

Gepubliseer op:

Deur Christus Alleen

Tuisblad van dr. A.H. Bogaards

www.enigstetroos.org



GEREFORMEERDE DOGMATIEK

H BAVINCK

DEEL 1-4

Inhoudsopgave

Deel 1	6
INLEIDING.	6
Par. 1. Naam en Begrip der Dogmatiek.	6
Par. 2. Encyclopedische Plaats der Dogmatiek.....	22
Par. 3. Methode der Dogmatiek.	29
Par. 4. Indeling der dogmatiek.....	56
Par. 5. Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek.....	69
Hoofdstuk 1: Principia in het algemeen.....	138
Par 6. Betekenis van de Principia.	138
Par. 7. Principia in de wetenschap.	142
Par. 8. Principia in de Religie.	158
Hoofdstuk 2: Principium Externum.....	192
Par.9 Wezen en Begrip van de Openbaring.....	192
Par. 10. Algemene Openbaring.....	204
Par. 11. Bijzondere openbaring.....	221
Par. 12. Openbaring en Natuur.	242
Par 13. Openbaring en Heilige Schrift.....	259
Par. 14 De Theopneustie van de Schrift.....	265
Par. 15. De Eigenschappen van de Schrift.....	312
Hoofdstuk 3: Principium Internum	345
Par 16. Betekenis van het Principium Internum	345
Par. 17. De historisch-apologetische methode.....	349
Par. 18. De speculatieve methode.....	358
Par. 19. De religieus-empirische methode.....	363

Par. 20. De ethisch-psychologische methode.	374
Par. 21. Het Geloof	393
Par. 22. De.....	405
Grond van het Geloof.....	405
Par. 23. Geloof en Theologie.	422
Deel 2	438
Hoofdstuk 4: Over God.....	438
Par 24. De Onbegrijpelijkheid Gods.....	438
Par. 25. De Kenbaarheid Gods (Cognitio Dei insita).....	456
Par. 26. De Kenbaarheid Gods (Cognitio Dei acquisita)	469
Par. 27. De Namen Gods.....	484
Par. 28. Indeling der Namen Gods.....	494
Par. 29. De Benoemingsnamen Gods	516
Par. 30. De onmededeelbare Eigenschappen	524
Par. 31. De mededeelbare Eigenschappen.	546
Par. 32. De Heilige Drieëenheid.	602
Par. 33. De Raad Gods.....	657
HOOFDSTUK 5. Over de wereld in haar oorspronkelijken staat.	707
Par. 34. De Schepping.....	707
Par. 35. De geestelijke wereld.....	731
Par. 36. De stoffelijke wereld.	753
Par. 37. De Oorsprong van de mens.	781
Par. 38. Het wezen van de mens.	796
Par. 39. De Bestemming van de mens.	821
Par. 40. De Voorzienigheid.....	840
Deel 3	863

HOOFDSTUK 6: Over de wereld in haar gevallen staat.....	863
Par. 41 De Oorsprong der Zonde.	863
Par. 42. De Verbreiding der Zonde.....	901
Par. 43. Wezen en Werking van de Zonde.....	940
Par. 44. De Straf der Zonde.	965
HOOFDSTUK 7. Over de Persoon en het Werk van Christus.	992
Par.45. Het Verbond der Genade.	992
Par. 46. De Persoon van Christus.....	1021
Par. 47. Het werk van Christus in Zijn vernedering.	1092
Par 48. Het werk van Christus in Zijn verhoging.	1172
HOOFDSTUK 8. Over de weldaden van het Verbond.....	1226
Par. 49. De Heilsorde.	1226
Par. 49. Roeping en Wedergeboorte.	1317
Par. 51. Geloof en Bekering.....	1370
Par. 52. Rechtvaardigmaking.	1435
Par. 52. Heiligmaking en Volharding.	1478
Deel 4.....	1510
HOOFDSTUK 9. Over de Kerk.....	1510
Par. 54. Het wezen van de Kerk.....	1510
Par. 55. De Regering van de kerk.	1548
Par. 56. De Macht van de Kerk.....	1593
HOOFDSTUK 10. Over de Middelen van de Genade.	1631
Par. 57. Het Woord als genademiddel.	1631
Par. 58. De Sacramenten.....	1645
Par. 59. De Doop.....	1669
Par. 60. Het avondmaal.....	1699

HOOFDSTUK XI. Over de Laatste Dingen.	1735
Par. 61. De Tusschentoestand.	1735
Par. 62. De Wederkomst van Christus	1776
Par. 63. De Voleinding van de Eeuwen.	1812

Deel 1

(Deel I; Inleiding; Par. 1 Naam en Begrip der Dogmatiek; 1)

INLEIDING.

Par. 1. Naam en Begrip der Dogmatiek.

Heppe, Dogm. d. deutschen Protest. 1857 I 4-14. Plitt-Kolde, Die Loci Communes Ph. Melanchtons in ihrer Urgestalt 3. Erlangen 1900. Kunze, Art. Loci C. in PRE 3 XI 570-572. Sanseverino, Philos. Christ. Neap. 1878 III 286-315. Suicerus, Thesaurus Eccles. s. v. δόγμα. Cremer, Wörterbuch der neut. Gräcität s.v. W Schmidt, Christl. Dogmatik, Bonn 1895 I 1-19. Lobstein, Einleitung in die Evang. Dogm. Freiburg 1897. Stange, Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren Dogmengesch. Berlin 1898. Kuyper, Encycl. der h. Godg. III 395 v.

1. De naam dogmatiek is van nog jonge dagtekening. Vroeger waren vele andere namen in gebruik. Origenes gaf aan zijn dogmatisch hoofdwerk de titel *περι αργων*; Theognostus, een opvolger van Origenes aan de school te Alexandrië, koos voor zijn verloren gegaan werk de titel van *Υποτυπώσεις* en Lactantius sprak van *Divinae Institutiones*. Augustinus omschreef zijn *Enchiridium ad Laurentium* door de bijvoeging: *sive de fide, spe et caritate*. Johannes Damascenus gaf een *Εκδοσις ακριβης της ορθοδοξου πιστεως*. Met Isidorus Rispalensis kwam de naam *Sententiae* op, die in de 13e eeuw plaats maakte voor die van *Summa Theologiae*. Melanchton sprak van *Loci communes rerum theologicarum sive hypotyposes theologiae*. De term *loci* is aan Cicero ontleend en diende als vertaling van het Griekse *τοποι*. Aristoteles verstond daaronder de algemene regels der dialectiek, die van zichzelf bekend waren en vaststonden en daarom als *στοιχεια των αποδειξεων* dienst konden doen, Rhet. II 22, 13. Metaph. IV 3, 3. Cicero bracht deze leer van de *τοποι* uit de dialectiek naar de rhetorica over en duidde daarmee de algemene regels of plaatsen aan, waar de redenaar de argumenten vinden kon, welke hij bij de behandeling van enig onderwerp nodig had. Hij omschreef de *loci* als *sedes, e quibus argumenta promuntur*, i. e. *rationes, quae rei dubiae faciunt fidem*, en wees als zulke bronnen aan het begrip, de definitie, de divisie, de grondbetekenis van het woord, de synoniemen enz., Top. II 2. In de rhetorica bleven deze *loci topici* eeuwenlang een voorname plaats bekleden; zij gaven de middelen aan de hand, om bij het behandelen van enig onderwerp de nodige stof en bewijzen te vinden. Wanneer deze *sedes argumentorum* een algemeen karakter droegen, zodat zij bij alle onderwerpen dienst konden doen, werden zij *loci communes* genoemd; in onderscheiding daarvan werd de naam van *loci proprii* gegeven aan zulke bewijzplaatsen, welke alleen bij een bepaald onderwerp te pas gebracht konden worden.

De *loci communes* van Melanchton hebben hun ontstaan te danken aan een dubbele arbeid, waaraan hij in dezelfde tijd bezig was, n.l. aan een reeks kritische aanmerkingen op de

Sententiae van Lombardus en aan een commentaar op Paulus' brief aan de Romeinen. Daaruit rijpte bij hem in 1520 het plan, om locos communes te schrijven de legibus, de peccato, de gratia, de sacramentis deque aliis mysteriis, d.w.z., om de schriftuurlijke stof, welke hij uit de studie van de brief aan de Romeinen verkreeg, overeenkomstig de raad van de retoren, rubrieksgewijze, onder enige algemene begrippen samen te vatten en te behandelen. Deze algemene begrippen of loci ontleende Melanchton aan Lombardus, maar hij vulde die met een andere inhoud, n.l. met een inhoud, niet aan de scholastiek maar aan de Schrift, bepaaldelijk aan Paulus' brief aan de gemeente te Rome ontleend. De naam loci communes had bij Melanchton dus nog niet de betekenis van grondwaarheden, maar alleen die van formele grondbegrippen of schemata, waaronder de waarheden der Schrift geschikt konden opgenomen en behandeld worden. De behandeling dezer loci had ook geen wetenschappelijk doel, maar diende alleen, om onontwikkelden in te leiden in de kennis der Heilige Schrift; zij liet daarom in volledigheid en orde nog veel te wensen over, en werd eerst in een latere uitgave aanmerkelijk uitgebreid. Daar Melanchton zelf zijn loci communes omschreef door hypotyposes theologiae en later ook van loci praecipui sprak, ging de formele betekenis van de naam allengs en ongemerkt in een materiële over loci communes werd de naam voor de hoofdwaarheden van het Christelijk geloof. De Duitse vertaling van Melanchtons geschrift door Spalatin gaf de titel dan ook naar de inhoud volkomen juist weer door: Hauptartikel und fürnehmste Punkte der ganzen Heiligen Schrift.

Bij Roomse theologen vond deze nieuwe naam voor de behandeling der geloofswaarheid, op een enkele uitzondering na, weinig ingang. Wel bezigen zij de uitdrukking loci, maar niet in de zin, die zij allengs door Melanchton verkregen had, doch in de betekenis, welke er van de dagen van Aristoteles en Cicero aan gehecht was. Zij verstaan er niet onder de articuli fidei, maar de principia of bronnen der theologie ¹⁾. Het beroemde werk van Melchior Canus, dat in 1563 onder de titel van Loci Theologici verscheen, behandelt niet de dogmatiek zelf, maar haar bronnen, welke tien in getal zijn: Schrift, Traditie, Paus, Conciliën, Kerk, Kerkvaders, scholastici, rede, filosofie, geschiedenis. Daarentegen werd de naam loci communes van Melanchton door vele Lutherse en Gereformeerde theologen overgenomen, zoals Chemniz, Hutter, Gerhard, Calovius, Martyr, Musculus, Hyperius, Ursinus, Maccovius, Chamier enz.

Toch kon deze naam zich op de duur, naarmate de behoefte aan een meer systematische behandeling van de geloofswaarheden zich gelden deed, niet handhaven. Van de aanvang der Hervorming af waren ook reeds andere namen in gebruik geweest. Zwingli had dogmatische geschriften in het licht gegeven onder de titel van Commentarius de vera ac falsa religione, Christianae fidei brevis et clara expositio. Calvijn verkoos de naam van Institutio religionis Christianae. En latere theologen uit de Lutherse en Gereformeerde kerk keerden tot de ouden naam van theologia terug. Ter onderscheiding van andere theologische vakken, die allengs in aantal en in gewicht toenamen, moest deze naam van Theologia nader omschreven worden. Daartoe diende de bijvoeging didactica, systematica, theoretica, positiva, en sedert L. Reinhart, Synopsis theologiae dogmaticae 1659, ook die van dogmatica. Deze omschrijving lag voor de hand, wijl de geloofswaarheden reeds lang met de naam van dogmata werden aangeduid, en de met Danaeus en Calixtus begonnen scheiding van dogmatiek en ethiek voor beide vakken een afzonderlijke naam eiste. Sedert heeft deze bijvoeging zo grote heerschappij verkregen, dat zij het hoofdbegrip van theologie heeft gebannen en zelfstandig is opgetreden, dat zij onder theologen van allerlei belijdenis instemming heeft gevonden, en door de nieuwere namen van geloofsleer, heilsleer, Christelijke leer enz. niet is kunnen verdrongen worden.

- 1) Cf. Dens, *Theologia ad usum seminariarum*, Mechl. 1828 I 5.
 Billuart, *Summa S. Thomae sive Cursus Theologiae* 1747 I 47.
 Daelman, *Theologia seu Observ. Theol. in Summam D. Thomae* 1759
 I 18.

(Deel I; Inleiding; Par. 1 Naam en Begrip der Dogmatiek; 2)

2. Het woord $\delta\omicron\gamma\mu\alpha$, van $\delta\omicron\kappa\epsilon\iota\nu$, dunken, duidt datgene aan, wat bepaald, besloten is en daarom vaststaat, $\tau\omicron\delta\epsilon\delta\omicron\gamma\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, statutum, decretum, placitum. In de Schrift wordt het gebezigd van bevelen der overheid, LXX, [Esth. 3, 9](#) [Dan. 2:13](#); [6:8](#), [Luk. 2:1](#), [Hd. 17:7](#), van de inzettingen des Oude Verbonds, [Ef. 2: 15](#), [Col. 2:14](#), en van de besluiten der vergadering te Jeruzalem, [Hd. 15: 28](#); [16:14](#). Bij de klassieken heeft het de betekenis van besluit of bevel en in de filosofie die van door zichzelf of door bewijzen vaststaande waarheden, Plato, de Rep. VII. c. 16. p. 538 C.; Arist., Phys. ausc. 4, 2; Cic., de fin. 2, 32; Acad. prior 2, 9. par. 27. Seneca, Epist. 94, 95. In deze betekenissen werd het woord ook in de theologie overgenomen. Josephus, c. Ap. I, 8 zegt, dat de Joden de boeken des Ouden Verbonds van kindsbeen af houden voor $\theta\epsilon\omicron\nu\delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\alpha$. In dezelfde betekenis spreken de kerkvaders van de Christelijke religie of leer als $\tau\omicron\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma\delta\omicron\gamma\mu\alpha$, van de menswording van Christus als $\delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\eta\varsigma\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\varsigma$, van de waarheden des geloofs, die in en voor de kerk gelden, als $\tau\alpha\tau\eta\varsigma\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\varsigma\delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\alpha$, en evenzoo van de leeringen der ketters als $\delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\alpha\tau\omicron\nu\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\delta\omicron\zeta\omicron\nu$, enz. Deze zelfde zin behoudt het woord bij de Latijnen, zoals Vincentius in zijn *Commonitorium* c. 29, en bij de Protestantse theologen zoals Sohnius, Ursinus, Hyperius, Tolanus en anderen 1).

Het gebruik van het woord dogma leert ons in de eerste plaats, dat er allerlei bevelen, besluiten, waarheden, stellingen, levensregels mee kunnen worden aangeduid; maar het gemeenschappelijke erin is, dat het steeds de naam is van iets, dat vaststaat en boven twijfel verheven is. Cicero omschrijft het daarom terecht als stabile, fixum, ratum, quod movere nulla ratio queat, Acad. II 9. Toch ligt in het woord op zichzelf niet opgesloten, waarom iets een dogma is en geloof verdient. Bij de verschillende dogmata is dan ook het gezag of de grond verschillend, waaraan het zijn vastigheid ontleent. Politieke dogmata rusten op het gezag der overheid; filosofische dogmata hebben hun kracht in innerlijke evidentie of argumentatie; godsdienstige of theologische dogmata ontleen hun gezag alleen aan een Goddelijk getuigenis, hetzij dit bij de Heidenen uit een orakel of bij de Christenen uit de Schrift of, zoals bij de Roomsen, ook uit de kerk wordt vernomen. Ten onrechte wordt door sommigen gezegd, dat het dogma rust auf persönlicher Autorität of met het theologournenon van een vroom geleerde samen valt 2). Want etymologisch en historisch heeft er altijd een groot onderscheid bestaan tussen $\delta\omicron\gamma\mu\alpha$ en $\delta\omicron\zeta\alpha$, tussen een op zeker gezag berustende, in een bepaalde kring en op een bepaald terrein geldende leer en de private opinie van een zij het ook nog zo beroemd persoon; feitelijk denkt niemand er dan ook aan, om bijv. de denkbeelden van Swedenborg over de geestenwereld met de naam van dogmata te bestempelen. Evenmin is het juist te zeggen, dat een dogma volgens zijn historische betekenis niets anders is als der begrifflich gefasste und durch die zuständige Autorität, d.h. im vorliegenden Fall durch die mit dem Staate Hand in Hand gehende Kirche offiziell formulierte Glaubenssatz, als der durch die unfehlbare Kirche aufgestellte und durch die absolute Staatsgewalt sanktionierte verpflichtende Glaubenssatz 3). Want niet slechts is het staatsgezag alleen de grond, waarop de zogenaamde politieke dogmata rusten, maar ook de Roomse kerk belijdt en handhaaft hare dogmata, onafhankelijk van en desnoods tegenover alle staatsgezag. Eindelijk rust het gezag van een dogma ook niet op de uitspraak en vaststelling der kerk, zoals door Schleiermacher en na hem door vele anderen geleerd wordt 4). Rome kan dit leren, omdat zij aan de kerk onfeilbaarheid toekent. Maar de Reformatie

erkent geen waarheid dan alleen op het gezag Gods in de H. Schrift. Verbum dei condit articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem, Art. Smalc. II 2. Dogmata, articuli fidei zijn alleen die waarheden, quae in scripturis proprie ut credenda proponuntur, Hyperius, Meth. Theol. p. 34. 35. Het zijn alleen zulke sententiae, quibus credi aut obtemperari necesse est propter mandatum Dei, Ursinus, Tract. Theol. 22. En daarom keert telkens bij de Gereformeerde theologen deze stelling terug: principium, in quod omnia dogmata theologica resolvuntur, est: Deus Dixit.

In de tweede plaats leert het spraakgebruik, dat het begrip dogma een sociaal element insluit. Uit het karakter van autoriteit, dat er aan eigen is, volgt vanzelf, dat het als zodanig in zekere kring wordt erkend. Een waarheid moge nog zozeer vaststaan; indien zij niet erkend wordt, is zij in het oog van anderen niets meer dan een sententia doctoris, een particuliere opinie. Het begrip van dogma sluit in, dat de autoriteit, die het bezit, zichzelf ook weet te doen erkennen en te handhaven. Er moet daarom onderscheiden worden tussen dogma quoad se en dogma quoad nos. Een stelling is dogma in zichzelf, afgedacht van alle erkenning, indien zij rust op het gezag Gods, maar zij is toch bestemd en heeft de drang in zich, om door ons als zodanig erkend te worden. Waarheid wil altijd als waarheid gehuldigd wezen en kan nooit met de dwaling en de leugen op voet van vrede leven. Bovendien is het voor ieder gelovige en inzonderheid ook voor de dogmaticus van het hoogste belang te weten, welke waarheden uit de Schrift onder de leiding des H. Geestes in de kerk van Christus tot algemene erkenning zijn gebracht; daardoor toch wordt hij behoed, om een private opinie terstond te gaan houden voor de waarheid Gods. De belijdenis der kerk kan dus heten het dogma quoad nos, dat is, de waarheid Gods, gelijk zij in het bewustzijn der gemeente is opgenomen en door haar in haar eigen taal wordt beleden. Ten aanzien van het dogma heeft de kerk van Christus dus ook een bepaalde werkzaamheid. Om de haar toebetrouwde waarheid Gods te bewaren, uit te leggen, te verstaan en te verdedigen, heeft zij deze ook geestelijk zich toe te eigenen, in haar bewustzijn op te nemen, en te midden der wereld als waarheid Gods te belijden. Het is volstrekt de autoriteit der kerk niet, welke het dogma in materiële zin tot dogma maakt, boven alle twijfel verheft en met gezag doet optreden. De dogmata ecclesiastica zijn dit alleen en mogen dit alleen wezen, indien en voor zover zij *dogmata του θεου* zijn. De macht der kerk, om dogmata vast te stellen, is geen soevereine en wetgevende, maar een bedienende en declaratorische. Maar deze macht is toch door God aan zijn kerk geschonken, en het is die macht, welke haar tot het belijden der waarheid Gods, tot het formuleren van die waarheid in woord en geschrift in staat stelt en het recht schenkt. Daarbij dient dan nog in het oog gehouden te worden, dat het dogma nooit ten volle in de symbolen is opgenomen en kerkelijk is vastgesteld. De kerk heeft een leven en een geloof, dat veel rijker is dan in de belijdenis tot uiting komt. De confessie formuleert lang niet de ganse inhoud van het Christelijk geloof. Niet alleen ontstaat zij gewoonlijk naar aanleiding van bepaalde historische gebeurtenissen en richt daarnaar haar thetische en antithetische inhoud in; maar zij legt ook de samenhang niet bloot, die innerlijk tussen de verschillende dogmata bestaat en put de waarheid, welke God in zijn woord heeft geopenbaard, nooit ten volle uit. De taak van de dogmaticus is daarom ook een andere dan die van den beoefenaar der symboliek. Deze stelt zich tevreden met de statistiek van het dogma, maar gene heeft na te gaan, hoe het dogma genetisch uit de Schrift is voortgekomen en hoe het naar diezelfde Schrift behoort uitgebreid en verrijkt te worden. Evenals dus het hout niet brandt, omdat het rookt, maar de rook toch een teken is van brand, zo ook is een door de kerk beleden waarheid niet een dogma, omdat de kerk dit erkent, maar enkel en alleen, wijl het rust op Gods gezag 5). Doch dit vooropgesteld, doet de belijdenis der kerk ons een niet onfeilbaar maar toch uitnemend middel aan de hand, om te midden van de vele en velerlei dwalingen de weg te vinden tot de waarheid Gods in Zijn woord.

- 1) Sohnius, Opera 1609 I 32. Ursinus, Pract.-Theol. 1584 p. 22. Hyperius, Methodus Theol. 1574 p. 34. Polanus, Synt. Theol. 1625 p. 133.
- 2) Kaknis, Luth. Dogmatik I 1874 bl. 4. Groenewegen, De Theologie aan de Universiteit, Theol. T. 1995 bl. 193-224. Kaknis bedoelt met persoonlijke autoriteit echter niet, dat ieder een dogma vaststellen kan, maar wil met die uitdrukking alleen te kennen geven, dat een dogma altijd op een bepaalde uitspraak, hetzij van God of van de overheid of van de kerk berust. Maar ook zo is het dogma te beperkt opgevat. Filosofische dogmata berusten bijv. niet op een bepaalde, officiële uitspraak, maar op innerlijke evidentie of op kracht van bewijzen.
- 3) Lobstein t. a. p. 23.
- 4) Schleiermacker, Die Christl. Sitte 1884 bl. 5. Rothe, Zur Dogmatik bl. 10. Schweizer, Christl. Glaub. I 23.
- 5) Kleutgen, Theologie der Vorzeit I (2) 97.

(Deel I; Inleiding; Par. 1 Naam en Begrip der Dogmatiek; 3)

3. In de derde plaats leert ons het spraakgebruik, dat in een godsdienstig of theologisch dogma altijd twee elementen verbonden zijn, Goddelijk gezag en kerkelijke belijdenis. Indien een dogma niet rust op Goddelijk gezag, draagt het die naam ten onrechte en mag het in het geloof der gemeente geen plaats innemen; en indien er een waarheid in de Schrift verborgen ligt, die nog niet in het bewustzijn der gemeente is opgenomen, mag zij een dogma quoad se heten, maar is zij nog niet een dogma quoad nos en wacht nog in de toekomst haar verdere ontwikkeling af. Voor de dogmaticus is nu een van de grootste moeilijkheden van zijn taak gelegen in het bepalen van de verhouding, waarin deze beide elementen van het dogma, Goddelijke waarheid en kerkelijke belijdenis, tot elkander staan. Niemand beweert, dat inhoud en uitdrukking, wezen en vorm in het dogma adequaat zijn en volkomen samenvallen. Het dogma, dat de kerk belijdt en dat de dogmaticus ontwikkelt, is niet identiek met de absolute, Goddelijke waarheid zelf. Zelfs de Roomse kerk durft deze bewering niet aan. Want zij belijdt wel de onfeilbaarheid van de paus, maar deze pauselijke onfeilbaarheid is van de apostolische inspiratie wezenlijk onderscheiden; zij dekt de zaken maar niet de woorden en verheft het dogma dus niet in letterlijke zin tot Woord Gods 1). Ook in de Roomse theologie blijft er dus plaats voor de vraag, in hoever de waarheid Gods in het kerkelijk dogma haar adequate uitdrukking heeft gevonden. Maar veelmeer is dit toch op Protestants standpunt het geval, want de leiding des H. Geestes, welke aan de kerk is beloofd, sluit hier menselijke dwaling niet uit. Aan de ene zijde heeft nu Hegel de geschiedenis in het algemeen en die van de kerk en het dogma in het bijzonder verheven tot een noodzakelijke, logische ontvouwing der absolute idee; al wat werkelijk was, was daarom ook redelijk. Maar in de Hegelse filosofie met haar dialectische methode betekende deze uitspraak niets anders, dan dat de werkelijkheid op een gegeven ogenblik juist datgene was, wat ze moest wezen. Er lag volstrekt niet in, dat de werkelijkheid met de waarheid samenviel. Integendeel, in Hegels systeem was de waarheid nooit te bereiken, want er was geen onveranderlijk zijn, doch alleen een eeuwig worden. Al het werkelijke was dus tegelijkertijd en in die zin onredelijk, als het bestemd was, om voor een andere werkelijkheid plaats te maken. In de ontwikkeling der idealistische filosofie trad dit revolutionair principe, dat aan haar ten grondslag lag maar door een schijn van conservatisme verborgen was, zeer duidelijk aan het licht. Op dogmenhistorisch terrein openbaarde zich dit revolutionair beginsel in de leer, dat het dogma met heel zijn geschiedenis één grote aberratie, één kolossale dwaling was. Na voorgang van

Ritschl, die de ontwikkeling van het Protestantisme volkomen in strijd achtte met het oorspronkelijk door Luther uitgesproken beginsel, werkte Harnack in zijn Dogmengeschiede de gedachte uit, dat het dogma een werk was van de Griekse geest op de bodem van het Evangelie. En in het algemeen, sedert Kant tussen statutarische en Vernunftreligion, Hegel tussen aanschouwing en begrip, Schleiermacher tussen vroomheid en Glaubenssatz onderscheid maakte, wordt door allen in meerdere of mindere mate erkend, dat het dogma een blijvend en een wisselend bestanddeel in zich sluit. In Frankrijk heeft vooral Auguste Sabatier trachten aan te tonen, dat het dogma uit drie elementen, vroomheid des harten, verstandelijk nadenken en kerkelijk gezag is opgebouwd 2). Over de bestanddelen van het dogma en over hun onderlinge verhouding bestaat allerlei verschil van mening, dat later nog opzettelijk ter sprake behoort te komen. Hier is het genoeg, erop te wijzen, dat niemand tenslotte aan het dogma een onveranderlijk, blijvend element ontzeggen kan. Men moge de echte kern van het dogma nog zo klein achten en het element der waarheid, dat erin schuilt, nog zozeer beperken, bijv. tot de godsdienst der bergrede, tot het persoonlijk geloof van Jezus, tot het in enige abstracte algemeenheden opgeloste wezen des Christendoms, tot het religieuze gevoel of de religieuze ervaring, (-) wie aan de waarheid der religie vasthoudt, kan het dogma niet ontberen en erkent in het dogma altoos een onveranderlijk, blijvend element. Een religie zonder dogma, hoe vaag en algemeen dan ook, zonder bijv. het geloof aan een Goddelijke macht, is er niet, en een ondogmatisch Christendom, genomen in strikte zin, behoort tot de hersenschimmen, en is sinnlos, Kaftan, Dogmatik 81. Terwijl Harnack het dogma door de voordeur wegzendt, haalt hij het toch door de achterdeur weer binnen 3); terzelfder tijd, dat Kaftan het oude dogma veranderd noemt, roept hij onn een nieuw dogma; het ondogmatisch Christendom van Otto Dreyer is niet van alle leer bevrijd, maar alleen van die, welke de prediker zelf lastig vindt 4); en in hetzelfde artikel, waarin Dr. Groenewegen polemiseert tegen de dogmatisch gebonden theologie, ijvert hij voor het herstel der dogmatiek in de theologische faculteit. Weliswaar verstaat hij daaronder niets anders dan een systeem der theologoumena van een vroom wijsgeer, een wetenschappelijke uiteenzetting en rechtvaardiging van de denkinhoud van zijn geloofsleven; maar dit veronderstelt dan toch, dat in het geloofsleven van de individu een transcendente werkelijkheid, dat m.a.w. God zich daarin openbaart. Zonder het geloof aan het bestaan, aan de openbaring en aan de kenbaarheid Gods is geen religie bestaanbaar 5). De oppositie tegen het dogma gaat niet tegen het dogma als zodanig, want der Unglaube is jederzeit gar sehr dogmatisch gewesen (Kant), maar tegen bepaalde dogmata, met welke men niet meer instemmen kan.

In de vierde plaats eindelijk leert ons het gebruik van het woord dogma nog, dat het nu eens in ruimer, dan in enger zin werd gebezigd. Soms werd er heel de Christelijke religie mee aangeduid, en kon Basilius M., de Spiritu Sancto c. 27 onder *δόγματα* (in tegenstelling met *κρηρύγματα*, de uit de Schrift geputte articuli fidei) de kerkelijke ceremoniën en riten verstaan. Polanus t.a.p. zegt, dat dogma in ruimer zin alles omvat, wat in de H. Schrift is begrepen, niet alleen de doctrina evangelii et legis, maar ook alle conciones, historiae sacrae enz. Gewoonlijk werd het woord echter in enger zin gebezigd, voor de doctrina evangelii et legis, voor die sententiae, quibus credi aut obtemperari necesse est propter mandatum Dei. Het omvatte dus niet alleen de leerstellige, maar ook de ethische waarheid. Later echter is het woord dogma nog enger begrensd geworden, doordat de doctrina legis van de doctrina evangelii onderscheiden en gescheiden werd; dogmata waren nu alleen die sententiae, quibus credi necesse est propter mandatum Dei. Polanus ging nog verder en maakte ook nog onderscheid tussen de dogmata en de principia theologiae. Zo werd dogma de aanduiding van de articuli fidei, welke op het gezag van Gods Woord rusten en daarom allen verplichten tot geloof. En dogmatiek is dan het systeem der articuli fidei.

- 1) Heinrick, Dogm. II 220-245. Jansen, Prael. Theol. I 616.
- 2) Sabatier, Esquisse d'une philosophie de la religion, 7e éd. Paris 1903 bl. 264. Id. Die Christl. Dogmen, ihr Wesen und ihre Entwicklung, deutsch von M. Schwalb 1890.
- 3) Stange t. a. p. bl. 70 v.
- 4) Dreyer, Zur undogmatischen Glaubenslehre, Berlin 1901.
- 5) Bavinck, Christelijke Wetenschap, Kampen 1904 bl. 73 v.

(Deel I; Inleiding; Par. 1 Naam en Begrip der Dogmatiek; 4)

4. Toch is met dit alles het begrip der dogmatiek nog slechts in formele zin vastgesteld. Een definitie der dogmatiek als wetenschap der dogmen baat weinig, zolang we de stof, de inhoud der dogmen niet kennen. Om nu het materiële begrip der dogmatiek te bepalen, moeten we ons herinneren, dat dogmatiek oorspronkelijk een adjectief was ter omschrijving van het hoofdbegrip theologie. Daarnaar werd in vroeger tijd de dogmatiek gewoonlijk opgevat als doctrina de Deo principaliter et de creaturis, secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel finem 1). Anderen echter hadden bezwaar, om God tot het hoofdbegrip der dogmatiek te maken, en noemden haar object liever anders. Lombardus, Bent I dist. 1, sloot zich bij Augustinus aan, die de doctr. christ. lib. I cap. 2 zegt: omnis doctrina vel rerum est, vel signorum, en droeg daarom aan de theologie twee zaken ter behandeling op: res, d. i. God, wereld, mens, en signa, d. i. sacramenten. Maar deze onvolledige bepaling werd spoedig prijsgegeven en door de commentatoren verbeterd. Alexander Halesius en Bonaventura, Proleg. qu. I in 1 Bent. en Breviloquium, Pars I cap. 1 noemden Christus en zijn mystiek lichaam, de kerk; Hugo a St. Victor, De sacr. lib. I c. 2 noemde de opera reparationis stof en inhoud der theologie of dogmatiek. En ook Lutherse en Gereformeerde theologen hebben soms de inhoud der dogmatiek op deze wijze omschreven. Calovius bijv., bestrijdt ten sterkste, dat God het eigenlijk object der theologie is; de etymologie beslist hier niets, de theologie op aarde is heel iets anders dan in de hemel, wij streven hier wel naar de kennis Gods, maar bereiken ze niet. God te maken tot object der theologie is naar zijn mening even verkeerd als de vorst tot object te maken van de politica, in plaats van de res publica 2); het eigenlijk object der theologie is de mens, in quantum est perducendus ad salutem, of de godsdienst, die door God in zijn Woord is voorgeschreven 3). En zo werd ook door enkele Gereformeerden het Deo vivere per Christum, de religio, de cultus Dei de inhoud van de dogmatiek genoemd 4). De subjectieve, practische opvatting van de theologie begon alzo langzamerhand meer ingang te vinden.

Deze richting werd sterk bevorderd door de filosofie van Kant. Want deze wijsgeer kwam bij zijn kritisch onderzoek van het ken vermogen tot het resultaat, dat het bovennatuurlijke voor ons onbereikbaar is, wijl ons kennen aan zijn aangeboren vormen gebonden en dus tot de kring der ervaring beperkt is. Maar naast dat weten is er toch plaats voor een geloven, dat op grond van de zedelijke vrijheid, in den categorische imperatief gewaarborgd, het bestaan van God, van de ziel en van haar onsterfelijkheid postuleert. Deze postulaten zijn echter geen wetenschappelijke stellingen, die voor streng bewijs vatbaar zijn, maar rusten op persoonlijke, practische motieven. Geloven en weten zijn dus principieel gescheiden en bewegen zich elk op een eigen terrein. In de zinnelijke wereld is er wetenschap mogelijk; ten aanzien van de bovenzinnelijke moeten wij ons vergenoegen met geloof. Het dogma kreeg dus bij Kant de rang van een persoonlijke, op zedelijke motieven rustende geloofsovertuiging. Van andere overwegingen uit kwam Schleiermacher tot soortgelijk resultaat. Want wel bestreed hij Kant, als hij de religie niet opvatte als een weten of als een doen, maar als een

bepaald gevoel. Doch dogmata werden juist daarom ook bij hem beschrijvingen van subjectieve gemoedstoestanden, formuleringen van het religieuze gevoel, weerkaatsingen in het denkend bewustzijn van de subjectieve vroomheid 5). Anderen zijn op dit spoor nog verder gegaan. Schleiermacher n.l. trachtte in zijn dogmatiek nog een beschrijving te geven, niet van de godsdienst in het algemeen, maar van de Christelijke godsdienst, van de Christelijke vroomheid; en deze kenmerkte zich volgens zijn opvatting daardoor, dat alles in haar betrokken was op de persoon van Christus de Verlosser. Het mystieke element werd aan de historie vastgelegd en daardoor voor vele uitpattingen bewaard. Zijn volgelingen, ofschoon het subjectieve uitgangspunt in de dogmatiek vasthoudende, hebben daarom allen beproefd, om vanuit het subject weer tot het objectieve in de godsdienst door te dringen. Zelfs Ritschl met zijn school ging van een apriorisme uit, n.l. van het absoluut karakter van het Christendom. Hij nam zijn standpunt niet buiten, maar in het geloof der gemeente, en was dus, naar de nieuwere, positivistische opvatting van wetenschap, in hoge mate bevooroordeeld. De jongeren hebben hem daarom de rug toegekeerd en zijn hun eigen weg gegaan. Op voorgang van Lagarde en Overbeck stellen Bernoulli en Troeltsch de eis, dat de wetenschappelijke theoloog alle zogenaamde vooroordelen, ook ten gunste van het Christendom moet laten varen. Zij beweren, dat anders de dogmatiek te veel van andere wetenschappen wordt afgezonderd, dat zij op een onbewijsbare grondslag komt te rusten, en geen wetenschap in eigenlijke zin kan zijn. Indien dus de theologie, en met name de dogmatiek echte wetenschap wil worden, moet zij alle vooroordelen ter zijde stellen en mag zij alleen uitgaan van het onbetwistbare, voor allen vaststaande feit, dat er godsdiensten zijn. Deze godsdiensten zijn het object der theologie, en als zij deze historisch, psychologisch, comparatief bestudeert, mag zij de hoop koesteren, dat zij tenslotte tot het wezen der religie doordringt. En dit heeft zij dan in de dogmatiek uiteen te zetten, te rechtvaardigen en als maatstaf van de waarde en de plaats der verschillende godsdiensten aan te wenden. Hier te lande werd deze richting reeds voor vele jaren door de modernen ingeslagen en in de wet op het hoger onderwijs van 1876 gevolgd. Het dogma heeft op dit standpunt niet Schrift, belijdenis, Christelijke vroomheid, het geloof der gemeente, maar enkel nog het door gans onbevooroordeeld onderzoek te vinden wezen van de godsdienst tot inhoud.

- 1) Thomas, Summa Theol. I qu. 1 art. 3 en 7. Alb. Magnus, Sent. lib. I dist. 1 par 2. Petavius, Opus de theol. dogmatibus cap. 1. Gerhard, Loci Comm., prooemium de natura theologiae. Hase, Hutterus Redivivus par 11. H. Schmid, Dogm. der ev. luth. Kirche par 2. Fr. Junius, Opera Omnia I fol. 1375-1424. Polanus, S. Theol. lib. I. cap. 1-4. Gomarus, Disput. Theol., thesis 1. Owen, Υεολογουμενα, sive de naturae, ortu... verae theologiae, libri sex. Oxon. 1661, lib. 1 cap. 1-4. Voetius, Diatribe de theologia, Ultraj 1668. Coocejus, Summa theol. cap. 1.
- 2) Calovius, Isagoge ad theologiam 1662 bl. 283v. 291v.
- 3) ib. bl. 252. 290. 299. 324.
- 4) Amesius, Medulla theol. I 5. Mastricht, Theor. pract. Theol. I 1. 47. Marck, Merch der Christ. Godg. I 34. Moor, Oomment. in Marckü Comp. I bl. 112. Burmannus, Synopsis theol. I 2, 30. Verg. ook Limborch, Theol. Christ I 1.
- 5) Der Christl. Glaube par 15-16.

(Deel I; Inleiding; Par. 1 Naam en Begrip der Dogmatiek; 5)

5. Nu heeft reeds Thomas in zijn tijd tegen hen, die een andere omschrijving van de theologie gaven, opgemerkt, dat zij daartoe kwamen wijl attendentes ad ea, quae in ista scientia tractantur et non ad rationem, secundum quam considerantur 1). In de theologie en zo ook in de dogmatiek, wordt over veel meer dan alleen over God gehandeld; ook engel en mens, hemel en aarde, ja alle schepselen komen daarin ter sprake. Maar de vraag is, onder welk gezichtspunt en met welk doel ze in de theologie behandeld worden. Immers, behandeld worden al deze dingen ook in andere wetenschappen; het eigenaardige hunner behandeling in de theologie bestaat daarin, dat zij beschouwd worden in hun relatie tot God, ut ad principium et finem. Voorts ware de definitie van de dogmatiek als wetenschap van de religio christiana op zichzelf nog niet zo verkeerd, wanneer, gelijk in vroeger tijd, daaronder die religio werd verstaan, welke objectief in de Schrift was neergelegd. Maar na Kant en Schleiermacher heeft deze definitie een andere zin gekregen en is de dogmatiek de beschrijving geworden van dat historisch verschijnsel, dat Christelijke religie heet en zich ook in een eigenaardig geloof en leer openbaart. Wordt nu de dogmatiek in deze zin verstaan, dan houdt ze op dogmatiek te zijn en wordt eenvoudig beschrijving van wat in zekere kring voor waarheid op godsdienstig gebied gehouden wordt. Maar wetenschap is het om waarheid te doen; indien de dogmatiek werkelijk wetenschap wil zijn, dan is ze niet tevreden met de beschrijving van wat is, maar behoort ze aan te wijzen, wat als waarheid gelden moet. Niet het $\sigma\tau\iota$, maar het $\delta\iota\sigma\tau\iota$, niet de werkelijkheid, maar de waarheid, niet het reële, maar het ideële, het logische, het noodzakelijke behoort ze aan te tonen. In de jongste tijd wordt dit door steeds meerderen erkend. Enerzijds gaat een linkergroep steeds verder op de weg van het positivisme voort; zij keert aan alle metafysica, dogma en dogmatiek de rug toe, laat de overal identieke religie in subjectieve stemmingen des gemoeds, in extase en ascese opgaan, en zoekt, met verloochening van het specitiek karakter des Christendoms, verbroedering met alle godsdiensten, inzonderheid met die van het Boeddhisme en de Islam. Maar juist daartegen is er bij anderen, wie dit toch te ver ging, een reactie openbaar geworden. Zij komen tot de erkenning, dat gevoel en stemming in de godsdienst toch niet alles is, dat alle religie noodzakelijk voorstellingen insluit, en dat deze als zodanig aan de maatstaf der waarheid onderworpen zijn. Van deze zijde wordt daarom in zwakker of sterker mate weer geijverd voor het behoud of herstel der theologische faculteit, voor de metafysica in de godsdienst, voor de wederopname van de dogmatiek onder de theologische wetenschappen. Maar dit behoort dan een dogmatiek te zijn, die, evenals heel de theologie volkomen vrij is, van te voren aan geen enkel dogma is gebonden en niets anders is dan een beschrijving en rechtvaardiging van de inhoud der religie, gelijk die door het historisch en psychologisch onderzoek der godsdiensten aan het licht wordt gebracht, een dogmatiek dus, die geen dogma bevat maar alleen een systeem van theologoumena van een vroom wijsgeer 2).

Hoewel deze reactie tegen een op de spits gedreven radicalisme met vreugde te begroeten is, is zij van te voren toch met onvruchtbaarheid geslagen, indien zij niet tot een principiële herziening van het hedendaags begrip der wetenschap voortschrijdt. Eén van beide toch: er is in de wetenschap voor metafysica plaats, dan is het positivisme in beginsel geoordeeld, of het positivisme is de ware opvatting van de wetenschap, dan is metafysica radicaal van heel haar erfgoed te verbannen. Wie met name voor het herstel der metafysica in de godsdienstwetenschap ijvert, heeft in beginsel gebroken met de grondgedachte, waaruit de godsdienstwetenschap is voortgekomen, en keert, wederom principieel genomen, tot de oude opvatting van de theologie terug. Immers, alwie een godsdienst of in het bijzonder het Christendom maakt tot voorwerp van een eigen wetenschap, gaat niet meer uit van het feit van het bestaan van die godsdienst of van het Christendom, maar van een bijzondere waardering van dat feit 3). De theologie als een bijzondere wetenschap veronderstelt, dat God in de godsdienst of meer bepaald in het Christendom op een kennelijke wijze zich heeft

geopenbaard, zij onderstelt m.a.w. het bestaan, de openbaring en de kenbaarheid Gods en gaat dus van een veelzeggend dogma uit. Een dogmatisch vrije theologie of dogmatiek weerspreekt zichzelf. Als de godsdienst niet alleen een psychologisch en historisch feit is, zoals bijv. ook het spoken- en heksengeloof, maar op waarheid berust en een absolute waarde bezit, dan komt, wie de godsdienst in deze zin opvat en bestudeert, altijd weer bij God uit. De waarheid en waarde van de godsdienst hangt af van het bestaan, de openbaring en de kenbaarheid Gods. Ook de godsdienstwetenschap, die de metafysica opneemt, is in beginsel theologie, gaat van Gods bestaan en kenbaarheid uit. Indien God niet kenbaar is, zich niet geopenbaard heeft of ook zelfs niet bestaat, valt daarmee niet alleen de dogmatiek en de theologie maar ook de religie, want deze is op de kennis Gods gebouwd. Dogmatiek is alzo en kan niet anders bestaan dan als wetenschappelijk systeem der kennis Gods, dat is dan nader op Christelijk standpunt, van die kennis, welke Hij aangaande zichzelf en aangaande alle schepselen als staande in relatie tot Hem in Zijn Woord aan de kerk heeft geopenbaard.

- 1) Summa theol. I qu. 1 art. 7.
- 2) Groenewegen, De metafysica in de wijsbeg. v. d. godsd.
Amsterdam 1903. De Theologie aan de Universiteit, Theol.
Tijdschr. Mei 1905 bl.193-224. Dr. Bruining, Over de methode
van onze dogmatiek, Teylers Th. T. 1903 bl. 153-185.
- 3) Gunning en de la Saussaye Jr. Het ethisch beginsel der
Theologie bl. 67.

(Deel I; Inleiding; Par. 1 Naam en Begrip der Dogmatiek; 6)

6. Tegen deze definitie van de dogmatiek worden echter vele bezwaren ingebracht, die alle hierop neerkomen, dat de dogmatiek niet de kennis Gods maar de geloofsinhoud tot voorwerp heeft, dat zij geen wetenschap is en het niet tot een systeem brengen kan. Inzonderheid is het de Berlijnse hoogleraar Julius Kaftan, die deze bedenkingen in het midden gebracht heeft; en ze hebben in zijn mond des te meer betekenis, wijl hij in de opvatting van de taak der dogmatiek met de boven gegeven voorstelling een goed einde meegaat ¹⁾. Kaftan n.l. erkent, dat de dogmatiek een Goddelijke openbaring onderstelt en deze heeft te aanvaarden als beginsel en bron; religieuze kennis is er niet zonder openbaring, zonder God, die zich openbaart. Die äussere, die geschichtliche Offenbarung ist das Erkenntnisprinzip des christlichen Glaubens. Daarom aarzelt hij niet, als dogmaticus zich te stellen op het autoriteitsstandpunt, want het gezagsbeginsel is das natürliche und nothwendige Prinzip der Dogmatik. De dogmatiek is bij Kaftan dan ook maar niet een beschrijving van vrome gemoedstoestanden, noch ook een speculatie over de data der religieuze ervaring, en ook zelfs niet een bloot uit Werthurtheile opgebouwde religieuze wereldbeschouwing, maar zij is een Normwissenschaft, die op grond van het gezag der openbaring in de absolute toon spreekt en uiteenzetten moet, was wir glauben sollen. En dit alles vloeit bij Kaftan voort uit het inzicht, dat godsdienstig geloof niet louter een gevoel, een gemoedservaring is, maar wel terdege kennis, en bepaaldelijk kennis van God insluit.

Maar desalniettemin wil hij toch bij de oude opvatting van dogma en dogmatiek niet blijven staan. Zijne mening is n.l., dat het geloof wel een kennen insluit, maar dit kennen is door de Reformatie terecht weer opgevat als ein Erkennen seiner Art. Vroeger, vóór de Hervorming en ook in de Protestantse orthodoxie heerste er een intellectualistische opvatting van geloof, dogma en dogmatiek. De godsdienstige waarheid werd beschouwd als een leer, als een wetenschappelijk systeem, dat op dezelfde verstandelijke wijze als een resultaat der

wetenschap of als een feit in de geschiedenis moest aangenomen worden. Maar de Reformatie heeft het grote verschil tussen beide ontdekt, en heeft het intellectualisme vervangen door het voluntarisme van het evangelisch geloof. Van dit beginsel uit moet heel de theologie en met name het dogma en de dogmatiek herzien en vernieuwd worden. Het oude dogma heeft zijn tijd gehad, wij hebben thans een nieuw dogma nodig. Es gilt, die gesammte christliche Erkenntnis so zu gestalten, wie sie aus dem evangelischen Glauben herauswächst. Indien deze hervorming nu ter hand genomen wordt, brengt zij in de eerste plaats mee, dat wel de openbaring, maar niet het dogma als voorafgaande aan het geloof wordt beschouwd. Die openbaring draagt een religieus-ethisch karakter en wordt toegeëigend, niet intellectualistisch door het verstand, maar voluntaristisch door de wil. Bij de religie gaat het om praktische Erlebnisse, om Förderungen an den Willen. Het kennen is niet, zoals bij de Grieken, het hoogste doel van de geest. Kant heet terecht de wijsgeer van het Protestantisme, in zover hij ingezien heeft, dass es der sittliche Wille ist, ohne den das höchste Gut nicht gedacht werden kann, durch dessen Bethätigung allein der Weg zu Gott und zur Gotteserkenntnis führt. Het is de zedelijke wil, dem der höchste Platz im geistigen Leben gebührt, das gottverwante Theil in uns und darum auch der Weg zur Gotteserkenntnis. Het kennen is beperkt tot de ervaring, en reikt niet tot de wereld, die daarachter ligt, evenals het zwemmen ophoudt als er geen water, en het vliegen, als er geen lucht is. Wat ons verder brengt, is niet het kennen, maar het geheel van ons persoonlijk leven, dat is een Werthurtheil, ein Urtheil darüber, worin vor allem der Geist sich selbst als Geist erleben zu sollen meint. Het geloof is dus praktisch begründet; het hoogste, het geestelijke leven, ook als kennis, rust en wortelt in de wil.

Dit brengt dan verder in de tweede plaats mee, dat het dogma niet Gegenstand maar Ausdruck van het geloof is, en dus ook, krachtens zijn oorsprong, niet een intellectualistisch, wetenschappelijk, maar een religieus-zedelijk karakter draagt en dragen moet. Het dogma dient niet, om als een gewone wetenschappelijke waarheid verstandelijk te worden aangenomen, want dan werd het geloof weer een bloot voor waar houden, en dogmatiek een soort metafysica. Nee, het geloof wortelt in een persoonlijke verhouding tot God, heeft zijn openbaring tot object, maar de dogmatiek bedoelt alleen, aan het geloof sein wahres und eigentliches Object, Gott in seiner lebendigen Offenbarung zu vermitteln; zij ontwikkelt niet de leer, die wij verstandelijk moeten aannemen, maar sie zeigt, wie das Wort Gottes verklündigt werden soll, um den rechten Glauben zu wecken und zu einer innerlichen, der Wahrheit entsprechenden Glaubenserkenntnis zu erziehen. De volgorde is dus: openbaring (Schrift), geloof, dogma; het geloof staat tussen Bijbel en dogmatiek in. Eindelijk vloeit uit het nieuwe beginsel voort, dat de dogmatiek geen wetenschap van God en geen wetenschappelijk systeem van Godskennis is. Het geloof is wel kennis en bepaaldelijk ook kennis van God, maar deze kennis is van een bijzondere aard, zij is geen wetenschappelijke, bewijsbare kennis, maar een kennis, die door persoonlijke ervaring, door de werkzaamheid van de zedelijke wil verkregen is en dus hemelsbreed van de kennis, die wij op wetenschappelijk gebied verkrijgen, verschilt. Wetenschappelijke kennis berust op den Zwang der Thatsachen, maar godsdienstige kennis wordt in de weg van zedelijke ervaring, door een wilsdaad verkregen en is dus ethisch bedingt. Daaruit wordt het verschil tussen beide soorten van kennis openbaar. Want der Inhalt der Gotteserkenntnis ist abhängig davon, welcher Weg im Erkennen eingeschlagen wird. Deze weg is bij de kennis van God een gans andere dan bij die der zichtbare wereld. En daarom is er ook geen wetenschap van God. Er is geloof in God, geloofskennis van God. God is het voorwerp des geloofs, maar Hij is geen voorwerp van weten. Als de dogmatiek dus wetenschap zijn wil, moet zij ervan afzien, om God te willen leren kennen, en moet zij zich beperken tot de ontwikkeling van de kennis, welke in het geloof begrepen is. Zij moet niet een wetenschap willen zijn van God, maar vom

Gottesglauben, en moet de geloofskennis altijd als zodanig, dat is in ihren Beziehungen zum inneren Leben uiteenzetten. Anders valt de dogmatiek altijd weer in de oude, intellectualistische opvatting terug, dat zij een soort filosofie is en een ganse wereldbeschouwing te ontvouwen heeft. Christelijke Godskennis en wetenschappelijke wereldkennis zijn twee en behoren in beider belang streng gescheiden te blijven. De Godskennis moet geloofskennis blijven. Etwas Anderes erstreben hiesse Gott erkennen wollen, wie wir irgend ein Gebiet dieser Welt erkennen, über das wir zu herrschen oder dem uns als gleichberechtigte Glieder einzuordnen wir berufen sind (-) ein in sich unmögliches Beginnen, wie auf der Hand liegt. En als dan de dogmatiek de inhoud der geloofskennis ontwikkelt, heeft zij niet tot taak, de objectieve, an und für sich seienden Zusammenhang alles Wirklichen in den menschlichen Gedanken nachzubilden, maar moet zij er zich toe bepalen, om die samenhang aan te wijzen, der aus der inneren Einheit des Glaubens oder (-) da der Glaube sich nach der Offenbarung richtet, aus der Offenbarung erwächst. De objectieve samenhang van God en wereld kan zij toch nooit verstaan; zo make zij alleen duidelijk de subjectieve samenhang, die naar onze gedachten tussen beide bestaat.

- 1) Kaftan, Dogmatik. Freiburg Mohr 1897. Zur Dogmatik, Sieben Abhandlungen aus der "Zeitschrift für Theologie und Kirche.". Tübingen 1904.

(Deel I; Inleiding; Par. 1 Naam en Begrip der Dogmatiek; 7)

7. Het verdient waardering, dat Kaftan met kracht opkomt voor het specifiek eigenaardige van de godsdienstige kennis, welke alleen in de weg des geloofs ons geestelijk eigendom wordt. Inderdaad ontstaat zij op een bijzondere wijze en draagt zij ook een eigen karakter. Evenzo is het te prijzen, dat hij het geloof niet geheel maar dan toch voor een deel weer als een kennen opvat en van een geloofskennis durft spreken, welke God, gelijk Hij zich geopenbaard heeft, tot voorwerp heeft. En eindelijk heeft het op instemming aanspraak, als Kaftan het geloof laat rusten op de openbaring en haar gezag ook voor de dogmatiek zoekt te handhaven. Formeel is dit alles zo juist, dat het op de eerste aanblik verwondert, dat de orthodoxie zijn dogmatiek niet gunstiger heeft opgenomen, dan feitelijk het geval is. Kaftan beklaagt zich daar zelf over en verklaart dit gebrek aan waardering daaruit, dat de orthodoxie het oude gezagsstandpunt verlaten heeft en in piëtisme is overgegaan. Voor een deel is deze opmerking juist; vele theologen, die materieel met de oude belijdenis instemmen, staan formeel op het subjectieve standpunt van Schleiermacher en trachten de objectieve dogmata uit de religieuze ervaring, uit het geloof der gemeente door redenering af te leiden. Maar dit is toch de enige en ook de voornaamste reden niet, waarom de orthodoxie aan de dogmatiek van Kaftan haar instemming onthoudt. Deze is veel meer hierin gelegen, dat Kaftan telkens in de toepassing aan zijn eigen beginsel ontrouw wordt en het voorop gestelde gezag van openbaring en H. Schrift later zelf weer ondermijnt en afbreekt. Later wijzen wij dit nader aan. Met het oog op het onderwerp, dat in deze paragraaf aan de orde is, bepalen wij ons tot de volgende opmerkingen 1).

Het is volkomen waar, dat het zaligmakend geloof niet tot stand komt door de Zwang der Thatsachen, zoals bijv. het weten in de rekenkunde en in de natuurwetenschap. Geloven is een vrije daad; nemo credit nisi volens. Aan het geloven gaat dus een buiging van de wil en een verlichting des verstands vooraf. Maar het geloven is toch zelf een acte des verstands; laat het in de eerste plaats, wat echter ook niet juist is, een acte des vertrouwens zijn, het is volgens Kaftan zelf toch ook een kennen, dat Gods openbaring tot inhoud heeft. Wanneer nu

het geloof, gelijk Kaftan tegen de subjectivisten opmerkt, niet is bron maar orgaan der kennis, wanneer de religieuze ervaring wel is ein unentbehrliches Erkenntnissmittel, aber nicht Erkenntnissprinzip, dan spreekt het vanzelf, dat de inhoud der geloofskennis aan het geloof voorafgaat en een element der openbaring is. Nu bestrijdt Kaftan wel, dat de openbaring een mededeeling van leer is en met een uitwendig gezag tot ons komt, maar dat kan toch geen afbreuk doen aan het feit, dat, als het geloof geen bron maar orgaan van kennis is, de openbaring, zo niet uitsluitend, dan toch ook bestaan moet in bekendmaking van waarheid, in mededeling van gedachten Gods; zij is niet alleen manifestatie maar ook inspiratie, niet alleen daad-, maar ook woordopenbaring, en Kaftan heeft ongelijk, als hij bij zijn uitgangspunt dit bestrijdt. De kennis van God, welke Kaftan aan het geloof toeschrijft, is dan alleen echte, betrouwbare kennis, wanneer God zich zo heeft geopenbaard, dat wij Hem daaruit door het geloof kunnen leren kennen.

Maar dan ligt die kennis Gods ook objectief in zijn openbaring voor ons uitgespreid, en kan zij door ons in het geloof opgenomen en ingedacht worden. Wanneer Dr. Groenewegen de opmerking maakt ²⁾, dat de kennis Gods niet het voorwerp maar het doel der dogmatiek is, dan berust deze opmerking op een misverstand. Kaftan zegt zeer juist, dat God niet, evenals de verschijnselen in de natuur en de feiten in de geschiedenis, tot voorwerp van wetenschappelijk onderzoek is te maken. Indien God kenbaar zal zijn, dan moet Hij zelf zich, niet alleen in daden maar ook in woorden, geopenbaard hebben. In die openbaring ligt dus de cognitio Dei in objectieve zin begrepen, en als zodanig is zij object van de theologie, met name van de dogmatiek. De omschrijving, dat de dogmatiek het systeem der kennis Gods is, dient om alle autonome speculatie af te snijden; zij bedoelt aan te duiden, dat God niet buiten zijn openbaring om door ons gekend kan worden, maar dat onze kennis van God, welke wij in de dogmatiek beoogen, niets anders kan zijn, dan een afdruk van die kennis, welke God aangaande zichzelf in zijn Woord heeft geopenbaard.

Indien de openbaring echter zulk een kennis Gods bevat, kan deze ook wetenschappelijk ingedacht en in een systeem worden samengevat. Bij die arbeid blijft de dogmaticus van het begin tot het einde aan de openbaring gebonden, hij kan geen nieuwe waarheid voortbrengen, maar kan alleen denkend reproduceren die waarheid, welke door God geschonken is. En wijl de openbaring van die aard is, dat ze alleen door het zaligmakend geloof in waarheid kan aangenomen en toegeëigend worden, is het volstrekt vereiste, dat de dogmaticus niet alleen in den aanvang, maar ook bij de voortgang en aan het einde van zijn arbeid als gelovige werkzaam zij. De theoloog komt nooit uit boven het geloof. Geloof (religie, geloofskennis) en theologie verhouden zich niet als pistis en gnosis, maar zijn alleen gradueel van elkander verschillend. Een latere paragraaf zal de verhouding van geloof en theologie opzettelijk in behandeling nemen; hier zij er alleen op gewezen, dat Kaftan, door een onjuiste opvatting van wetenschap, de dogmatiek plaatst buiten het geloof. Immers, om de dogmatiek als wetenschap te handhaven, geeft hij haar niet de kennis Gods, maar de geloofskennis tot inhoud, want een wetenschap van God is er niet, maar wel van de geloofskennis. Kaftan valt hier terug in de fout, welke hij Schleiermacher verwijt; ook bij hem wordt de dogmatiek een beschrijving van de geloofskennis, dat is van de religieuze ervaring van het subject. Weliswaar onderscheidt Kaftan zich voordelig van de subjectivisten, door het geloof ook als een kennen en als een kennen van God op te vatten. Maar in plaats van hiermee ook voor de dogmatiek winst te doen, blijft hij halverwege staan en zegt, dat er wel geloofskennis van God is maar geen wetenschap. Dit is bij Kaftan een gevolg, gelijk hijzelf erkent, van zijn neokantianisme en van zijn empiristische opvatting van de wetenschap. Hij geeft Kant toe, dat het bovenzinlijke onkenbaar is en dat wetenschap in strenge zin op niets dan ervaring rusten mag. Zo ziet hij geen kans, om de dogmatiek als wetenschap te handhaven, dan door

haar een onbetwistbaar ervaringsfeit, n.l. de geloofskennis, de religieuze ervaring tot object te geven. Toch ziet Kaftan van de andere zijde zeer goed de bezwaren in, die aan dit innemen van het subjectieve standpunt verbonden zijn en keurt hij dan ook de ervarings-theologie van Schleiermacher sterk af. Hij zoekt nu een middenweg en meent die daarin gevonden te hebben, dat hij wel een geloofskennis van God aanneemt maar geen wetenschap. Doch deze weg loopt dood. Want indien er in strikte zin geen wetenschap van God is, dan kan er ook geen geloofskennis van God bestaan, en omgekeerd, indien er inderdaad een ware en betrouwbare kennis van God bestaat, zij het ook al op een bijzondere, aan de aard van het object beantwoordende wijze verkregen, dan kan er wel terdege in goede zin van een wetenschap van God gesproken worden. Kaftan had dus, terecht een geloofskennis van God aannemende, consequent door moeten gaan, met Kants dualisme moeten breken, het moderne begrip van wetenschap moeten herzien en eenvoudig beslist moeten zeggen: juist omdat er een ware geloofskennis van God bestaat, daarom heeft de dogmatiek ook de Godskennis tot inhoud en heeft ze op de naam van wetenschap aanspraak.

Te meer bestond hier reden voor, omdat het dualisme van Kant en het empiristisch begrip van wetenschap toch op zichzelf reeds onhoudbaar zijn. Immers, al draagt de geloofskennis van God en dus ook heel de dogmatiek en theologie een onderscheiden karakter, zij staat daarmee toch volstrekt niet op het terrein der wetenschappen geïsoleerd; evenals iedere faculteitswetenschap, heeft ook de theologie haar eigen object en beginsel, methode en doel, maar desalniettemin heeft zij met de wetenschappen allerlei karaktertrekken gemeen. Immers is het, om slechts iets te noemen, onmogelijk, om de wetenschappen in het algemeen, behalve misschien de mathematische en enkele onderdelen van de natuurwetenschap, te doen rusten op feiten, die voor ieder zonder onderscheid vaststaan; juist over de feiten begint reeds terstond het verschil, ieder neemt deze waar met zijn eigen oog en door zijn eigen bril. Naarmate de wetenschappen dichter bij het centrum komen te liggen en ophouden, bloot formeel te zijn, speelt de subjectiviteit, de persoonlijkheid van de wetenschappelijke onderzoeker des te groter rol; het is een onbegonnen werk, om aan deze subjectiviteit het zwijgen op te leggen, om aan het geloof, aan de godsdienstige en zedelijke overtuigingen, aan de werelden levensbeschouwingen, aan de metafysica en filosofie haar invloed op het wetenschappelijk onderzoek te ontnemen. Men kan het beproeven, maar het lukt nooit, omdat de mens en de man van wetenschap zich niet laten scheiden. En daarom is het een veel beter weg, te zorgen, dat de wetenschappelijke onderzoeker zoveel mogelijk een normaal mens zij, dat hij geen valse vooroordelen meebrengt maar een mens Gods zij, tot alle goed werk volmaakt toegerust. En daartoe dient de kennis, welke God van zichzelf in zijn Woord heeft geopenbaard; zij hindert niet, maar bevordert het wetenschappelijk onderzoek; wat misbruik er ook van gemaakt is of worden kan, het woord blijft waarachtig, εὐσεβεία πρὸς πάντα ὠφελίμος.

- 1) Verg. Ihmels, Blicke in die neuere dogmatische Arbeit. II Die Dogmatik von Kaftan. Neue Kirchliche Zeits. 1905 bl. 273-311. Dr. J. Riemens, Principia in de Dogmatiek, Theol. Studien 1903 bl. 379-397. Traub, Zur dogmatischen Methodenlehre, Theol. Stud. U. Krit. 1905 bl. 425-452.
- 2) t. 11. p. Theol. Tijdschr. 1905 bl. 196 v.

(Deel I; Inleiding; Par. 1 Naam en Begrip der Dogmatiek; 8)

8. In deze zin kan er met het volste recht van de dogmatiek als van een scientia de Deo gesproken worden en is er ook hoegenaamd geen bezwaar tegen, om deze kennis van God in een systeem samen te vatten. Kaftan verklaart zich daar ten sterkste tegen en wil alleen, dat de dogmaticus de waarheid des geloofs in een zekere, duidelijke orde voordrage 1). Maar hij hecht aan systeem en systematische constructie een begrip, dat er niet noodzakelijk eigen aan is. Het is volkomen waar, dat in de wetenschap in het algemeen en bepaaldelijk ook in filosofie en theologie de systematische constructie veel kwaad heeft gedaan; de inhoud is daardoor menigmaal aan de vorm, de werkelijkheid aan de idee, het kunnen aan het willen opgeofferd. Als theoloog of filosoof de realiteit dialectisch tracht te construeren uit een tevoren aangenomen principe, als ter wille van het systeem een leemte willekeurig aangevuld of een hinderlijk feit uit de weg geruimd wordt, dan is er alleszins reden, om met Kaftan tegen den Moloch des Systems te waarschuwen, en met Liebmann ons te herinneren: dass echte filosofie es nicht nöthig hat, in der Form des Systems aufzutreten, beweist Platon, beweisen Baco und Leibnitz, beweist der ausgesprochene horror so manches eminent philosophischen Kopfes vor aller exklusiven Schulsystematik 2). Maar het grote misbruik, dat menigmaal van het systeem is gemaakt, geeft geen recht om met Kaftan een Entweder-Oder te stellen en te zeggen: Entweder systematische Konstruktion und dann keine Glaubenssätze oder Glaubenssätze und dann eben kein System. Het komt er toch alles op aan, wat men in de dogmatiek onder systeem en systematische constructie verstaat. Er is in de dogmatiek geen plaats voor een systeem, dat de geloofswaarheden uit een vooropgesteld beginsel, bijv. uit het wezen der religie, uit het wezen des Christendoms, uit het feit der wedergeboorte, uit de vrome ervaring enz. tracht af te leiden. Want de dogmatiek is een positieve wetenschap, ontvangt al haar stof uit de openbaring, en mist het recht, om die inhoud door speculatie buiten die openbaring om te wijzigen of uit te breiden. Als zij, vanwege haar zwakheid en beperktheid, voor de keus staat, om de geloofswaarheden eenvoudig naast elkaar te laten staan, of anders ter wille van de systematische vorm aan een van deze te kort te doen, heeft zij onvoorwaardelijk het eerste te doen en de zucht naar een wel ineensluitend stelsel te weerstaan. Maar anderzijds is toch ook vast te houden, dat zulk een dilemma alleen uit de beperktheid van ons inzicht voortkomen kan. Want als de kennis Gods door Hem zelf in zijn Woord is geopenbaard, dan kan zij geen tegenstrijdige elementen bevatten noch ook in tegenstelling staan met wat uit natuur en geschiedenis van God kenbaar is. De gedachten Gods kunnen met elkander niet strijden en vormen dus noodzakelijk in zichzelf een organische eenheid. Die gedachten Gods na te denken en de eenheid ervan op te sporen, is de onafwijsbare taak van de dogmaticus. Zijn arbeid is niet voltooid, voordat hij die eenheid, welke in de gedachten Gods bestaat, ook in zijn bewustzijn opgenomen en in de dogmatiek uiteengezet heeft. Hij komt dus niet met een klaargemaakt systeem tot de openbaring, om, zo goed en zo kwaad als het gaat, haar inhoud erin te persen; maar ook in zijn systeem heeft hij niet anders te doen, dan God na te denken en de eenheid weer te geven, welke er objectief in de gedachten Gods bestaat en in de Schrift voor het oog des geloofs is neergelegd. Dat er in de kennis Gods, welke de openbaring bevat, zulk een innerlijke eenheid bestaat, is voor geen twijfel vatbaar; wie het ontkennen wilde, zou tot scepticisme, tot loochening van de eenheid Gods vervallen. Ook Kaftan erkent, dat de dogmatiek een klaar en eenvoudig overzicht moet geven van de stof, welke zij behandelt, en dat die stof een innerlijke eenheid moet vormen, denn der Glaube und die Erkenntniss, die wir im Glauben haben, ist eine innere Einheit, eine in sich geschlossene, keine Widersprüche enthaltende Glaubenswelt. Maar dan kan er ook geen bezwaar bestaan, om, evenals in alle wetenschap, zo ook in de dogmatiek naar een systeem te staan, dat niet aan de geloofswaarheden opgedrongen maar denkend daaruit afgeleid wordt. En des te minder weegt daartegen het bezwaar, wijl de dogmatiek niet een soort Bijbelse theologie is, die bij de woorden der Schrift blijft staan, maar naar die Schrift zelf het recht bezit, om haar inhoud denkend in het bewustzijn op te nemen, aan haar hand die

inhoud denkend te verwerken en ook als waarheid te erkennen, wat bij wettige gevolgtrekking uit haar afgeleid wordt. De oppositie tegen alle systeem in de dogmatiek is bij Kaftan zeer zeker voor een aanzienlijk deel uit het misbruik te verklaren, dat theologen en filosofen menigmaal van de systematische constructie hebben gemaakt, maar zij wortelt toch ook voor een deel in de mening, dat er geen theologische reflexie over de inhoud der openbaring nodig of geoorloofd is. Zo zegt hij bijv: Jeder Satz, der eine Erkenntniss des Glaubens ausspricht, muss direkt aus dem Glauben selbst entnommen werden, want anders ware het kein Glaubenssatz, sondern eine theologische Reflexion über den Glauben. De eenheid der geloofswaarheden, die hij, gelijk boven reeds gezegd werd, erkent, berust volgens hem dan ook daarop, dass sie alle aus der gleichen Wurzel stammen, nicht darauf, dass sie wie Glieder an einander hangend zusammen ein Ganzes bilden. In deze uitspraken is niet alleen bedenkelijk, dat het geloof, en niet de in het geloof aangenomen openbaring de stof voor de dogmatiek schijnt te leveren, maar nog veel meer, dat de dogmaticus van alle theologische reflexie over de inhoud der openbaring zich te onthouden heeft. Zonder zulk een theologisch denken is er echter niet alleen geen systeem, maar ook geen dogmatische arbeid mogelijk. De dogmatiek heeft juist tot taak, om die inhoud der openbaring, welke op de kennis Gods betrekking heeft, denkend te reproduceren.

Bij deze reproductie van de inhoud der openbaring bestaat er natuurlijk allerlei gevaar voor vergissing en dwaling. Dit moet de dogmaticus, evenals ieder beoefenaar der wetenschap, stemmen tot bescheidenheid. De belijdenis der kerk en in sterker mate nog de dogmatiek van een individueel persoon is feilbaar, aan de Schrift onderworpen en nooit met haar op één lijn te stellen. Zij valt niet met de waarheid samen maar is een menselijke, en dus gebrekkige reproductie van de waarheid, welke in de Schrift is neergelegd. Tussen de Schrift en de dogmatiek staat dus inderdaad het geloof, of beter nog de ratio fidelis in. Maar toch verkeert de dogmaticus, vergeleken met andere beoefenaars der wetenschap, in een gunstig geval. Hij mag en kan, zoals Kaftan zegt, tot zekere hoogte spreken in de absolute toon 3). Een dogma is een geloofsstelling, die gelden wil als waarheid en van ieder erkenning vordert, en dogmatiek is een normatieve wetenschap, die voorschrijft wat wij te geloven hebben. Maar die absolute toon kan het dogma en de dogmatiek niet op eigen gezag en in eigen naam aanslaan, maar omdat en in zover zij op de autoriteit Gods steunt en op een Deus dixit zich beroepen kan. De zwakheid van de dogmatiek bestaat juist daarin, dat zij zelf zo weinig aan dit Deus dixit gelooft. Volkomen juist zegt Kaftan: die Verachtung, die man heute der Dogmatik entgegenbringt, beruht darauf, dass sie ihre eigentliche Aufgabe vergessen und den ihr eigenthümlichen Character aufgegeben hat. En daarom meent hij ook terecht, dat de dogmatiek juist als wetenschap en om haar wetenschappelijke eer terug te ontvangen niet beter kan doen, dan om weer te worden wat zij behoort te zijn. Zij moet weer een normatieve wetenschap worden, met kloekmoedigheid het autoriteitsprincipe huldigen en spreken in de absolute toon. Mits deze absolute toon alleen ontleend worde aan de inhoud der openbaring, die de dogmaticus vertolken wil, en alleen in zover aangeslagen worde, als hij die inhoud expliceert, is hij niet met de eis der bescheidenheid in strijd. Want beide vinden hun eenheid in het geloof, dat de dogmaticus in al zijn arbeid van het begin tot het einde leiden en bezielen moet. Door dat geloof onderwerpt hij zich aan de openbaring Gods en staat hij ook met de gemeente aller gelovigen in verband. Terwijl ieder thans met behulp van een weinig psychologie en Religionsfilosofie zijn eigen dogma vaststelt, is het voor de Christelijke dogmaticus een voorrecht en eer, om in het geloof positie te nemen en daarin zijn onderwerping aan het Woord Gods en zijn gemeenschap met de kerk aller eeuwen uit te spreken. Daarom is in de boven gegeven definitie van de dogmatiek ook opgenomen, dat zij die kennis Gods uiteenzet, welke in zijn Woord aan de kerk is neergelegd. Er is daarmee niet beweerd, dat de H. Schrift alleen voor de kerk als instituut is bestemd. Integendeel is zij een

boek voor de mensheid en heeft zij betekenis voor alle menselijk leven. Maar met de H. Schrift zonder meer weet de natuurlijke mens niets aan te vangen; en de enkele gelovige, die zich tot de dogmatische studiën zet, zal slechts dan een duurzame vrucht van zijn arbeid achterlaten, zo hij zich niet isoleert, noch in het verleden, noch in zijn omgeving, maar juist én historisch én actueel in de volle gemeenschap der heiligen staat 4). Tot de roeping der εκκλησια behoort het, om te leren kennen de alle kennis te bovengaande liefde van Christus en om ook op de erve der wetenschap bekend te maken de πολυποικίλος σοφία του θεου, opdat het einddoel der theologie, als van alle dingen, zij dat de naam des Heeren verheerlijkt worde: ook de theologie en de dogmatiek is er om des Heeren wil.

- 1) Kaftan, Dogmatik par 12. Zur Dogmatik, bl. 5 v. Verg. ook Vilmar, Dogmatik I 68.
- 2) Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, Strassburg 1900 bl.9.
- 3) Kaftan, Zur Dogmatik, bl. 21 v.
- 4) Kuyper, Encycl. III 353. 409.

(Deel I; Inleiding; Par. 2 Encyclopedische Plaats der Dogmatiek; 9)

Par. 2. Encyclopedische Plaats der Dogmatiek.

Schleiermacher, Kurze Darstellung des theol. Studiums 2 1830 par 195. Der Christl. Glaube par 19. Rothe, Zur Dogmatik 1863 bl. 14. Dorner, Grundriss der Encykl. der Theol. Berlin 1901. Lagarde, Ueber das Verhältniss des Deutschen Staates zu Theol. Kirche und Religion. Deutsche Schriften 2, Göttingen 1891 bl. 37 v. Overbeck, Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie 2, Leipzig 1903. Bernoulli, Die wissenschaftl. und die kirchl. Methode in der Theol. Freiburg 1897. Gross, Glaube, Theologie und Kirche, Tübingen 1902. Van Dijk, Begrip en methode der Dogmatiek 38 v. Hagenbach, Encycl. par 80. Rübiger, Theologik, Leipzig 1880 par 18. Reischle, Theol. Rundschau I 619-629. Art, Apologetik van Lemme, Dogmatik van Köstlin, Ethik van Sieffert in P R E 31. Von Oettingen, Luth. Dogm. I 412. Kuyper, Encycl. III 346-467. Bavinck, Godsdienst en Godgeleerdheid 1902. Geesink, De Ethiek in de Geref. Theologie. Amst. 1897.

9. Over de plaats der dogmatiek in de encyclopedie der theologie bestaat weinig verschil. De meesten brengen haar tot de systematische, dogmatische of dogmatologische theologie, d.i. tot die groep van vakken, welke zich met het dogma bezig houden, en waartoe behalve de dogmatiek, ook de ethiek, symboliek, dogmengeschiedenis en elenctiek behoren. Alleen Schleiermacher voegde ze bij de historische theologie, omdat zij de wetenschap is van den Zusammenhange der in der Kirche zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre, en werd daarin door Rothe en nog onlangs door Dorner gevolgd. Schleiermacher kwam tot deze eigenaardige mening, wijl hij de dogmatiek zo streng mogelijk scheiden wilde van de apologetiek. Terwijl deze als deel der filosofische theologie heeft aan te tonen, wat Christelijke waarheid is, heeft gene alleen te beschrijven, wat als waarheid in een of andere Christelijke kerk geldt. Toch bedoelde Schleiermacher hiermee volstrekt niet, om aan de dogmatiek alleen een refererend karakter toe te kennen; hij schrijft haar wel terdege een kritische taak toe en verlangt, dat ze systematisch zij, dat ze eigen overtuiging geve, en dat ze beschrijve niet wat gegolden heeft, maar wat geldt. Maar daarmee gaat ze dan ook de zuiver historische beschrijving reeds te boven. De Christelijke gemeente kan zich niet tevreden stellen met een objectief referaat van

haar geloofsinhoud, maar verlangt, dat haar geloof ook als waarheid ontvouwd en uiteengezet wordt. De dogmaticus staat ook niet neutraal buiten en tegenover het geloof der gemeente, gelijk tegenover de godsdienstige leer van Moslims en Boeddhisten, maar behoort tot die gemeente, en beschrijft dus ook, wat voor hem als waarheid geldt en gelden moet. En eindelijk is er een wezenlijk onderscheid tussen werken als van Hase, Schmid, Schweizer en Heppe, die een objectieve beschrijving geven van de Lutherse en Gereformeerde leer, en de dogmatiek, die de waarheid der religieuze overtuigingen aantonen en voorstellen wil. Als Schleiermacher, de dogmatiek een historisch vak noemende, daarmee niet anders bedoelde dan dat zij een thetische, positieve wetenschap is, die haar object niet zoekt maar vindt en nu beschrijft, dan is zijn bedoeling te waarderen, maar de benaming toch onjuist. Wanneer hij echter de mening koesterde, dat de dogmatiek slechts een historisch gegeven had te beschrijven en geen aanspraak maakte op normatieve waarheid, dan is zijn opvatting zeer zeker onjuist geweest en tegenwoordig dan ook algemeen verworpen.

Er was echter nog een andere reden, die Schleiermacher bewoog, om aan de dogmatiek een plaats te geven in de historische theologie. Het filosofisch standpunt, dat hij blijkens zijn Dialektik innam, verbood hem, de theologie op te vatten als een scientia de Deo, en moest hem er dus vanzelf toe brengen, om tussen theologie en filosofie (wetenschap) een strenge scheiding te maken. Als de eenheid van het ideale en het reale is God toch onkenbaar voor het verstand, dat altijd in tegenstellingen zich beweegt, en kan Hij alleen ervaren worden in het gemoed; godsdienst is dus geen weten en geen doen, maar een bepaalde stemming van het gevoel. Dientengevolge konden Schrift en belijdenis voor Schleiermacher geen gezag meer hebben, wijl ze Gods openbaring bevatten, maar kwam haar alleen in zoverre nog enige autoriteit toe, als zij meer of minder juiste beschrijvingen waren van de religieuze ervaring, van de Christelijke vroomheid. Theologie en dogmatiek konden daarom alleen een wetenschappelijk karakter behouden, wanneer zij in een gegeven object n.l. de kerk, haar inhoud en in de leiding van die kerk haar doel konden vinden. Beide kregen dus een subjectief uitgangspunt en een practisch doel. En met name ontving de dogmatiek tot taak, om ten behoeve van de leiding der kerk aan te wijzen, waarin het karakter der Christelijke vroomheid gelegen was, welke elementen zij bevatte en welke bestanddeelen in Nieuw Testament en dogma daarmee overeenstemden. Zij had niet en kon niet tot doel hebben, om deze Christelijke vroomheid als de ware en juiste aan te wijzen, maar beperkte zich tot de taak, om de Christelijke vroomheid in haar wezenlijke elementen te doen kennen. De wetenschappelijkheid der dogmatiek lag dan ook volgens Schleiermacher alleen in den didaktischen Character der Sprache und die systematische Anordnung, dat is, in iets louter formeels. En dit werd juist door Schleiermacher met zijn strenge scheiding van dogmatiek en apologetiek, van theologie en filosofie bedoeld. Of het Christendom de ware godsdienst was, viel buiten de dogmatiek; deze zette alleen thetisch de elementen der Christelijke vroomheid uiteen.

Maar dit beginsel is bij de toepassing door Schleiermacher zelf niet gehandhaafd. Want ten eerste beproefde hij in zijn dogmatiek wel terdege door nadenken over de Christelijke vroomheid tot werkelijke objectieve kennis van God en mens, van Christus en wereld te komen. Verder haalde hij de filosofie reeds in het begin der dogmatiek weer binnen, door aan de ethiek het begrip der kerk en aan de Religionsfilosofie het begrip der religie te ontleen; metterdaad kwam de dogmatiek daardoor niet alleen formeel maar ook materieel geheel onder de invloed der filosofie te staan. En nog sterker kwam deze afhankelijkheid der theologie van de filosofie bij Schleiermacher daarin uit, dat hij aan de historische en practische theologie een filosofisch deel liet voorafgaan, hetwelk in zijn apologetiek de waarheid van het Christendom in het licht te stellen had. De scheiding, door Schleiermacher

bedoeld, liep dus op een volkomen vermenging uit. Ofschoon dit voorbeeld tot waarschuwing had kunnen strekken, werd het later toch door velen gevolgd. In het algemeen treedt dit daarin aan het licht, dat het dogma, om conflict met de wetenschap te vermijden, zoveel mogelijk tot een religieus-ethische inhoud beperkt wordt. Bij vele theologische richtingen bestaat het streven, om alle transcendent-metafysische uitspraken over God, zijn wezen en eigenschappen, zijn woorden en werken te vervangen door beschrijvingen van de Christelijke ervaring en van haar inhoud. Vroeger werd, gelijk bijv. Harnack en Kaftan het voorstellen, het dogma wel opgevat als een "Gott-Welt-erkenntnis," welke allerlei theoretische problemen in behandeling nam en tot oplossing meende te brengen, maar de Reformatie heeft ons het dogma doen kennen als een uitdrukking van het religieus geloof alleen, en zo behoort het tegenwoordig ook door ons verstaan en in de dogmatiek verwerkt te worden. Doch het bleek spoedig, dat men bij deze beperking niet kon blijven staan. Want niet alleen bleef het dogma, in weerwil van alle besnoeiing en inkrimping, toch altijd nog allerlei elementen bevatten, die van de kant der moderne wetenschap aangevallen konden worden en ook werkelijk aangevallen werden. Maar principieel was het van nog meer betekenis, dat het dogma, hoe ook van theoretische bestanddelen gereinigd, toch altijd bleek van een apriorisme uit te gaan en op metafysische onderstellingen te rusten, die met de voraussetzungslose, positieve wetenschap niet te rijmen waren. En daarom stonden er tenslotte anderen op, die aan alle Vermittelungen in Schleiermacherse of Neo-Kantiaanse geest een einde wilden maken en de ganze theologie in de volkomen geseclariseerde godsdienstwetenschap wilden oplossen.

Daardoor kwam men echter met de eisen der praktijk in conflict; de kerk was er ook nog, zij had dienaren noodig, die opgeleid moesten worden; en er moest dus practisch toch weer tussen wetenschap en leven een compromis gesloten worden. Dit is op verschillende wijze beproefd. Lagarde pleitte reeds in 1876 voor een volkomen vrije godsdienstwetenschap in de universiteit en daarnaast voor een in een seminarie gedoeerde kerkelijke theologie. Overbeck hield wetenschap en religie, Christendom en cultuur voor volkomen onvereinigbaar, achtte een Christelijke theologie onmogelijk, en meende, dat wetenschap en kerk alleen naast elkaar in vrede zouden kunnen leven, wanneer bij studenten en predikanten tussen hun persoonlijke en hun ambtelijke overtuiging, tussen hun esoterisch en exoterisch standpunt streng onderscheid werd gemaakt. Bernoulli verlangde, dat in de exegetische en historische vakken streng de wetenschappelijke methode zou worden toegepast, maar dat daarnaast in de dogmatiek en in de practische vakken de kerkelijke methode zou heersen, welke rekening hield met de belijdenis der kerk en de behoeften van de eredienst. Gross uitte de wens, dat er naast de streng wetenschappelijke colleges collegia pietatis werden ingericht, die geen aanspraak op wetenschappelijkheid maakten, maar die een practisch karakter zouden dragen, een persoonlijk getuigenis zouden doen horen en uiting geven aan datgene, was in der Predigt und in dem Verkehr der Christen untereinander verwertet werden kann. Hier te lande werd in 1876, overeenkomstig de denkbeelden van Tiele en Rauwenhoff, aan de overheidshogescholen een scheiding gemaakt tussen de godsdienstwetenschap, die door de universiteit, en de dogmatiek en practische vakken, welke vanwege de kerk onderwezen worden. En later stelden ook de la Saussaye Jr. en Valeton voor, om de godsdienstwetenschap in de universiteit te behouden, maar de theologie vanwege de kerken in een seminarie te laten onderwijzen ¹⁾.

¹⁾ De la Saussaye, *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, Mei 1896.
Valeton, *Het theologisch Hoger Onderwijs*, Onze Eeuw 1905.

(Deel I; Inleiding; Par. 2 Encyclopedische Plaats der Dogmatiek; 10)

10. Tegen deze scheiding bestaan zovele theoretische en practische bezwaren, dat ze geen aanbeveling verdient. Om met de laatste te beginnen: wanneer de zogenaamd onbevooroordeelde godsdienstwetenschap in de universiteit en de theologie in het seminarie gedoceerd wordt, kan men zich denken, dat de colleges aan beide inrichtingen door alle studenten in de theologie, of de eerstgenoemde alleen door één groep en de in de tweede plaats genoemde alleen door een andere groep worden gevolgd. In het laatste geval zou er in de stand van de dienaren des Woords een rangonderscheid van wetenschappelijk opgeleiden en practisch gevormden konnen, die voor het ambt, voor de bediening, voor heel het kerkelijk leven allerverderfelijkt zou werken. Wanneer echter beide soorten van colleges door alle theologische studenten gevolgd werden, zou dit alleen ten gevolge hebben, dat de strijd, die door scheiding ontweken was aan de inrichtingen, met volle kracht in het bewustzijn van de studenten herleven zou; zij en in hun gevolg de kerken zouden de dupe worden van heel dit wetenschappelijk dualisme. Daarbij zou het volstrekt niet baten hen te troosten met de overweging, dat zij tussen hun persoonlijke en ambtelijke overtuiging onderscheid moesten maken. Want deze beide overtuigingen zouden, in weerwil van deze welgemeende raad, in het hoofd der studenten en predikanten aan het worstelen gaan, en niet rusten, voordat de ene de andere ten volle onderworpen en uitgedreven had. Voor zulk een dubbele boekhouding, voor zulk een tweeërlei waarheid is het menselijk bewustzijn niet vatbaar. Het geweten laat zich daarmee nog minder stillen dan met de Hegeliaansche voorstelling, dat het tot het wezen der religie behoort, om de waarheid in het geloof vorstellungsmässig te belijden, en dat daarom ook de dogmaticus en filosoof, die deze waarheid in begrippen heeft omgezet, niet ophoudt en niet ophouden kan, om als gelovig Christen in de voorstellingen en niet in de begrippen te leven, evenals bijv. een chemicus niet ophoudt als mens gewoon te eten, schoon hij als wetenschappelijk man de spijs chemisch analyseert en er iets gans anders bij denkt, dan de ongestudeerde mens. Want Kaftan merkt daartegen terecht op, dat eten en chemisch analyseeren geen disparate functies zijn ten opzichte van hetzelfde object, maar zeer goed kunnen samen gaan; daarentegen is het onmogelijk, om God bijv. in het geloof als persoon voor te stellen, en als wijsgeer te zeggen, dat zulk een voorstelling onjuist en God onpersoonlijk is **1)**.

Niet minder schadelijk zou de voorgestelde scheiding voor het karakter en de arbeid der hoogleraren zijn. Een universiteit toch heeft altijd tweeërlei doel: de beoefening der wetenschap en de opleiding voor betrekkingen in het leven. Deze twee doeleinden kunnen in de werkelijkheid wel eens in botsing komen en zijn soms moeilijk tegelijk in het oog te houden, doch in het algemeen mag toch gezegd worden, dat zij niet alleen elk voor zich maar ook juist in verband met elkander van groot nut zijn en de hogescholen met haar onderwijs voor eenzijdigheden bewaren. Theorie en practijk blijken ook hier elkander tot aan vulling en correctie nodig te hebben. Wanneer echter godsdienstwetenschap en theologie naast elkaar geplaatst worden in een faculteit en in een seminarie, wordt dat verband tussen wetenschap en leven tot schade voor beide radicaal verbroken. De professoren in de godsdienstwetenschap kunnen zich dan zeer licht gaan inbeelden, dat zij om het leven, om de practijk, om de kerk zich niet te bekommeren hebben en, zonder ook maar enigszins aan de gevolgen te denken, de dwaaste theorie als splinternieuwe wijsheid aan de man mogen brengen, wijl de zorg voor de opleiding hunner studenten geheel en al van hun schouders afgenomen en op die der kerkelijke hoogleraren is gelegd. En deze, gedrukt door het gevoel hunner minderwaardigheid, kunnen geen geestdrift voelen voor een taak, welke op niets anders dan op een onware schikking naar het leven berust, en moeten eraan wanhopen, om in

het bewustzijn hunner leerlingen bij de persoonlijke nog een ambtelijke overtuiging in te prenten.

De theoretische bezwaren zijn zo mogelijk van nog ernstiger aard. Want de voorgestelde scheiding gaat van de gedachte uit, dat het positivisme de enig ware opvatting van de wetenschap is. Deze hypothese is echter niet alleen voorbarig, want welk denker heeft in vroeger eeuwen aan de mogelijkheid geloofd, dat een wetenschappelijk onderzoeker, zodra hij de studeerkamer binnentreedt, aan zijn diepste, godsdienstige, zedelijke, wijsgerige overtuigingen het zwijgen kan opleggen? Maar het is met de eigen theorie in lijnrechte strijd, want de erkenning, dat het positivisme het ware begrip van de wetenschap voordraagt, is een *voraussetzung*, die het wetenschappelijk onderzoek van te voren van alle *Voraussetzungslosigkeit* berooft. Met name kan de godsdienstwetenschap niet beoefend worden zonder allerlei metafysische veronderstellingen. Hetzij de godsdienstwetenschap in een eigen faculteit of als een zelfstandige groep van vakken in de faculteit der letteren beoefend wordt, zij rust toch altijd op de veronderstelling, niet maar dat de godsdiensten een historisch feit zijn, maar dat die godsdiensten een opzettelijk onderzoek waard zijn, dat zij onderling samenhangen en in zeker verband staan, dat er in hen allen een gemeenschappelijk bestanddeel inzit, dat zij in opklimmende orde de godsdienst tot ontwikkeling brengen, dat godsdienst niet een waan maar een realiteit is, in één woord, dat in de godsdienst God zelf zich openbaart en met de mens zich in gemeenschap stelt. Altemaal gewichtige veronderstellingen, die het boven elke twijfel verheffen, dat men de dogmen in de theologie niet bestrijdt, uit zuiver wetenschappelijk belang, omdat het dogmen zijn, maar omdat men er zelf andere dogmen op na houdt en deze ervoor in de plaats wil schuiven. De theologie op Christelijk standpunt moet plaats maken voor de godsdienstwetenschap op positivistische grondslag. Hoezeer beide verschillen, dit hebben zij gemeen, dat ze niet in de lucht hangen maar rusten op geloof.

Daarbij komt, dat de moderne godsdienstwetenschap, indien zij terwille van praktijk en kerk aan dogmatiek en praktische vakken nog een kerkelijke methode of een kerkelijk seminarie toestaat, daarmee een gunst bewijst, welke de Christelijke theologie niet aanvaarden kan. Zij zou daarmee toch erkennen, dat het materialistisch of pantheïstisch ongeloof een wetenschappelijk karakter draagt, maar dat het Christelijk geloof in de wetenschap niet thuis hoort; bij gratie mag er hoogstens in een bijgebouw van de tempel, in een kerkelijk seminarie een plaats voor worden ingeruimd! En deze oneer, de Christelijke theologie aangedaan, wordt dan nog door sommigen als een hulde beschouwd! Het kennen, zo redeneert men dan, bijv. met Kaftan ²⁾, is het hoogste doel des geestes niet; het oorspronkelijk Evangelie, het beginsel der Reformatie en dan vooral Kant, de "filosoof van het Protestantisme," heeft het ons geleerd, dat het alleen de zedelijke wil is, wiens werkzaamheid de weg tot God en tot zijn kennis ontsluit. Het verstand is nl. tot de zinlijke wereld beperkt en strekt zich niet tot de oorsprong, het wezen en het einde der dingen uit. Het aannemen echter van een wereldbeschouwing, die de wereld, gelijk de wetenschap ze ons doet kennen, met ons zedelijk leven in harmonie brengt, is een daad van de wil, berust op een Werthurtheil over onze geest. *Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas*. Daarom richt zich het Evangelie ook tot onze wil. De openbaring heeft een praktisch doel, zij dient niet tot vermeerdering van onze kennis, maar tot bevordering van ons heil. Geloven is geen werkzaamheid des verstands maar een daad van de wil. En theologie is geen speculatieve, maar een praktische wetenschap ³⁾.

Hoeveel goeds deze redenering bevatte, zij is in haar geheel toch onaannemelijk. Dat geloof een bepaalde kwaliteit, een genegenheid van de wil veronderstelt, is niets nieuws en werd

vroeger nog veel beter dan tegenwoordig ingezien. Maar het is daarom geen daad van willekeur; men kan niet geloven, als men en wat men maar wil. Een of andere wereldbeschouwing is niet product van de wil, die daarbij gans willekeurig tewerk zou gaan en maar aannemen zou, wat hem goeddunkt. Wie dit leerde, zou op het gebied van godsdienst en theologie tot absoluut indifferentisme en scepticisme vervallen; en zou ook aan de natuur van het geloof geweld aandoen. Want elk geloof sluit, gelijk Kaftan terecht tegen Schleiermacher verdedigt, een zeker kennen in. En deze kennis wordt niet door het geloof voortgebracht, maar door het geloof aangenomen. Het geloof is altijd uit het gehoor en het gehoor door het woord Gods. Indien de geloofsinhoud echter uit de openbaring komt, wordt het geloof zelf ook in zekere zin door een "Zwang der Thatsachen" bewerkt. Weliswaar werkt het woord Gods krachtens zijn aard op een andere wijze op het subject in, dan bijv. een bericht van zuiver historische gebeurtenissen; het richt zich inderdaad ook tot de wil en kan geen geloof wekken zonder de wil. Maar al gaat het geloven niet buiten de wil om, het is toch geen product van de wil. En daarom heeft en houdt het woord Gods een, van onze wil en van onze aanneming, onafhankelijk bestand, een objectieve inhoud, die vaststaat vóór en buiten ons geloof, even goed als de kleuren- en klankenwereld bestaat onafhankelijk van de blinde en dove. Dan echter heeft het kennen van de objectieve inhoud der openbaring ook op en voor zich zelf betekenis. Zo is het met alle wetenschap. Alle wetenschap heeft een waarde en doel in zichzelf, afgescheiden daarvan, of zij nuttig is voor de praktijk en baat afwerpt voor het leven. De leuze: la science pour la science en l'art pour l'art is dikwijls misbruikt, maar er ligt deze waarheid in, dat het ware, het goede en het schone niet maar als middelen voor elkaar, doch ook elk op zichzelf een onwaardeerbaar goed zijn. Dienovereenkomstig is ook het verstand niet ondergeschikt aan noch ook louter een hulpmiddel voor de wil. Het voluntarisme is even eenzijdig als het intellectualisme, dat de mens in zijn verstand laat opgaan. Maar beide, verstand en wil, het ware en het goede, hebben elk zijn eigen recht en plaats. Op het standpunt van het positivisme, dat van geen laatste grond en van geen einddoel der dingen weet, moet men wel beurtelings het verstand aan de wil, of de wil aan het verstand dienstbaar maken; het slingert psychologisch tussen beide heen en weer, evenals het op sociaal gebied geen verzoening vinden kan tussen individu en maatschappij. Maar het theïsme biedt ook hier de ware oplossing aan. Want Selbstzweck in volstrekte zin kan het verstand of de wil, kan het ware of het goede niet zijn; dan werd dit tot een Godheid verheven en vielen wij in het heidendom terug. Een schepsel kan nooit Selbstzweck zijn, noch de individu noch de maatschappij of de staat, en evenmin de abstracta van het ware, het goede en het schone. Want alle schepsel als schepsel bestaat door God en dus ook om God. Ook de wetenschap is er om Gods wil, heeft in zijn eer haar einddoel. Met name geldt dit dan weer van de theologie; in bijzondere zin is zij uit en door en dus ook tot God. Maar juist, omdat zij niet in enig schepsel, dus ook niet in de praktijk, in de vroomheid, in de kerk haar einddoel heeft, behoudt zij te midden van alle wetenschappen haar eigen karakter en aard. De waarheid heeft op zichzelf waarde. Het kennen is op zichzelf een goed. God te kennen in het aangezicht van Christus, hier op aarde door het geloof, hiernamaals door aanschouwen, dat heeft niet slechts zaligheid ten gevolge, maar dat is op zichzelf zaligheid en eeuwig leven. Naar deze kennis streeft de dogmatiek, opdat God ook in het bewustzijn van de mens zijn eigen beeld weerkaatst, zijn eigen naam geschreven zie. En daarom hoort de theologie en de dogmatiek niet, bij gratie der positivistische wetenschap, in een kerkelijk seminarie, maar in de universitas scientiarum thuis; en in de kring der wetenschappen komt haar, niet om de personen die haar beoefenen, maar om het object, waarmee zij zich bezighoudt, de plaats der eer toe; zij is en blijft, mits verstaan in goede zin, regina scientiarum 4).

1) Kaftan, Zur Dogmatik 142.

2) Zur Dogmatik 129-139. Verg. ook William James, Der Wille zum

Glauben und andere popularwiss. Essays. Deutsch von Dr. Th. Lorenz. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Fr. Paulsen. Stuttgart 1899.

- 3) In het wezen der zaak werd zo reeds in de Middeleeuwen door Duns Scotus, Durandus e. a. geleerd. Verg. Stöckl, Gesch. der Philos. des M. A. II 783 v. Schanz, Ist die Theologie eine Wissenschaft? Stuttgart 1900.
- 4) Verg. over deze uitdrukking Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntniss, Würzburg 1857 II 564.

(Deel I; Inleiding; Par. 2 Encyclopedische Plaats der Dogmatiek; 11)

11. Indien alzo de dogmatiek in het derde deel der theologische wetenschap haar rechtmatige plaats vindt, behoort zij thans nog van enkele vakken, welke met haar tot dit derde deel behoren, nauwkeurig onderscheiden te worden. Alle vakken dezer groep hebben het met het dogma te doen, dat is met de waarheid, gelijk God ze in zijn Woord heeft geopenbaard, maar ieder op een eigen wijze. Het kan beluisterd worden, zoals de gemeente het klaar en krachtig in haar beschreven of onbeschreven confessie belijdt, en dan ontstaat de theologia symbolica. Het kan in eenvoudige, bevattelijke vorm, als melk [1 Petr. 2:2](#) aan de jeugdige leden, de kinderen der gemeente, worden voorgedragen, en dan is de theologia catechetica aan het woord, wel te onderscheiden van de catechetik, de kunst om dat te doen. Het kan in zijn waarheid en recht tegenover bestrijders worden gehandhaafd en dan volbrengt de theologia elenctica haar taak. Het kan ook thetisch en positief, en tevens op wetenschappelijke manier, in systematische vorm worden uiteengezet, en dan wordt de dogmatiek beoefend. Al deze vakken hebben met elkaar gemeen, dat ze de thesauri Sacrae Scripturae uitstallen, maar ieder op eigen wijze. De dogmatiek doet dat, gelijk men oudtijds zeide, op scholastieke, schoolse wijze, dat is, zoals het in de scholen der wetenschap behoort te geschieden. Natuurlijk hangt hier zo niet alles, dan toch veel af van het standpunt, dat de dogmaticus inneemt. Indien hij met de piëtisten en theologi biblici een scherpe tegenstelling aanneemt tussen Schrift en kerkleer, dan zal hij zo eng mogelijk aan de Schrift zich aansluiten, ook in woorden en uitdrukkingen, en zo min mogelijk de gevonden stof denkend verwerken. Ziet hij in de belijdenis der kerk, in de historia dogmatum, geen verbastering maar ontwikkeling der Schriftuurlijke waarheid, dan zal zijn dogmatiek kerkelijk en confessioneel gekleurd zijn. En als hij tegen Schrift en kerk beide rationalistisch overstaat, zullen de geloofsovertuigingen, die hij voordraagt, vooral een negatief karakter dragen. Dat alles is een verschil van methode en komt later ter sprake. Maar juist daarom is het niet goed, met Prof. Doedes [1](#)), drieërlei dogmatiek te onderscheiden, n.l. Nieuwe Testament of Christelijke, kerkelijke en kritische. Want daardoor wordt aan alle drie gelijke rang en bestaansrecht toegekend, neemt de verwarring nog toe, komt de Nieuwtestamentische dogmatiek als de Christelijke bij uitnemendheid tegenover de beide anderen te staan, kunnen de beide eerste soorten van dogmatiek geheel buiten de eigen overtuiging omgaan, en wordt de kritische dogmatiek alleen die van de eigen zelfstandige beschouwing. De taak der dogmatiek is veeleer altijd één en dezelfde. Zij is en kan naar haar aard niets anders zijn dan een wetenschappelijke uiteenzetting der godsdienstige waarheid, een enarratio verbi Dei, een uitstalling van de thesauri Sacrae Scripturae, een παραδοσις εις τυπον διδασχης, [Rom. 6:17](#), zodat wij in haar hebben een forma en imago van de doctrina coelestis. De dogmatiek is dus zelf niet het Woord Gods, zij is er altijd maar een flauw beeld en een zwakke gelijkenis van; zij is een feilbare, menselijke poging om op eigen, vrije wijze na te denken en na te spreken, wat God voortijds veelmalen en op velerlei wijze door de Profeten en in deze laatste dagen tot ons gesproken heeft door de Zoon [2](#)).

De vraag, hoe de dogmatiek het best deze haar taak vervullen kan, is een vraag van methode en wordt in de volgende paragraaf beantwoord. Hier dient alleen nog, om het belang der zaak, de verhouding van de dogmatiek tot de apologetiek en de ethiek besproken te worden. Over begrip en taak, methode en plaats van de apologetiek bestaat er tot op de huidige dag groot verschil van mening. Zij is beurtelings bij elke groep van theologische vakken onder dak gebracht en nu eens aan het hoofd van de ganse theologische wetenschap geplaatst, dan weer ternauwernood, als een practisch vak van geringe beteekenis, in het laatste deel der theologie geduld, of zelfs geheel van haar erfgoed verbannen. Er is noch voor zulk een overschatting noch voor zulk een minachting een geldige reden. Haar naam, evenals ook die van polemieken en elentieken, wijst reeds uit, dat zij geen heuristische wetenschap is, die, onder die naam of ook als *Prinzipienlehre*, *Fundamentaldogmatik*, filosofische *Dogmatik* enz., het wezen des Christendoms heeft op te sporen en de gedachte daarover aan heel de theologie als maatstaf heeft voor te houden. Want de theologie, als een zelfstandige wetenschap, brengt haar eigen principia mee en ontleent deze niet aan de filosofie. De vooropstelling van de apologetiek bij Schleiermacher en anderen is alleen daaruit te verklaren, dat men de eigen principia van de theologie niet meer erkende en nu elders een grondslag moest zoeken, waar het theologisch gebouw op rusten kon. Wanneer de theologische waarheid echter uit haar eigen bron, dat is uit de openbaring, afgeleid wordt, dan staat ze van en door zichzelf vast en heeft geen filosofische redeneringen tot haar bevestiging nodig. De apologetiek kan dus niet en mag ook niet aan de dogmatiek voorafgaan, maar veronderstelt het dogma en ontvangt nu de bescheiden maar toch ook heerlijke taak, om dit dogma tegenover alle bestrijding te handhaven en te verdedigen. En wijl zij dit thans tracht te doen, niet naar aanleiding van een of andere gelegenheid, maar principieel, naar de tegenstand, die het dogma als waarheid Gods te allen tijde, zij het ook in steeds wisselende vormen, bij de natuurlijke mens ontmoet, heeft zij zich allengs van apologetiek tot apologetiek verheven en een steeds meer wetenschappelijk karakter aangenomen. Zulk een wetenschappelijke verdediging van het dogma, dat is van heel de inhoud der openbaring en van het ganse Christendom is nu daarom mogelijk, wijl natuur en genade, schepping en herschepping, als afkomstig van één en dezelfde God, als zodanig niet strijden en niet strijden kunnen. Alleen de zonde, die niet slechts in een verkeerde neiging des harten maar ook in verduistering des verstands bestaat, heeft tegenstelling en strijd tussen beide gebracht. Wijl echter de herschepping juist dient, om die zonde gans en al weg te nemen, en de schepping weer in haar oorspronkelijke staat te herstellen, bevestigt zich voor de onderzoeker, die geduld heeft, altijd weer het woord van J. Görres: *Grabest nur tiefer, und ihr werdet überall auf katholischem, (of liever: Christlichem, theistischem) Boden stossen. Leves gustus in philosophia movent fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducunt.*

1) Doedes, *Encyclopaedie* par 48.

2) Polanus, *Synt. Theol.* bl. 539. Heidegger, *Corpus Theol. Christ.* I par 58.

(Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 13)

Par. 3. Methode der Dogmatiek.

Schleiermacher, *Christl. Gl.* par. 20-31. Dorner, *Christl. Glaubenslehre* par. 13. Lobstein, *Einleitung in die evang. Dogm.* hl. 139-212. Kaftan, *Zur Dogmatik*, Tübingen 1904. Schmidt,

Christl. Dogm. I 369-448. Alex. von Oettingen, Luther. Dogm. I München 1897. Runze, Katech. der Dogm. Leipzig 1898 par. 4. 5. Ihmels, Die Selbständigkeit der Dogm. gegenüber der Religionsphilos. Erlangen 1901. Id. Die Aufgabe der Dogm. im Lichte ihrer Geschichte, Neue Kirchl. Zeits. 1902 bl. 81-101. Id. Blicke in die dogm. Arbeit der Gegenwart. ib. 1905 bl. 65-78. 273/311. Seeberg, Vorstudien zur Dogm. Leipz. 1902. Wobbermin, Grundprobleme der system. Theol. Berlin 1899. Reischle, Historische und dogmatische Methode der Theologie, Theol. Rundschau 1901 bl. 261-275. 305-324. E. W. Mayer, Ueber die Aufgaben der Dogmatik, in de Festgabe für H. J. Holtzmann. Tüb. Mohr 1902 bl. 185-210. Van Dijk, Begrip en methode der Dogmatiek 1877. Bruining. Over de methode van onze Dogmatiek, Teylers Th. T. 1903. Kuyper, Encycl. III 413.

13. Onder de methode der dogmatiek is in ruime zin te verstaan de wijze, waarop de dogmatische stof verkregen en behandeld wordt. Voor het verkrijgen der stof komen drie factoren in aanmerking: de Heilige Schrift, de belijdenis der kerk en het Christelijk bewustzijn. Al naar gelang een van deze factoren al dan niet gebruikt, over- of onderschat wordt, en tot de beide andere in een gewijzigde verhouding wordt gesteld, verschilt het uitgangspunt en daarmee ook de ontwikkeling en de inhoud der dogmatiek.

In de allereerste tijd leefde de Christelijke gemeente bij het woord des Evangelies, dat door de apostelen haar verkondigd was en in de brieven en evangeliën voor haar verduidelijkt en uitgebreid werd. Tussen het door prediking en het in geschrift ontvangen woord bestond er geen verschil; en het rustte in zijn geheel op het Oude Testament, dat zonder enig verzet terstond door de Christelijke gemeenten als Gods Woord aangenomen en erkend werd. Het Oude Testament was van de aanvang af voor de Christenen het boek der openbaring, dat in deze laatste dagen, door het woord des Evangelies in de mondelinge en schriftelijke prediking der apostelen aangevuld en voltooid was geworden. Beide, Oude Testament en apostolische geschriften hadden daarom van het begin af in de gemeenten van Christus gezag en werden beschouwd als bronnen van kennis. Men putte daaruit de kennis van God en van wereld, van engelen en mensen, van Christus en satan, van kerk en sacrament. Van de oudste tijden af was het gebruik, om het geloof, de belijdenis der kerk met de Heilige Schrift, met de Schriften der profeten en apostelen te bewijzen; dogma was datgene, wat door Christus en de apostelen was geleerd en niet, wat door de filosofie was ingedacht. De Schrift was de regula fidei; belijdenis en kerk waren aan haar ondergeschikt. Het Schriftbewijs is het oudste en van ouds het voornaamste bewijs voor het dogma geweest **1).**

Maar de grenzen tussen apostolische en niet-apostolische geschriften werden in de eerste tijd uit de aard der zaak niet altijd even scherp getrokken. Evenals de profetische en ook de apostolische geschriften in de verschillende gemeenten niet alle en niet overal evengoed bekend waren, zo werden ook wel geschriften, die niet van apostelen afkomstig waren, in sommige gemeenten hooggeacht en bij de godsdienstoefeningen voorgelezen. Al had een grote groep van apostolische geschriften van de aanvang af, materieel genomen, canonisch gezag, de canon in formele zin werd eerst veel later vastgesteld. Ook vormde zich reeds zeer spoedig uit de doopsformule een korte belijdenis, die langzamerhand tot het apostolisch symbool werd uitgebreid. Seeberg meent zelfs, dat verschillende uitdrukkingen in het Nieuwe Testament, zoals *ἡ δόξα*, *ὁ δόξ*, *ὁ λόγος* en vooral *τύπος δόξης*, welke de apostelen verkondigden en waarbij de gemeenten moesten volharden, [Rom. 16:17](#), [1 Cor. 4:17](#) enz, reeds op het bestaan van een kleine dogmatische en ethische catechismus wijzen **2).** Al is het echter niet waarschijnlijk, dat bij die uitdrukkingen aan een vaststaande, gefixeerde belijdenis gedacht mag worden, toch bestaat er hieraan geen twijfel, dat de sporen van het apostolisch symbool reeds tot het einde der eerste eeuw teruggaan **3).** En ofschoon in de oudste tijd de

Schrift beslissende autoriteit bezat voor de leer der kerk, kreeg allengs de traditie daarnaast als een zelfstandige bron van kennis een plaats. Met het episcopaat kwam spoedig, tegenover allerlei sekten en ketterijen, het denkbeeld op, dat de bisschoppen de wettige opvolgers der apostelen en de dragers der waarheid waren, en dat hun deswege op grond van het hun geschonken charisma veritatis de macht toekwam, om uit te maken, wat zuivere, apostolische, Christelijke waarheid was. Zo werd de leer der bisschoppen de regula veritatis, waarbij het gezag der Schrift hoe langer hoe meer in de schaduw trad; de traditie werd een macht naast, straks boven de H. Schrift; en toen zij tenslotte zelfs een eigen, onfeilbaar orgaan in de paus ontving, nam zij ook feitelijk de plaats van het Woord Gods in, want die Auctoritas interpretativa ist stets die höchste und eigentliche Autorität 4).

- 1) Harnack, Dogmengesch. 2 I 13. 145-147. Id. Die Mission und die Ausbreitung des Christ. in den ersten drei Jahrh. Leipzig 1902 bl. 161. 204. Knopf, Das nachapost. Zeitalter, Tüb 1905 bl. 348. 393 Vv Seeberg, Dogmengesch. I 46. 94. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis, Leipzig 1899 bl. 493. Zahn, art. Glaubensregel PRE 3 VI 682.
- 2) Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903. Id. Das Evangelium Christi, Leipzig 1905.
- 3) Harnack, Art. Apost. Symbolum in PRE 3 I 741.
- 4) Harnack, Die Mission 165. Seeberg, Dogmengesch. I 96.

(Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 14)

14. Tegen deze achteruitzetting en verwaarlozing der Schrift kwamen reeds vele richtingen in de Middeleeuwen en daarna vooral de Reformatie in verzet. Zij nam haar standpunt weer in het oorspronkelijk Evangelie, gelijk Jezus van de overlevering der ouden tot de wet en profeten was teruggekeerd, en hergaf aan de Schrift de haar toekomende ereplaats. En als later in de Protestantsche kerken de traditie weer tot een macht dreigde te worden, die de vrijheid aan banden legde, kwam er telkens weer een richting op, die de scholastiek de rug toekeerde en aansluiting zocht bij de H. Schrift. Reeds Erasmus stond een Bijbelsch, eenvoudig, practisch Christendom voor 1), en vond daarin instemming bij vele mannen der Renaissance, evenals ook bij de Socinianen, de Remonstranten en vele sekten, die later binnen en buiten de kerken der Hervorming optraden. Zelfs vond deze richting voorspraak bij theologen als Calixtus en Coccejus en kreeg ze in de achttiende eeuw hoe langer hoe meer betekenis. Toen nam zij ook onder de invloed van rationalisme en piëtisme tegenover de belijdenis der kerk een beslist vijandige houding aan, en bestreed haar in naam der H. Schrift 2).

Later zijn ook anderen nog wel als voorstanders ener Bijbelse dogmatiek opgetreden, maar zij hebben haar dan toch in de regel dieper opgevat, dan onder de heerschappij van het onhistorisch supra-naturalisme mogelijk was. Inzonderheid was het C. F. Oetinger, die zich onbevredigd voelde door de abstracte begrippen van de in de achttiende eeuw heersende theologie en filosofie, en die daarom terugkeerde tot de concrete, inhoudrijke, levende ideeën, welke hij vond in de H. Schrift. In zijn eerst vele jaren na zijn dood uitgegeven dogmatiek 3) streefde hij ernaar, om niet bij de woorden der Schrift te blijven staan, maar om door de woorden tot de werkelijkheid door te dringen en de zaken te grijpen, welke in de woorden werden aangeduid. In dit opzicht had hij veel aan Bengel te danken; maar in een ander opzicht stond hij onder de invloed van Böhme. Want hij liet die zaken, welke hij in de woorden vond, niet los naast elkaar staan, maar vatte ze op als een systeem. God en wereld,

stof en geest, natuur en genade werden hem tot een levende eenheid, tot een organisme van waarheden, waarin de idee van het leven alle delen bezielde en elke bijzonderheid beschouwd werd in het licht van het geheel. Met vermijding van de aan Böhme ontleende theosofische elementen nam J. T. Beck deze opvatting ener Bijbelse dogmatiek van Oetinger over. Tegenover hen, die het Christelijk bewustzijn voor de kenbron der waarheid hielden, handhaafde Beck, dat de H. Schrift en zij alleen het principium is der dogmatiek. De inhoud des geloofs toch ligt buiten ons, en wordt eerst door het geloof ons eigendom; het verstand is niet productief maar receptief, het wordt juist door de van buiten uit de Schrift tot ons komende waarheid receptief gemaakt, geheiligd en vernieuwd. Wijl echter de geloofsinhoud, dat is de goddelijke waarheid onafhankelijk van ons en buiten ons bestaat, al is het ook dat ze alleen door het geloof kan aangenomen worden, zo heeft ze ook haar eigen principe, haar eigen methode, haar eigen systeem. De Schrift bevat de ganse volle goddelijke waarheid, dat is die waarheid, welke vóór alle tijden in God verborgen is geweest, aan de schepping en onderhouding der wereld ten grondslag is gelegd, en nu na de val, in weerwil van de zonde, zich in de wereld realiseert door haar eigen, innerlijke, goddelijke kracht. Taak der dogmatiek is het dus, om deze waarheid in haar objectief bestand, in haar Realorganismus weer te geven, met terzijdestelling van alle theologische en filosofische gnosis, en bij deze reproductie geen andere methode te volgen dan de real-genetische, dat is die methode, welke de waarheid uiteenzet naar de ontwikkelingsgang, die zij zelf gevolgd heeft, en in dat verband, waarin al haar delen organisch tot elkaar staan 4).

Hoewel J. C. K. von Hofmann in zijn opvatting van de dogmatiek niet tot deze richting behoort, is hij toch door zijn ontwikkeling van het Schriftbewijs voor het Bijbels karakter, dat de dogmatiek dragen moet, van grote betekenis geworden. Reeds van de jeugd af met ene grote liefde voor historie bezielde, werd hij op latere leeftijd diep getroffen door de eenheid, welke feit en woord, geschiedenis en leer, inhoud en vorm in de H. Schrift met elkander uitmaken. Onder dit gezichtspunt zag hij in heel het Oude en Nieuwe Testament een in al haar delen samenhangende heilsgeschiedenis, een verlossingsgeschiedenis der mensheid, waarin woord en feit steeds samengaan en beide naar Christus, naar de gemeente en naar de nieuwe hemel en de nieuwe aarde heenwijzen en heenleiden. Dienovereenkomstig bepaalde Hofmann nu ook het karakter van het Schriftbewijs. Niet de enkele dogmata moesten met op zichzelf staande teksten, maar het ganse systeem der waarheid moest met de ganse H. Schrift bewezen worden. De Schrift in haar geheel, met woord en daad, met geschiedenis en leer, is dus het fundament der dogmatiek en het dogmatisch systeem moet materieel dezelfde inhoud hebben als de H. Schrift. De dogmatiek is n.l. bij Hofmann niet een beschrijving van vrome gemoedstoestanden, noch ook een uiteenzetting van de leer der Schrift of der kerk, evenmin een uit een opperst beginsel afgeleid systeem, maar wetenschappelijke ontvouwing van datgene, wat de Christen tot Christen maakt: zij is Selbsterkenntnis en Selbstaussage van de gelovige. Het Schriftbewijs voor het dogmatisch systeem is om die reden dan eerst geleverd, als dit systeem zelf geheel met al zijn delen in inhoud, uitdrukking en orde aan de H. Schrift beantwoordt 5). Met deze bepaling van Wesen und Gesetz des Schriftbeweises heeft Hofmann op een breede en bonte schare van theologen een grote invloed geoefend; met name is deze heden ten dage nog bij Kähler, Cremer, Schlatter e.a. merkbaar 6).

- 1) Lezius, Zur Charakteristik des relig. Standpunktes des Erasmus. Gütersloh 1895.
- 2) Verg. b.v. A. F. Büsching, Epitome Theol. Christ. e solis S. S. verbis concinnatae et ab omnibus rebus et verbis scholasticis purgatae 1755. Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzüge der bibl. dogm. Theol. vor der scholastischen 1758.
- 3) Theologia ex idea vitae deducta, vertaald uitgegeven door J.

Hamberger. Stuttgart 1852.

- 4) Beck, Einleitung in das System der christl. Lehre 1870 bl. 255-281. Die Christl. Lehrwissenschaft, Stuttgart 1875 bl.15-45. Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, Gütersloh 1887 I 530-548.
- 5) Hofmann, Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Test. Nordlingen 1841 bl. 1 v. Der Schriftbeweis 2, Nördlingen 1857 I 1-32.
- 6) Kähler, Die Wissenschaft der Chr. Lehre 3 1905 bl.46 v. Cremer, in Zöcklers Handbuch der theol. Wiss. II 1884 bl. 611. Reiff Die christl. Glaubenslehre. Basel 1884. Kübel, Das christl. Lehrsystem nach der H. Schrift 1873. Böhl, Dogm. bl. XIII v.

(Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 15)

15. Naast de traditionalistische en de Bijbelse methode is er tengevolge van de grote omkeer in de nieuwere wijsbegeerte nog een andere methode in de dogmatiek in gebruik gekomen, welke noch van de leer der kerk noch van de leer der Schrift maar van het gelovig subject, van het Christelijk bewijstzijn uitgaat. Kant, Schleiermacher en Hegel stemden hierin overeen, dat zij de religieuze waarheid niet meer beschouwden als objectief in Schrift of belijdenis gegeven, maar toch samen nog meenden, dat zij gevonden en afgeleid kon worden uit het religieuze subject. Wyl hun gedachten over oorsprong en wezen der religie echter ver uiteenliepen, sloegen zij toch weer een verschillende weg in, om tot kennis van God en goddelijke dingen te komen. Kant baseerde de theologie op de moraal en postuleerde uit de zedelijke vrijheid van de mens het bestaan van God en de onsterfelijkheid. Schleiermacher achtte het wezen der religie gelegen in een gevoel van volstreckte afhankelijkheid en liet dienovereenkomstig de dogmatiek bestaan in een beschrijving van de in dat gevoel begrepen vrome gemoedstoestanden. Hegel eindelijk kende in de godsdienst aan de religieuze voorstellingen de eerste plaats toe en meende door dialectische redenering uit deze voorstellingen tot ware en zuivere begrippen te kunnen komen. Al deze drie methoden zijn door theologen van uiteenlopende richting in de dogmatiek overgenomen. Zij, die meer intellectueel en speculatief aangelegd zijn, sluiten zich het dichtst bij Hegel aan, en hebben, wat de dogmatische methode betreft, deze grondgedachten gemeen:

1. Er is geen afzonderlijk orgaan, geen bijzondere bron in de mens voor de godsdienstige kennis; alle kennis, van wat aard ook, kan de mens slechts toekomen door zijn verstand en rede.
2. Als er terecht van godsdienstige kennis gesproken wordt, veronderstelt dit, dat het bovenzinlijke kenbaar is, dat er voor het bestaan van God, van de ziel, van de onsterfelijkheid of ook voor de realiteit der Christelijke heilsfeiten min of meer sterke bewijzen aan te brengen zijn.
3. Hieruit vloeit weer voort, dat er geen twee wereldbeschouwingen, een godsdienstige en een wetenschappelijke, naast elkaar bestaan of kunnen bestaan; er is en er kan slechts zijn één wereldbeschouwing, die tegelijk godsdienstig en wetenschappelijk is; geloven en weten strijden niet.

4. Indien er desalniettemin enig onderscheid tussen de godsdienstige en de wijsgerige waarheid bestaat, kan dit alleen gelegen zijn in de vorm of de uitdrukking; zakelijk hebben zij dezelfde inhoud, ook al bezit de godsdienst in de vorm van voorstelling, wat de wijsbegeerte uitspreekt in de vorm van begrip.

Bij Vermittlungstheologen als Rothe en Dorner, en vooral bij moderne theologen, als Strausz, Biedermann, Pfleiderer, Scholten vond deze methode grote ingang; en nog wordt ze thans door sommigen, ook hier te lande, aanbevolen.

Maar nadat de speculatieve wijsbegeerte haar bekoring verloren en voor de exacte natuurwetenschap plaats had gemaakt, zijn andere theologen, zowel van meer behoudende als van meer geavanceerde richting, in de methode van Schleiermacher en Kant heil gaan zoeken en stemmen te dien aanzien in de volgende formele punten overeen:

1. Bron en orgaan van godsdienstige kennis is niet het verstand en de rede, maar het geweten, het hart, het gemoed, de wil van de mens. Godsdienst rust in 's mensen innerlijke, geestelijke natuur, in zijn zedelijke behoeften en ervaringen.
2. Die zedelijke ervaringen zijn, indien men de methode van Kant volgt, nog niet terstond zelf godsdienstig van aard, maar ze zijn toch het uitgangspunt, vanwaar men verder komen kan en door redenering of postulaat kan concluderen tot het bestaan van een aan de godsdienstige voorstellingen beantwoordende realiteit. Indien men echter in de methode meer aan de zijde van Schleiermacher staat, dragen die inwendige, geestelijke ervaringen zelf reeds een godsdienstig karakter; het gevoel van volstrekte afhankelijkheid is van huis uit een religieus gevoel; de godsdienst is een oorspronkelijk, wezenlijk element in de menselijke natuur. En dus heeft de dogmatiek niets anders te doen dan die vrome gemoedstoestanden te beschrijven; in de beschrijving verkrijgt ze reeds die godsdienstige kennis, welke voor de mens bereikbaar is.
3. Deze langs de ene of de andere weg verkregen godsdienstige kennis is echter wezenlijk onderscheiden van die, welke de wetenschap zich zoekt te verwerven; beide, godsdienst en wetenschap, geloven en weten staan geheel gescheiden naast elkaar; ze bestrijken ieder een eigen terrein en hebben niets met elkander te maken; een godsdienstig wijsgeer heeft als mens dezelfde voorstelling van God als een ander, die niet wijsgerig gevormd is, ofschoon hij als wijsgeer toch deïst of pantheïst kan zijn ¹⁾. Hoogstens is het, gelijk Lipsius en Rauwenhoff meenn, aan het einde mogelijk, om tussen de godsdienstige en wetenschappelijke wereldbeschouwingen enige overeenstemming tot stand te brengen.

¹⁾ De Bussy, De ontwikkelingsgang der moderne richting. Gids Oct. 1889.

(Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 16)

16. Deze subjectieve, hetzij meer ethisch hetzij meer mystisch getinte, methode had tot voor enkele jaren in de dogmatiek schier onbetwiste heerschappij. Ook Ritschl heeft daarin geen

wezenlijke verandering aangebracht. Weliswaar kwam hij in zijn tweede periode niet alleen tegen de begrips-filosofie van de Hegeliaanse school, maar ook tegen de methode van Schleiermacher en Hofmann, die uitgingen van het religieuze bewustzijn, in ernstig verzet. Zelfs keerde hij, onder invloed van de waardering, welke hij door zijn historische studie voor de persoonlijkheid gekregen had, in de dogmatiek tot de openbaring Gods in de persoon van Christus terug. Doch deze openbaring werd door hem op eigenaardige wijze en in zeer beperkte zin opgevat. Zij hield n.l. geen metafysische leer in over oorsprong, wezen en einde der dingen, maar behelsde alleen de genadige bekendmaking van Gods wil, om zijn rijk op aarde te stichten. Dienovereenkomstig had de religie slechts Werthurteile tot inhoud, sloten de dogmata geen theoretische of filosofische wereldbeschouwing in, maar alleen datgene, wat beantwoordt aan de religieuze behoefte der gemeente; dogmatiek was geen zuivere, maar een praktische wetenschap, die in geloofs- en heilsleer opgaat en slechts inhoudt, was in der Predigt und in dem Verkehr der Christen unter einander verwertet werden kann. Om ze te behandelen, is daarom ook nodig, dat de dogmaticus niet buiten maar in de gemeente van Christus positie neme; hij moet dezelfde religieus-ethische ervaring opdoen, welke bij de gemeente de grond vormt van haar geloof; dan alleen kan hij de religieuze betekenis van Jezus verstaan en de gave van Gods genadige liefde in zijn persoon waarderen. Al beriep Ritschl zich voor deze methode met voorliefde op Luther en Melancton, hij vergat het criterium aan te geven, waarnaar de inhoud der Christelijke religie beoordeeld kon worden. Dit bracht zijn volgelingen in grote moeilijkheden en deed hen in verschillende richtingen uiteengaan.

Naar links tracht Herrmann het geloof zo veel mogelijk van alle notitia los te maken en zuiver als fiducia op te vatten. Dit geloof als praktisch vertrouwen rust niet op enig gezag, maar komt tot stand in de weg ener zedelijke ervaring, door de diepe indruk, die het karakterbeeld van Jezus maakt op ieder naar God zoekend gemoed. Want de historische Jezus, die in de Evangelien voor ons optreedt, verootmoedigt ons enerzijds door zijn zedelijke reinheid, maar heft ook anderzijds ons weer op door zijn vriendelijkheid en zondaarsliefde en wekt vertrouwen in ons hart op zijn persoon en daardoor op God. Dit beeld van Jezus, zijn "inneres Leben," afgezien van zijn wonderen, is de laatste en diepste grond van het geloof; maar naarmate onze zedelijke ervaring rijker wordt, neemt de inhoud van ons geloof toe. Doch deze geloofsinhoud bestaat niet uit empirisch fassbare Gröszten; maar uit religieus-ethische ervaringen, die altijd individueel blijven en niet in een systeem zich laten samenvatten ¹⁾. Met deze redenering is Herrmann geheel en al op het standpunt der ervaringstheologie overgegaan; het Christelijk bewustzijn, de zedelijke ervaring is de kenbron der dogmatiek, omdat de geloofsinhoud zich uit het geloof zelf ontwikkelt. Weliswaar onderscheidt Herrmann tussen grond en inhoud des geloofs, maar de grond des geloofs, n.l. het "innere Leben" van Jezus, is zo vaag, dat er weinig mee aan te vangen is en valt in diezelfde mate geheel weg, als het geloof van alle notitia wordt losgemaakt. Toch zijn vele leerlingen van Ritschl Herrmann in deze richting gevolgd; ofschoon sommigen onder hen wel erkennen, dat het geloof niet altijd, gelijk Herrmann meent, door rechtstreekse inwerking van Jezus' beeld op het gemoed, maar ook wel indirect door de prediking, de opvoeding enz. gewekt wordt ²⁾, stemmen zij toch allen daarmee in, dat het geloof met zijn inhoud door persoonlijke, zedelijke ervaring, door een Erlebnis tot stand komt ³⁾. De gedachte van Kant werkt daarin nog na; de godsdienst is gegrond op de moraal; de geest des mensen handhaaft eerst zichzelf in het zedelijke en klimt dan tot het bovenzinnelijke op. Maar evenals bij Kant, loopt dogmatiek en wetenschap hier dan ook verre uiteen. Volgens Otto Ritschl heeft de wetenschap het alleen met het eindige te doen; wijl de mens echter een godsdienstig wezen is, heeft hij naast zijn wetenschap ook nog geloof, zedelijke ervaring van God in zijn hart, en van daaruit duidt hij alles religieus. Het wereldbeeld is voor gelovige en ongelovige hetzelfde, maar de gelovige

waardeert alles anders, subordineert alles aan God als de Heilige en Liefderijke en geeft zich daar rekenschap van in zijn dogmatiek; deze is dus steeds wisselende formulering van het geloofsleven en is door en door individueel 4).

Meer naar rechts werd in de school van Ritschl het aangezicht gewend door theologen als Kaftan, Wobbermin, Kattenbusch, Traub e.a., die er ernstig naar streven, om aan het subjectivisme der bewustzijnstheologie te ontkomen en een meer objectief standpunt in te nemen. Zo erkent Kaftan wel, dat het geloof wortelt in het persoonlijk leven en in de weg van zedelijke ervaring ontstaat, maar hij ziet toch weer in, dat het niet alleen vertrouwen doch ook kennis is, dat de dogmatiek een normatieve wetenschap moet zijn, dat zij behoefte heeft aan een autoriteit, waarop zij rust, en spreken moet in een absolute toon. Openbaring en Schrift komen bij hem dus meer op de voorgrond te staan, en krijgen weer groter betekenis voor de dogmatiek. Op analoge wijze stelt Wobbermin in het licht, dat de inhoud van ons godsdienstig-zedelijk bewustzijn terugwijst naar een daarbuiten aanwezige, objectieve autoriteit, die voor ons optreedt in de persoon van Christus. Deze heeft voor ons gezag, wijl Hij in onafgebroken gemeenschap met de Vader stond en in die gemeenschapsoefening nooit door enige zonde werd gestoord. Deze Jezus kennen wij echter niet anders dan uit de historie; het vroom gemoed en de religieuze ervaring kunnen de bron der geloofswaarheid niet zijn; deze kunnen wij alleen kennen uit het apostolisch getuigenis, dat echter voor ons niet als geïnspireerde Schrift maar als historische Quelle für die uns offenbarungsmässig gegebene Autorität für religiös-sittliches Leben in aanmerking komt. Omdat de dogmatiek daarmee weer een objectieve bron en norma verkrijgt, en dus ook de taak ontvangt, om de Christelijke religie als waarheid in het licht te stellen, kan zij niet dualistisch van de wetenschap gescheiden, noch ook ten enenmale van de metafysica worden losgemaakt. Integendeel, het is haar plicht,

1. om aan te tonen, dass es vernünftig und nothwendig ist, sich für die letzten Fragen des Wissens auf den Standpunkt des Christlichen Glaubens zu stellen,
2. aan te wijzen, welches Wissen in betreff der letzten Fragen der Christliche Glaube in sich schliesst, en
3. te betoogen, dass die Sätze des Glaubens nicht in Widerspruch stehen mit anerkannten wissenschaftlichen Resultaten.

Hoezeer het echter waardering verdient, dat Kaftan en Wobbermin aan het subjectivisme zoeken te ontkomen, toch lukt het hun niet, om voor de dogmatiek een vaste grondslag te vinden. Zij nemen openbaring en Schrift niet, gelijk deze zichzelf aanbieden, maar maken haar naar inhoud en omvang afhankelijk van het oordeel van den dogmaticus. Kaftan n.l. zegt, dat wij ons in het Schriftgebruik moeten laten leiden door de practische ideeën der religie, bepaaldelijk door die van het rijk Gods en van de verzoening; en Wobbermin zegt wel, dat de beslissende autoriteit voor een geloofswaarheid ligt in het godsdienstig-zedelijk bewustzijn van Jezus; maar wat de inhoud van dat bewustzijn is, moeten wij eerst naar historisch-psychologische methode uit de Schrift als zuiver historische bron, als oorkonde der openbaring, te weten zien te komen. Het Schriftgemäss wordt ondergeschikt aan het Glaubensgemäss. Zo rust de autoriteit tenslotte toch weer bij het religieuze subject; ook de rechterzijde der school van Ritschl komt de bewustzijns-theologie niet te boven 5).

- 1) Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott 3 bl. 82 v.
Verg. M. Peters, Zur Frage nach dem Glauben. Neue Kirchl.
Zeits. 1903.
- 2) B. v. O. Ritschl, Zeits. f. Th. u. K. 1893 bl.384 v. Joh.
Weiss, Die Nachfolge Christi, 1894 bl. 134 v.
- 3) Gottschick, Die Kirchlichkeit der s. g. kirchl. Theol.
Freiburg 1890 bl.11 v. Reischle, Der Streit um die Begründung
des Glaubens auf den geschichtlichen Jesus Christus, Zeits. f.
Th. u. K. 1897 bl. 171-264. Harnack, Zur gegenw. Lage des
Protestantismus, Leipzig 1896. Id. Das Wesen des Christentums,
Akad. Ausgabe. Leipzig 1902. Sabatier, Esquisse d'une
philosophie de la religion 7.Paris 1003 bl. 359 v.
- 4) Otto Ritschl, Theol. Wissenschaft und religiöse Spekulation,
Zeits. f. Th. u. K. 1902 bl. 202-248.
- 5) Kaftan, Was ist Schriftgemäss? Zeits. f. Th. u. K. 1893 bl.
93 v. Id. Zur Dogmatik, Zeits. f. Th. u. K. 1903 bl. 114 v.
Wobbermin, Grundprobleme der system. Theologie. Zwei akad.
Vorles. Berlin 1899. Id. Theologie und metaphysik. Berlin
1901. Traub, Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl.323 v. Häring, Zur
Verständigung n der system. Theol. Zeits. f. Th. u. K. 1899 bl.
97 v. Kattenbusch, Die Lage ider system. Theol. in der
Gegenwart. Zeits. f. Th. u. K.1905bl.103-146. Traub, Zur
dogmatischen Methodenlehre. Theol. Stud. u. Kr. 1905 hl.
425-452. Bovon, Dogm. Chrétienne I 63-96. Vergelijk Ecke, Die
theol. Schule Albr. Ritschls und die evang. Kirche der
Gegenwart. Berlin I 1897.

(Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 17)

17. Door jongere theologen is dit in de laatste jaren ook gevoeld en uitgesproken. Ritschl was naar hun mening nog inconsequent en bleef halverwege staan. Zijn eigenlijke bedoeling was toch geen andere, dan om op het voetspoor van Kant godsdienst en wetenschap volkomen te scheiden. Maar deze scheiding trok hij niet ten volle door. Hij nam in de religie altijd nog weer theoretische elementen op, bond ze aan de historie, nam ten aanzien van het Christendom een partijdig, bevooroordeeld standpunt in, maakte exegese en dogmenhistorie dienstbaar aan een systeem, en bleef in de grond nog dogmaticus. Maar ook deze rest van dogmatisme moet afgelegd worden. Wij moeten enerzijds, het beginsel van scheiding consequent doortrekkende, de religie louter praktisch opvatten, ze met Schleiermacher weer erkennen als subjectieve vroomheid, als mystiek des harten, en dan anderzijds al het overige, dus de ganse theologie volkomen emanciperen van alle subjectieve vooringenomenheid, Schrift en kerk, exegese en dogmenhistorie op exact wetenschappelijke wijze beoefenen en het ganse Christendom invoegen in de algemeen-menselijke verschijnselen van de godsdienst. Zo kwam voor enkele jaren de dusgenaamde religionsgeschichtliche methode op, welke in de studie van Oud en Nieuw Testament werd toegepast door Wellhausen, Duhm, Smend, Delitzsch, Zimmern, Winckler, Gunkel, Bousset, Deismann, Wrede, Wernle, Heitmüller enz., in de dogmenhistorie door Krüger, von Schubert, Sell, Weinle e.a. en in de dogmatiek vooral door Ernst Troeltsch van Heidelberg.

Volgens deze hoogleraar is de eenheid, die vroeger tussen godsdienst (Christendom) en wetenschap bestond, sedert het rationalisme der 18e eeuw ten enenmale verbroken. De oorzaak daarvan, ligt in de verandering, welke de opvatting zowel van wetenschap als van godsdienst heeft ondergaan. De wetenschap heeft alle apriorisme afgelegd, is positief geworden en heeft de metafysica uitgebannen. Ze bestaat thans alleen nog als mathematisch-

mechanische natuurwetenschap, en als kritisch-comparatieve geschiedwetenschap. In beiderlei opzicht staat zij vijandig tegen de oude opvatting van godsdienst en theologie over. En deze is dan ook allengs in die zin gewijzigd, dat men van een uitwendige autoriteit niet meer wil weten, de bovennatuurlijke elementen, die erin voorkomen, zooals profetie, wonder, inspiratie zoveel mogelijk inkrimpt of ook geheel prijs geeft, de historische kritiek op de Schrift ten volle aanvaardt en de dogmata slechts als symbolische uitdrukkingen van het persoonlijk geloof beschouwt. Er bestaat dan ook geen methode meer, volgens welke het Christendom nog als absolute religie te handhaven zou zijn. De historisch-apologetische, de speculatieve en de methode der religieuze ervaring hebben dit tevergeefs beproefd. Er blijft voor de theologie dus niets anders over, dan dat zij met elke dogmatische methode radicaal breekt en eerlijk en consequent de religions-geschiedtliche methode toepast. Het Christendom moet objectief en subjectief uit zijn isolement worden losgemaakt en in de samenhang der geschiedenis opgenomen; het moet opgevat worden als een lid in de algemene godsdienstgeschiedenis en naar religions-geschiedtliche methode beoefend worden. Dan zal dit doel wel niet te bereiken zijn, dat het Christendom bewezen worde de absolute religie te zijn, want geschiedenis maakt alles relatief. Maar dan wordt enerzijds toch gewonnen, dat men het Christendom als een echt historisch verschijnsel, zonder vrees voor enige kritiek, beoefenen mag, en anderzijds, dat men het Christendom beoordelen kan naar een door de historie, door het vergelijkend onderzoek der godsdiensten aan de hand gedane maatstaf, en het zo toch in zijn grote historische waarde als de hoogste der godsdiensten, erkennen en eren kan 1). Bij de Ritschlianen vond deze religions-geschiedtliche methode uit de aard der zaak niet veel instemming 2), maar toch verdient zij de lof der consequentie. Want als het positivistisch begrip van wetenschap aanvaard en voor de godsdienst alleen in scheiding heil gezocht wordt, komt er geen rust, voordat de religie alle theoretische elementen aan de wetenschap heeft afgestaan en zelf niets dan een vaag, mystiek gevoel heeft overgehouden. Maar het schijnt, dat de moderne wetenschap de godsdienst zelfs in deze verborgen schuilhoek van het hart niet met rust kan laten. Want ook de historische methode is de echt wetenschappelijke nog niet. Wel wordt door vele geleerden de zelfstandigheid der geschiedwetenschap naast die der natuur gehandhaafd 3); maar het zegt al veel, dat deze zelfstandigheid tegenwoordig krachtig verdedigd moet worden. Het streven der moderne wetenschap gaat er naar uit, om ook de geesteswetenschappen positief en exact te maken, om ook op haar gebied zoveel mogelijk de methode der natuurwetenschap in toepassing te brengen. In de psychologie is dit reeds geruime tijd, en niet zonder enig resultaat, geschied. En zo is in de laatste jaren ook op de religieuze verschijnselen de experimentele methode toegepast. Voordat men aan speculatie beginnen kan, moet men eerst zo objectief mogelijk de verschijnselen bestuderen en de feiten vaststellen. Godsdienstige mensen moeten op dezelfde exacte wijze worden waargenomen en onderzocht, als zieken, zenuwlijders en krankzinnigen. Hun zieleleven moet voorwerp van wetenschappelijke studie worden naar dezelfde methode, als het zieleleven bij dieren, kinderen, mannen, vrouwen enz. waargenomen en bestudeerd wordt. Natuurlijk trekken de "interessante gevallen" daarbij het eerst en het meest de aandacht. Evenals kunst het best bestudeerd wordt aan de meesterwerken, die op dit gebied tot stand gebracht zijn, zo leert men het wezen der religie het best kennen bij hen, die geheel en al in de godsdienst opgingen. Profeten, zieners, extatici, visionairen, enthousiasten, wonderdoende heiligen, ketters, scheurmakers vertonen de religie in haar persoonlijke en individuele, in haar oorspronkelijke en scheppende kracht. De inhoud der religie doet er niet toe; alles komt aan op de karakteristieke vorm. Deze religieuze verschijnselen moeten dan eerst objectief worden waargenomen, zonder eenige beoordeling, zonder dat er iets van te voren over uitgemaakt wordt of vaststaat; exclusion de la transcendence, is, gelijk Flournoy het noemt, het eerste vereiste, dat bij de toepassing van de wetenschappelijke methode op de godsdienstige verschijnselen nodig is. En daarbij komt in

de tweede plaats dan, als heuristisch beginsel, l'interprétation biologique des phénomènes religieux; dat wil zeggen, de godsdienstige verschijnselen moeten opgevat worden comme la manifestation d'un processus vital; ze moeten nagegaan worden in hun psychofysische natuur, in hun groei en ontwikkeling, in hun verband met andere functies der ziel, in hun betekenis voor individu en maatschappij. En als dit alles gedaan is, is er een solide grondslag voor mogelijke speculatie gevonden en kunnen daaruit wellicht allerlei metafysische conclusies worden afgeleid. De historisch-comparatieve en experimenteel-psychologische studie van de godsdienst loopt dan tenslotte op een wijsbegeerte van de godsdienst, op een wijsgerige dogmatiek uit 4).

- 1) Troeltsch, Die Selbständigkeit der Religion. Zeits. f. Th. u. K. 1896 bl. 177 v. Geschichte und metaphysik, ib. 1898 bl. 1 v. Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. Freiburg 1900. Id. Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie (Theol. Arbeiten a. d. Rhein. wissensch. Predigerverein. N. F. Heft 4 bl. 87-108. Id. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen 1902. Id. Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tübingen 1905. Verg. ook Rade, Zum Streit um die rechte Methode der christl. Glaubenslehre. Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 429-434.
- 2) Hegler, Kirchengesch. oder christl. Religionsgesch. Zeits. f. Th. u. K. 1903 bl. 1-38. Traub, Kirchliche und unkirchliche Theol. ib. bl. 39-76. Gottschick, Die Entstehung der Lösung der Unkirchlichkeit der Theol. ib. bl. 77-94. Reischle, Hist. und dogm. Methode der Theologie. Theol. Rundschau 1901 br. 261-275. 305-324. Traub, Die relig. gesch. Methode und die system. Theol. Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 301-340. Herrmann in Schürers Theol. Lit. Z. 24 Mai 1902. Harnack, Die Aufgabe der theol. Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Berlin 1901.
- 3) Bavinck, Christelijke Wetenschap, Kampen 1904 bl. 65 v.
- 4) Flournoy, Les principes de la psychologie religieuse, Gellenve 1903. Berguer, L'application de la méthode scientifique à la théologie. Geneve 1903. Murisier, Les maladies du sentiment religieux, Paris 1901. William James, The varieties of religious experience. Gifford Lectures. 8 ed. 1904. B. Duhm, Das Geheimnis in der Religion, Tübingen 1899. G. Vorbrodt, Psychologie in Theol. u. Kirche, Leipzig 1893. Id. Psychologie des Glaubens, Göttingen 1895. Id. Beiträge zur relig. Psychologie, Leipzig 1904. Dr. S. Cramer, De godsvrucht voorwerp van historisch onderzoek, Amst. 1903, verg. de aankondiging ervan door Dr. Hylkema, Theol. Tijdschr. XXXIV bl. 385-398.

(Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 18)

18. Over de methode der dogmatiek bestaat er dus groot verschil. Maar het kan daardoor terstond verminderd worden, dat de religions-geschiedtliche en de psychologische methode voor de Christelijke dogmatiek toch niet ernstig in aanmerking kunnen komen. Natuurlijk wil dit niet zeggen, dat beide methoden hoegenaamd geen recht van bestaan zouden hebben en haar toepassing voor de dogmatiek volstrekt geen vrucht zouden kunnen afwerpen. Veeleer is het tegendeel het geval. De godsdienst is altijd en overal een allerbelangrijkst verschijnsel, dat de moeite van het onderzoeken en leren kennen ten volle waard is. En niet alleen geldt dit

van het historisch, maar ook van het psychologisch onderzoek. Godsdienst is een zaak van de ganse mens, grijpt hem aan als geen andere macht ter wereld, staat met al de functies van zijn zieleleven in verband, uit zich in voorstellingen, aandoeningen en handelingen, en is dus ook psychologisch van het hoogste belang. Interessant en vruchtbaar is het, om religieuze verschijnselen als bekering, geloof, gebed, devotie, extase, contemplatie enz. van hun psychologische kant te bezien. Maar met dat al kan de religions-geschiedtliche en psychologische methode niet die der Christelijke dogmatiek zijn.

Immers 1e is de experimentele methode in de psychologie en dus nog veel meer bij de psychisch-religieuze verschijnselen slechts in uiterst beperkte mate voor toepassing vatbaar; en dat niet alleen, maar men kan historisch en psychologisch het godsdienstig leven en denken en voelen bij anderen niet verstaan, indien men niet zelf godsdienstig is, geen idee van godsdienst meebrengt, en de godsdienstige verschijnselen niet naar een bepaalde maatstaf beoordelen kan. Volstrekte Voraussetzungslosigkeit maakt hier het onderzoek onmogelijk. Indien men toch daarnaar streeft en tegenover de godsdienst zich op positivistisch standpunt plaatst, is er het gevolg alleen van, dat er een Theologie der Stimmung komt anstatt der Begriffe, der Paradoxie statt der nüchternen Wahrheit, die Kunst sich für Alles zu begeistern statt der Ueberzeugung, die ein festes Mass der Dinge slicht ¹⁾. De zuiver empirische methode brengt op dit gebied toch vanzelf mee, dat men zich overgeeft aan het relativisme van het historisch gebeuren, dat men voor het waarheidsgehalte van de godsdienst het oog verliest en de godsdienstige verschijnselen alleen esthetisch, naar hun "mooiheid" beoordeelt, en er dus toe komt, om evenals Nietzsche met Nero en Cesar Borgia, te gaan dwepen met extatici en fanatici als de religieuze prachtexemplaren der mensheid.

2e Zulk een consequent relativisme, hetwelk met volslagen indifferentisme gelijk staat, ligt voorzeker niet in de bedoeling van de voorstanders der religions-geschiedtliche en psychologische methode. Zij willen langs deze weg juist komen tot een niet op abstracte theorieën maar op feiten gebaseerde dogmatiek. Maar het is gemakkelijk aan te tonen, dat de ingeslagen weg tot dit doel niet leidt en niet leiden kan. Laat men historisch en psychologisch kunnen aantonen — wat echter nog lang niet het geval is en waarschijnlijk nooit het geval zal worden — hoe de godsdienst ontstaat, groeit, zich ontwikkelt, tot verval komt; laat men desnoods met cijfers kunnen bewijzen, dat de godsdienst een cultuurmacht is van de eerste rang en ook in de toekomst wel blijven zal; hoe kan men daaruit ooit afleiden, dat godsdienst op waarheid berust, dat er een onzienlijke realiteit aan ten grondslag ligt? Wie deze overtuiging niet op een andere wijze verkregen heeft, zal ze zeker niet langs religions-geschiedtliche en psychologische weg verwerven. Tot metafysica, tot wijsbegeerte van de godsdienst komt het dan alleen, als men van elders de zekerheid bezit, dat godsdienst niet maar een interessant verschijnsel is, zoals bijv. ook het heksen- en spokengeloof, maar dat godsdienst waarheid is, dat God bestaat, zich openbaart en kenbaar is. Wie aan een wijsbegeerte van de godsdienst gelooft, moge de schijn aannemen, alsof hij gans onbevooroordeeld de godsdiensten onderzoekt, die schijn is vals. Hij gaat niet uit van een voor ieder vaststaand feit, maar van een bepaalde waardering van dat feit; hij neemt van te voren, zonder onderzoek, aan, dat godsdienst geen pathologisch maar een normaal verschijnsel is, dat hij in het bestaan en de openbaring Gods zijn rechtvaardiging vindt. Daarmee valt principieel voor deze religions-filosofen alle recht weg, om van uit de hoogte hunner wetenschappelijke onpartijdigheid neer te zien op hen, die van de vooronderstelling uitgaan dat het Christendom de ware godsdienst is en bij het onderzoek van de verschillende godsdiensten als maatstaf dienst behoort te doen. Zij gaan toch evengoed van een onbewezen, apriori in het geloof aangenomen vooronderstelling uit, n.l. van deze veelzeggende vooronderstelling, dat God bestaat, dat Hij zich openbaart, dat Hij kenbaar is, en dat daarom

de godsdienst waarheid is. Tegenover de consequente empiristen en positivisten hebben zij evenzeer het recht van deze onderstelling te verdedigen, als zij, die uitgaan van de waarheid des Christendoms. Hun onderstelling is vager, algemener dan die der laatsten, maar hij draagt hetzelfde karakter en is van dezelfde natuur.

Daarbij komt 3e: ofschoon de moderne en de Christelijke onderstelling, van het standpunt der positivistische wetenschap beschouwd, hetzelfde karakter vertonen, en beide evenzeer onbewezen, apriorische geloofsonderstellingen zijn, staat de eerste toch bij de tweede in aannemelijkheid zeer ver ten achter. Want de onderstelling, waarvan de moderne psychologen en filosofen van de godsdienst uitgaan, n.l. dat de godsdienst waarheid is, rust zelf weer op een religiebegrip, dat niet door nauwkeurig onderzoek is verkregen, maar door de romantiek van Schleiermacher in de theologie is ingedragen. Volgens dat begrip komt het in de godsdienst alleen op gemoedstoestanden, niet op voorstellingen en handelingen aan. Maar deze opvatting is onhoudbaar. Reeds gaat het niet aan, te zeggen, dat de godsdienst in gemoedstoestanden bestaat; want niet iedere gemoedstoestand en niet elk gevoel kan godsdienstig heten, maar alleen een bepaald gevoel, een Bestimmtheit des Gefühls, dus een gevoel, dat op een bepaalde wijze, door een bepaalde kracht is aangedaan. Het godsdienstig gevoel is dus het laatste niet, maar wijst op God terug, die dat gevoel opwekt en er een eigenaardig godsdienstig karakter aan schenkt. Maar dan vloeit daaruit vanzelf ook voort, dat het godsdienstig gevoel afhangt van en bepaald wordt door de voorstelling, welke de mens van God zich vormt. Het zal verschillen, naarmate God pantheïstisch of deïstisch, monotheïstisch of polytheïstisch gedacht wordt. En psychologie en historie zijn daar om dit te bewijzen. De voorstellingen in de godsdienst zijn nooit als onverschillig beschouwd, maar worden steeds door allen van de grootste betekenis geacht. Geloof sluit altijd en overal notitia in en wekt dienovereenkomstig een bepaald soort en een bepaalde mate van vertrouwen. Dit heeft verder hierin zijn grond, dat God niet alleen in het hart, maar ook in het verstand en geweten van de mens, en ook buiten hem in natuur en geschiedenis zich openbaart. Evenals het religiebegrip, waarvan de moderne Religions-filosofie uitgaat, is ook het openbaringsbegrip niet door nauwkeurig onderzoek, maar door de romantische filosofie haar aan de hand gedaan. Het is een onhoudbare voorstelling, dat God enkel en alleen in het gemoed van de mens zou werken en overal elders zich uit zijn schepping terugtrekken zou. Eén van beide: de wereld in haar geheel en in al haar delen is het werk van Gods handen, maar dan is ze ook een openbaring zijner deugden; of zij ontstond en bestaat buiten God, maar dan is er ook geen enkele reden, waarom wij aan een openbaring Gods in het gemoed van de mens zouden geloven.

Feitelijk staat 4e dan ook niemand zo objectief tegenover de godsdiensten, als hij in theorie zich voordoet. Wie er zo voor staan, zijn de onverschilligen, die met alle godsdienst gebroken hebben, maar daarom, juist vanwege hun grote partijdigheid, tot studie van den godsdienst onbekwaam zijn. Wie echter de godsdienst op prijs stellen en als waarheid erkennen, brengen bij hun onderzoek altijd een bepaalde godsdienst mee en kunnen zich daarvan bij het onderzoek niet ontdoen. Een mens kan niet het zwijgen opleggen aan wat hem in leven en sterven het dierbaarste is. Een Christen kan zijn geloof, zijn diepste levensovertuiging niet buiten de deur van zijn studeervertrek sluiten; hij kan zijn eigen godsdienst niet even objectief beschouwen als die van Hottentot en Papua. Niemand voert dan ook de gelijkstelling van de godsdiensten consequent bij zijn onderzoek door. Troeltsch wil niet uit het Christendom tot de Religions-geschiede komen, maar uit deze tot de Christelijke religie als de hoogste opklimmen. En dat is inderdaad ook zijn ernstig streven. Hij wil eigenlijk niet ontkennen, dat het Christendom de hoogste, ja de absolute godsdienst is; hij erkent zelfs, dat het Christendom met die aanspraak optreedt, en dat dit daarom nog niet onwaar is, wijl het

wetenschappelijk onbewijsbaar is. Maar dit is naar zijn gedachte een zaak van geloof, die bij het wetenschappelijk onderzoek der godsdiensten niet meespreken mag. De godsdienstwetenschap heeft objectief en onpartijdig te werk te gaan. Desalniettemin verwacht hij, dat deze tenslotte zal aantonen, dat het Christendom zo niet de absolute, dan toch de hoogste van alle godsdiensten is ²⁾. Gelijk boven reeds opgemerkt is, gaat zulk een onderzoek, met een dergelijk doel ondernomen, wel terdege van een geloofsveronderstelling uit, nl. dat de godsdienst waarheid is. Maar voorts ligt aan zulk historisch onderzoek nog ten grondslag, dat de geschiedenis der godsdiensten één geheel is, dat er een voortgaande openbaring Gods in haar plaats heeft, dat het Christendom in de ontwikkeling der godsdiensten de hoogste plaats inneemt. Van dat alles is Troeltsch verzekerd, niet door zuiver empirisch onderzoek, maar door persoonlijke waardering, langs een gans andere weg dus, dan waarlangs hij in theorie de zekerheid zoekt. Zelfs wil hij aan het einde samenvatting van de door historisch onderzoek gevonden Christelijke waarheid met de resultaten der bijzondere wetenschappen, en gelooft daarmee wederom, dat godsdienst en wetenschap niet strijden kunnen, dat de waarheid, dat de wereld, dat God één is. Dit alles bewijst overtuigend, dat de religions-geschiedtliche en psychologische methode meer schijn zijn dan wezen, dat ze wel terdege van een bepaalde metafysica, van persoonlijke waardering, van zekere geloofsstellingen uitgaan, en dat zij dus in beginsel even dogmatisch zijn als de methode der positief Christelijke dogmatiek. Het verschil is alleen hierin gelegen, dat men een ander dogma voor waarheid houdt dan wat de Schrift ons doet kennen, en dat men dit dogma, hetwelk van te voren vaststaat, langs religions-geschiedtliche en psychologische weg, in de naam der wetenschap, zoekt aan te prijzen. Practisch brengt de toepassing dezer methode een ernstig conflict tussen geloof en theologie, tussen kerk en school, tussen Schrift en wetenschap teweeg, hetwelk men tevergeefs door de onderscheiding ener exoterische en esoterische theologie zoekt op te lossen ³⁾.

¹⁾ Heyler, Zeits f. Th. u. K. 1903 bl. 18 v.

²⁾ Zeits f. Th. u. K. 1896 bl. 212 v. 1898 bl. 54 v.

³⁾ Troeltsch geeft, Zeits. f. Th. u. K. 1898 bl. 67, aanleiding tot het vermoeden, dat deze boven besproken onderscheiding ook bij hem instemming vindt.

(Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 19)

19. De methode der dogmatiek wordt blijkens het gezegde geheel beheerst door de vraag, of er in de godsdienst en met name dan in het Christendom een andere weg is, om tot zekerheid te komen, dan die gewoonlijk in de wetenschap daarvoor ingeslagen wordt. Indien dat niet het geval is, verliest de godsdienst in het algemeen en in het bijzonder weer het Christendom en de Christelijke dogmatiek alle zelfstandigheid; zij vormen dan een terrein, dat hoe eer hoe beter aan andere wetenschappen, van natuur of geschiedenis, moet worden afgestaan. Indien er echter een eigen, godsdienstige zekerheid bestaat, behoort ze zowel in haar onderscheid van, als in haar verband met andere soorten van zekerheid in het licht gesteld te worden. Breedvoerig kan dit eerst later geschieden, bij de bespreking van het principium externum en internum der theologie; en met name zal daar ook betoogd worden, dat de historisch-apologetische, de speculatieve en de ethisch-practische methode ons op godsdienstig gebied niet tot volstrekte zekerheid kunnen leiden. Hier volstaan wij met de volgende opmerkingen:

1. Reeds binnen de kring der niet-theologische wetenschappen zijn er verschillende soorten en graden van zekerheid. Er is een zekerheid, die verkregen wordt door eigen waarneming; wij zijn volstrekt zeker van datgene, wat wij zien met onze ogen en horen met onze oren en tasten met onze handen. Er is voorts een intuïtieve zekerheid, die daardoor ontstaat, dat wij krachtens de organisatie van onze geest vanzelf en spontaan, zonder enige dwang en vóór alle redenering de zogenaamde veritates aeternae aannemen, welke de grondslagen en uitgangspunten der verschillende wetenschappen vormen; wij nemen intuïtief en zonder bewijs aan, dat de rechte lijn de kortste afstand is tussen twee punten, dat de zinlijke waarneming ons niet bedriegt, dat de wereld buiten ons bestaat, dat de denkwetten betrouwbaar zijn, dat er onderscheid is van waar en vals, goed en kwaad, recht en onrecht, schoon en onschoon enz. Verder is er een zekerheid, die berust op het getuigenis van geloofwaardige personen, die in het dagelijks leven en bij de beoefening der historie van de grootste betekenis is, en onze kennis aanmerkelijk uitbreidt. En eindelijk is er ook nog een zekerheid, die door redenering verkregen wordt en op bewijzen steunt. Al naar gelang de ene of andere zekerheid in de verschillende wetenschappen bereikbaar is, loopt het dwingend karakter van haar resultaten uiteen; er bestaat niet één zekerheid, die in alle wetenschappen dezelfde sterkte heeft, maar de zekerheid in de mathematische wetenschap is een andere dan die in de natuurwetenschap, en deze verschilt weer van die in geschiedenis, moraal, recht, wijsbegeerte enz.
2. Wilt de godsdienst een eigensoortig en zelfstandig verschijnsel is, laat het zich van te voren reeds verwachten, dat de zekerheid, welke op dit gebied bereikbaar is, een eigenaardig karakter draagt en langs een eigen weg verkregen wordt. Bepaaldelijk is hier de boven in de eerste plaats genoemde zekerheid uitgesloten, want de godsdienst heeft het met onzienlijke dingen te doen, die voor geen zinlijke waarneming vatbaar zijn. En evenzo is uitgesloten de zekerheid, welke door redenering verkregen wordt, want godsdienst is geen wetenschap maar aan alle mensen eigen en voor alle mensen een behoefte. Aan de religie hangt 's mensen wel en wee, en daarom is hier alleen zulk een zekerheid voldoende, die een absoluut karakter draagt en voor ieder mens, ook de eenvoudigste, verkrijgbaar is. Als godsdienst zijn zal wat hij heet, dienst van God, liefde tot God met heel het verstand en heel het hart en alle krachten, dan moet hij rusten op openbaring, op een woord Gods, op zijn gezag. Goddelijke autoriteit is het fundament der religie en dus ook het principium der theologie. Het begrip en wezen der religie brengt dit alles vanzelf mee.
3. Daaraan komt het Christendom tegemoet. Want dit zegt eerst, van de objectieve zijde beschouwd, dat God zich openbaart, in de natuur, in de geschiedenis en speciaal en centraal in Christus; het neemt dus de algemene openbaring in zich op, en geeft toch een bijzondere openbaring; het stelt zich met heel de wereld en met de ganse historie in verband en vindiceert daarin toch voor zichzelf een eigen plaats. En van de subjectieve kant bezien, doet het een beroep op en sluit het zich aan bij de mens, die naar Gods beeld werd geschapen en die ook in zijn val zijn goddelijke oorsprong, natuur en bestemming niet vergeten en niet uitwissen kan. En tegelijk zegt het, dat deze psychische mens, die de dingen van Gods Geest niet begrijpen kan, herboren en vernieuwd worden moet, om de openbaring Gods te verstaan en onder het gezag van zijn woord zich te buigen. Alleen wie van harte gezind is Gods wil te doen, bekent van Jezus' leer, dat ze uit God is.
4. De Christen, die in de dogmatiek de inhoud van zijn geloof ontvouwt, kan, omdat en zolang hij Christen is, niet anders dan in het Christendom positie nemen. Alle vraagstukken over het wezen des Christendoms, over de wijze, de mate en de grens der

openbaring kunnen hier nog terzijde gelaten worden. De zaak staat eenvoudig zo: er is geen openbaring of geen meerdere en hogere openbaring in het Christendom (in de persoon van Christus, in de profeten en apostelen, in de Schrift), dan elders in de natuur of de geschiedenis waar te nemen valt; en dan is wie zo oordeelt geen Christen meer en tot het schrijven ener Christelijke dogmatiek onbevoegd en onbekwaam; of er is wel een hogere of meerdere openbaring in het Christendom, en dan mag, wie zo denkt, het meerder licht niet verwerpen, dat hem geschonken is, en moet hij bij dat meerder licht heel de natuur en geschiedenis ook de godsdiensten der niet-Christelijke volken bezien. In de openbaring, daargelaten voor dit ogenblik, waar die nader té vinden is, in de kerk, in de Schrift, in de persoon van Christus, maar in de openbaring Gods, welke aan het Christendom ten grondslag ligt, heeft de Christelijke dogmaticus zijn standpunt te nemen. Daarin staat hij als gelovige en daarop moet hij blijven staan als dogmaticus, want daarmee staat en valt zijn dogmatiek.

(Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 20)

20. Indien de Christelijke dogmaticus in de openbaring zijn standpunt heeft te nemen, rijst de vraag, waar die openbaring te vinden is. Drie factoren komen daarvoor hoogstens in aanmerking, de Schrift, de kerk en het Christelijk bewustzijn, en alle drie zijn bij beurte, na of ook naast elkaar, als bronnen der dogmatiek gebruikt. De Reformatie keerde tot de H. Schrift terug en erkende deze, met de oude Christelijke kerk, als het enig principium der theologie; Rome verhief de traditie allengs boven de Schrift; en mystici en rationalisten beiden putten de inhoud der dogmatiek uit het religieuze subject. Sedert de autoriteit inzake de religie voor velen geheel wegviel en de religio subjectiva van de religio objectiva onafhankelijk werd gemaakt, is het religieus bewustzijn, het geweten, het gevoel, de rede, of hoe men het noemen wil, de bron en maatstaf van de godsdienstige voorstellingen geworden. Heel de theologie is door en na Schleiermacher, zowel bij orthodoxen als bij modernen, in een bewustzijnstheologie veranderd. Scholten, Schweizer, Biedermann, Lipsius mogen bij de behandeling der dogmata nog van de kerkelijke formulering uitgaan, zij geven toch tenslotte niets anders dan hun persoonlijk geloof. En ook theologen als Martensen, Dorner, Hofmann, Philippi, Frank e.a. nemen hun uitgangspunt in het bewustzijn van de gelovige. Schian leverde voor enige tijd een betoog, dat de dogmatiek veel meer dan tegenwoordig geschiedde met de individualiteit moest rekenen, want elk dogmaticus is subjectief en kan niet anders geven dan een uitdrukking van zijn eigen geloof ¹⁾. Hier te lande nam Van Oosterzee het Christelijk bewustzijn op onder de bronnen der dogmatiek. Des Amorie van der Hoeven Jr. dichtte in zijn geloof des harten: het onuitsprekelijk woord staat in ons hart te lezen, en Christus gaf er klanken aan. Beets zong: gans objectief te zijn, is de eis, is wenselijk. Maar zou het mogelijk zijn? Och, paai u met geen schijn; De stelsels zijn persoonlijk of onmenselijk, Dichtwerken IV 130. En prof. van Manen wees in zijn inaugurele oratie te Groningen op het persoonlijk karakter der leerstellige godgeleerdheid. Uit dat persoonlijk karakter der dogmatiek verklaarde Doedes in zijn Encyclopaedie bl. 168v. de grenzeloze verwarring, die er op haar gebied heerst.

In deze voorstelling is waarheid en dwaling dooreengemengd. Dat de dogmatiek een persoonlijk karakter draagt, steeds dragen zal en ook dragen moet, spreekt zo vanzelf, dat het niet uitdrukkelijk behoeft vermeld of geëist te worden. Elk wetenschappelijk werk draagt de stempel van zijn auteur. En de dogmatiek verkeert in hetzelfde geval. Juist omdat zij niet een historisch referaat is maar uiteenzet, wat wij behoren te geloven, kan zij aan de invloed der individualiteit niet ontkomen. Maar dit is iets gans anders, dan dat de dogmaticus van alle

objectieve band ontslagen zou zijn. Evenals elke wetenschap, is de dogmatiek aan haar eigen object gebonden, heeft ze een eigen bron en norma. En wel zal ieder dogmaticus dat object zien en weergeven op zijn wijze en in zijn taal, maar indien zij slechts zien en beschrijven hetzelfde object, zal de persoonlijke verscheidenheid ertoe bijdragen, om de rijkdom der gedachten te doen kennen, welke in de dogmatiek worden neergelegd. De eis van het persoonlijk karakter der leerstellige godgeleerdheid mag echter geen dienst doen, om de dogmatiek aan allerlei willekeur prijs te geven, alsof het op de inhoud des geloofs, op de godsdienstige voorstellingen volstrekt niet aankomt. God wil, dat wij Hem ook met het verstand zullen liefhebben en zijner waardig van Hem denken zullen; daartoe gaf Hij zijn openbaring, aan welke de dogmatiek absoluut gebonden is, evenals iedere wetenschap aan het voorwerp, dat zij onderzoekt. Wanneer de dogmatiek zulk een openbaring niet meer erkent, dan, zegt Schian volkomen terecht, giebt's nur subjective und darum nur individuelle Erkenntnis dessen, was zum christlichen Glauben gehört 2). Maar dan is er ook geen dogmatiek en geen Christelijk geloof meer.

Van dogmatiek kan er alleen sprake zijn, als er een goddelijke openbaring is, op wier gezag zij steunt, wier inhoud zij ontvouwt. De bewustzijnstheologie, die belijdenis en Schrift als kenbron verwerpt en elke religieuze waarheid uit het subject afleiden wil, is ten eerste reeds met een gezonde Erkenntnis-theorie in strijd. Ook religieus zijn wij producten van onze omgeving. Wij ontvangen onze godsdienstige voorstellingen en indrukken van degenen, die ons verzorgen en opvoeden, en blijven te allen tijde gebonden aan de kring, waarin wij leven. Verstand en hart, rede en geweten, gevoel en verbeelding zijn op geen enkel terrein kenbron der waarheid, maar alleen organen, waardoor wij haar in ons opnemen en tot ons eigendom maken. Evenals wij fysisch aan de natuur gebonden zijn en spijs en drank, deksel en kleding van haar ontvangen moeten, zo zijn wij ook psychisch, in kunst, wetenschap, godsdienst, zedelijkheid afhankelijk van de wereld buiten ons. Vooral het gevoel kan als kenbron der godsdienstige waarheid niet in aanmerking komen, want het gevoel is nooit een prius, maar altijd een posterius; het reageert alleen op hetgeen het aandoet en geeft dan een gewaarwording van lust of onlust, van aangenaam of onaangenaam 3).

Het autonoom verklaren van de godsdienstige en zedelijke mens hangt voorts altijd met het deïsme of het pantheïsme samen. Het deïsme maakt de mens onafhankelijk van God en wereld, leert de algenoegzaamheid zijner rede en leidt tot rationalisme; het pantheïsme laat God in de mens tot openbaring en zelfbewustzijn komen en kweekt het mysticisme. Beide vernietigen de objectieve waarheid, laten rede en gevoel, verstand en hart aan zichzelf over, en eindigen in ongeloof of bijgeloof. De rede bekritiseert alle openbaring weg, en het gevoel geeft aan de Roomse evenveel recht, om zich Maria voor te stellen als de zondeloze koningin des hemels als aan de Protestant om dit geloof te bestrijden 4). Opmerkelijk is het daarom, dat de H. Schrift de mens nooit naar zichzelf als kenbron en maatstaf der godsdienstige waarheid verwijst. Hoe zou zij het ook kunnen, waar zij de psychische mens geheel en al, in zijn verstand, [Ps. 14:3](#), [Rom. 1:21-23](#), [8:7](#), [1 Cor. 1:23](#), [2:14](#), [2 Cor. 3:5](#), [Ef. 4:23](#), [Gal. 1:6](#), [7](#), [1 Tim. 6:5](#), [2 Tim. 3:8](#), in zijn hart, [Gen. 6:5](#), [8:21](#), [Jer. 17:9](#), [Ezech. 36:26](#), [Mark. 7:21](#), in zijn wil, [Joh. 8:34](#), [Rom. 7:14](#), [8:7](#), [Ef. 2:3](#), en ook in zijn geweten, [Jer. 17:9](#), [1 Cor. 8:7](#), [10](#), [12](#), [10:28](#), [1 Tim. 4:2](#), [Tit. 1:15](#) als door de zonde verduisterd en verdorven beschrijft. Voor de kennis der waarheid verwijst zij hem altijd naar de objectieve openbaring, naar het woord, de onderwijzing, die van God is uitgegaan, [Deut. 4:1](#), [Jes. 8:20](#), [Joh. 5:39](#), [2 Tim. 3:15](#), [2 Petr. 1:19](#) enz. En ook, waar de objectieve waarheid door het geloof ons persoonlijk eigendom wordt, is dat geloof toch nooit gelijk aan een fontein, die het levende water uit zichzelf voortbrengt, maar aan een kanaal, dat het water van elders ons toevoert.

- 1) Schian, Zeit. f. Th. u. K. 1897 bl. 513 v. 1898 bl. 170 v.
- 2) t. a. p. bl. 176.
- 3) Tholuck, art. Gefühl in PRE 2. Bender, Jahrb. f. deutsche Theol. 1872 bl. 659 v. Philippi, Kirchl. Glaub. I 60 v. Hodge, Syst. Theol. I 65 v. Hoekstra, Godg. Bijdr. 1864 I 43. Id. Wijsg. Godsdienstleer 1894 bl. 59 v. 213v. Bavinck, Beginselen der Psych. par. 7.
- 4) Schweizer, Glaubenslehre der ev. ref. Kirche I 94.

(Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 21)

21. Rome heeft deze onmogelijkheid ener religieuze en zedelijke autonomie uitnemend begrepen en daarom de mens op straffe van de zaligheid zijner ziel gebonden aan de onfeilbare kerk. Deze, en dus ter laatste instantie de onfeilbare paus, is voor de Roomse Christen het principium van zijn geloof. Het Papa dixit is het einde aller tegenspraak. Maar de historie leert, dat deze theoretische of practische onfeilbaarheid der kerk niet alleen in de kerken der Hervorming maar ook binnen Rome zelf te allen tijde tegenspraak en oppositie heeft ontmoet. Niet de ongelovige, maar de vrome kringen zijn het in de eerste plaats, die deze macht der hiërarchie als een knellende band voor het geweten hebben gevoeld. Er is alle eeuwen door niet slechts een wetenschappelijke, maatschappelijke, staatkundige, maar ook een innig godsdienstige en zedelijke oppositie tegen de hiërarchische macht der kerk geweest. Het gaat niet aan, deze oppositie uit ongeloof en ongehoorzaamheid te verklaren, en als met opzet de religieuze motieven te miskennen, die aan de oppositie der verschillende sekten en richtingen ten grondslag lagen. Niemand durft al deze sekten verdoemen, omdat ze tegen de kerk en haar traditie in verzet kwamen. Zelfs Rome deinst voor deze gevolgtrekking terug. Het extra ecclesiam nulla salus is een belijdenis, die ook aan het sterkste geloof nog te zwaar valt. De wet, die wij op alle terrein zien heersen, gaat dan ook in godsdienst en zedelijkheid door. Er is enerzijds een revolutionaire geest, die al het historisch geworden tot de grond toe wil slechten, om dan van nieuws aan het bouwen te gaan; maar er is ook een vals conservatisme, dat er behagen in schept om het bestaande onaangetast te laten alleen omdat het bestaat en, naar het bekende woord van Calvijn, malum bene positum non movere. Overal en op alle terrein is er te zijner tijd een zeker radicalisme nodig, om het evenwicht te herstellen, de ontwikkeling te doen voortgaan, en de stroom van het leven niet te laten verzanden. In kunst en wetenschap, in staat en maatschappij en zo ook in godsdienst en zedelijkheid, ontstaat er langzamerhand een sleur, die de rechten der persoonlijkheid, het genie, de vinding, de inspiratie, de vrijheid, het geweten onderdrukt en verkracht. Maar dan staat ook altijd te zijner tijd de man op, die het onder die druk niet houden kan, die het juk der dienstbaarheid van zich werpt, en die het weer opneemt voor de vrijheid van de mens, voor de vrijheid van de Christen. Dat zijn de keerpunten in de geschiedenis. Zo trad Christus zelf eenmaal op tegen de traditie der ouden en keerde tot de wet en de profeten terug. En zo heeft eenmaal de Reformatie het bestaan, om niet ter wille van enig wetenschappelijk, sociaal of staatkundig belang, maar in naam van de Christenmens te protesteeren tegen Rome's hiërarchie. Zelfs bij de sekten en richtingen, die later in de Protestantse kerken opkwamen, is menigmaal dat religieus, ethisch motief niet te miskennen. Ook de theologia biblica verdedigt een belangrijk stuk der godsdienstige waarheid. Als kerk en theologie de rust verkiezen boven de strijd, roepen zij zelf de oppositie wakker, die haar herinneren aan haar Christelijke roeping en taak. Rome kan uiteraard zulk een oppositie nimmer goedkeuren en moet ze reeds van te voren veroordelen. De Reformatie is er zelf uit voortgekomen en kan aan anderen niet onthouden, wat zij voor zichzelf nam. En de H. Schrift, hoewel verre van alle revolutionair verzet, heeft toch het recht van tegenspraak tegen alle menselijk, met Gods Woord strijdend

bevel gewettigd in het koninklijk woord van Petrus: *πειθαρχειν δει θεω μαλλον η ανθρωποις*, [Hd. 5:29](#).

(Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 22)

22. Zo schijnt alleen die methode de ware te zijn, welke door de Bijbelse theologen toegepast wordt. Toch lijdt ook deze richting aan grote eenzijdigheid. Zij meent geheel onvooringsomen tegenover de Schrift te staan en zuiver en objectief haar inhoud weer te geven. Maar zij vergeet, dat elk gelovige en ieder dogmaticus zijn geloofsovertuigingen allereerst ontvangt uit de handen zijner kerk. Hij komt dus nooit van buiten af, zonder enige kennis en vooropgezette mening tot de Schrift, maar brengt van huis uit reeds een zekere opvatting van de inhoud der openbaring mee en beziet dus ook de Schrift met de bril, die de kerk hem voorhoudt. Elk dogmaticus staat, als hij aan de arbeid gaat, of hij 't erkent of niet, in die historische verschijning van het Christendom, waarin hij geboren en opgevoed is en komt als Gereformeerd of Luthers of Rooms Christen tot de Schrift. Men kan zich ook hier eenvoudig van zijn omgeving niet ontdoen, men is altijd kind van zijn tijd, product van zijn omgeving 1). De uitkomst beantwoordt dan ook aan deze verwachting; alle dogmatische handboeken, die door de Bijbelse richting in het licht zijn gegeven, weerspiegelen getrouw het persoonlijke en kerkelijke standpunt van de auteur; ze kunnen op geen meerdere objectiviteit aanspraak maken dan die van de kerkelijke dogmatici. Het zuivere Evangelie, dat Ritschl bijv. bij Luther en bij Jezus terugvindt, beantwoordt geheel aan de opvatting, die hij er zichzelf van gevormd heeft. Al deze Bijbelse richtingen worden dan ook voortdurend door de historie geoordeeld, ze doen haar nut voor een tijd en roepen een vergeten waarheid wakker, maar ze veranderen de stroom van het kerkelijk leven niet en hebben geen bestand in zichzelf. Gewoonlijk komen zij voort uit een godsdienstige overtuiging, die ook in de Schrift zich niet meer vinden kan. Wel beginnen ze steeds met van de belijdenis op de Schrift zich te beroepen, maar ze gaan straks van de Schrift naar de persoon van Christus terug en eindigen ermee om ook zijn autoriteit aan te tasten. En altijd toont dan de historie weer, dat het Christendom relatief het zuiverst in de confessies der kerken is bewaard. In gewisser Weise ist durch die moderne Bibelforschung die alte orthodoxe Theologie mit ihrer Zuversicht, gerade mit ihrem Dogma in der Bibel zu stehen, wieder zu Ehren gebracht worden 2).

Maar zulk een Bijbelse opvatting is niet alleen practisch onmogelijk, zij is ook theoretisch onjuist. De Schrift is geen wetboek, waarvan de artikelen maar behoeven nageslagen te worden, om in een bepaald geval haar opinie te kennen. Zij is samengesteld uit vele boeken van verscheidene personen, uit zeer verschillende tijden, met uiteenlopende inhoud. Zij is geen abstracte, maar een organische, levende eenheid. Zij bevat nergens een schets der geloofsleer, maar deze moet uit heel het organisme der Schrift worden afgeleid. De Schrift is er niet op ingericht, dat wij haar napraten, maar dat wij haar als vrije kinderen Gods nadenken zullen. Maar dan is ook alle zogenaamde Voraussetzunglosigkeit en objectiviteit onmogelijk. Dan is er zoveel studie en nadenken van het subject mee verbonden, dat één persoon daartoe ten enenmale onbekwaam is. Daar zijn eeuwen voor nodig. Daar is de kerk voor aangesteld, die de belofte heeft van de leiding des Geestes in alle waarheid. Wie van de kerk, d.i. van de Christenheid, van de ganse dogmenhistorie zich isoleert, verliest de Christelijke waarheid. Hij wordt een tak gelijk, die van de boom is gescheurd en wegsterft, een lid dat van het lichaam is gescheiden en daarom voor de dood is bestemd. Alleen in de gemeenschap der heiligen is de lengte en de breedte, de diepte, en de hoogte van de liefde van Christus te verstaan, [Ef. 3:18](#). Daar komt nog hij, dat de voorstanders dezer richting vergeten, dat het Christendom universeel is en ingaan kan en moet in alle vormen en toestanden. Zij stellen de genade

vijandig tegenover de natuur en rekenen niet genoeg met de vleeswording des Woords. Want even waarachtig als de Zoon Gods mens is geworden, wordt ook de gedachte Gods, neergelegd in de Schrift, vlees en bloed in het bewustzijn der mensen. Dogmatiek is en behoort te zijn, de Goddelijke gedachte volkomen ingegaan en opgenomen in ons menselijk bewustzijn, uitgesproken vrij en zelfstandig in onze taal, in haar wezen vrucht der tijden, in haar vorm van deze tijd (Da Costa). Daarom is ook de tegenstelling onjuist, die er dikwijls gemaakt wordt tussen Bijbelse theologie en dogmatiek, alsof gene de inhoud der Schrift, deze die der kerkelijke dogmata zou weergeven. Want de dogmatiek bedoelt niet anders dan de gedachten Gods te exponeren, die Hij in de H. Schrift neergelegd heeft ³⁾. Maar ze doet dat, gelijk behoort, op wetenschappelijke manier, in een vorm en naar een methode, gelijk die wetenschappelijk geëist zijn. In deze zin hebben de Gereformeerden vroeger het recht der zogenaamde theologia scholastica verdedigd. Zij hadden er volstrekt niet op tegen, dat de geopenbaarde waarheid ook in eenvoudiger vorm, onder de naam van theologia positiva, catechetica enz. werd voorgedragen. Maar zij bestreden ten sterkste, dat deze beide verschilden in inhoud; wat ze onderscheidde, was alleen een verschil in vorm en methode. En door dit standpunt in te nemen, hebben zij enerzijds zo sterk mogelijk de eenheid en de samenhang van geloof en theologie, van kerk en school, gehandhaafd, maar anderzijds ook het wetenschappelijk karakter der theologie hooggehouden. De gedachten Gods mochten nog zo hoog en wonderbaar zijn, ze waren toch geen aforismen, maar vormden een organische eenheid, een systematisch geheel, dat ook ingedacht en in een wetenschappelijke vorm kon weergegeven worden. De Schrift zelf spoort tot deze theologische arbeid aan, als zij niet op het abstracte weten, maar op leer en waarheid, kennis en wijsheid allerwege de sterkste nadruk legt.

- 1) Toorenenbergen, De Chr. geloofsleer bl. 6. Kuyper, Encycl. II 522 III 166. Nitzsch, Lehrbuch der ev. Dogm. 1889 bl. 8 v. Kartan, Zur Dogmatik. Zeits. f. Th. u. K. 1903 bl. 513-518. Bovon, Dogm. Chrét. I 46-63.
- 2) Kattenbusch, Zeits. f. Th. u. K. 1905 bl. 45.
- 3) Maresius, Syst. Theol. loc. 1 par. 8.

(Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 23)

23. Een goede methode der dogmatiek dient dus met alle drie gegevens, met Schrift, kerk en Christelijk bewustzijn rekening te houden. Dan alleen is het mogelijk, om voor eenzijdigheden te worden bewaard. Toch komt het er dan nog op aan, de verhouding te bepalen, waarin deze drie gegevens tot elkaar staan. In de regel gaat het zo, dat wij onze godsdienstige overtuigingen ontvangen uit onze omgeving. Dat is het geval in alle godsdiensten, en ook in het Christendom. Wij worden allen als leden ener kerk geboren. Het verbond der genade neemt ons op van onze geboorte aan. De beloften Gods in Christus gelden niet alleen de gelovigen maar ook hun zaad. In kritische tijden, gelijk de onze, gebeurt het dikwijls, dat er dan later een smartelijke breuk komt tussen het geloof der kindsheid en de persoonlijke overtuiging. Is deze breuk van dien aard, dat men wel zijn eigen kerk verlaten moet maar toch bij een andere historisch bestaande kerk zich aansluiten kan, dan is ze betrekkelijk spoedig geheeld. Er is dan wel verandering, maar geen verlies van de religie zelf, van de Christennaam, van de gemeenschap, van de belijdenis. Er blijft dan nog een dogma, dat vaststaat en ons steun en troost biedt in het leven. Op dit standpunt blijft er dus ook nog een dogmatiek mogelijk, die de waarheid Gods beschrijft, gelijk ze in een bepaalde kerk erkenning vond. Maar dikwijls grijpt de twijfel veel dieper in het religieuze leven in. Velen

verliezen alle geloof en komen tot scepticisme en agnosticisme; hier is er van dogmatiek, van geloof, van belijdenis, van gemeenschap geen sprake meer, loutere negatie is tot het stichten van gemeenschap onbekwaam. Anderen echter, het geloof der kindsheid niet meer kunnende handhaven, trachten onder ernstige inspanning en strijd zich een eigen godsdienstige overtuiging te verwerven. Ook hierbij laat natuurlijk de invloed der omgeving zich gelden; geheel zelfstandig komt men tot een godsdienstige overtuiging nooit. Alleen is er daarbij dan dit verschil, dat hetgeen in een kerk niet meer gevonden werd, nu gezocht wordt in een wijsgerige school. Iedere wijsbegeerte is in de nieuwere tijd beurtelings aangegrepen, om zekere godsdienstige overtuigingen te wekken en te handhaven. Ook op dit standpunt is er van dogmatiek geen sprake meer. Er is alleen nog een godsdienstig geloof, een Glaubenslehre, een wijsbegeerte van de godsdienst, een wijsgerige godsdienstleer.

Dogmatiek is er dus alleen mogelijk voor hem, die in gemeenschap des geloofs staat met een of andere Christelijke kerk. Dit ligt ook in de aard van het godsdienstig geloof. Religieuze voorstellingen zijn van wetenschappelijke o.a. daarin onderscheiden, dat ze niet steunen op eigen inzicht, op het gezag van enig mens, maar alleen op het gezag Gods. Maar dit sluit in, dat ze ook in een godsdienstige kring, d.i. in een kerk geloof en erkenning hebben gevonden. Daarin wordt alleen kenbaar, dat wij in het dogma niet met een menselijke mening, maar met een goddelijke waarheid te doen hebben. Een kerk gelooft haar belijdenis niet, wijl ze de waarheid ervan wetenschappelijk inziet, maar enkel en alleen op grond van het woord Gods, hetzij dit alleen in de Schrift of ook door kerkelijke organen zich uit. Wie zijn godsdienstige overtuiging zoekt bij een wijsgerige school, verwacht godsdienst met wetenschap en ontvangt niets dan een altijd onzekere, door velen bestreden, sententia of opinio doctoris. Het godsdienstig geloof echter is krachtens zijn eigen natuur aan een gemeenschap en aan haar belijdenis verbonden. Ook hier is het als overal elders. Abstracties, universalia zijn er in de werkelijkheid niet. De boom, de mens, de wetenschap, de taal, de godsdienst, de theologie zijn nergens te vinden. Er zijn alleen bijzondere bomen, mensen, wetenschappen, talen en godsdiensten; zoals een taal samenhangt met een volk, zoals wetenschap en wijsbegeerte altijd in een zekere richting en school beoefend worden, zo is religie en theologie alleen te vinden en te kweken in een haar verwante gemeenschap. Een kerk is de natuurlijke bodem voor religie en theologie. Evenmin als er nu reeds de kerk is, is er ook de religie en de theologie. Er zijn slechts verschillende kerken, en zo ook verschillende theologieën. En dit zal duren, tot de gemeente in Christus haar volle wasdom heeft bereikt en allen gekomen zijn tot de eenheid des geloofs en der kennis van de Zoon Gods. Deze eenheid is niet met geweld te grijpen, maar kan het best worden bevorderd, als elk het geloof zijner eigen kerk indenkt, en op 't zuiverst voorstelt. Niet buiten de bestaande kerken om, maar door deze heen bereidt Christus zich zijn éne heilige, algemene gemeente. En niet buiten de verschillende kerkelijke dogmata om, maar door deze heen wordt de eenheid der kennis Gods voorbereid en verkregen. Op deze wijze zal de dogmaticus ook het best vruchtbaar kunnen werken voor de reiniging en de ontwikkeling van het religieuze leven en de belijdenis zijner kerk. Aanknoping aan het bestaande is voorwaarde tot verbetering in de toekomst. In het nu ligt wat worden zal **1**). Deze betekenis der kerk voor de theologie en dogmatiek is gegrond in het verband, dat Christus zelf tussen beide gelegd heeft. Hij heeft aan zijn kerk de H. Geest beloofd, die haar leiden zou in de waarheid. De dogmenhistorie komt hierdoor in een heerlijk licht te staan. Zij is de explicatie der Schrift **2**); de uitlegging, welke de H. Geest in de kerk van de schatten des Woords gegeven heeft. De dogmaticus heeft dus de stof voor zijn dogmatiek niet te putten alleen uit de geschreven confessie zijner eigen kerk, maar deze in samenhang te beschouwen met heel het eigenaardig geloof en leven zijner kerk, en deze wederom met de geschiedenis der ganse kerk van Christus. Hij staat dus op de schouders der voorgeslachten. Hij voelt zich omringd door een wolk van getuigen, en laat zijn getuigenis

samenvloeien met die stem veler wateren. Elke dogmatiek behoort mede in te stemmen in de lofzang, die door de kerk aller eeuwen God toegebracht wordt.

1) Twisten, Vorles. über die Dogm. 2 I 46.

2) Lange, Christl. Dogm. I 3. Schoeberlein, Prinzip und System der Dogm. bl. 26.

(Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 24)

24. Maar daarmee is de dogmenhistorie en de belijdenis der kerk nog niet verheven tot een onfeilbaar gezag. Er is onderscheid tussen de weg, waarlangs de dogmaticus gevormd wordt, en het beginsel, waaruit de dogmatiek haar stof ontvangt. In iedere wetenschap begint de beoefenaar te leven van de traditie. De eerste kennis van zijn vak verkrijgt hij altijd door autoriteit. Hij moet eerst de geschiedenis van zijn vak in zich opnemen en opklimmen tot de hoogte en de tegenwoordige stand van zijn wetenschap, om daarna zelfstandig aan de arbeid te gaan en zich een eigen inzicht in het voorwerp van zijn onderzoek te verwerven. Maar niemand zal daarom de traditie, die pedagogisch van zo groot belang was, voor de bron zijner wetenschap houden. Niet anders is het met de dogmaticus. Pedagogisch gaat de kerk aan de Schrift vooraf. Maar naar logische orde is de Schrift het principium unicum van kerk en theologie. Bij verschil, waarvan de mogelijkheid op reformatorisch standpunt nooit kan worden ontkend, moet kerk en belijdenis wijken voor de Schrift.

Niet de kerk maar de Schrift is *αυτοπιστος*, *iudex controversiarum*, *sui ipsius interpres*. Niets mag met haar op één lijn worden gesteld. Kerk, belijdenis, traditie, alles moet naar haar zich regelen, aan haar zich onderwerpen. De Remonstranten beschuldigden de Gereformeerden wel, dat zij door de belijdenis aan het gezag, de genoegzaamheid en de volmaaktheid der H. Schrift te kort deden. Maar de Gereformeerden, schoon in deze bedeling der kerk een belijdenis noodzakelijk achtende, om het Woord Gods te verklaren, de ketterijen te weren en de eenheid des geloofs te onderhouden, bestreden zo sterk mogelijk, dat de belijdenis ook maar enig gezag zou hebben naast de Schrift. De Schrift is alleen norma en regula fidei et vitae; de belijdenis verdient alleen geloof, omdat en in zover zij met de Schrift overeenkomt en blijft, als feilbaar mensenwerk, revisibel en examinabel aan de Schrift. De confessie is dus hoogstens norma secundaria, non veritatis sed doctrinae in aliqua ecclesia receptae, en daarom bindend voor allen, die in gemeenschap met de kerk willen leven. Binnen de kerk heeft de belijdenis autoriteit als accoord van gemeenschap, als uitdrukking van het geloof der gemeente, maar zij gelooft en handhaaft die belijdenis alleen op grond van de Schrift 1). Alle Christelijke kerken zijn één in de belijdenis, dat de H. Schrift het principium is der theologie, en de Reformatie erkende haar eenparig als principium unicum. De Nederl. Confessie spreekt dat uit in art. 5, en alle Lutherse en Gereformeerde theologen zijn hiermee eenstemmig 2). Weliswaar wordt in art. 2 der Ned. Conf. beleden, dat God door twee middelen gekend wordt, nl. door de natuur en de Schrift, en is door alle Geref. theologen de theologia naturalis in haar waarheid en waarde gehandhaafd. Maar in de eerste tijd, voordat het rationalisme de Geref. theologie had vervalst, werd duidelijk ingezien, dat natuur en Schrift niet onafhankelijk en los naast elkaar stonden, evenmin als de theologia naturalis en revelata. Calvijn nam de theol. naturalis op in het corpus der Christelijke dogmatiek, en zeide dat de Schrift de bril was, waarmee de gelovige duidelijker God aanschouwde ook in de werken der natuur 3). De theologia naturalis had oorspronkelijk volstrekt niet ten doel, om langzamerhand en geleidelijk de weg te banen tot de theologia revelata; men nam bij haar niet het voorlopige standpunt der rede in, om dan door redenering en bewijs op te klimmen

tot het standpunt des geloofs. Maar van de aanvang af stond de dogmaticus op de grondslag des geloofs, en bezag als Christen, als gelovige nu ook de natuur; en dan ontdekte hij, met zijn Christelijk oog, gewapend met de H. Schrift, ook in de natuur sporen van die God, die hij door de Schrift, in Christus, als zijn Vader had leren kennen. Subjectief kwam dus in de dogmatiek niet eerst de natuurlijke rede en daarna het geloof aan het woord; het was altijd de gelovige Christen, die in de catechismus, in de confessie, in de dogmatiek zijn geloof uitsprak. En evenzo stond objectief de natuur niet als een zelfstandig en onafhankelijk principium naast de H. Schrift, beide een eigen stel van waarheden leverend. Maar de natuur werd gezien in het licht der Schrift, en de Schrift bevatte niet alleen de in strikte zin geopenbaarde waarheid, maar bevatte ook de waarheden, welke de gelovige in de natuur ontdekken kan. Zo erkent Alsted wel een *theologia naturalis* in de onwedergeborene maar deze is verward en duister; voor de gelovige zijn de *principia et conclusiones theologiae naturalis* in de Schrift klaar en duidelijk herhaald 4).

Ook al is er daarom een kennis Gods uit de natuur, de dogmatiek heeft toch maar een enig principium externum, n.l. de H. Schrift, evenals ook maar een enig principium internum, n.l. de gelovige rede. En nu niet slechts zó, dat de H. Schrift alleen norma zou zijn en geen bron, maar bepaaldelijk in de zin van principium theologiae. Er is tussen vroegere theologen en die van de tegenwoordige tijd een groot onderscheid. Sedert Schleiermacher van het object tot het subject terugging, zijn een schare van theologen in de gemeente en haar belijdenis de bron der dogmatische waarheid gaan zien. Niet alleen hebben zij, en terecht, het confessioneel en kerkelijk karakter der dogmatiek erkend en uitgesproken, maar zij hebben ook de belijdenis der gemeente tot kenbron gemaakt en de H. Schrift tot norma verlaagd 5), of ook de belijdenis naast de H. Schrift als kenbron geplaatst 6). En Dr. Gunning t.a.p. beweerde zelfs, dat de leer van de Schrift als bron in plaats van als norma niet Gereformeerd, maar eigenlijk Remonstrants was. Maar deze voorstelling berust op een onjuiste opvatting van de verhouding tussen kerk en Schrift. In de eerste tijd van de Christelijke gemeente kon er nog sprake zijn van een zuivere traditie, die parallel liep met de geschriften der apostelen. Maar die beide stromen zijn reeds lang samengevloeid. Er is nu geen kennis van de Christelijke waarheid meer, dan alleen uit de H. Schrift. Ook al voedt het religieuze leven in de gemeente zich veel meer uit stichtelijke werken dan uit de Schrift, gelijk ook Ritschl opmerkt 7), het zijn toch slechts kanalen, Waardoor de waarheid der H. Schrift in meer bevattelijke vorm de gelovigen toegevoerd wordt. Bovendien, de dogmatiek is iets gans anders dan symboliek. Deze beschrijft en verklaart de belijdenis der kerk. Maar de dogmatiek dogmatiseert, d.i. zij zet uiteen, wat op godsdienstig gebied niet als waarheid geldt, maar als waarheid gelden moet. Zij behoort wel met de belijdenis in verband te staan, evenals met de school en de kerk. Maar de dogmatiek staat toch zelfstandig naast de confessie, zij exponeert de waarheid Gods op een haar eigen wijze. De Schrift is aan de kerk, maar ook aan de school, aan de wetenschap gegeven; en beide lezen en onderzoeken, verklaren en beschrijven haar inhoud. Confessie en dogmatiek werken daarbij op elkander in; de confessie is op haar beurt evenzeer afhankelijk van de dogmatiek, als deze van gene. Dogmata zijn niet zonder de arbeid der theologen door de kerk voortgebracht, maar zijn mee vrucht der theologie. Eerst waren er de Apologeten, toen kwam Nicea. Eerst traden de Hervormers op en later volgden de Protestantse confessies 8). En eindelijk is de leer van de H. Schrift als unicum principium theologiae ook alleen zuiver reformatorisch en Gereformeerd. De Nederl. Conf. leert in art. 2 en 7 uitdrukkelijk, dat de kennis van God en zijn dienst alleen uit de Schrift wordt geput en dat ze dus wel terdege bron is en niet alleen norma. Calvijn in zijn Institutie, Melancton in de praefatie voor zijne Loci en alle dogmatici verklaren, dat de kennis Gods alleen klaar en volkomen uit de Schrift kan worden verkregen. Iedere dogmatiek haast begint met de leer der Schrift als unicum principium theologiae. De eigenschappen van de auctoritas, sufficientia,

perfectio, die de Protestanten tegenover Rome aan de H. Schrift toekenden, betogen datzelfde. Dat zij daarbij liefst niet van fons, maar van principium spraken, verzwakt deze geheel enige betekenis van de Schrift voor de dogmatiek niet. De naam principium is zelfs boven die van fons te verkiezen. De laatste uitdrukking duidt de relatie tussen Schrift en theologie als een mechanische aan, en doet het voorkomen, alsof de dogmata uit de H. Schrift geput konden worden als water uit de bron. Maar principium wijst op een organisch verband. Dogmata zijn er in formele zin niet in de Schrift, maar de stof ervan ligt geheel in haar vervat. Dogmatiek is de waarheid der Schrift, opgenomen in en weergegeven door het denkend bewustzijn van de Christen-theoloog.

- 1) Voetius, Pol. Eccl. IV 1-74. Turretinus, Theol. El. loc. 18 c. 30. Examen van het Ontwerp van Tolerantie, 8e Sam. bl. 59-136. Moor, Comm.in Marckii Comp. VI 353 v. Een breedvoerige verdediging van het recht, de waarde en het gezag der confessie vindt men ook in de Preface van: A collection of confessions of faith, catechisms, directories, books of discipline ect. of publick authority in the Church of Scotland. Edinburgh, James Watson I 1719 bl. V-CXLIV.
- 2) Schmid, Dogm. der ev. luth. K. par. 4. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. c. 2.
- 3) Instit. relig. Christ. I 6, 1. **zie INSTD 01040**
- 4) Alsted, Praecognita Theol. 1623 bl. 115. Hodge, Syst. Theol. I. 11-15, Shedd, Dogm. Theol. I 68.
- 5) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 19. Rothe, Zur Dogm. 27. Schoeberlein, Prinzip und System der Dogm. 23. Gunning en de la Saussaye, Het ethisch beginsel 12. Van Dijk, Begrip en Methode der Dogm. 14 v. Daubanton, Confessie en Dogm. 29.
- 6) Lange, Dogm. II 3. Van Oosterzee, Chr. Dogm. par. 9. Von der Goltz, Christl. Grundwahrheiten par. 18.
- 7) Rechtf. u. Vers 2. II 12.
- 8) Harnack, D. G. I 10. Bavinck, Theol. Studien 1891 bl. 258-275.

(Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 25)

25. Daarmee is echter het persoonlijk karakter der leerstellige Godgeleerdheid niet te niet gedaan. Dat kan en mag niet, wijl dogmatiek niet is een historisch referaat, maar een aanwijzing van wat op religieus gebied als waarheid gelden moet. Dat persoonlijk karakter der dogmatiek vloeit echter niet daaruit voort, dat alle band aan het object wordt doorgesneden en elk nu maar voordraagt wat hij gelieft. Dan toch houdt de dogmatiek op een wetenschap te zijn en is ze niets dan een private opinie. Als de dogmatiek, volgens Prof. Van Manen, de waan moet laten varen, dat er een van buiten gegeven, objectieve waarheid is, dan is er geen dogmatiek meer. Dan zijn er slechts subjectieve meningen, waarvan de ene even goed is als de andere. Elke wetenschap, welke op die naam aanspraak heeft, moet hebben een eigen, in de werkelijke wereld bestaand object; veronderstelt verder, dat dat object kenbaar is; en is dan aan dat object zo streng mogelijk gebonden. Voor de dogmatiek geldt geen andere eisch; ook zij moet een eigen voorwerp hebben, dat voorwerp moet kenbaar zijn, en aan dat voorwerp is ze volstrekt gebonden. Maar de loochening van zulk een eigen, kenbaar object mag nooit worden goedge maakt met een beroep op het persoonlijk karakter der leerstellige Godgeleerdheid. Dat is verwarring van twee geheel verschillende zaken. Van een persoonlijk karakter der dogmatiek kan er eerst dan sprake zijn, als vooraf vaststaat, dat ze een eigen object heeft.

Ten onrechte wordt daarom ook door Dr. Groenewegen beweerd, dat het ene met het andere in strijd is. Volgens zijn mening zou de vroeger gegeven omschrijving der dogmatiek als systeem der kennis Gods, als *enarratio verbi Dei*, weersproken worden door de hier gestelde eis, dat de dogmatiek een persoonlijk karakter moet dragen, wijl zij niet is een historisch referaat maar een uiteenzetting van wat op godsdienstig gebied als waarheid gelden moet. Immers, zo redeneert hij, indien er openbaring is, die kennis van God schenkt, dan blijft deze gezaghebbend, hetzij de dogmaticus er al of niet mee instemt. De dogmaticus heeft op dit standpunt niets anders te doen, dan te refereren; in hetgeen hij refereert geeft hij tegelijk datgene wat gelden moet. Nu zij hiertegen allereerst opgemerkt, dat de ontkenning, dat de dogmatiek een historisch referaat is, vooral gemaakt is tegenover Schleiermacher en anderen, voor zover zij meenden, dat de dogmatiek alleen had uiteen te zetten, wat in een bepaalde kerk op een gegeven tijd voor godsdienstige waarheid gehouden werd. Dit kan, gelijk vroeger uitvoerig is uiteengezet, de taak der dogmatiek niet zijn. Iets anders ware het, als beweerd werd, dat de dogmatiek niets anders had te doen dan een historisch referaat te leveren van de inhoud der openbaring. Dit standpunt wordt in zekere zin ingenomen door de theologi biblici. Hierin is zo veel juist en Dr. Groenewegen zegt dit terecht, dat, indien er een openbaring is, die Godskennis schenkt, deze gezag heeft en houdt, hetzij de dogmaticus er al of niet persoonlijk mee instemme ¹⁾. Dat is echter niet iets, dat alleen aan de dogmatiek eigen is, maar het is haar met alle wetenschappen gemeen. Elke wetenschap is gebonden aan haar object, en dat object blijft gezaghebbend en normerend boven elke wetenschap staan; de natuur bijv. is bron en norma voor de natuurwetenschap, die altijd weer tot haar terugkeren en de verkregen uitkomsten aan haar controle onderwerpen moet. Maar toch is er wel verschil tussen de dogmatiek en vele andere wetenschappen. Bij deze laatste komt het dikwijls zeer weinig aan op persoonlijke instemming; de menselijke sympathieën en antipathieën zijn er niet of in geringe mate bij geïnteresseerd. Dat is echter bij de dogmatiek geenszins het geval; hier speelt de persoonlijkheid een gewichtige rol. En dat is niet zo, wijl het helaas niet anders kan, maar dat behoort zo te zijn. De openbaring, waarin God kennis van zichzelf meedeelt, bedoelt religie te kweken; zij is gegeven, om in ons hart geloof te wekken, om ons in die relatie tot God te stellen, waarin wij tot Hem behoren te staan: zij wil ons kennis schenken, niet maar afgetrokken theoretische kennis, gelijk in de andere wetenschappen, maar persoonlijke, levende kennis, geloofskennis in één woord. Wie dus van de openbaring in de dogmatiek niets anders wilde geven dan een historisch referaat, zou de openbaring in haar karakter en bedoeling miskennen, en zou ook practisch niet kunnen slagen; hoe objectief ook te werk gaande, zou hij toch tenslotte blijken in allerlei opzicht onder de invloed van zijn eigen geloofsovertuigingen te hebben gestaan; de geschiedenis der theologia biblica stelt dat duidelijk genoeg in het licht. Voor de dogmatische arbeid is dus persoonlijk geloof een volstrekt vereiste. In zover is het ook volkomen juist, dat elke dogmatiek belijdenis is van persoonlijk geloof. Maar dit is iets gans anders, dan wat sedert Schleiermacher onder bewustzijnstheologie wordt verstaan. Deze toch ontkent, dat er in de natuur, in de Schrift een openbaring is, die kennis Gods verschaft; zij maakt de theologie en speciaal de dogmatiek los van elke objectieve band, berooft haar van een eigen object, en tracht nu nog een soort van dogmatiek op te bouwen uit het eigen bewustzijn (gemoed, hart, geweten enz.), zonder dat dit aan iets objectiefs gebonden is. Dit is op theologisch gebied hetzelfde, als wanneer rationalisten of mystici de kennis van natuur en geschiedenis uit hun eigen denken of ervaring willen afleiden, in plaats van uit de objectieve werkelijkheid. Een beroep op de verdeeldheid der dogmatici, die, ofschoon bijv. uitgaande van dezelfde Schrift als openbaring Gods, toch tot zo verschillende resultaten komen, kan dit subjectivisme der bewustzijnstheologie evenmin rechtvaardigen, als de rationalistische of mystische methode op het gebied van natuur en geschiedenis gewettigd wordt door het grote verschil, dat tussen de beoefenaars dezer wetenschappen ten aanzien van allerlei verschijnselen en feiten bestaat.

Bij nadere overweging zal ieder dat inzien. Want als er geen eigen object en geen eigen kenbron voor enige wetenschap is, dan heeft zulk een wetenschap ook geen recht van bestaan. Indien er dus werkelijk enige religieuze kennis is, daargelaten de mate en de omvang van die kennis, en ook afgezien van de vraag, of het systeem van zulke kennis de naam van wetenschap verdient, maar indien er zodanige kennis is, dan moet er ook een bron zijn, waaruit zij geput wordt. Nu zijn er velen, die zeggen, dat natuur en Schrift, daarvoor niet in aanmerking kunnen komen, maar dat de religieuze kennis alleen nog kan afgeleid worden uit het eigen gemoed. Wanneer er ernst wordt gemaakt met deze bewering, dan sluit zij de gedachte in, dat God nergens elders maar toch nog wel in de mens, in zijn hart, gemoed of geweten, zich openbaart. Dit gemoed des mensen draagt in dat geval een bepaalde kwaliteit; het komt in aanmerking als object en bron der dogmatiek, wijl God er zich in openbaart. Want wie de godsdienstige ervaringen van het gemoed alleen objectief beschrijven wilde, in een historisch referaat, zou misschien een belangrijke religieuze psychologie leveren, maar geen dogmatiek. Dogmatiek veronderstelt, dat er een bron is van godsdienstige kennis, en dat wij deze daaruit, niet door een neutraal verstand, maar door persoonlijk geloof afleiden kunnen. Zo bewijzen ook de voorstanders der bewustzijnstheologie huns ondanks, dat de dogmatiek, indien zij waarheid zal zijn, een eigen bron, object en gezag moet hebben en dat anderzijds, om deze te erkennen en te gebruiken, persoonlijk geloof onmisbaar is.

Trouwens, elke wetenschap, van natuur, geschiedenis, recht, zede enz. heeft een object, dat in de werkelijke wereld aanwezig is. Maar daarom draagt iedere wetenschap toch nog wel een persoonlijk karakter; de ene zeker minder dan de andere, de wiskunde bijv. in veel geringere mate dan de geschiedenis. Maar naarmate de wetenschappen minder formeel zijn, en meer nabij het centrum liggen, naar die mate neemt de invloed van de persoonlijkheid toe. Een mens kan zich bij de beoefening der wetenschap, evenmin als ergens elders, van zichzelf ontdoen; hij brengt zijn opvoeding, levensbeschouwing, hart en geweten, sympathieën en antipathieën mee, en deze oefenen vanzelf invloed op zijn onderzoek en nadenken. Dit nu is op zichzelf niet verkeerd; het dualisme, dat de mens in twee helften deelt en bij de beoefening der wetenschappen tot een puur verstand verlaagt, is practisch onmogelijk en theoretisch vals gedacht. Eis is alleen, gelijk boven reeds opgemerkt werd, dat de mens altijd en overal, ook dan als hij de wetenschap beoefent, een goed mens zij, een mens Gods tot alle goed werk bekwaam toegerust. En niet anders is het in de dogmatiek, ja hier is dit alles a fortiori het geval. Want de dogmatiek heeft het juist te doen met de diepste geloofsovertuigingen van de mens en met het centrum aller wetenschap. Hier bovenal is het de eis, dat de mens een goed mens zij, dat hij in de rechte verhouding sta tot God, wie te kennen het eeuwige leven is.

Daarom is het ook de leer der Schrift, dat de objectieve revelatie zich voltooit in de subjectieve illuminatie. De Gereformeerde leer van de Schrift staat in het nauwste verband met die van het testimonium Spiritus Sancti. Het verbum externum blijft niet buiten ons, maar wordt door het geloof een verbum internum. De H. Geest, die de Schrift gaf, geeft ook getuigenis aan die Schrift in het hart der gelovigen. De Schrift zorgt zelf voor haar eigen zegepraal in het bewustzijn der gemeente van Christus. Daardoor voelt de gelovige zich met heel zijn ziel gebonden aan de Schrift. In haar wordt hij ingeleid door de H. Geest, de Doctor ecclesiae. En al zijn bedoelen is, om die gedachten Gods, neergelegd in de Schrift, in zijn bewustzijn op te nemen en ze denkend te verstaan. Maar daarbij blijft hij mens, met eigen aanleg, opvoeding, inzicht; het geloof zelf ontstaat in ieder mens niet op dezelfde wijze en is niet in allen van dezelfde kracht; de rede verschilt in scherppte, diepte, klaarheid van denken; de invloed der zonde blijft nawerken, ook in zijn bewustzijn en verstand. En ten gevolge van al deze invloeden blijft de leerstellige Godeleerheid een persoonlijk karakter dragen. Dat is

hier, als in elke wetenschap, het geval. Zelfs profeten en apostelen zagen dezelfde waarheid van verschillende zijden. De eenheid des geloofs is nog evenmin als de eenheid der kennis bereikt. Maar juist door de verscheidenheid heen voert God zijn gemeente de eenheid tegemoet. Als die eenheid des geloofs en der kennis is bereikt, heeft ook de dogmatiek haar taak volbracht. Zo lang echter blijft haar de roeping toebetrouwd, om op de erve der wetenschap de gedachten te vertolken, die God in de H. Schriftuur voor ons heeft neergelegd.

1) De Theologie en hare wijsbegeerte, bl. 104-106.

(Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 26)

26. Tot deze taak zal de dogmaticus het uitnemendst toegerust zijn, als hij in geloofsgemeenschap leeft met de kerk van Christus en de Schrift als het enig en genoegzaam principium der kennis Gods belijdt. De dogmaticus ontvangt dus de inhoud van zijn geloof uit de handen der kerk. In pedagogische zin komt hij door de kerk tot de Schrift. Maar daarbij mag hij, evenmin als enig gelovige, blijven staan. Hij heeft de roeping, om de dogmata, die hij door de kerk heeft leren kennen, te ontleden tot in hun vezels toe, en na te gaan, hoe ze wortelen in de H. Schrift. Zo zou zijn taak hierin bestaan, dat hij eerst de dogmata objectief weergaf, en daarna herleidde tot de H. Schrift; zijn methode ware dan historisch-analytisch. Maar al heeft deze methode voor een enkel dogma op zichzelf misschien veel aanbevelenswaardigs, en al is ze in de dogmatiek ook ondergeschikt van waarde; toch heeft ze dit tegen, dat het bij haar niet komt tot een wetenschappelijk systeem. De dogmaticus doet daarom beter een andere weg te bewandelen; niet van de rivier tot de bron, maar van de bron tot de rivier. Zonder te kort te doen aan de waarheid, dat de kerk in pedagogische zin aan de Schrift voorafgaat, kan hij toch in de Schrift zelf als het principium theologiae zijn positie nemen, en dan van daaruit de dogmata ontwikkelen. Hij reproduceert dan als het ware de denkbeelden der kerk; hij laat ons zien, hoe de dogmata organisch uit de Schrift zijn uitgegroeid; hoe niet één enkele tekst, maar de Schrift in haar geheel de vaste, brede bodem is, waarop het dogmatisch gebouw verrijst 1).

Deze synthetische, genetische methode mag niet met de empirische of experimentele methode verward worden, gelijk door Hodge en R. Mc. Ch. Edgar te Dublin geschiedt 2). Volgens laatstgenoemde kenmerkt de experimentele methode van Baco zich door deze drie dingen: ten eerste verzamelt zij de feiten, ten tweede stelt zij een hypothese ter verklaring op en ten derde verifieert zij die voorlopige hypothese door het experiment. Dienovereenkomstig zou de Christelijke dogmatiek in de eerste plaats feiten hebben te verzamelen, bijv. de feiten van de zedelijke wereldorde, de zonde, de persoon van Jezus, de H. Schrift enz., vervolgens deze zoeken te verklaren door de veronderstellingen van schepping, val, Godheid van Christus, inspiratie, en eindelijk ze hebben te verifiëren door hetgeen de Schrift aangaande deze onderstellingen leert. Maar deze methode kan de toets niet doorstaan. Want in de openbaring Gods gaan woord en feit altijd met elkander gepaard; zij deelt ons niet slechts feiten mee, die wij hebben te verklaren, maar zij stelt zelf die feiten in een helder licht. De Schrift laat ons niet enkele feiten zien, die wij onder de naam van zonde samenvatten, maar zij zegt zelf, wat zonde naar haar wezen is. Zij verhaalt ons niet alleen, wat Jezus gedaan heeft, maar zegt ons, wie Hij was, enz. Zonder deze verklaring zouden wij de feiten in het geheel niet verstaan en er een gans verkeerde uitlegging aan geven. De naam van hypothesen komt hier dan ook volstrekt niet te pas, want ten eerste is bijv. de leer van de oorsprong en het wezen der zonde, de leer van de Godheid van Christus geen veronderstelling, die wij

uitdenken, maar een getuigenis der H. Schrift, en ten andere is die leer, juist op grond van dit getuigenis der Schrift, geen menselijke veronderstelling maar een woord Gods, dat als zodanig geloof van ons eist. Hodge spreekt dan ook naast facts van truths, en Edgar vervangt de naam van hypothese door die van doctrine. Daarmee vervalt de gehele theorie. Eindelijk blijft er, indien God in zijn Woord gesproken heeft, voor het experiment geen plaats meer over; verificatie is op dit terrein en na het getuigenis der Schrift uit de aard der zaak onmogelijk.

Daarentegen ontvangt de bovengenoemde synthetische methode uit de openbaring tezamen feit en woord, woord en feit, en beide in verband met elkaar. Trouwens het feit wordt ons in de Schrift juist door middel van het woord meegedeeld, en is er om die reden reeds onafscheidelijk van. Van de persoon van Jezus bijv. dragen wij geen kennis dan uit het getuigenis der apostelen. Wie dit verwerpt, houdt ook geen feiten der openbaring meer over; de geschiedenis van de gnostiek en van het nieuwere idealisme heeft daarvoor het afdoend bewijs geleverd. Maar de synthetische, genetische methode verschaft in de tweede plaats aan de dogmaticus het voordeel, dat hij ook de eenheid en het onderling verband der dogmatiek aanwijzen kan. De verschillende dogmata zijn geen geïsoleerde stellingen, maar zij vormen een eenheid. Er is eigenlijk maar één dogma, dat uit de Schrift is geboren en in allerlei bijzondere dogmata zich vertakt en gesplitst heeft. De methode van de dogmaticus kan en mag niet anders dan systematisch zijn. En eindelijk heeft hij nog de roeping, om in deze genetische en systematische ontwikkeling der dogmata ook op mogelijke afwijkingen opmerkzaam te maken, mogelijke leemten aan te vullen, en alzo te arbeiden aan de ontwikkeling der dogmata in de toekomst. Dat is de kritische taak, waartoe de dogmaticus geroepen is, maar die in de systematische bearbeiding der dogmatische stof vanzelf reeds opgesloten ligt. Op die wijze tracht hij in de dogmatiek een expositie te geven van de schatten der wijsheid en der kennis, welke in Christus verborgen zijn en in de Schrift zijn uitgestald.

1) Verg. Kleutgen, Theol. der Vorzeit 2, V 77v.

2) Hodge, Systematic Theology I bl. 1. Edgar, Christianity and the experimental method, Presb. and Ref. Review April 1895. Verg. over Hodge: Kuyper, Encycl. II 268. 6

(Deel I; Inleiding; Par. 4 Indeling der Dogmatiek; 27)

Par. 4. Indeling der dogmatiek.

Kleutgen, Theol. der Vorzeit 2 V 1-83. Gass, Geschichte der protest. Dogmatik 4 Ede. 1854 v., en andere literatuur, te noemen bij de volgende paragraaf. Schleiermacher, Chr. Gl. par. 27-31. Schweizer, Gl. der ev. ref.K. I 84-134. Id. Christl. Glaubenslehre nach protest. Grundsätzen I 22-26. Lobstein, Einl. in die ev. Dogm. bl. 213-288.

27. Zodra de dogmatiek opkwam, was er ook een indeling nodig van de stof, welke in haar behandeld werd. De indeling was in het begin hoogst eenvoudig. De drie hoofdwerken van Clemens Alexandrinus, nl. Cohortatio ad gentes, Paedagogus en Stromata zijn wel samen verbonden door de idee der opvoeding van het menselijk geslacht door de Logos, maar bevatten toch geen eigenlijke indeling; en het laatste werk ontwikkelt wel de ware filosofie van het Christendom tegenover Heidendom en Jodendom, maar Clemens zegt zelf in het

begin van het 6e en in het slot van het 7e boek van dat werk, dat hij daarin slechts schreef wat hem voor de zin kwam, en dat men dus over het gebrek aan orde zich niet verwonderen moet. Origenes' werk *περί ἀρχῶν*, de principiis, tracht reeds enige orde in de stof te brengen, en heeft dan ook vier hoofdbegrippen: God, wereld, vrijheid, openbaring; het eerste boek handelt over God, de triniteit en de engelen; het tweede over de wereld, de God van het Oude Testament, het goede en het kwade, de incarnatie en de opstanding; het derde over de wilsvrijheid en haar verhouding tot de genade, de verzoeken en het wereldeinde; en het vierde over de Heilige Schrift, haar ingeving en uitlegging. De verschillende loci over God, engel, mens, Christus enz. komen hier reeds voor de dag, maar nog niet in goede orde en juiste begrenzing, en ook nog onvolledig; de leer der sacramenten ontbreekt, die over de Schrift komt achteraan, en een indelingsbeginsel is nog niet te ontdekken. Deze indeling van Origenes wordt verbeterd overgenomen door Theodoretus van Cyrus, in het 5e boek van zijn *Αἰρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή*, haeticarum tabularum compendium, dat een schets bevat van het orthodoxe geloof. Achtereenvolgens wordt hierin gehandeld over God, wereld, engel en mens, Christus, Schrift en sacrament, opstanding en gericht, terwijl er ten slotte eenige ethische capita over virginiteit, boete, vasten aan toegevoegd worden. Voorts ligt ditzelfde schema ten grondslag aan de *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδοξίας* van Joh. Damascenus. De indeling in vier boeken is eerst in de Middeleeuwen in het werk gebracht, nadat het op bevel van Eugenius III door de rechtsgeleerde Johannes Burgundis uit Pisa 1194 in het Latijn was vertaald, en Petrus Lombardus in zijn *Sententiae* met de indeling in vier boeken was voorgegaan. Damascenus begint met de leer van God, triniteit, eigenschappen (boek I), spreekt dan over wereld, schepping, engelen, mensen en voorzienigheid (boek II), behandelt vervolgens de persoon en het werk van Christus (boek III en IV, cap. 1-9), en eindigt met enige soteriologische (geloof, doop, enz.), ethische (wet, sabbat, enz.) en eschatologische capita (boek IV, cap 10-28).

Ook het werk van Lactantius, *Divinarum Institutionum libri VII* toont overeenkomst met deze orde van behandeling. De eerste drie boeken zijn zuiver apologetisch en weerleggen de heidense religie en filosofie. Maar in het vierde boek begint Lactantius over het Christendom te handelen en zet dan eerst uiteen, dat wijsheid en godsdienst hier ten nauwste verbonden zijn, omdat de kennis van de enige waarachtige God en van Jezus Christus, zijn Zoon, de ware wijsheid is. Immers is God kenbaar in de Zoon, die tegen het einde der eeuwen mens is geworden, om de mensen weer tot de gerechtigheid terug te leiden. Die gerechtigheid wordt dan in het vijfde boek beschreven; zij wordt door Christus onderwezen, heeft in de godsvrucht haar oorsprong en openbaart zich in de aequitas, in de erkenning van de gelijkheid aller mensen. Het zesde boek zet de plichten van die gerechtigheid dan nader uiteen, en het zevende, de *vita beata*, handelt over het zalige leven hiernamaals als loon van de ware kennis en verering Gods. Maar daarnaast bood de apostolische geloofsbelijdenis, in aansluiting aan de doopsformule, reeds vroeg een enigszins andere indeling voor de dogmatische stof. De *Expositio symboli* van Rufinus en Augustinus' boek de *fide et symbolo* leverden commentaren daarop, en behandelden de hoofdzaken van het Christelijk geloof aan de hand van het trinitarisch schema, dat aan het apostolisch symbool ten grondslag lag. Augustinus was echter niet alleen in deze indeling voor vele lateren ten voorbeeld, maar in zijn *Enchiridium ad Laurentium* behandelt hij heel de dogmatische en ethische stof onder de drie Christelijke deugden geloof, hoop en liefde; echter op zeer ongelijkmatige wijze. Na een inleiding, cap. 1-8, zet Augustinus dat wat geloofd moet worden uiteen van cap. 9 tot cap. 113, hoofdzakelijk aan de hand van het apostolisch symbool, maar wijdt dan slechts drie capita (114-116) aan de hoop, waarbij hij het gebed des Heeren tot leiddraad neemt, en de overige capita 117-122 aan de liefde. Geloof, gebed en gebod vormen hier dus het schema der dogmatiek, dat later dikwijls, vooral in catechismussen, is overgenomen. Ook Isidorus

van Sevilla heeft in het eerste boek van zijn *Sententiarum sive de summo bono libri III*, in hoofdzaak deze volgorde van het apostolisch symbool en handelt in 30 capita over God, schepping, wereld, engelen en mensen, Christus, de Heilige Geest, de kerk, Schrift en sacramenten, opstanding en laatste dingen en behandelt dan in het tweede en derde boek uitsluitend ethische stof.

(Deel I; Inleiding; Par. 4 Indeling der Dogmatiek; 28)

28. De indeling, welke Lombardus in de Middeleeuwen koos, herinnert weer aan die van Origenes, Theodoretus en Damascenus. Zijn *Sententiae* zijn in vier boeken verdeeld. De eerste drie handelen over res, het laatste handelt over signa. Heel de inhoud der openbaring bestaat toch uit deze twee, res en signa. De res zijn weer onderscheiden; sommige kunnen alleen genoten worden, zoals de goddelijke drieëenheid; andere alleen gebruikt, zoals de geschapen dingen; andere zowel genoten als gebruikt, zoals de deugden. Naar deze orde handelt het eerste boek der *Sententiae* over het mysterium trinitatis; het tweede de *rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione*: schepping, engelen, het hexaemeron, de mens, de val, de zonde; het derde de *incarnatione verbi*: de persoon en het werk van Christus, het geloof, de hoop, de liefde, de 4 hoofddeugden en andere ethische onderwerpen; het vierde boek, de *sacramentis*, bevat de leer over de zeven sacramenten, de opstanding, het gericht, de hemel en de hel. Er is hier reeds merkbare vooruitgang te bespeuren: de onderwerpen zijn niet alleen beter gegroepeerd en begrensd, maar het geheel is ook in vier delen gesplitst, elk met een eigen onderscheiden object; de ethische stof is niet als bij Theodoretus aan het slot toegevoegd maar in de dogmatiek zelf opgenomen; de sacramenten, vroeger slechts even besproken, worden breedvoerig behandeld; daarentegen laat de rangschikking veelszins te wensen over en komen verschillende onderwerpen zoals Schrift, kerk, en vooral ook de soteriologische bijna in het geheel niet ter sprake. De meeste scholastici sloten zich bij dit werk van Lombardus aan en schreven er commentaren op. Sommigen brachten in de ordening der stof gelukkige verbeteringen aan. Thomas ontwikkelt bijv. in de proloog voor zijn commentaar op de *Sententiae* op schone wijze, dat eerst God, en daarna zijn werken: schepping, herstelling en volmaking de onderwerpen der 4 boeken zijn. Maar een ereplaats wordt ook uit formeel oogpunt ingenomen door het *Breviloquium* van Bonaventura ¹⁾. Vooreerst laat Bonaventura een proloog aan zijn werk voorafgaan en geeft daarin in 7 paragrafen een schoon overzicht van de leer der Schrift, vooral van haar inhoud, die hij in haar lengte en breedte, diepte en hoogte in het kort ontvouwt. En daarna geeft hij in 7 delen ons een schets der geloofswaarheid; deel 1 handelt de triniteit, deel 2 de *creatura mundi*, deel 3 de *corruptela peccati*, deel 4 de *incarnatione verbi*, deel 5 de *gratia Spiritus Sancti*, deel 6 de *medicina sacramentali*, en deel 7 de *statu finalis iudicii*. Hier is een vaster methodische gang, een volkomen beheersing der stof, een zuivere begrenzing der onderwerpen, en ook een met bewustheid gekozen indelingsbeginsel: want in deel 1 hdst. 1 zegt Bonaventura dat, al behandelt de theologie al die zeven onderwerpen, zij toch *scientia una* is, want God is niet alleen *rerum primum principium et exemplar effectivum in creatione*, sed etiam *refectivum in redemptione et perfectivum in retributione*.

Geheel anders is de indeling van Thomas in zijn *Summa*. Dit werk heeft drie delen, de delen zijn verdeeld in *quaestiones* (vragen), en deze weer in artikelen. Deel I handelt in 119 vragen over God en zijn schepping, vóór en buiten de zonde: God als *principium* en *exemplar* van alle dingen. Deel II spreekt over de mens als zijn *imago*, en valt weer in een *prima* en *secunda* uiteen; de *prima* omvat 114 vragen, begint met het einddoel van de mens, nl. de zaligheid, en ontwikkelt met het oog daarop de leer van de wil, vr. 6-17, de goede en zondige kwaliteit der

menselijke daden, hartstochten en hebbelijkheden, vr. 18-54, de deugden in 't algemeen, vr. 55-70, de zonden in haar verdeling, zetel, oorzaak en gevolgen, vr. 71-89, vervolgens de uit- en inwendige motieven, die de mens tot het goede aansporen, de wet, het evangelie, de genade en de verdienste, vr. 90-114. De secunda van dit tweede deel handelt dan in 189 vragen over de zonden en deugden in het bijzonder, vooral naar de orde van de drie theologische en de vier cardinale deugden. Nadat alzo het einddoel van de mens is bepaald en zijn deugden en zonden in het licht gesteld zijn, beschrijft Deel III de weg, waarlangs wij tot de zaligheid van het onsterfelijk leven kunnen komen, dat is, Christus en de sacramenten. In 90 vragen worden de persoon en het werk van Christus en dan het sacramentsbegrip, de doop, confirmatie, eucharistie en penitentia beschreven. Hier eindigt het werk van Thomas; hij liet het bij zijn dood onvoltooid achter. Het supplementum, dat er uit zijn andere geschriften aan toegevoegd is, bevat 99 vragen, zet de sacramenten voort, en behandelt in vr. 69-99 de toestand van de ziel na de dood, de opstanding, het oordeel, de zaligheid en verdoemenis. Een appendix spreekt in 3 vragen nog over het vagevuur. De indeling van Thomas wijkt van die van Bonaventura niet alleen af, maar schiet daarbij ook in veel opzichten tekort. Wel wordt in Deel I vr. 1, een breedvoerige ontwikkeling gegeven van het wezen der theologie, maar daartegenover blijft de leer der Schrift geheel onbesproken. Voorts springt Thomas bij het begin van het tweede deel in eens naar het einddoel van het menselijk leven over, en wordt daardoor gedwongen, om dikwijls te anticiperen op wat eerst later behandeld kan worden. De Christelijke deugden, het evangelie, de wet, de genade, welke Thomas in dit tweede deel opneemt, veronderstellen de persoon en het werk van Christus. De indeling van Thomas hangt reeds samen met de Roomse leer van de *ordo supernaturalis*, waartoe de mens verheven moet worden. Nadat het eerste deel over God gehandeld heeft, spreekt het tweede deel over de mens, die als beeld Gods voor de *gratia supernaturalis* is bestemd maar deze niet bereiken kan, en het derde wijst dan in de persoon van Christus en de sacramenten de weg aan, waarlangs de mens tot deze zijn bestemming geraken kan. God, mens, Christus zijn dus de onderwerpen der drie delen 2). Eindelijk is ook de quaestionarische vorm van behandeling niet zonder bedenking 3). Thomas stelt elke geloofswaarheid in de vorm van een vraag, en brengt te berde, al wat er door de tegenstanders tegen ingebracht is. Met een beroep op een of andere autoriteit, Schrift, kerkvaders, Aristoteles, bewijst hij echter de waarheid van het gevraagde en maakt de conclusie op. Deze wordt dan toegelicht en eindelijk tegen de ingebrachte bezwaren verdedigd.

1) Hollenberg, Bonaventura als Dogmaticus, Th. Stud. u. Krit. 1868.

2) Werner, Der h. Thomas v. Aq., Regensburg. 1858 I 801 f.; Kleutgen, Theol. der Vorzeit, 2e Aufl. V 60-70; Kling, Descriptio Summae theol. Th. Aq., Bonn 1846.

3) Pierson, Studiën over Joh. Calvijn, I 228 v.

(Deel I; Inleiding; Par. 4 Indeling der Dogmatiek; 29)

29. Deze indelingen werden door de latere Roomse theologen meestal overgenomen, niet alleen in de commentaren, die bijv. door vele middeleeuwse theologen en ook later nog door Estius e.a. op de *Bententiae* van Lombardus of door Suarez, Valentia, Vasquez, Billuart, Daelman enz. Op de *Bumma* van Thomas geleverd werden; maar ook in zelfstandige dogmatische werken. Zo werd de indeling van Thomas overgenomen door Mart. Becanus in zijn *Theologia scholastica*, Mogunt. 1619, de lokaal-methode van Theodoretus, Damascenus, Lombardus door Petavius, *Opus de theol. Dogm.* Paris 1644, *Proleg.* cap. I par. 4. Maar de

scholastiek had nog een anderen invloed op de indeling van de stof. Bonaventura had reeds de leer der Schrift in het prooemium opgenomen; Thomas behandelde vooraf het wezen van de theologie; de ontwikkeling van de scholastiek leidde tot de onderscheiding van articuli mixti en puri, tot de leer van de praeambula fidei en de motiva credibilitatis. Zo werd de stof voor de prolegomena hoe langer hoe uitgebreider. En toen de Hervorming straks met het uitsluitend gezag der Schrift optrad, werd het voor de Roomse theologen noodzakelijk, om ook van de principia der theologie zich rekenschap te geven. Melchior Canus vooral, in zijn *Loci theologici* 1563, ontwikkelde de leer van de loci, d.i. van de bronnen van de theologie. Dit werk is geen dogmatiek, maar een topica, in Cicero's zin (zie boven, n. 1). Hij behandelt in 12 boeken tien bronnen van de theologie n.l. Schrift, traditie, paus, concilium, kerk, kerkvaders, scholastici, rede, filosofie en historie, waarvan de eerste zeven tot twee, Schrift en traditie, zijn te herleiden, en de laatste drie slechts ministerialiter theologisch zijn. Op deze wijze is er allengs vóór de eigenlijke dogmatiek een brede inleiding noodzakelijk geworden, die mede door de principiële bestrijding van de theologie van de kant van de filosofie enz. tot een hele fundamentele dogmatiek is aangegroeid.

De meeste Roomse dogmatieken behandelen dan ook in een eerste deel het wezen of begrip der theologie, de praeambula fidei (theol. naturalis), de motiva credibilitatis (religie, openbaring, profetie, wonderen, wonderbare verbreiding van het Christendom, martelaren enz.), het geloof, de bronnen (Schrift en kerk), theologie en filosofie (geloof en rede), begrip van de dogmatiek. Zo bij Klee, Heinrich, Scheeben, Liebermann, Perrone, Pesch, Jansen, Mannens, Van Noort e. a. Perrone's werk bijv. handelt vol. I de vera religione, en in de beide laatste delen VIII en IX over de loci theologici; deze beide zijn wel later na de eigenlijke dogmatiek verschenen, maar behoren naar de eigen verklaring van de schrijver, vol. VIII, praef, zakelijk op het eerste deel te volgen. In deze loci laat Perrone opzettelijk, in onderscheiding van Canus, de kerk aan de Schrift voorafgaan. En zo is de rangschikking bij de meeste Roomse dogmatici van de nieuwere tijd. De kerk dringt hoe langer hoe meer op de voorgrond; zij is het principium fidei. De gang van de dogmatiek is dan gewoonlijk die der locaalmethode. Men begint met God, beschouwd in zichzelf als enig en drieëinig; en gaat dan over tot God, beschouwd in zijn relatie tot de schepselen, en wel eerst als Deus Creator, dan als Deus Redemptor, daarna als Deus Sanctificator en eindelijk als Deus Consummator.

(Deel I; Inleiding; Par. 4 Indeling der Dogmatiek; 30)

30. De dogmatiek bij de Hervormers was van huis uit antischolastisch en werd eerst voorgedragen in zeer eenvoudige en praktische vorm. Melanchton's *Loci*, verschenen in 1521, ontstonden uit voorlezingen over Paulus' brief aan de Romeinen. Ze zijn door en door praktisch, behandelen alleen antropologische en soteriologische capita, vooral die van zonde en genade, wet en evangelie, en laten de objectieve dogmata van God, triniteit, schepping, vleeswording, voldoening geheel onbesproken. Maar de uitgave van 1535 werd door Melanchton zeer uitgebreid en leidde de secunda aetas van de *Loci* in; ze werd in een voorrede opgedragen aan Hendrik VIII, begon met 5 nieuwe capita over God, eenheid, triniteit, schepping en oorzaak van de zonde, werd in het midden nog met enige hoofdstukken verrijkt en breidde de drie laatste ethische capita uit tot tien hoofdstukken van ethische, ecclesiologische en eschatologische inhoud, samen 39 capita of artikelen. In 1543 gingen de *Loci* hun tertia aetas in; er kwam een voorrede bij pio lectori; het aantal loci daalde wegens vereenvoudiging van 39 tot 24, maar de inhoud was nog belangrijk toegenomen. De laatste door Melanchton zelf bezorgde editie is die van 1559. De opeenvolgende uitgaven tonen een steeds grotere toenadering aan de synthetische indeling, die bij God begint en tot zijn werken

in natuur en genade afdaalt; maar daarbij is opmerkelijk, dat de prolegomena geheel ontbreken, dat de christologie te kort komt, omdat Christus' persoon en werk niet afzonderlijk behandeld worden, dat het dogmatische en ethische ten nauwste verbonden blijft en het geheel niet met de eschatologische dogmata maar met enige ethische capita wordt besloten 1). Zwingli's *Commentarius de vera et falsa religione*, en zijn *Fidei Christianae Expositio* behandelen ook wel enige dogmatische loci maar werden spoedig in de schaduw gesteld door Calvijns *Christianae Religionis Institutio*. De eerste editie verscheen in het Latijn te Bazel in Maart 1536 en bevatte een praefatie van 23 Aug. 1535 aan Frans I, en daarna zes hoofdstukken over de wet, het geloof, het gebed, de sacramenten, de Roomse sacramenten en de vrijheid. Ze werd driemaal uitgebreid in 1539, 1543 en 1559. De laatste editie was ongeveer vijfmaal groter dan de eerste, en bevatte wel vermeerdering en uitbreiding, maar geen verandering. Melanchton was in de latere uitgaven synergistisch en krypto-calvinistisch geworden; Calvijn bleef dezelfde. Melanchton 's Loci werden meer synthetisch in de vorm, maar bleven het karakter van een reeks van loci behouden; Calvijns Institutie kreeg meer en meer een systematischen vorm. De editie van 1559 bevat vier boeken, over de kennis van God als Schepper, als Verlosser, als Heiligmaker en een laatste boek over de uitwendige genademiddelen. De indeling is dus niet zuiver trinitarisch maar is ontleend aan de apostolische geloofsbelijdenis; vandaar dat een vierde deel achteraan komt, handelend voornamelijk over kerk en sacramenten. Het eerste boek geeft veel meer dan de titel belooft, behandelt ook de bronnen van de Godskennis en de leer van de triniteit. Kosmologie en antropologie worden over het eerste en tweede boek verdeeld. Het derde boek bevat behalve soteriologische ook veel ethische hoofdstukken, samen met de leer der verkiezing en der opstanding. Het uitgangspunt van de Institutie is theologisch, maar Calvijn gaat niet uit van een abstract Godsbegrip, maar van God, gelijk Hij door de mens uit natuur en Schrift gekend wordt 2). Lutherse en Gereformeerde theologen hebben deze synthetische indeling van Melanchton en Calvijn in het eerst bijna algemeen nagevolgd. Ze werd om verschillende redenen voor de beste gehouden. Niet alleen Gereformeerden 3), maar ook Luthersen 4) hebben aan de synthetische methode de voorkeur gegeven, omdat daarin gelijk Hyperius zegt, *a primis principiis per formas ac differentias ad finem usque fit progressus*. Deze indeling werd daarom geprefereerd, omdat zij dezelfde historische gang volgde, welke God in zijn Openbaring had voorgetekend; omdat zij de minste aanleiding bood voor apriorische speculatie en het positief karakter van de theologie het best bewaarde; en omdat zij analoog was aan de methode in de andere wetenschappen, die ook met de eenvoudigste elementen of principia beginnen en dan tot het samengestelde voortschrijden. Deze indeling bleef dan ook in de Lutherse kerk de heersende tot op Calixtus toe; men vindt ze in hoofdzaak bij Strigel, Selnecker, Heerbrand, Chemnitz, Hutter, Gerhard, enz. In de Gereformeerde theologie werd zij gevolgd tot op Coccejus toe, door Sohnius, Musculus, Hyperius, Ursinus, Martyr, Wollebius, Polanus, Amesius, enz. Maar toch wordt ze in sommige punten belangrijk gewijzigd. Reeds spoedig werd aan de eigenlijke dogmatiek een inleiding voorgevoegd, waarin het begrip van de theologie, de leer van de Schrift, een enkele maal ook, bijv. bij Amesius en Mastricht, het wezen van het geloofs werd behandeld. De dogmatiek werd dus in twee delen ingedeeld, de *principiis theologiae* en de *articulis fidei* 5). In het corpus zelf kwam betere onderscheiding en begrenzing, en ook meer systematische ordening van de loci; de verkiezing, door Calvijn in het derde boek behandeld, kwam naar voren in de leer der besluiten; de leer van wereld, mens, Christus, enz. kregen ieder een eigen plaats; het slot der dogmatiek werd niet in beslag genomen door enige ethische capita, maar door de *consummatio seculi*; de ethische stof werd òf in de soteriologie ter sprake gebracht òf ook wel in een tweede deel, de *operibus*, in onderscheiding van het eerste de *fide*, behandeld, òf met Danaeus en Calixtus geheel van de dogmatiek gescheiden. De behandeling van de

afzonderlijke loci werd in de 17e eeuw hoe langer hoe scholastischer; de samenhang met het geloofsleven werd hoe langer hoe minder gevoeld.

- 1) Phil. Melanchthonis Loci Theol. ed. Augusti 1821 bl. 167 v.
Die Loci C. des Ph. M. in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. 2e Aufl. von Dr. Th. Kolde, Erlangen, Deichert 1890.
PRE2 IX 503 f. Zöckler, Handb. der Theol. Wiss. II 622 v. en de uitgave der Loci in het Corpus Reformatorum.
- 2) Köstlin, Oalvins Institv nach Form und Inhalt in ihrer geschichtl. Entw., Stud. u. Kr. 1861 bl. 7-62. 410 486.
Godgel. Bijdr. 1868 bl. 861 v. 1869 bl. 483 v. Gass, Gesch. der prot. Dogm. I 99 v. Pierson, Studien over J. Kalvijn I 127 v.
Corpus Reform. XXXIX bl. IX v. Doumergue, Jean Calvin I 589-595. Brunctière, L'oeuvre litteraire de Calvin, Revue d. deux Mondes 15 act. 1900. Warfield, The literary history of Calvins Institutio. Presb. and Ref. Rev. April 1899.
- 3) Hyperius, Methodus Theol. 1574 bl. 11-16. Alsted, Theol. schol. didact. in de praefatio. Ursinus, Opera 1612 I 417. H. Alting, Oratio inauguralis de methodo loc. comm. Heidelberg 1613. Leydecker, de Verit. Relig. Christ. 1690 bl. 77.
- 4) Flacius, Clavis Scripturae Sacrae II tract I bl. 54.
Declaratio tabulae trium methodorum theologiae, bij Gass, Gesch. d. prot. Dogm. I 46.
- 5) Polanus, Synt. Theol. bl. 133.

(Deel I; Inleiding; Par. 4 Indeling der Dogmatiek; 31)

31. De reactie tegen deze scholastiek kon op de duur niet uitblijven. Zij begon in de Lutherse kerk met Calixtus, in de Gereformeerde met Coccejus. Calixtus vatte de theologie als een praktische wetenschap op en volgde in zijn Epitome theologiae 1619 de analytische indeling. Nieuw was deze in zoverre niet, als ook Thomas na de leer van God in het tweede deel tot de bestemming van de mens overging en in het derde deel de weg beschreef, die in Christus daarheen leidt. Maar Calixtus begint in eens met het doel, de bestemmning van den mens. Deel I handelt de fine, d. i. de immortalitate animae, resurrectione et extremo judicio. Deel II spreekt de subjecto, d. i. over God, engel, mens, zonde. Deel III behandelt de mediis, d. i. over predestinatie, incarnatie, Christus, rechtvaardiging, woord, sacrament, enz. Deze drie delen vormen de pars communis, welke alle gelovigen aangaat; maar daarop volgt nog een pars propria, dat vooral over de kerk handelt en inzonderheid voor de ambtsdragers van belang is. Al was er nu veel goeds in, om tegenover de scholastische behandeling der theologie op haar praktisch karakter de nadruk te leggen, toch wordt deze indeling door vele bezwaren gedrukt. Afgezien daarvan, dat de in de pars propria behandelde leer van de kerk een waarheid geldt, voor alle gelovigen van belang; het maakt een vreemden indruk, dat de dogmatiek met het einde, de onsterfelijkheid, enz. begint; het tweede deel moet handelen over het subject van de theologie, de mens, maar bevat ook heel de leer over God; het derde deel beantwoordt nog het best aan zijn titel, maar doet de soterologie bij de soteriologie te kort komen ¹⁾. Toch werd deze analytische methode door de latere Lutherse theologen, Calovius, Quenstedt, König, Baier, Scherzer nagevolgd. En ook onder de Gereformeerden vond ze ingang. Barth. Keckerman te Dantzig had reeds vóór Calixtus in 1603 een Systema S. Theologiae het licht doen zien, waarin hij met beroep op Ursinus in zijn Catechesis de theologie omschrijft niet als een scientia contemplatrix maar als een disciplina operatrix, of nog beter als een prudentia religiosa ad salutem perveniendi, cap. 1. Daarom kiest hij met beslistheid de analytische methode, want de synthetische methode is eigen aan de wetenschappen, maar de analytische

past aan de disciplinae operatrices. En zo verdeelt hij dan zijn theologie in drie delen. In het eerste deel handelt hij over de principia der theologie, nl. God, het principium essendi, en zijn woord, het principium cognoscendi. Uit deze beide worden alleen het doel en de daartoe leidende middelen ons bekend. In het tweede deel zegt hij dan met een enkel woord, dat het doel der theologie is vita, salus aeterna, gelijk ook Ursinus in zijn Catechismus vraag 1 dit voorop stelt. De middelen, om dit doel te bereiken, zijn tweeërlei: kennis van onze ellende, en verlossing uit die ellende, lib. II, cap. 1. Boek II handelt dus over den mens en zijn zonde, en Boek III over de media salutis, verkiezing, Christus, kerk, rechtvaardiging, sacramenten. Opmerkelijk is nog, dat Keckermann met voorliefde de theologie met de medische wetenschap vergelijkt en zelfs de namen aan haar ontleent voor de verschillende delen van zijn theologie. Bonaventura had dit reeds vóór hem gedaan ²⁾. Hem en anderen navolgend, spreekt Keckermann bl. 214, 295, van een pars pathologica, therapeutica, diaetetica der theologie ³⁾. Evenzo werd door Coccejus het theologische met het antropologische standpunt verwisseld. Het nieuwe in zijn Systema doctrinae de foedere et testamento Dei 1648 bestond niet in het verbondsbegrip als zodanig, dat al bij Zwingli en Calvijn voorkomt en door Bullinger, Olevianus, Cloppenburg ontwikkeld was. Maar het lag hierin, dat Coccejus voor het eerst heel de dogmatische stof van uit dit begrip indeelde, en daarmee bedoelde een meer bijbelsch-theologische, anti-scholastische dogmatiek te geven; voorts dat hij in de rangschikking der stof de historische orde van de bedelingen van het verbonds volgde, deze bedelingen zó scherp onderscheidde, dat haar eenheid te loor ging en slechts door willekeurige typische exegese bewaard kon worden; en eindelijk, dat hij heel de geschiedenis van het genadeverbond van het begin tot het einde beschouwde als een afschaffing van het werkverbond; zonde, Christus, nieuw verbond, lichamelijke dood en opstanding zijn de vijf keerpunten, waardoor successievelijk het werkverbond van al zijn kracht en werking wordt beroofd. Deze indeling wordt door vele bezwaren gedrukt; ze neemt haar standpunt niet theologisch in God, maar in het verbond van God en mens en kan dus de leer over God en mens niet anders dan vooraf in een inleiding, bij wijze van onderstelling, behandelen; ze wist door haar historische gang de grens uit tussen de geschiedenis der openbaring en de dogmatiek en ondermijnt daardoor de laatste; ze valt in veelvuldige herhalingen en komt er vanzelf toe, om enerzijds de analogieën en anderzijds de onderscheidingen in de verschillende bedelingen van het verbond te overdrijven. Toch vond ze bij velen navolging, o.a. bij Momma, Heydanus, Vitringa, Braun, Witsius, en ook bij Lutheranen, zoals W. Jager, 1702. En zelfs Leydecker, een volgeling van Voetius en bestrijder van Coccejus, trachtte de trinitarische indeling met de foederalistische op die wijze te verbinden, dat de opeenvolgende huishoudingen der genade in verband werden gebracht met de drie personen en de drieërlei werkzaamheid in de triniteit ⁴⁾.

¹⁾ Gass, Gesch. der prot. Dogm. I 304 v.

²⁾ Breviloquium, Pars I cap. 1.

³⁾ Verg. Kuyper, Encycl. I 40. Von Oettingen, Luth. Dogm. I 62.

⁴⁾ Schweizer, Gl. der ev. ref. Kirche I 115 v.

(Deel I; Inleiding; Par. 4 Indeling der Dogmatiek; 32)

32. Maar een nog grotere verandering kwam er in den vorm van de dogmatiek door de invloed van de wijsbegeerte. Vooral hierin komt dit uit, dat de eigenlijke materiële dogmatiek hoe langer hoe armer werd, en de pars formalis in omvang en uitgebreidheid steeds toenam. Tot dusver was het heel anders; de prolegomena ontbraken geheel, of waren klein van omvang en handelden hoogstens over theologie en Schrift; alle kracht werd gewijd aan de

uitwerking en verdediging van de bijzondere dogmata. Het fundament lag zo vast, dat het heel niet werd onderzocht; alle arbeid werd besteed aan het gebouw, dat op die grondslag werd opgetrokken. Dit veranderde door de filosofie, door de rechten, die de rede allengs tegenover de openbaring zich aanmatigde. Zij was niet langer tevreden met de bescheiden rol van dienaars, en verlangde een stem in het kapittel. In de pars materialis had dit tot gevolg, dat alle scholastieke bewerking der dogmata zoveel mogelijk werd vermeden; men gaat van de belijdenis tot de Schrift terug en huldigt de historische, bijbelse methode; de dogmata worden vereenvoudigd en afgeslepen en verliezen het kenmerkende; al het diepere indenken van de dogmata wordt gebannen; de eenvoud wordt oppervlakkigheid. Maar nog groter was de invloed op het formele deel der dogmatiek. Men verliet hier het reformatorische uitgangspunt van het geloof en keerde tot dát van de Roomse theologie terug. Vooreerst meende men, dat de menselijke rede, ook buiten het geloof, al de waarheden der theol. naturalis uit zichzelf kon voortbrengen; de theol. naturalis ging als *praeambula fidei* aan de theol. revelata vooraf, de rede werd van het geloof, van de openbaring geëmancipeerd, beide stonden zelfstandig naast elkaar. S. van Til behandelde ze beide afzonderlijk in zijn *Theologiae utriusque compendium, cum naturalis cum revelatae* 1706. Vervolgens kreeg de rede niet alleen een eigen terrein naast de openbaring, maar strekte ze haar macht ook over die openbaring zelf uit. Aan haar werd het recht toegekend, om de waarheid der openbaring te onderzoeken. In de theologia naturalis stond men op vaste grondslag, op een zuiver wetenschappelijke basis; van dit standpunt uit werd ook de openbaring onderzocht, en als dan de rede door allerlei rationele en historische bewijzen, als zovele *motiva credibilitatis*, de waarheid der openbaring had aangetoond, was het immers redelijk, die openbaring te geloven en zich aan haar te onderwerpen. Zo werden de prolegomena al meer uitgebreid. Eerst wordt gehandeld over de religie als onderscheiden van de theologie; daarna over de theol. naturalis en de natuurlijke, of redewaarheden; vervolgens over de openbaring, wier mogelijkheid, noodzakelijkheid en werkelijkheid breedvoerig wordt aangetoond; en eindelijk over de H. Schrift, wier waarheid door allerlei historische, critische, rationele bewijzen wordt gestaafd. En pas na die lange weg komt men toe aan de eigenlijke dogmatiek, die er zo sober en zo eenvoudig mogelijk uitziet. Heel het standpunt is veranderd; het uitgangspunt is niet meer het geloof maar de rede. Wat wonder, dat deze in het deïsme en rationalisme heel de openbaring ontkent, een openbaring, die immers toch niets nieuws geeft en geheel overbodig is. Deze orde van behandeling is wezenlijk eigen aan de scholastieke en Roomse theologie. De Socinianen zijn dit rationalistisch standpunt nooit te boven gekomen ¹⁾. En de Remonstranten zijn weer tot deze methode teruggekeerd. Limborch, *Theol. Christ.* spreekt in cap. 1 de theologia ac religione, in cap. 2 de existentia Dei en dan in cap. 3 v. over de H. Schrift. Episcopus breidt in zijne *Instit. Theol.* deze inleidende stof nog uit, spreekt eerst zelfs over de vereisten van de theoloog, en dan over het praktische karakter van de theologie, de theol. naturalis, de religie, de openbaring en de H. Schrift. Langzamerhand drong deze uitbreiding der prolegomena ook in de orthodoxe dogmatiek door. De indeling van de dogmatiek in twee delen: de fide en de operibus brengt er Amesius en Mastricht toe, om in de aanvang na theologie en Schrift ook de natuur van het geloof te bespreken; Marck en Moor spreken in het derde hoofdstuk over den godsdienst; Brakel begint met een hoofdstuk over de theol. naturalis. Er is dus veel verschil en verwarring over wat in de inleiding thuis behoort. Maar langzamerhand begint er in de 18e eeuw een reeks van onderwerpen voor de inleiding vast te staan als theologie, natuurlijke Godskennis, openbaring, Schrift; bijv. bij J. A. Turretinus, Werenfels, Osterwald, Buurt en alle theologen van rationalistische en supranaturalistische richting.

¹⁾ Fock, *Der Socin.* bl. 291 v.

(Deel I; Inleiding; Par. 4 Indeling der Dogmatiek; 33)

33. Wel werd nu door Kant die rationalistische grondslag van de dogmatiek ondermijnd, en wel trachtte Schleiermacher geloof en geloofsleer te redden, door ze te beperken tot het gevoel en de beschrijving daarvan. Maar feitelijk is er in deze orde van de dogmatiek geen verandering gekomen. De aanvallen op de Christelijke religie in deze eeuw richtten zich in de eerste plaats tegen de fundamenteën zelf. In vroeger eeuwen was het geloof krachtiger en kwam de vraag: waarom geloof ik, haast niet op. De grondslagen schenen zo vast, dat een onderzoek ervan geheel onnodig was; alle kracht werd aan het optrekken van het gebouw besteed. Maar thans wordt de dogmatiek juist in hare wijsgerige onderstellingen bestreden; niet een of ander leerstuk in de dogmatiek, maar de mogelijkheid van de dogmatiek wordt ontkend ¹⁾. Het menselijk kenvermogen wordt tot de zienlijke dingen beperkt; de openbaring wordt onmogelijk geacht; de H. Schrift wordt door de historische gezag beroofd en zelfs het recht en de kritiek van haar Goddelijk waarde van de godsdienst ernstig betwist. Bij en ten dele door dit alles is het religieuze leven sterk verminderd; er is wel veel beweging op godsdienstig gebied, maar er is weinig echt godsdienstig leven. Het geloof voelt zich niet zeker meer; zelfs onder de gelovigen is er veel twijfel en onvastheid. Het kinderlijke en tegelijk heroïeke: ik geloof, wordt zelden gehoord en heeft voor het kritisch twijfelen plaats gemaakt. Men gelooft misschien nog zijn belijdenis, maar men belijdt niet meer zijn geloof (Schweizer). In tijden van opgewekt godsdienstig leven spreekt men als machthebbende, en niet als de schriftgeleerde, dan klinkt het: ik weet in wie ik geloof, van de lippen. Maar in een kritischen tijd als de onze is er onzekerheid juist over de principia, over kenbron, methode, bewijs, enz. De pars formalis is daarom nog het voornaamste deel van de dogmatiek. Een hele apologetiek gaat aan de dogmatiek vooraf ²⁾. Schleiermacher heeft de dogmatiek wel tot een positieve, historische wetenschap gemaakt en haar van alle apologetiek trachten te verlossen. Maar hij liet aan de historische theologie, waartoe de dogmatiek behoort, de filosofische voorafgaan, die haar uitgangspunt moest nemen über dem Christentum, in het religieuze gemeenschapsleven in het algemeen, en van daaruit kritisch het wezen des Christendoms had te bepalen. Feitelijk heeft hij dus de theologie niet van de filosofie bevrijd, maar zo sterk mogelijk van haar afhankelijk gemaakt. Dit komt ook daarin uit, dat hij in zijn Glaubenslehre een brede inleiding laat voorafgaan met allerlei Lehnsätze uit de ethiek, de religionsfilosofie en de apologetiek. Nu heeft het voorbeeld van Schleiermacher, om encyclopedisch de filosofische theologie vóór de historische te plaatsen, wel slechts bij enkelen navolging gevonden; maar in aansluiting aan hem is het toch gewoonte geworden, om de dogmatiek aan te vangen met een apologetisch deel. zo schreef Voigt een fundamentele dogmatiek, Lange een filosofische dogmatiek, die aan de positieve voorafging, Van Oosterzee legde een apologetische grondslag, bij Dorner neemt een fundamentaler Theil of Apologetik, bij Biedermann een prinzipieller Theil, bij Lipsius en Nitzsch een Principienlehre de eerste plaats in, enz. De raad van Liebner ³⁾ om in de inleiding alleen het begrip van de dogmatiek te ontwikkelen, daar er anders een hele dogmatiek komt vóór de dogmatiek, en de begrippen van religie, openbaring reeds de leer van God en mens onderstellen, is weinig opgevolgd. De onderwerpen, die in deze Principienlehre behandeld worden, zijn niet bij allen gelijk, maar lopen toch reeds over de begrippen: aard onzer kennis in religieuze dingen, religie, openbaring, H. Schrift en kerk. Het hoofdstuk theologie, vroeger meermalen opgenomen, is verhuisd naar de encyclopedie. En de indeling van de materiële dogmatiek is zeer verschillend. Velen blijven nog wel de gewone orde volgen van theologie, anthropologie, christologie enz., zoals Vilmar, Böhl, Hodge, Shedd; maar anderen, als Marheinecke, Martensen, Lange, Kahnis, Ebrard, Schweizer geven de voorkeur aan de

trinitarische indeling, of nemen één bepaalde eigenschap Gods, zoals de liefde (Schoeberlein) of het leven (Oetinger, Reiff) tot principium dividendi. Groter is de verandering, welke tengevolge van de uitsluitend soteriologische opvatting van het Christendom in de ordening van de dogmatische stof is aangebracht. Wie het heil, dat de Christelijke religie biedt, meer van de objectieve kant beschouwen, gaan uit van Christus en behandelen dan in de dogmatiek de onderstellingen, de persoon en het werk van Christus; zoals Liebner, Thomasius, Lange, Von Oettingen, Lobstein. Anderen bezien het heil meer van de subjectieve zijde en vatten het op als een of meer weldaden, welke wij rechtstreeks of zijdelings aan Christus te danken hebben, en die zo de centrale idee van de dogmatiek uitmaken. Schleiermacher en Rothe legden de tegenstelling van zonde en genade aan de indeling van de dogmatische stof ten grondslag. Hofmann, Filippi, Luthardt, Schnedermann, Ihmels namen het foedusbegrip, dat is de gemeenschap Gods, tot uitgangspunt en handelen achtereenvolgens over de oorsprong, de verstoring, de objectieve herstelling: de subjectieve verwezenlijking en de voltooiing van die gemeenschap. Door sommigen wordt het heil in het algemeen in het middelpunt van de dogmatiek gesteld, zoals bijv. door Schenkel, Lipsius, Grétilat; anderen centraliseren het in één enkele weldaad en verheffen deze tot het heel de dogmatische stof beheersend beginsel. In navolging van Kant zag Ritschl het wezen van het Christendom in het door Christus gestichte koninkrijk Gods, en ook Van Oosterzee nam dit begrip tot principium dividendi aan. Kähler beschouwde de rechtvaardiging uit het geloof als de ziel van het Christendom. Schultz verenigde beide en sprak van het rijk Gods of de rechtvaardiging uit het geloof als het religieuze principe voor de dogmatische beoordeling van het Christendom. Bouvier dacht bij het heil, in de Christelijke religie begrepen, vooral aan het nieuwe leven, door Christus geschonken. Biedermann zag in het kinschap Gods de grote weldaad, welke in de dogmatiek op de voorgrond moest treden, enz.

1) Bijv. door A. Pierson, *Ter Uitvaart* 1876.

2) Hoekstra, *Godgel. Bijdr.* 1864 bl. 2 v.

3) *Jahrb. f. d. Theol.* 1856 I 106 v.

(Deel I; Inleiding; Par. 4 Indeling der Dogmatiek; 34)

34. Wat allereerst aangaat de indeling van de dogmatiek in een algemeen en een bijzonder deel, deze is niet alleen door de principiële bestrijding van de dogmatiek noodzakelijk geworden, maar is ook op zichzelf nuttig en goed. Reeds vroeg werd er behoefte gevoeld, om vóór de eigenlijke dogmata het wezen van de theologie en hare principia in het licht te stellen. Polanus maakte al onderscheid tussen de principia en de articuli fidei. En allengs is het dringende behoefte geworden voor de gelovige, niet alleen te weten wat, maar ook waarom hij gelooft. Maar daartoe is dan ook de taak van het eerste, algemeen deel van de dogmatiek bepaald. Dit eerste deel heeft zich niet in te laten met allerlei encyclopedische kwesties, zoals het wezen, de geschiedenis, de indeling van de theologie, gelijk Grétilat nog doet. Vroeger geschiedde dat, omdat theologie met dogmatiek vereenzelvigd werd, en omdat de theol. encyclopedie nog niet als eigen vak werd beoefend. Thans echter moet aan de encyclopedie overgelaten worden de ontwikkeling van het wezen van de theologie; in de dogmatiek behoort alleen nog de uiteenzetting van naam, begrip, methode, indeling en geschiedenis van de dogmatiek zelve, zoals dat in de inleiding geschiedt. Maar ook nog op een andere wijze moet het principiële deel van de dogmatiek beperkt worden. De methode, die reeds met de scholastiek is opgekomen en dan later ook bij de Protestanten ingang vond, om nl. eerst de natuurlijke Godskennis (praeambula fidei) en daarna al de historische en redebewijzen (motiva credibilitatis) voor de openbaring te behandelen, verdient daarom

afkeuring, omdat zij in het begin en in beginsel het standpunt des geloofs prijsgeeft, het positief karakter van de dogmatiek miskent, op het terrein van de tegenstander overgaat, en dus feitelijk rationalistisch is en de dogmatiek van de filosofie afhankelijk maakt. Daartoe behoort ook de poging van Schweizer en Scholten, om de theologia of religio naturalis met het foedus operum te vereenzelvigen en dan te behandelen als een voorbereiding voor de theologia revelata, die zakelijk één is met het foedus gratiae 1). Beiden maken de natuurlijke religie (foedus operum, status integritatis), de wetsreligie (foedus gratiae ante legem en sub lege) en de Erlösungsreligion (foedus gratiae post legem) tot drie momenten in het religieuze proces. Daardoor wordt de openbaring niet alleen van haar bovennatuurlijk karakter beroofd, maar ook van de Gereformeerde indeling een gebruik gemaakt tegen haar bedoeling in. Het foedus operum vóór de val, is geen voorbereiding van, maar vormt een tegenstelling met het foedus gratiae, dat eerst na verbreking van het foedus operum door de zonde in de historie optreedt. De onderscheiding van theol. naturalis en relevata is daarentegen een heel andere, niet een historische maar een, die nog altijd in de theologie bestaat en voortduurt. Tegenover zulk een rationalisering van religie en theologie moet met Schleiermacher, Rothe, Frank, Ritschl, enz. het positief karakter van de dogmatiek gehandhaafd worden. Ook de principia fidei zijn articuli fidei, die niet op menselijke redeneringen en bewijzen maar op Goddelijk gezag rusten. De erkenning van de openbaring, van de Schrift als Gods Woord is een vrucht en daad des geloofs. In de dogmatiek is van het begin tot het eind de gelovige aan het woord, zowel in de principia als in de articuli fidei; hij belijdt en geeft rekenschap van zijn geloof, van grond en van inhoud. In het eerste deel worden dus alleen de principia fidei ontwikkeld. Deze zijn tweevoudig, principium externum en internum, objectivum en formale 2), evenals de religio objectiva en subjectiva onderscheiden moet worden. En in deze twee wordt heel het eerste deel van de dogmatiek afgehandeld.

Bij de ordening van de stof in het tweede deel is de trinitarische indeling minder aanbevelenswaardig, omdat zij de behandeling van de triniteit zelf natuurlijk niet in een van de drie oeconomieën kan opnemen en dus bij wijze van onderstelling in een hoofdstuk vooraf moet laten gaan. Voorts bestaat er bij deze indeling gevaar, dat de opera ad extra te veel als opera personalia worden opgevat en te weinig worden beschouwd als opera essentialia, als gemeenschappelijke

werken van de drie personen, of ook anderzijds, dat bij handhaving van de eenheid de triniteit slechts oeconomisch genomen en in haar ontologisch karakter miskend wordt. Eindelijk is aan deze indeling nog de schaduwzijde verbonden, dat de loci over schepping, engel, mens, zonde, kerk enz., onder de personen van de triniteit verdeeld, niet tot hun recht kunnen komen. Maar nog veel meer bezwaren bestaan er tegen de christologische indeling. Hoeveel aanlokkelijks ze ook bij de eerste oogopslag hebben moge, ze is toch onbruikbaar. Zij rust ten eerste dikwijls op de onjuiste voorstelling, alsof niet de Schrift maar bepaald de persoon van Christus het principium — en de kenbron ware van de dogmatiek, en toch weten wij van Christus niets af dan uit en door de Schrift. Voorts is Christus zeer zeker het centrum en de hoofdinhoud van de H. Schrift, maar juist omdat Hij het middelpunt is, is Hij het uitgangspunt niet; Hij onderstelt God en de mens, gelijk Hij ook niet terstond bij, maar eerst vele eeuwen na de belofte in de historie is opgetreden. Vervolgens is het buiten twijfel, dat Christus ons de Vader heeft geopenbaard, maar dit spreken Gods door de Zoon doet het spreken Gods op velerlei wijze door de profeten niet te niet; niet het Nieuwe Testament alleen, noch ook alleen de woorden van Jezus, maar heel de Schrift is een Woord Gods, dat door Christus tot ons komt. Eindelijk is het duidelijk, dat de christologische indeling de loci over God, schepping, wereld, mens slechts bij wijze van onderstellingen en postulaten behandelen en dus niet in hun rijke betekenis ontwikkelen kan 3). De andere indelingen,

ontleend aan de drie deugden geloof, hoop, liefde, aan het schema geloof, gebed en gebod, aan de bestemming en het einddoel des mensen, aan het verbond of de gemeenschap van God en mens, aan het rijk Gods, aan de begrippen van leven, liefde, geest enz., mogen praktisch veel voor hebben en in een catechismus op haar plaats zijn; zij kunnen voor een dogmatiek, die het systeem van de kennis Gods is, niet in aanmerking komen. Ze zijn daartoe niet centraal en algemeen genoeg. Zij zijn dan ook of van buiten aangebracht en beheersen het systeem niet, gelijk bij Van Oosterzee; of zij zijn als indelingsbeginsel streng vastgehouden maar doen dan aan verschillende loci te kort.

- 1) Schweizer, Gl. der ev. ref. K. I, 107-115, II 1 v. en
Scholten L. H. K. I 304 v. cf. Dr. van Dijk, Studiën, VI 1880,
1e stuk blz. 11 v.
- 2) Voetius, Disp. I 2. Alting, Theol. Schol. didact. bl. 10.
- 3) Verg. Kaftan, Zur Dogmatik bl. 31-47.

(Deel I; Inleiding; Par. 4 Indeling der Dogmatiek; 35)

35. Inhoud van de dogmatiek is de kennis Gods, gelijk Hij die in Christus, door Zijn woord, heeft geopen baard. Het eigenaardige van de kennis van de gelovigen bestaat daarin, dat hij alles religieus, theologisch bezieet, dat hij alles beschouwt in 't licht Gods, sub specie aeternitatis. Dat is het onderscheid tussen zijn en een wijsgerige of wetenschappelijke wereldbeschouwing. In de dogmatiek is altijd de gelovige, de Christen aan het woord. Hij speculeert niet over God, hij gaat niet van een abstract, filosofisch Godsbegrip uit, en komt niet door de theologia naturalis tot de theologia revelata. Hij redeneert niet over God, gelijk Hij in zichzelf bestaat, want deze kennis is volkomen onbereikbaar. Hij beschrijft alleen die kennis Gods, welke hem in Christus is geopenbaard. Ook als hij dus in het eerste deel van de dogmatiek over God, zijn eigenschappen, de triniteit handelt, spreekt en denkt hij als gelovige, als Christen, als theoloog en niet als filosoof. In elk dogma klopt dus het hart van de religie. Dogmatiek is geen wijsgerig systeem, dogmatiek is theologie. Maar daarom juist beschrijft de dogmaticus in zijn systeem van de kennis Gods niet, hoe hij tot het geloof kwam en door het geloof subjectief en successief inzicht verkreeg in de verschillende waarheden des geloofs. Dat ware een analytische methode, die in een catechismus uitnemend is maar in een dogmatiek niet past. Maar hij expliceert de inhoud van zijn geloof, gelijk die objectief, in de openbaring, door God zelven voor zijn geloofsoog uitgespreid is. Hij ontleent het beginsel van indeling en de rangschikking van de stof niet aan zijn eigen geloofsleven, maar aan het voorwerp zelf, dat hij in zijn dogmatiek te beschrijven heeft; niet aan het gelovig subject, maar aan het object van het geloof 1). Al stemmen wij er dus van harte mee in, dat in de dogmatiek altijd en overal, van het begin tot het einde, de gelovige denkt en spreekt; toch is dit iets heel anders, dan dat hij ook de ordening van de dogmatische stof aan zijn eigen ervaring ontleen zou. Daardoor zou de dogmatiek in haar karakter miskend worden, in antropologie overgaan, en ophouden theologisch te zijn. Dit blijft ze alleen, als het systeem van de dogmatiek aan haar eigen stof en inhoud wordt ontleend.

Indien dit uitgangspunt goed is gekozen, zijn er maar twee indelingen, die zichzelve voor de ordening van de stof aanbevelen 2). De grondlijnen van het dogmatisch systeem liggen toch objectief vóór ons, in de Schrift, in de belijdenis van de kerk, in het geloof van de gemeente. Het Christelijk geloof heeft de kennis Gods tot inhoud, de kennis van God in Zijn wezen en in Zijn werken. Verschil is er alleen hierover, dat sommige confessies, zoals het apostolisch symbool, de Goddelijke personen telkens eerst ter sprake brengen bij de hun ieder in het

bijzonder in oeconomische zin toegeschreven werken, terwijl andere belijdenissen eerst het dogma over God, inbegrepen dat over de triniteit, afhandelen en daarna eerst tot zijn werken overgaan. De eerstgenoemde, trinitarische methode is dus op zichzelf niet verwerpelijk; er ligt in haar zelfs veel bekoorlijks; vandaar dat ze telkens weer ingang vond en ook in de filosofie grote invloed uitoefende. Zij beveelt zich aan door haar zuiver theologisch karakter. God is begin en einde, alfa en omega. Natuur en geschiedenis worden onder Hem gesubsumeerd. Alles is uit God en tot God. Het trinitarische schema behoedt voor eenvormigheid en waarborgt leven, ontwikkeling, proces. Maar daarmee is tegelijk, afgezien van de boven reeds genoemde bezwaren, haar gevaar aangewezen. Zij kan licht speculatief worden misbruikt, offert dan de historie op aan het systeem, neemt de kosmogonie op in het trinitarische leven Gods en wordt zo tot theogonie. De filosofie van Erigena, Böhme, Baader, Schelling, Hegel strekt ten bewijze. Daarom verdient die indeling de voorkeur, welke theologisch is en tevens een historisch-genetisch karakter draagt. Ook zij neemt haar uitgangspunt in God en beschouwt alle schepselen slechts in relatie tot Hem. Maar van God uitgaande, daalt zij tot Zijn werken af, om dan door deze heen weer tot Hem op te klimmen en in Hem te eindigen. Ook bij deze indeling is God dus het begin, het midden en het einde. Uit Hem, door Hem en tot Hem zijn alle dingen. Maar God wordt hier niet neergetrokken in het proces van de historie, en de geschiedenis komt hier beter tot haar recht. Tussen God en Zijn werken wordt onderscheid gemaakt. In die werken treedt Hij op als Schepper, Hersteller en Volmaker. Hij is exemplar effectivum in creatione, reffectivum in redemptione, perfectivum in retributione. De dogmatiek is het systeem van de kennis Gods, gelijk Hij in Christus zich heeft geopenbaard; zij is het systeem van de Christelijke religie. En het wezen van de Christelijke religie bestaat daarin, dat de schepping des Vaders, door de zonde verwoest, weer in de dood van de Zoon Gods wordt hersteld en door de genade van de H. Geest herschapen wordt tot een koninkrijk Gods. De dogmatiek toont ons, hoe God, de Algenoegzame in zichzelf, zich nochtans verheerlijkt in Zijn schepping, die, ook als ze door de zonde wordt uiteengeslagen, toch weer in Christus wordt bijeenvergaderd, [Ef. 1:10](#). Zij beschrijft ons God, altijd God, van het begin tot het einde, God in Zijn wezen, God in Zijn schepping, God tegenover de zonde, God in Christus, God door de H. Geest alle tegenstand brekend, en heel de schepping heenleitend tot het door Hem vastgestelde doel, de glorie van Zijn naam. Dogmatiek is dus geen dorre wetenschap. Zij is een theodicee, een lofzang op al Gods deugden en volmaaktheden, een lied van aanbidding en van dankzegging, een $\delta\omicron\zeta\alpha\ \epsilon\nu\ \eta\psi\iota\sigma\tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omega$.

1) Kaftan, t. a. p. bl. 36 v.

2) Simar, Dogmatik (3) 1893 bl. 67. Kaftan, Dogmatik par. 12.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; A 36)

Par. 5. Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek.

A. De periode van de dogmenvorming, 2e tot 4e eeuw.

In het algemeen zijn te raadplegen werken over kerk- en dogmengeschiedenis als Kurtz, Kirchengeschichte, 13e Aufl. v. Bonwetsch und Tschackert, Leipzig 1899. K. Müller, Moeller-von Schubert, enz., voorts Münscher-von Coelln, Lehrbuch der christl.

Dogmengesch. Oassel 1832-38. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengesch. 6e Aufl. von Benrath 1888. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. 3e Aufl. 1894. Loofs, Handboek voor de beoefening van de dogmengesch., uit het Duits door J. Quast, Gron. 1902. Schwane, Dogggeschichte, 4 Bde Freiburg 1892 v. Orr, Progress of dogma, London 1901. Zöckler, Handbuch der theol. Wiss. Supplementband 1889. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesch. I 1895 II 1898. Kuyper, Encycl. II 585 v. Wellhausen u. A., Die Christl. Religion 1905 (in: Die Kultur der Gegenwart). In het bijzonder voor dit eerste tijdvak: Baur, Das Christ. und die chr. K. der ersten drei Jahrh. 3e Aufl. 1863. Lechler, Das apost. und das nachapost. Zeitalter, 3e Aufl. 1885. Knopt, Das nachapost. Zeitalter, Tübingen 1905. Krüger, Gesch. der altchristl. Lit. in de ersten drei Jahrh. Freiburg 1895. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christ. in de ersten drei Jahrh. Leipzig 1902. Id. Gesch. der altchristl. Literatur bis Eusebius. I Die Chronologie der Lit. bis Irenaeus. Leipzig Hinrichs 1897. II Die Chronologie der Lit. von Irenaeus bis Eusebius 1904. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur. I Vom Ausgange der apost. Zeitalters bis zum Ende des 2 Jahrh. Freiburg 1902. II Vom Ende des 2 Jahrh. bis zum Beginn des 4 Jahrh. 1903. Id. Patrologie. Freiburg 1894. Rauschen, Grundriss der Patrologie mit bes. Berücks. der Dogmengesch. Freiburg 1903.

36. De H. Schrift is geen dogmatiek. Zij bevat al de ons nodige kennis Gods, maar heeft deze niet dogmatisch geformuleerd. De waarheid is daar neergelegd als vrucht van openbaring en inspiratie, in een taal, die de onmiddellijke uiting is van het leven en daarom altijd fris en oorspronkelijk blijft. Maar zij is nog geen voorwerp van reflectie geworden en nog niet heengegaan door het denkend bewustzijn van de gelovige. Hier en daar, b.v. in de brief aan de Romeinen, moge er een aanvang van dogmatische ontwikkeling zijn; meer dan een aanvang is het ook niet. De periode van de openbaring moest gesloten zijn, eer die van de dogmatische reproductie een aanvang kon nemen. De Schrift is de goudmijn, maar de kerk is het, die het goud eruit opdeelt, het stempelt en in gangbare munt omzet **1**). Deze dogmatische verwerking van de inhoud van de H. Schrift is echter niet het werk van één enkel theoloog, of van een bijzondere kerk of school, maar van de hele kerk door alle eeuwen heen, van heel de nieuwe, door Christus herborene mensheid. De geschiedenis van dogma en dogmatiek is derhalve te beschouwen als een machtige poging, om de waarheid Gods, in Christus geopenbaard, zich toe te eigenen en het wezen des Christendoms ten volle te verstaan. Bij het waarden van die eeuwenlangen dogmatische arbeid is er rechts en links gedwaald en heeft men beurtelings aan over- en aan onderschatting zich schuldig gemaakt. Geminacht is de historie van kerk en dogma door alle richtingen, die in naam van de Schrift tegen alle confessie in verzet kwamen, door Socinianen en Remonstranten, door rationalistische en supranaturalistische, door mystieke en bijbelse theologen. Met name weten eerstgenoemden de corruptie van de theologie reeds aan de invloed van de Platonische filosofie **2**). In de nieuwere tijd is deze beschouwing door Harnack **3**) voorgedragen. Zijn Dogmengeschiedenis is een werk van grote betekenis. Niet alleen heeft zij onze dogmenhistorische kennis verrijkt en vele nieuwe gezichtspunten geopend, maar zij heeft vooral opgang gemaakt, doordat zij met de locaalmethode brak, de oorsprong en de ontwikkeling van het dogma genetisch naspeurde, de bijzondere dogmata opvatte als delen van de Gesamtsanschauung des Christendoms en deze in verband beschouwde met heel het milieu van cultuur, waarin de Christelijke religie optrad en zich uitbreidde. Doch deze grote verdiensten worden in de schaduw gesteld door een eenzijdige en onjuiste begrenzing van het dogma. Volgens Harnack is het dogma in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums, een mengsel dus van Christelijke religie en Helleense cultuur. Deze beschouwing van het dogma is niet alleen onjuist, omdat de Christelijke kerk van de beginne af tegen een vermenging van Christelijke religie en Heidense filosofie zeer ernstig op haar hoede was en ze later in Origenes beslist veroordeelde **4**); maar zij had ook ten gevolge, dat

heel de dogmengeschiedenis niet anders dan ééne grote dwaling werd, een voortgaande verbastering van het eenvoudige Evangelie van Jezus, een valse interpretatie van het oorspronkelijk wezen van het Christendom; want dit bestaat alleen in het Erlebnis der einzelnen Seele, dat God haar Vader is, in de ervaring van Gods machtvolle liefde als een kracht van het rijk Gods in ons, welke door de inwerking van Jezus' beeld in ons tot stand komt 5). Nu is dit proces van de verbastering van het oorspronkelijk Evangelie volgens Harnack wel eerst in de tweede eeuw met kracht voortgeschreden; onder invloed van Ritschl tracht hij het Nieuwe Testament er buiten te houden en op zichzelf te laten staan. Maar natuurlijk is dit een inconsequentie, die de latere voorstanders van de religions-geschiedtliche methode hebben ingezien en prijsgegeven. Want als triniteit, logosleer, preëxistentie van Christus, vleeswording, voldoening enz. allemaal elementen zijn, die aan het oorspronkelijk Evangelie van Jezus vreemd waren, dan moet het proces van de verbastering reeds veel vroeger, in de eerste Christelijke gemeente, in de kring van de apostelen begonnen zijn, en dan is met name de apostel Paulus de man, die het oorspronkelijk Christendom van Jezus door zijn Christologie, satisfactie- en sacramentsleer bedorven heeft. Door Wernle, Wrede, Bousset, Weinelt, e.a. wordt dit open erkend; zakelijk stemmen zij met het oordeel van Nietzsche in, voor wie Paulus zoveel als de antichrist was 6). Vanzelf valt er op dit standpunt voor de Christelijke theologie niets beters te doen, dan om opruiming te houden van heel de dogmengeschiedenis en van alle dogma, en om beslist en radicaal terug te keren tot het, vooral in de bergrede te vinden, oorspronkelijk Evangelie van Jezus. Dit is dan ook volgens Harnack principieel de betekenis en de bedoeling van de Reformatie geweest; in Rome loopt de dogmenvorming, dat is de verbastering van het Christendom nog door, maar in de Protestantse kerken is de geschiedenis van de dogmata de geschiedenis van hun oplossing geweest; hier is er voor dogmenhistorie, voor dogma en dogmatiek geen plaats meer, er blijft alleen een Glaubenslehre over. Omdat echter H. Schrift en dogmatiek, of, wil men, het oorspronkelijk Christendom en onze opvatting van dat oorspronkelijk Christendom uit de aard van de zaak niet identiek maar onderscheiden zijn, komt heel de beschouwing van Harnack over het dogma slechts hierop neer, dat hij in de plaats van de door de kerk in haar dogma neergelegde opvatting van het oorspronkelijk Christendom zijn eigen, persoonlijke, daarvan afwijkende opvatting schuift; hij ruimt het dogma niet op, maar geeft slechts een andere interpretatie van het wezen des Christendoms, dan te allen tijde door de Christelijke kerk is gegeven, hij vervangt het dogma van de kerk alleen door zijn eigen dogma. Afgezien van al het andere, is het nu meer waarschijnlijk, dat Harnack in zijn opvatting van het wezen van het Christendoms dwaalt, dan de kerk aller eeuwen 7).

1) Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 20 v.

2) Fock, Der Socinianismus bl. 548.

3) Verg. ook Sabatier, Esquisse d'une philos. de la religion bl. 208 v. 232 v.

4) Verg. bijv. Mausbach, Christentum und Weltmoral, Münster 1905.

5) Harnack, Das Wesen des Christentums, Akad. Ausgabe 1900.

6) Nietzsche in zijn Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums 1888.

7) Verg. Loofs art. Dogmengeschichte PRE3 IV 752-764. Bousset, Theol. Rundschau, Juli 1904 bl. 266. Kaftan, Zur Dogmatik bl. 56 v. en mijn artikel: Het wezen des Christendoms in den Almanak van het Studentencorps aan de Vrije Universiteit 1906 bl. 251-277.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; A 37)

37. Lijnrecht tegenover de onderschatting, waarover de dogmengeschiedenis en het dogma zich bij Harnack te beklagen heeft, staat de overschatting, welke haar van Roomse zijde ten deel valt. Bij Rome is het dogma, wat zijn materiële inhoud aangaat, dat is de geopenbaarde waarheid, niet alleen volledig in Schrift en traditie vervat; maar ook de interpretatie daarvan in het formeel door de kerk, of liever door de paus ex cathedra afgekondigde dogma is met onfeilbaar gezag bekleed. Nu is de Roomse kerk nog niet zover voortgeschreden, dat zij beide, de Goddelijke waarheid en de kerkelijke interpretatie, met elkaar vereenzelvigen durft. Er bestaat nog altijd tweërlei onderscheid. Ten eerste ontvangt de kerk geen nieuwe openbaringen; de paus heeft alleen interpretatieve macht, hij kan en mag alleen als dogma afkondigen, wat materieel in Schrift en traditie ten allen tijde begrepen lag. En ten tweede is de paus bij de afkondiging van dogmata niet, gelijk de profeten en apostelen de inspiratie, maar alleen een bijzondere assistentie van de H. Geest deelachtig, zodat het afgekondigde dogma niet in letterlijken zin Gods woord is maar dit alleen zakelijk bevat **1)**. Desniettemin streeft de onfeilbaarheid van de paus die van de Schrift en de traditie opzij; de concurrentie kan slechts daarmee eindigen, dat de eerste de laatste hoe langer hoe meer in de hoek dringt of althans slechts in naam laat bestaan. De paus verklaart niet alleen, wat, maar hij beslist ook, dat iets de inhoud van de openbaring is; en aan de gelovigen is alle recht van vragen en oordelen ontzegd. Dit werkt een de Christenen onwaardige lijdelijkheid in de hand, en voedt ook ongemerkt de zucht, om de Schrift ten bate van de kerk te degraderen. In de Roomse theologie, zoals zij zich na de Hervorming ontwikkeld heeft, komt dit telkens voor de dag; de instemming, welke de moderne kritiek bij vele Roomse theologen vindt, legt daarvan een veelzeggend getuigenis af; en het sterkste bewijs is daarvan onlangs door Alfred Loisy geleverd **2)**. Op handige wijze heeft deze abt van de onfeilbaarheid van de kerk gebruik gemaakt, om de moderne opvatting van de leer van Jezus met de Roomse orthodoxie te verenigen. Zijn voorstelling van het oorspronkelijk Evangelie komt vrij wel met die van Harnack overeen. Maar dat oorspronkelijk Christendom, dat uit enkele eenvoudige elementen bestond, is bij Loisy een zaad, dat in de Roomse kerk en bepaaldelijk dan ook in het Roomse dogma zijn normale ontwikkeling heeft ontvangen, een principe, dat in de kerk zuiver is belichaamd, een tekst, waarvan de kerk een onfeilbaar commentaar heeft geleverd. Maar deze beschouwing ondermijnt beide, de Schrift en het dogma. Want als Jezus niet waarachtig God is, niet ontvangen is van de H. Geest, niet opgestaan is en ten hemel gevaren, als m.a.w. het dogma niet zakelijk in het oorspronkelijk Evangelie besloten ligt, heeft geen kerk de bevoegdheid of het recht, om het als Goddelijke waarheid af te kondigen en aan de consciëntiën van de mensen, aan te bevelen. Er is alleen een dogmengeschiedenis en een dogma, als er een openbaring is, welke daarvoor de stof biedt. Het oordeel, door het Franse episcopaat over Loisy en zijn geschriften uitgesproken, bewijst, dat ook Rome heden ten dage nog dit standpunt inneemt. Maar het blijft niettemin voor het dilemma staan, om de Schrift aan het dogma of het dogma aan de Schrift te onderwerpen.

De Reformatie is van de beginne aan tegen deze onderoverschatting van de historie op haar hoede geweest. Weliswaar heeft ze bij haar optreden harde woorden tegen de Aristotelische filosofie en de Middeleeuwse scholastiek gesproken. Maar in beginsel kwam zij niet tegen alle, maar alleen tegen de valse, verbasterde traditie in verzet. Zij aanvaardde het apostolisch symbool en de belijdenis van de eerste vier conciliën, zij deed winst met de theologie van de kerkvaders, vooral van Augustinus; maar zij is, ook in haar beoordeling van de traditie, tot het standpunt van de H. Schrift teruggekeerd. Geen traditie, dan die uit de Schrift was voortgevloeid en door haar genormeerd bleef. Er is een leiding van de gelovigen en van heel

de Christelijke kerk door de Heilige Geest; maar deze leiding is van die, waarin de apostelen deelden, wezenlijk onderscheiden, [Rom.8:14](#) vergel. met [Joh. 16:13](#) ; zij mist het karakter van de onfeilbaarheid en heeft in het woord van de apostelen haar blijvende norma, want de H. Geest neemt alles uit Christus en past allengs zijn wijsheid, gerechtigheid en heiligheid in de gemeente toe. Mutatis mutandis gaat het in de theologie als in de andere wetenschappen toe. Haar object is gegeven in natuur of geschiedenis; alle wetenschappen is het ten slotte te doen, om de onfeilbare gedachten Gods te verstaan, welke Hij in de werken van zijn handen belichaamd heeft. Zo is ook voor de theologie, bepaaldelijk voor de dogmatiek, de stof en de inhoud gegeven, in de H. Schrift. En de kerk wordt zó door de H. Geest geleid, dat zij die inhoud langzamerhand in haar bewustzijn opneemt en in haar eigen taal weergeeft; De interpretatie; formulering en systematisering van de Goddelijke openbaring gaat dus langzaam en niet zonder velerlei afdwaling ter rechter- en ter linkerzijde voort. Maar zij gaat voort; de leiding van de H. Geest is daar waarborg voor. Hij rust niet, voordat Hij de volheid van Christus, ook de volheid van zijn waarheid en wijsheid in de gemeente heeft doen wonen en deze vervuld heeft tot al de volheid Gods. Gelijk er dus eenheid is en continuïteit in de ontwikkeling van iedere wetenschap, zo is dat ook het geval in de theologie en in de dogmatiek. Ook deze hebben een geschiedenis. Niet alleen in die zin, dat de stof en inhoud langzamerhand, in een verloop van eeuwen, door God werd geopenbaard; noch slechts zo, dat de verschillende waarheden door de kerk langzamerhand duidelijker geformuleerd en in het leven toegepast zijn; maar ook nog in dit opzicht; dat het wetenschappelijk bewustzijn hoe langer hoe meer een helder inzicht kreeg in het organisme en systeem van de geopenbaarde waarheid. Ook het wetenschappelijk karakter van theologie en dogmatiek heeft een geschiedenis doorlopen. Tussen geschiedenis van het dogma en geschiedenis van de dogmatiek is daarom ook onderscheid. Ook al wordt dit in deze paragraaf om praktische redenen niet streng in het oog gehouden, het bestaat toch en dient als zodanig te worden erkend.

- 1) Conc. Vatic. IV c. 3. 4. Schwane, Dogmengeschichte I par. 1-3.
- 2) A. Loisy, Evangelium und Kirche, München 1904. Id. Autour d'un petit livre, Paris Picard 1903.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; A 38)

38. De eerste periode, welke zich van de tweede tot de vierde eeuw uitstrekt, was die van de dogmenvorming en laat ons de dogmatiek nog slechts in haar allereerste aanvang zien. Bij de Apostolische Vaders ¹⁾ is er eigenlijk van dogma en dogmatiek nog geen sprake. Zij staan nog geheel op het standpunt van een naïef, kinderlijk geloof. Het Christendom was geen vrucht van menselijk onderzoek en nadenken, maar van openbaring en eiste daarom in de eerste plaats geloof. Men trachtte het mondeling en schriftelijk gegeven onderwijs van de apostelen zo goed mogelijk in zich op te nemen en weer te geven. De Bijbelse begrippen van God, van Christus als Heer, van zijn dood en opstanding, van de H. Geest, van geloof, bekering, kerk, doop, avondmaal, ambten, gebed, waken, vasten, aalmoezen, opstanding, leven, onsterfelijkheid enz. worden wel overgenomen, maar niet ingedacht, ontleed en in samenhang met elkaar gebracht. Het Christendom vond, ofschoon niet uitsluitend ²⁾, toch meest ingang onder de eenvoudigen en onontwikkelden. Des te meer is al het streven er op gericht, om de Christelijke waarheid om te zetten in het leven en ze praktisch ook in cultus en organisatie van de kerk tot heerschappij te brengen; niet op de gnosys, maar op een heilig

leven, op de beoefening van de Christelijke deugden van liefde, zachtmoedigheid, ootmoed, gehoorzaamheid, kuisheid, trouw, vrede, eenheid, enz. wordt de nadruk gelegd. De kring van denkbepelden, waarin men zich beweegt, is daarom ook nog eng; vele Bijbelse begrippen ontbreken geheel, andere worden gewijzigd, verzwakt of ook met denkbepelden, uit Joodse en Heidense kring afkomstig, verward en vermengd. In het algemeen wordt het eigenlijk wezen van het Christendom, in zijn onderscheid van Joden- en Heidendom, nog niet klaar erkend en in elk geval ethisch veel beter dan dogmatisch verstaan. In weerwil van de briefvorm, waarvan de Apostolische Vaders zich meestal evenals de Apostelen bedienden en ofschoon zij zich voor een deel aan dezelfde gemeenten richtten, als waaraan deze laatsten schreven, springt het onderscheid en de afstand tussen beide, zowel in inhoud als in vorm, zeer sterk in het oog. Indertat, das urchristliche Schrifttum ist etwas Besonderes, von der nachfolgenden Literatur durch Sprache und Geist scharf Unterschiedenes. Gerade der Vergleich lehrt uns den Abstand recht einschätzen 3). Het in een Heidens milieu gevoede bewustzijn kon de Christelijke gedachten niet zo spoedig in zich opnemen 4). Bij deze eenvoudige herhaling en praktische toepassing van de Schriftwaarheid kon echter de theologie niet blijven staan. De tegenstand, die het Christendom langzamerhand van de Heidense cultuur ondervond, dwong tot nadenken en verdediging. In de eerste tijd bepaalde zich de Heidense macht tot vervolging, of tot haat, verachting en spot, gelijk ze door Tacitus en door Lucianus in zijn Peregrinus Proteus worden geuit. Maar langzamerhand moest de Heidense wereld met het Christendom rekenen en valt zij het wetenschappelijk aan. Heinrich Kellner heeft in zijn Hellenismus und Christenthum, Kölln 1866 deze geistige Reaktion des antiken Heidenthums gegen das Christenthum opzettelijk beschreven, en ten slotte, bl. 431

v. ook op haar verwantschap met de bestrijding van het Christendom in de tegenwoordigen tijd gewezen. De voornaamste wetenschappelijke bestrijders waren Celsus, Porphyrius, Fronto, de vriend van Aurelius en later nog Julianus, die blijkens de weerlegging van Cyrillus, contra Julianum, een boek tegen de Christenen schreef. Al de argumenten, die later alle eeuwen door tegen het Christendom zijn ingebracht, zijn reeds bij hen te vinden, zoals b.v. tegen de echtheid en waarheid van vele Bijbelboeken, de Pentateuch, Daniël, de Evangeliën, tegen de openbaring en de wonderen; tegen verschillende dogmata zoals de menswording, de voldoening, de vergeving, de opstanding, de eeuwigheid van de straf; tegen de moraal, zoals het ascetisme, de wereldverachting, de onbeschaafdheid; om niet te spreken van de lasterlijke beschuldigingen van het aanbidden van een ezelskop, van het plegen van kindermoord, echtbreuk en allerlei onzedelijkheid. Toch heeft ook deze wetenschappelijke bestrijding het Christendom niet overwonnen. En de Heidenen zagen zich gedrongen, om of de ouden godsdienst tot nieuw leven te brengen, zoals het Neopythagoreïsme en Neoplatonisme beproefden, en in het bijzonder de Mithrareligie zich ten doel stelde 5), of het Christendom met het Heidendom te vermengen en te verbinden, gelijk dat geschiedde in het Gnosticisme en Manichaeïsme. Vooral het Gnosticisme was een machtige poging, om het Christendom in de combinatie en fusie van allerlei Heidense elementen, neoplatonische wijsbegeerte, syrische en phenicische mythologie, chaldeeuwse astrologie, perzisch dualisme, enz. op te nemen en zo van zijn absoluut karakter te ontdoen. De hoofdvraag daarbij was deze, hoe de menselijke geest in de banden van de materie gekomen was en daaruit nu kon worden bevrijd. Gewoonlijk is God in het Gnosticisme de abstracte, onderscheidloze eenheid. Uit Hem is de materie, de oorzaak van het kwaad, niet te verklaren. Deze wordt afgeleid uit een lagere God, de demiurg, die tussen de hoogste God en de zinnelijke wereld in staat en vereenzelvigd wordt met de God van het Oude Testament. Ter verlossing van de in de materie geboeide geesten gaan er uit God verschillende aeonen, die de verschillende godsdiensten vertegenwoordigen en hun hoogtepunt bereiken in de aeon Christus. Het Christendom is dus niet de enige maar de hoogste godsdienst. Christus echter wordt docetisch opgevat, want niet op het feit, de

historie, maar op de idee komt het aan. Daarom bestaat de hoogste zaligheid ook in het kennen; kennis met ascese maakt zalig. De pistis, (de theologie) moge goed zijn voor de onontwikkelden; de gnosis, (de filosofie) is het hoogste, zij is het eigendom van de πνευματικοί. Deze ideeën werden door allegorische exegese met de Schrift in overeenstemming gebracht, en voorgedragen in vormen en beelden, aan de mythologie ontleend en door de fantasie versierd. Zij veranderden het Christendom in een soort van Religionsfilosofie, van speculatieve filosofie, welke alle eeuwen door, tot in de stelsels van Hegel en Schelling toe, haar invloed geoefend heeft.

Tegenover deze verschillende aanvallen was verdediging nodig. De Christenen werden gedwongen, om over de inhoud van de openbaring na te denken, en een ware, Christelijke gnosis te stellen tegenover de valse. De geopenbaarde waarheid werd daarom nu object van methodisch, wetenschappelijk denken. Er ontstond theologie, niet uit en voor de kerk en ter opleiding van haar dienaren, maar naar aanleiding en ter afwering van de aanvallen, die op het Christendom gericht werden. Natuurlijk was tot zulk een denkende werkzaamheid, kennis van de Heidense filosofie nodig; de theologie ontstond feitelijk met behulp van en door verbinding met de filosofie. De Gnostieken hadden dit ook reeds beproefd, maar er was een wezenlijk verschil in de wijze, waarop de Gnostieken en waarop de Apologeten die verbinding zochten. Dat verschil bestaat niet daarin, dat genen een acute en dezen een allmählige Hellenisirung van het Christendom ondernamen ⁶⁾. Maar bij de Gnostieken ging de positieve, absolute inhoud van de Christelijke religie te loor, bij de Apologeten bleef deze bewaard; bij genen was het gebruik van de filosofie materieel, bij dezen in hoofdzaak formeel; genen werden daarom door de kerk verloochend, dezen erkend; genen stelden de verschillende filosofieën voor als een religieus proces, waarin ook het Christendom werd opgenomen, dezen trachtten aan te tonen, dat de Christelijke religie, die ze erkenden en aannamen de hoogste waarheid was, de ware filosofie, die alle waarheidselementen van elders in zich verenigt. Dit laatste is zelfs de grondgedachte van de Apologeten, en ze werken deze aldus uit: God is één, onuitsprekelijk, geestelijk enz., maar Hij is door de Logos ook schepper van de wereld, laatste oorzaak van al het zijnde en principe van al het zedelijk goede. Het gnostisch dualisme is hier overwonnen; de wereld draagt overal de stempel van de goddelijken Logos, ook de materie is goed en door God geschapen. De mens is oorspronkelijk goed geschapen, ontving rede en vrijheid en werd voor de θάνατος bestemd; deze moest en kon hij bereiken in de weg van de vrije gehoorzaamheid. Maar hij heeft zich laten verleiden door de deamonen en is nu onder de heerschappij van de zinnelijkheid gekomen, aan de dwaling en de dood vervallen. Ook hier is het dualisme vermeden en wordt de oorzaak van de zonde in de wil van de mensen gezocht. Maar daarom zijn er nu nieuwe middelen nodig, om de mens van de weg van de leugen en van de dood terug te brengen en heen te leiden naar de onsterfelijkheid. God openbaarde zich door de Logos van de oudste tijden af, en deelde kennis van de waarheid mee ook wel aan sommige Heidenen, maar vooral aan de profeten onder Israël, en eindelijk in zijn Zoon Jezus Christus. In Hem is alle vroegere waarheid bevestigd en voltooid. Door Hem als leraar van de waarheid wordt de mens wederom tot zijn bestemming gebracht. De Apologeten zijn dus intellectualistisch en moralistisch; toch ontbreekt b.v. bij Justinus het streven niet, om Christus ook als Verzoener en Verlosser te begrijpen, door wiens bloed wij vergeving van de zonde ontvangen ⁷⁾.

¹⁾ O.a. uitgegeven door Gebhardt, Harnack, Zahn, Patrum apost. Opera, Lips. 1875-1877, ed. minor repetita, Lips. 1894. Hilgenfeld, Nov. Test. extra canonern recepturn, ed. sec. Lips. 1884, vertaald door Duker en van Manen, Oud. christ. Letterkunde. Amst. 1871. Funk, Die apost. Väter, Tübingen

- Mohr 1901. J B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, 2 vol. 2 ed. London 1889.
- 2) James Orr, Neglected factors in the study of the progress of Christianity, London, Rodder and Stoughton 1899.
 - 3) Dobschütz, Probleme des apost. Zeitalters, Leipzig Hinrichs 1904 bl. 121.
 - 4) Lübker, Die Theol. der apost. Väter, in Niedners Zeits. f. hist. Theol. 1854. Sprinzl, Die Theol. der apost. Väter, Wien 1880. Brehm, Das Christl. Gesetzthum der apost. Väter, in Zeits. f. Kirchl. Wiss. li. Kirchl. Leben 1886, en voorts de boven aangehaalde werken van Lechler, Harnack, Bardenhewer, Lightfoot, Knopfenz.
 - 5) Franz Cumont, Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Antor. deutsche Ausgabe von Georg Gehrich. Leipzig Teubner 1903. Grill, Die persische Mysterienreligion im röm. Reich u. das Christ. Tübingen 1903.
 - 6) Harnack D. G. I 168 v. 413 v.
 - 7) De geschriften van de Apologeten zijn o. a. uitgegeven door Migne, ser. gr. t. 6 en door Gebhardt en Harnack in hun: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur, Leipzig Hinrichs 1882 en verv. Voor de theologie van de Apologeten zijn te raadplegen: Werner, Gesch. der apol. und polem. Literatur der Christl. Theol. 5 Ede. Schaffhausen 1861-1867. G. Schmitt, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in hist. syst. Darstellung, Mainz 1890. Van de Apologeten is Justinus Martyr verreweg de belangrijkste, verg. Semisch, Justin der Martyrer, Breslau 1840. Weiszäcker, Die Theol. des J. M. in Jahrb. f. d. Th. 1867. Veil, Justinus des Philos. und Martyrers Rechtfertigung des Christ. Strassburg 1894. Bonwetsch, art. in PRE3 IX 641-650.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; A 39)

39. De aanvangen der theologie bij de Apologeten waren echter niet alleen zwak, maar in velerlei opzicht ook van eenzijdigheid en dwaling niet vrij. De problemen die zich voordeden waren vele en machtige; de verhouding van theologie en filosofie, de leer van de Logos in zijn verhouding tot God, de betekenis van Christus en zijn dood enz. waren veel te diep, dan dat ineens het rechte inzicht verkregen kon worden. Verschil van opvatting deed zich menigmaal voor. Zodra er theologie kwam, kwam er ook onderscheid van richting en school. Tweeërlei dogmatische richting laat zich weldra onderscheiden. Enerzijds die, welke vertegenwoordigd wordt door Tertullianus, Cyprianus, Lactantius, en ook door Irenaeus, van wie alleen het hoofdwerk *Ελεγχος και ανατροπη της ψευδωνυμου γνωσεως*, gewoonlijk geciteerd *Adversus haereses libr. V* is bewaard gebleven, en zijn leerling Hippolytus van Rome, waarschijnlijk schrijver van de eerst aan Origenes toegeschreven *φιλοσοφουμενα η κατα πασων αιρεσεων ελεγχος* ¹⁾ Deze staan allen antithetisch tegenover de filosofie. Irenaeus waarschuwt er zeer ernstig tegen, en Tertullianus bant ze geheel en zo scherp mogelijk, in de bekende plaats: wat heeft Athene en Jeruzalem, de akademie en de kerk, de Christenen en de ketters gemeen ²⁾. Toch maken zij er allen weer het naïefste gebruik van; Tertullianus is voor de theologie daarom zo belangrijk, omdat hij een aantal termini voor het trinitarisch en christologisch dogma heeft ingevoerd, zoals trias, trinitas, satisfacere, meritum, sacramentum, una silbstantia en tres personae, duae substantiae in una persona enz., die geen

van alle in de Schrift voorkomen. Maar ze staan daarbij op de grondslag van het geloof van de kerk; ze zijn historisch, positief, realistisch en maken tussen geloof en theologie, πίστις en γνῶσις, geen kwalitatief maar hoogstens een kwantitatief onderscheid 3). En wel is nog van een dogmatisch systeem bij deze mannen geen sprake; de dogmata staan los naast elkaar, een bepaald principe is niet te vinden, zelfs is in de christologie door Tertullianus en Hippolytus het gnosticisme niet geheel overwonnen; maar toch is de theologie van deze mannen, in het bijzonder van Irenaeus, die van de volgende eeuwen geweest. Al de latere dogmata zijn bij hem te vinden. De eenheid Gods, de wezenseenheid van Vader en Zoon, van de God van de schepping en van de herschepping, de eenheid van de God van het Oude en die van het Nieuwe Verbond, de schepping van de wereld uit niets, de eenheid van het menselijk geslacht, de oorsprong van de zonde uit de wilsvrijheid, de beide naturen van Christus, de absolute openbaring Gods in Christus, de opstanding van alle mensen enz. zijn door hem tegenover het gnosticisme duidelijk uitgesproken en gehandhaafd. Het Christendom heeft bij Irenaeus het eerst een eigen, zelfstandige theologische wetenschap ontvouwd 4).

Heel anders was de houding, die door de Alexandrijnse theologen tegenover de filosofie en het gnosticisme werd aangenomen. Op verschillende plaatsen, vooral in Alexandrië, ontwaakte tegen het einde van de 2e en in het begin van de 3e eeuw het streven, om de Christelijke waarheid wetenschappelijk te bewerken en zo mit dem Zeitbewusstsein zu vermitteln. De oorsprong en het ontstaan van de katechetenschool in Alexandrië is ons onbekend, maar ze bestond reeds ongeveer 190 en nam spoedig in aanzien en invloed toe 5). De eerste leraar, die ons door zijn overgebleven geschriften bekend is, is Clemens Alexandrinus. Maar hij wordt in de schaduw gesteld door Origenes, de invloedrijkste theoloog uit de eerste eeuwen. Hun streven was, om de kerkelijke geloofsleer om te zetten in een speculatieve wetenschap. Wel handhaafden zij het geloof, en namen zij in onderscheiding van de Gnostieken in de positieve leer van de kerk hun uitgangspunt. Clemens noemde het geloof zelfs een γνῶσις συντομος, en schatte het hoger dan de heidense wijsheid; het Christendom is een weg ter zaligheid voor alle mensen en kan slechts door het geloof toegankelijk worden; de inhoud van dat geloof is door de kerk in haar belijdenis samengevat, en de kenbron van de waarheid is enkel en alleen de openbaring, de H. Schrift. Dit alles wordt door Clemens en Origenes even sterk vastgehouden als door Irenaeus en Tertullianus. Maar het onderscheid begint hiermede, dat de Alexandrijnen een kwalitatief verschil aannamen tussen geloof en wetenschap. Geloof moge goed zijn en nodig voor de eenvoudigen; de ontwikkelden hebben daaraan niet genoeg. De theologie moet er naar staan, om de inhoud van het geloof te ontwikkelen tot een wetenschap, die niet rust op autoriteit maar in zichzelf haar waarborg en bevestiging vindt. De pistis moet tot gnosis verheven worden. De gnosis is hier geen middel meer, om de ketterij te weren en te bestrijden maar wordt doel. De pistis voert slechts tot een χριστιανισμός σωματικός, maar de theologie moet uit de H. Schrift de χριστιανισμός πνευματικός ontwikkelen. Wat Philo beproefd had voor de Joden, ondernamen Clemens en Origenes voor de Christenen; zij zetten het werk van Justinus Martyr voort. Om dit doel te bereiken, moesten zij natuurlijk kennis hebben en gebruik maken van de filosofie; zij sluiten zich wel niet aan bij een bepaald systeem, maar ze bedienen zich van de hele Griekse filosofie sedert Socrates, vooral van die van Plato en de Stoa. En met behulp daarvan levert Origenes een systeem, dat zonder twijfel van geniale blik en diepe denkracht getuigt, maar dat ook telkens gevaar loopt, om de theologie in te doen ondergaan. Subordinatie van de Zoon, eeuwigheid van de schepping, preëxistentie van de zielen, dualisme van geest en stof, aardse loutering, herstelling aller dingen zijn zovele elementen in het stelsel van Origenes, die het met het geloof van de kerk in strijd brachten en later zijn veroordeling bewerkten. Met de Schrift werd dit alles overgebracht door een pneumatische, allegorische exegese. Maar feitelijk wordt in deze theologie van Origenes de

Christelijke religie in ideeën opgelost. Zij zoekt een transactie tussen kerk en wereld, geloof en wetenschap, theologie en filosofie, een compromis tussen de dwaasheid van het kruis en de wijsheid van de wereld en is zo het schoonste en rijkste type van de telkens in de kerk opkomende Vermittlungstheologie ⁶⁾. In de aanvang van de derde eeuw zijn de grondslagen van de Christelijke theologie gelegd. De kerk heeft tegenover het Heidendom en Jodendom, tegenover het Gnosticisme en Ebionitisme welbewust een vaste positie ingenomen, en de zelfstandigheid van het Christendom gered. Maar nu komen in de derde eeuw allerlei inwendige twisten op. De grote strijd van de 3e eeuw liep over de verhouding van de Logos (en de Geest) tot de Vader, en de ketterij, die bestreden moest worden, was het Monarchianisme in zijn beide vormen van dynamistisch en modalistisch Monarchianisme. De eersten zoals de Alogi, Theodotus en zijn partij, Artemas c.s. en vooral ook in het Oosten Paulus van Samosata, bisschop van Antiochië sedert 260, trachtten de eenheid Gods zo te handhaven, dat zij Zoon en Geest niet voor personen maar voor eigenschappen hielden en aan Jezus de Godheid ontzegden; Jezus was een mens, in bijzondere mate door de Goddelijken Logos toegerust en met Gods Geest gezalfd. De modalistische Monarchianen echter leerden, dat de Godheid zelf in Christus vlees geworden was; zij erkenden dus de Godheid van Christus maar identificeerden Vader en Zoon en kwamen zo tot het patripassianisme. Dit gevoelen was in de 3e eeuw zeer verbreid en vond veel aanhang; het werd verdedigd en voorgestaan door Noëtus, Epigonus, Kleomenes, Aeschines, Praxeas, Victorinus, Zephyrinus, Kallistus en vooral Sabellius, maar het werd ook krachtig bestreden door Hippolytus, Tertullianus, Dionysius Alex., Eusebius enz. Aan het eind van de 3e eeuw stond het dogma van Christus' Godheid en van zijn onderscheid van de Vader vast. Er waren drie hypostasen in het Goddelijk wezen, Vader, Zoon en Geest. Dit was het geloof zowel in het Oosten als in het Westen. De begrippen waarmee het denken in de volgende eeuw zich zal bezighouden, zoals *μονας, τριας, ουσια, υποστασις, προσωπον*, enz. bestaan al, maar zullen pas later hun bepaald karakter en vaste waarde verkrijgen. De grondslag is gelegd, en de grenzen zijn afgebakend, binnen welke de Christelijke speculatie haar kracht beproeven zal.

De dogmatische geschriften, welke in deze eerste periode het licht zagen, stonden alle in dienst van de apologetiek en polemieek, en bepaalden zich doorgaans tot uiteenzetting van die leerpunten, welke in geschil waren. Over bijzondere dogmatische en ethische onderwerpen verschenen er dan ook een groot aantal tractaten, over de eenheid Gods, de realiteit van Christus' menswording, de opstanding, de doop enz. Maar als proeven van een dogmatisch systeem komen uit die tijdperk alleen de vroeger reeds besproken werken van Origenes, de principiis en van Lactantius, *divinarum institutionum libri VII* in aanmerking.

1) Kortheidshalve worden hier enige werken genoemd voor de conciliën, kerkvaders, kerkelijke schrijvers, enz. en de literatuur daarover. De acten van de conciliën zijn verzameld in: Joa. Harduinus, *Conciliorum collectio regia maxima*. Par. 1714. 11 Tomi in 12 vol., loopt tot 1714. J. Domin. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Flor. 1759-1788. 31 vol.; een nieuwe, verbeterde editie verschijnt sedert 1885 te Parijs. *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, *Collectio Lacensis* (Maria Laach), 7 vol. Frib. Brisg. 1870-1890, bevat de acta van de concilia van 1682-1870. De voornaamste besluiten van conciliën en pausen zijn verzameld door H. Dentinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, ed. 6 aucta ab Ign. Stahl. Wirceb. 1888, De geschiedenis van de conciliën is het volledigst behandeld door Karl. Joseph von Hefele, *Conciliëngeschiede*, nach den Quellen bearbeitet, 7 Bde. Freiburg.

2e Aufl. Bd. 1-4 door Hefele zelf, Bd. 5-6 door Knöpfler 't werk is voortgezet door Hergenröther, die Bd. 8-9 eraan toevoegde.

De kerkvaders en andere kerkelijke schrijvers zijn uitgegeven o.a. door: Andr. Gallandius, *Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum*, Venet. 1763-1781, 14 tomi fo l. J P. Migne, *Patrologiae cursus completus, sive Bibliotheca universalis...omnium S. S. Patrum doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum*. Paris 1844 sq. 473 tomi; series latina 221 tomi, series graeca 166 tomi, patrologia graeca latine tantum edita 86 tomi. Voorts zijn verschillende kerkvaders afzonderlijk uitgegeven zoals Tertullianus door Oehler, Leipzig 1853, Tertullianus, Oyprianus, Lactantius e.a. door Gersdorf, *Bibl. patr. eccl. lat. sec. Lips.* 1838. Irenaeus door Stieren, Leipzig 1853, Origenes door Delarue, Paris 1733, Chrysostomus door Montfaucon 1718 Augustinus door Delfau e. a. 1679-1702 enz. En eindelijk verschijnt er een uitnemende editie van de Lat. kerkvaders te Wenen onder leiding van de Keizerlijke Akademie van de wetenschappen: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Vindob. 1866 v. waarin reeds verschillende kerkvaders Minucius Felix, Cyprianus, Arnob., Lact., enz. of gedeelten van kerkvaders Tert., August. enz. verschenen zijn; en een nog zorgvuldiger uitgave van de Griekse kerkvaders door de Kirchenväter-Commission der Kon. Preus. Akademie der Wissenschaften, waarin al verschenen is: Clemens Alexandrinus, I Protrepticus und Paedagogicus, von Dr. Otto Stählin, Leipzig 1905. Een Duitse vertaling van de voornaamste werken van de kerkvaders verscheen in de Bibliothek der Kirchenväter, 80 deeltjes, Kempten 1869-1888. Zie verder Bellarminus, *De Scriptoribus ecclesiasticis*, Romae 1613. El. du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 47 vol. Par 1686-1714. Cave, *Historia literaria script. eccles.* 2 vol. Lond. 1689. Basil. 1741. Walch, *Bibl. theol. sel. Jenae* 4 vol. 1757 v. Ritter, *Geschichte der christl. filosofie*, 4 Theile, Hamburg 1841-1845. Ueberweg, *Grundriss der Gesch. d. Phil. der patr. u. schol. Zeit*, ge Aufl. 1905 en de boven aangehaalde werken.

Als hulpmiddelen kunnen dienst doen: voor het kerkelijk Grieks, het woordenboek van J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, ed. 2a longe auctior, Amst. 1728, 2 tomi; voor het middeleeuws Grieks C. Dufresne, *dominus du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et iufimae graecitatis*, Par. 1678, 3 vol.; voor het middeleeuws Latijn. Id. *Glossarium ad scriptores. mediae et infimae latinitatis*, Par. 1678. 3 Vol.; nieuwe uitgaven door de Benedictijnen in 6 delen 1733-36; door G. A. L. Henschel, Par. 1840-50 in 7 delen; en door Leopold Favre in 10 delen 1883-87. Ook Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, in 4 delen, Padua 1771; nieuwe uitgave door Furlanetto in 4 delen. Padua 1828-31; engelse uitgave te Londen 1826; duitse door Voigtlander en Hertel te Zwickau en Schneeberg 1829-33, nieuwe uitgave in Italië door Corradini te Padua 1859 en door D. Vinc. De Vit in 6 delen te Prato 1858-79. Voor de plaatsnamen: J.V. Muller, *Lexicon manuale, geographiarum antiquarum et mediarum cum Latine tum Germanice illustrans*, Lips. 1831. J. G. Th. Graesse, *Orbis latinus oder Verzeichniss der lateinischen Benennungen der bekanntesten Städte usw.* Dresden 1861.

- 2) Irenaeus adv. haer. II 25-28. Tertullianus, de praescr. 7.

- 3) Irenaeus t. a. p. I 10, 3.
- 4) Harnack D. G. I 464-547.
- 5) Verg. Lehman, Die Katechetenschule zu Alexandria, Leipzig Lorentz 1896. Harnack, art. in PRE3 I 356-359.
- 6) Bigg, The Chistian Platonists of Alexandria, Oxford 1886.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; B 40)

B. Dogma en dogmatiek in het Oosten.

Oudere werken over de kerken in het Oosten bij Walch, Bibl. theol. sel. II 559 v. Le Quien, Oriens Christianus 3 Bde 1740. J. Mason Neall, History of the holy eastern church I 1850. Gass, Beiträge zur kirchl. Lit. u. Dogm. Gesch. des gr. M. A. 2 Bde. Breslall 1844-47. Id. art. Gr. u. Gr. Russ. Kirche, en Konstantinopel in PRE2. A. v. Reinholdt, Gesch. der russ. Lit. v. ihren Anfängen bis auf die neueste Zeit 1886. Kattenbusch, art. Orielltal. Kirche in PRE3 XIII 436-467. Id. Lehrbuch der vergl. Confessionskunde, I Die orthod. anatolische Kirche I 1892. Krumbacher, Gesch. der byz. Literatur von Justillian bis zum Ende des oström. Reichs 527-1453. Munchen 1891, 2e dr. 1896. Ph. Meyer, Die theol. Lit. der Griech. Kirche im 16 Jahrh. Leipzig, Dieterich 1899. K. K. Grass, Geschichte der Dogmatik in russischer Darstellung. Nach den in Rusland gebräuchlichen rechtgläubigen dogmatischen Lehrbüchern Deutsch wiedergegeben und mit einem bibliogr. Register versehen. Gütersloh 1902. Rausch, Kirche und Kirchen im Lichte Griechischer Forschung. Leipzig Deichert 1903. Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients. Eine kanonistische statist. Abhandlung. Zweite gänzlich umgearbeitete Aufl. nach dem Tode des Verf. herausgeg. von J. Schnitzer. Regensburg 1904. Zöckler, Handb. d. theol. Wiss. Supplementband 112 v. Het leerbegrip van de Griekse (Russische) kerk is te vinden bij Walch I 431 v. E.J. Kimmel, Monumenta fidei ecclesiae orientalis. 2 Bde 1850. Schaff, Creeds of Christendom I bl. 24-82 II 57-73. Verg. W Gass, Symbolik der Gr. Kirche 1872. H. Schmid, Handbuch der Symbolik 1890. Hoffmann, Symboliek 1861. Karl Müller, Symbolik, Erlangen 1896 enz.

40. Met de vierde eeuw trad een grote verandering in. Het tolerantie-edict van 313 schonk aan de kerk vrede en rust, straks door aanzien en ere gevolgd. Vrij van uitwendige druk, kon de theologie zich nu ook krachtiger ontwikkelen; alle delen van de theologie werden met vrucht beoefend. Maar toen de vijanden van buiten overwonnen waren, stonden de vijanden van binnen op. Als het dogma wordt belijnd, verheft in allerlei vormen de heresie het hoofd. De ontwikkeling, vaststelling en verdediging van het dogma is de eigenaardige karaktertrek van de nu volgende periode, en heeft vooral in het Oosten plaats. Hier wordt het tijdperk van de vierde tot de achtste eeuw schier geheel in beslag genomen door de christologische twisten. De homoousie van de in Christus mensgeworden Zoon met de Vader was het dogma bij uitnemendheid.

Het religieus belang, hierbij in 't spel, was dat God zelf mens moest worden, opdat wij mensen van de dood bevrijd, tot de onsterfelijkheid en de aanschouwing Gods geleid, en van de goddelijke natuur deelachtig gemaakt zouden worden. De Godheid van Christus is het wezen van het Christendom. Niemand heeft dit beter begrepen dan Athanasius. Zijn geschiedenis is die van zijn eeuw. Voor hem concentreert zich heel het Christendom in de verlossing ten eeuwige leven door de waarachtigen Zoon van God. Daarin handhaaft hij het specifiek karakter van de Christelijke religie, maakt de leer van de triniteit vrij van

kosmologische speculaties, die er nog bij Origenes en Tertullianus mede verbonden waren, en bewaart het Christendom voor verwereldlijking 1). Athanasius is christoloog. Hij voelt diep het religieus belang van de Godheid van Christus. Christus moest God zijn, om onze Zaligmaker te kunnen wezen. Door deze geheel enige betekenis van het christologisch dogma zien geen eigenlijke dogmatische systemen het licht. Wel echter verschijnen er een aantal belangrijke dogmatische verhandelingen van Alexander, Athanasius, Basilius, Gregorius van Nazianze, Gregorius van Nyssa, Didymus enz., over de Godheid van Christus, de vleeswording, de persoonlijkheid en Godheid van de H. Geest, de triniteit, alle rechtstreeks of zijdelings tegen de Arianen en de Macedonianen gericht. Toen deze strijd op de synode te Constantinopel 381 ten gunste van de orthodoxie was beslist, kwam een ander geschilpunt aan de orde. Reeds midden in de strijd over de homoousie van de Zoon kwam de vraag op over de aard van de vereniging van de menselijke met de goddelijke natuur in Christus. Apollinaris erkende, dat de Verlosser God moest zijn, maar hij kon geen volkomen mens zijn, omdat dan twee wezens en twee personen verbonden werden, die geen ware eenheid vormden. De Logos nam daarom naar zijn gedachte bezielde *σάρξ* aan en vormde daarin zelf het *πνεῦμα*, het ik, het principe van zelfbewustzijn en zelfbepaling. Maar hij werd bestreden door Athanasius en de beide Gregoriussen, en op de Synode te Rome 377 en te Constantinopel 381 veroordeeld. Toen de twee naturen waren vastgesteld, rees er verschil over de aard van haar vereniging. Niet substantieel en wezenlijk, maar moreel en relatief, zei Nestorius; er zijn in Christus twee personen, *ὑποστάσεις*. Maar hij vond een sterk bestrijder in Cyrillus van Alexandrië, en werd veroordeeld op de Synode te Efeze 431. Het lijnrecht daartegenover staande gevoelens van Eutyches werd bestreden door Theodoretus in zijn *Ερηνιστής η πολυμορφος* en door Leo Magnus in zijn *Epistola ad Flavianum* en werd veroordeeld op de Synode te Chalcedon 451. Het Chalcedonense bracht echter geen vrede, de verwarring nam toe, het monofysitisme was in het Oosten te sterk. Het vond wel een krachtig verdediger in Leontius van Byzantium 485-543, door Harnack de eerste scholasticus genoemd, en werd ook erkend op de 5e synode te Constantinopel 551. Maar de Monofysieten werden niet gewonnen, ook niet door de bemoeiingen van Justinianus I. De in de 7e eeuw opkomende monergistische en monotheletische strijd eindigde met de vaststelling van twee willens in Christus op de 6e synode te Constantinopel 680. En tot de huidige dag zijn er monofysitische Christenen in Syrië, die slechts één natuur in Christus aannemen *ex*, niet in *duabus naturis*, Chalcedon verwerpen en de zogenaamde roversynode te Efeze erkennen, gezuurd brood bij het avondmaal gebruiken, het kruis met één vinger maken, beelden- en heiligenverering van de Griekse en Roomse kerk hebben overgenomen en onder de "Patriarch van Antiochië" staan, die echter gewoonlijk in Diarbekr woont. Monofysieten zijn er voorts in Egypte, Kopten geheten, onder een patriarch wonend in Kaïro, in Abessinië onder een Abbûna, door de patriarch in Kaïro benoemd en residerend in Gondar, in Armenië onder een Katholikos in Etschmiadsin, een klooster bij Erivan in Armenië 2).

Dogmatisch zijn echter niet alleen de christologische geschriften van belang, ook andere verhandelingen komen in aanmerking. De leer van God, zijn namen, eigenschappen, voorzienigheid werden behandeld in aansluiting aan de apologeten, die het Christelijk Godsbegrip tegenover het gnosticisme hadden gehandhaafd. Men ging meest uit van de natuurlijke Godskennis, van God als een eenvoudig, onveranderlijk zijn, wiens bestaan psychologisch, kosmologisch en teleologisch bewezen kon worden, die wel onkenbaar was in zijn wezen, maar in de Schrift als Drieëenige was geopenbaard 3). Kosmologie en anthropologie werden vooral behandeld in aansluiting aan Genesis 1-3, en zo, dat het Origenisme vermeden werd. God had de wereld geschapen door de Logos naar het voorbeeld van een bovenaardsche geestelijke wereld; de zonde ontstond door de vrije wil en wordt opgewogen door de straf en de verlossing 4). Voorts werden er ook zeer veel tractaten

geschreven over de virginiteit, het monnikschap, de volmaaktheid, het priesterschap, de opstanding enz., zoals door Ephraem Syrus, Greg. Naz., Greg. Nyss., Chrysost., benevens vele apologieën tegen Joden, Heidenen en ketters. Belangrijker voor de geschiedenis van de dogmatiek zijn de *Υποτυπώσεις*, *Institutiones theologicae* libr. VII, van Theognostus, die echter verloren gegaan zijn, maar waarvan naar de beschrijving van Photius de eerste drie boeken handelden over God, de Vader en de Schepper, de Zoon en de Geest, het vierde over engelen en demonen, het vijfde en zesde over de incarnatie en het zevende over de schepping 5). Voorts komen in aanmerking de *Κατηχησεις* van Cyrillus, 18 voordrachten voor φωτιζομενοι over de waarheden van het geloof en 5 voor νεοφωτιστοι over de mysteriën, over doop, confirmatie en eucharistie. Het werk van Gregorius van Nyssa, *Oratio catechetica* in 40 cap., bevat een filosofische bewijsvoering voor de hoofdwaarheden van het Christendom, Gods bestaan, wezen, triniteit, schepping en val, verlossing, sacramenten, vooral boete en eucharistie, en eschatologie. Chrysostomus' *Catecheses* duo zijn vooral zedelijke toespraken tot de catechumenen. Theodoretus gaf een compendium van het Christ. geloof in het 5e boek van zijn *Αιρετικης κακομυθιας επιτομη*, *Haereticarum tabularum compendium*. Maximus Confessor behandelde de geloofswaarheden van de kerk in korte kapitels, *Κεφαλαια*, *Capita theologica*, waarvan 200 handelen over de leer van God, 300 over de menswording en de zonde, 500 over de liefde. Maar de belangrijkste dogmatische werken in deze periode waren de vijf geschriften *περι θειων ονοματικων*, *περι της ουρανιας ιεραρχιας*, *περι της εκκλησιαστικης ιεραρχιας*, *περι μυστικης θεολογιας*, benevens 10 brieven, die in de vijfde eeuw het lichtzagen en lange tijd doorgingen voor geschriften van Dionysius Areopagita. Zij gebruikten neoplatonische filosofie en pantheïstische mystiek tot toelichting en bewerking van de Christelijke leer en werden spoedig zeer hooggeschat, door Maximus Confessor, Pachymeres e.a. gecommentarieerd, door theologen, mystici, asceten vooral in de Middeleeuwen ijverig gebruikt en haast met de Schrift gelijk gesteld 6). Al de elementen van de dogmatische ontwikkeling werden eindelijk samengevat en verenigd door Joh. Damascenus in zijn *Πηγη γνωσεως*. Dit werk bestaat uit 3 delen. In deel 1 *Κεφαλαια φιλοσοφικα* geeft hij een schets van de filosofie als dienares en werktuig van de theologie, bepaaldelijk van de logica, naar Aristoteles en Porphyrius. Deel 2 is historisch, *Περι αιρεσεων* en geeft een overzicht van de ketterijen tot Mohammed toe. Deel 3 *Εκδοσις ακριβης της ορθοδοξου πιστεως* is het eigenlijke dogmatische deel in 100 capita; Damascenus erkent zelf daarin niets te geven dan wat de vaders geleerd hebben en haalt dan ook de Griekse vaders en Paus Leo telkens aan 7).

- 1) Harnack D. G. II 21-27. 204 v.
- 2) Art. Jacobiten in PRE2. Dr. H. G. Kleijn, Jacob Raradeus Leiden 1881. Hofmann, *Symboliek* par. 62-68. Kattenbusch, *Confessionskunde* I 205-234. De geloofsbelijdenis van Raradeus is te vinden bij Kleijn bl. 110 v.
- 3) Chrysostomus, *Homiliae XII contra Anomoeos seu de incomprehensibili Dei natura*. Id. *De Providentia* lib. III. Pseudodionysius, *de divinis nominibus*. Theodoretus, *de providentia* *Orationes* X. Verg. Harnack D. G. II 116-122. Münscher-v Coelln I 124 v.
- 4) Basilius, *Homiliae IX in hexaemeron*. Greg. Nyss, *Explicatio apologetica in hexaemeron* en *de hominis opificio*, Ambrosius, L. VI in *hexaemeron*. Augustinus, *de Genesi contra Manich.* L. II. *De Genesi ad litteram liber imperfectus*. Johannes Philoponus, *de aeternitate mundi* c. Proclum, en *de mundi creatione* l. VII. Anastasius Sinaita, *Anagogicae contemplationes in hexaemeron*, libri XII. Harnack D. G. II. 122-129. Münscher-v. Coelln I 141 v. Schwane D. G. II.
- 5) Bardenhewer, *Patrologie* 166.

- 6) Verg. art. van Bonwetsch in PRE3 IV 687-696. H. Koch, Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysticismus, Mainz Kirchheim 1900.
- 7) J. Langen, Johannes von Darnaskus, Gotha 1879. Grundlehner, Joh. Dam. Utrecht 1876. Art. van Kattenbusch in PRE3 IX 286-300.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; B 41)

41. Een geschiedenis van de theologie en de dogmatiek in de Oosterse kerk na Damascenus bestaat nog niet. De patristische tijd, waarin de grote dogmenvorming plaats had, eindigde ongeveer met Justinianus I 527-565, of ook met Photius ca. 860. Heel deze tijd van de 6e tot de 9e eeuw is een tijd van overgang. De beeldenstrijd 726-842 is daarin de karakteristieke gebeurtenis **1)**. Relikwieën en beelden waren ook al vóór de 5e eeuw in gebruik, maar het christologisch dogma kwam ze ondersteunen. Het eigenaardige van het Christendom scheen daarin gelegen, dat het het Goddelijke zinlijk en lichamelijk tegenwoordig maakte. Het beeld werd weldra van symbool tot drager en orgaan van het heilige. Het Heidendom keerde in de Christelijke kerk terug. Maar de verdediging van de beelden was juist verbonden met die van de vrijheid van de kerk en met de religieuze belangen, die toen op het spel stonden. Daartegenover stond de keizerlijke partij, die de beelden bestreed maar daarmee ook de kerk aan de staat wilde onderwerpen, die aan de keizer de vaststelling van een kerkelijk dogma wilde laten, en door het bestrijden van de beelden Joden en Mohammedanen te gemoet wilde komen. In de beeldenverering trok heel de orthodoxie zich samen. In het zinlijke wilde men het Goddelijke bezitten en genieten. Johannes Damascenus was een van de krachtigste verdedigers van de beeldenverering, in zijn de imaginibus Orationes III; hij bracht ze met de vleeswording Gods in Christus in 't nauwste verband en zag in haar bestrijding judaïsme en manicheïsme. De dogmatische rechtvaardiging van de beeldenverering is de laatste arbeid van de kerk in het Oosten geweest. De Byzantijnse periode, van de 9e eeuw tot de inneming van Constantinopel door de Turken 1453, trad in. Het was een tijd van rust, van machteloosheid in het produceren. De Griekse kerk is die van de orthodoxie, zij bewaart alleen; het christologisch dogma is het dogma bij uitnemendheid. Toch is er tot 1453 toe een sterk wetenschappelijk leven geweest. De geschriften van de Byzantijnse theologen, van Damascenus af tot hen, welke de inneming van Constantinopel beleefden, vormen in de Cursus patrologiae graecae van Migne de banden 94-161. Na Damascenus, wiens dogmatiek nog tot heden toe norma is, verdient uit de Byzantijnse periode vooral genoemd te worden Photius, patriarch van Constantinopel 891, wiens hoofdwerk Μυριοβιβλος of Bibliotheca geleerde excerpten uit allerlei schrijvers bevat en die als dogmaticus optrad in zijn Μυσταγωγία του αγίου πνευματος **2)**. Voorts Euthymius Zigabenus in de 12e eeuw, die op last van keizer Alexius I een Πανοπλία δογματικη της ορθοδοξου πιστεως ητοι οπλοθηκη δογματικων schreef, en Nicetas Choniates; 1220, die het werk van Euthymius aanvulde in zijn Υησαυπος ορθοδοξιας **3)**. Verder is het werk van Nicolaus Kabasilas, περι της ες Χριστω ζωης λογοι επτα door Gass uitgegeven 1849; en een verhandeling van Demetrius Cydonius περι του καταφρονειν τον θανατος door Kühnöl, Lips. 1786.

Na de inneming van Constantinopel door de Turken zou de Griekse kerk in het Oosten geheel vernietigd of tot een secte ineengekrompen zijn, indien ze niet steun had gevonden in het Russische rijk, dat in de 10e eeuw gekerstend werd en het Griekschorthodoxe geloof in zijn geheel en zonder critiek overnam. Van de theol. literatuur na die tijd is ons nog veel minder bekend, dan uit het vroegere tijdvak. Migne's uitgave gaat niet verder en laat ons hier in de

steek. Een overzicht van namen en werken wordt gegeven in Νεοελληνική φιλολογία, συγγραμμα Κωνσταντινου Σαθα, Athene 1868. De pogingen tot vereniging met Rome op de concilies van Lyon 1274 en Florence 1439 zijn ons uit de acta bekend. De correspondentie van de Tubingsche theologen 1576 met de patriarch Jerernias II werd te Wittenberg 1584 uitgegeven 4). Men kan de geschiedenis van deze literatuur niet in één woord: verstening, orthodoxisme enz. samenvatten. Het zwaartepunt van de Griekse kerk is naar Rusland verlegd, en Rusland is nog jong, heeft nog geen verleden en komt eerst op. Zijn literair en wetenschappelijk leven heeft nog pas een aanvang genomen. Uit de achttiende eeuw wordt genoemd Theophanes Procopowitsch, die als de vader van de Russische systematische theologie geldt; en in de nieuwere tijd schijnen vooral een drietal mannen op dogmatisch gebied naam verworven te hebben. De eerste is Philaret, gestorven 1866, die, behalve een Geschichte der Kirche Russlands, ook een Rechtgl. dogmatische Gottesgelehrtheit, 3e druk 1882, uitgaf. Voorts Makari, metropolitaan van Moskou, gestorven 1882, schrijver van een Rechtgläubige dogmatische Gottesgelehrtheit in vijf delen, Petersburg 1849-53, welke tot 1893 toe vijfmaal herdrukt werd en waarvan een door de auteur zelf vervaardigd uittreksel het licht zag en onder de titel: Handleitung zum Erlernen der Christl. rechtgläubig-dogm. Gottesgelehrtheit in het Duits door Blumenthal 1875 vertaald werd. De derde is Silvestr, rector van de akademie te Kiev en schrijver van een Versuch der rechtgl. dogm. Gottesgelehrtheit in vijf delen, 1884 en verv. 5). De Russische kerk, staat en maatschappij, evenals ook de wetenschap en de theologie, verkeren in een proces, dat te ernstiger wordt, naarmate zij met de Westersche beschaving in aanmerking komen en waarvan niemand het einde kan voorzien 6).

- 1) Harnack D. G. II 452 v. K. Schwarzlose, Der Bilderstreit. ein Kampf der Gr. K. um ihre Eigenart und um ihre Freiheit. Art. van Bonwetsch PRE3 III 221-226.
- 2) Uitgegeven door Hergenröther, Ratisb. 1857. Verg. Kattenbusch art. Photius in PRE3.
- 3) Ullmann, Nic. v. Meth., Euth. Zigab. und Nicetas Chon. oder die dogm. Entw. der Gr. Kirche im 12 Jahrh. Stud. u. Krit. 1883, 4tes Heft.
- 4) Gass, Symbolik der Griech. Kirche 45 v. Over Joseph Bryennios leze men Ph. Meyer, Stud. u. Krit. 1896 bl. 282-319; en over Cyrillus Lucaris, die met vele Protestantse theologen en staatslieden correspondeerde, raadplege men Gass, art. Lukaris in PRE3, Kattenbusch, Confessionskunde I 141 v. Hesseling Een protestantsch patriarch, Theol. Tijdschr. Mei 1902 bl. 218-254.
- 5) Kattenbusch, Theol. Lit. Zeitung 1903 col. 183-186.
- 6) Verg. Victor Frank, Russische Selbstzeugnisse, I Russ. Christ. Paderborn 1889. H. Dalton, Die russ. Kirche, Leipzig 1893. Presb. and Ref. Rev. Jan. 1892 bl. 103 v. Anatole Leroy Beaulieu, Das Reich des Czaren und der Russen, autor, deutsche mit Schlussbemerkingen versehene Ausgabe von L. Fezold und J. Muller, Sondershausen 1844-90. III Bd.: Die Macht der Religion, Kirche, Geistlichkeit und Sektenwesen in Russland. H. Dalton, Evangel. Strömungen in der russ. Kirche der Gegenwart, Heilbronn 1881. Nik. von Gerbel-Embach, Russische Sectirer, Heilbronn 1883 (beide in de Zeitfragen des Christ. Volkslebens Bd. VI en VIII). Over de Stundisten en andere secten, The Stundists, the story of a great religious revolt, James Clarke, Fleetstreet, London. Dr. Ferd. Knie, Die russ.-schismatische Kirche, Ihr Lehre und ihr Cult, Graz 1894. Kattenbusch 234 v. 542 v. J Gehring, Die Sekten der Russ. Kirche 1803-1897. Nach ihrem Ursprunge u.

inneren Zusammenhang dargestellt, Leipzig Richter 1898.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; C 42)

C. Dogma en Dogmatiek in het Westen.

Voor de Middeleeuwen komen, behalve de boven reeds genoemde werken, nog in aanmerking. Alsted, Theol. Schol. didact. 1608 bl. 4-8. Voetius, Disp. I 12-29. Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Philos. II 1905. Windelband, Gesch. der Philos. 1903. Ritter, Gesch. d. Philos. Bd. VII. VIII. Erdman, Grundris der Gesch. d. Philos. I 240 v. Bach, Dogm. Gesch. des M. A. 2 Bde. Wien 1873/75. H. Siebeck, Gesch. der Psychologie, 2e Abth. 1884. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im M. A. 2 Bde, Berlin 1875-77. Werner, Die Scholastik des späteren M. A. 3 Bde. Wien 1881. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M. A. 3 Bde. Mainz 1864-66. Hauréau, Histoire de la philos. scol. 2e éd. Paris 1872-80. Pierson, Gesch. van het R. Kath. 3e deel. H. v. Eicken, Gesch. der mittelalt. Weltanschauung, Stuttgart 1888. W. Preger, Gesch. der deutschen Mystik im M. A. 2 Bde. Leipzig 1875-81 enz.

42. De kerk en theologie draagt in het Westen van de aanvang af een eigen karakter. Bij Tertullianus, Cyprianus, Irenaeus komt dit reeds duidelijk uit. In het Oosten is de heersende gedachte in de dogmatiek deze, dat de mens door de zonde aan de $\phi\theta\omicron\rho\alpha$ onderworpen is en nu door God zelf in Christus van de dood bevrijd en het leven, de onsterfelijkheid, de goddelijke natuur deelachtig wordt gemaakt. De ideeën van substantie, wezen, natuur staan hier op de voorgrond en kweken stilstand, rust, zowel in de leer als in het leven. In het Westen daarentegen valt de nadruk op de relatie, waarin de mens tot God staat. En deze relatie is die van een schuldige tegenover een rechtvaardig God, wiens geboden hij overtreden heeft. Christus heeft echter door zijn werk de genade Gods, de vergeving van de zonden, de kracht tot onderhouding van de wet verworven. En dit drijft uit tot een werkdadig leven, tot gehoorzaamheid en onderwerping. In het Oosten sluit men zich vooral bij Johannes, in het Westen bij Paulus aan. Daar ligt het zwaartepunt in de vleeswording, hier in de dood van Christus. Daar staat de persoon, hier het werk van Christus op de voorgrond. In het Oosten komt het in de eerste plaats aan op de godmenselijke natuur, op de eenheid van beide naturen in Christus; in het Westen daarentegen op het onderscheid van beide naturen, op de middelaarsplaats, welke Christus tussen God en mens inneemt. Daar heerst het mystieke, liturgische, hier het juridische, politieke element **1)**. Dit onderscheid is van de beginne af aanwezig. De scheuring was een kwestie van tijd. Met de opkomst van Constantinopel begon de openlijke strijd. Constantinopel kon niet wijzen op een apostolischen oorsprong en ontleende al zijne betekenis aan de politiek, aan het keizerlijk hof. Het wilde een tweede Rome zijn. De bisschop van Constantinopel kreeg volgens het concilie van 381 can. 3 $\tau\alpha\ \pi\rho\epsilon\sigma\beta\epsilon\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \tau\iota\mu\eta\varsigma$ na de bisschop van Rome, $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\eta\eta\ \nu\epsilon\alpha\upsilon\ \text{R}\omicron\mu\eta\upsilon$. Daarmee was het tevreden, met een plaats naast Rome. Het Oosten wilde één kerk, ja, maar in twee helften, met twee keizers, twee hoofdsteden, twee bisschoppen van gelijke rang. De Griekse kerk noemt zich de orthodoxe, zij acht zichzelf in het volle bezit van de waarheid, zij rust en geniet. Maar zij noemt zich ook de anatolische, zij bindt zich aan een bepaald land en is hiermee voldaan. Heel anders was het met Rome. Rome handhaafde zich niet als politieke stad naast Constantinopel, maar plaatste zich als sedes apostolica hoog boven Constantinopel. Rome vertegenwoordigde en verdedigde een religieus belang. Het baseerde zijne aanspraken en rechten weldra op [Mt. 16:18](#), en eiste een universele, een katholieke plaats. In de Westerse kerk zit daarom een agressieve, een wereldveroverende tendens. Deze tweeërlei richting dreef

het Oosten en Westen uiteen. Toen daarbij nog verschillen kwamen in gebruiken, riten en vooral in de belijdenis van het filioque, werd het schisma hoe langer hoe meer voorbereid. In 1054 kwam het formeel tot stand.

Toch was het Westen in veel opzichten van het Oosten afhankelijk. Hier was toch het eerst de kerk gesticht. Hier traden de Apostolische vaders en de Apologeten op. Hier werd de machtige strijd tegen het Gnosticisme en het Manicheïsme gestreden. Hier werden de theologische en christologische dogmata op de conciliën vastgesteld. Synoden zijn er, in de tweede eeuw, het eerst in Klein-Azië opgekomen. De oecumenische conciliën, van 325 af tot het midden van de 9e eeuw toe, zijn alle in het Oosten, in Klein-Azië of Constantinopel gehouden en worden tot dat van 879 toe alle ook door de Westersche kerk erkend. De objectieve grondslagen van de kerkleer zijn in het Oosten en Westen dezelfde. Sedert de tweede helft van de tweede eeuw drong de Oosterse theologie ook in het Westen door. Victorinus Rhetor, Hilarius, Ambrosius, Hiëronymus, Rufinus, Marius Mercator, Johannes Cassianus hebben de theologische gedachtenwereld van het Oosten naar het Westen overgebracht. Oudtest. exegese, platonische theologie, monnikenwezen, het ideaal van de virginiteit deden in het Westen hun intocht en huwden daar met de Westerse geest. Ambrosius, gestorven 397, bestudeerde de werken van Clemens, Origenes, Didymus, vooral van Basilius, en bracht de Oudtest. exegese (Hexaemeron, de Paradiso, de Cain et Abel etc. naar Basilius), het ideaal van de virginiteit in de zin van het mystieke huwelijk van de ziel met Christus (de virginitate, liber de Isaac et anima, naar Origenes, Methodius), en ook de triniteitsleer en de christologie van de Cappadociërs, (Libri V de fide, Libri III de Spiritu So, liber de incarnationis dominicae sacramento) in het Westen over. Hilarius van Pictavium, gestorven 368 verkeerde gedurende zijn ballingschap 356-359 in Kl. Azië, lichtte in zijn werk de Synodis seu de fide Orientalium de bisschoppen van Gallië in over de christologische strijd in het Oosten, verdedigde deze leer in zijn werk de Trinitate in 12 boeken, en maakte in zijn exegetische werken over Mattheus en enkele psalmen ruim gebruik van de typische en allegorische exegese. Victorinus rhetor, door Augustinus, Conf. VIII 2 zeer geprezen, voerde in zijn geschrift, Liber ad Justinum Manichaeum, contra duo principia Manichaeorum et de vera carne Christi, in zijn liber de generatione divina en in zijn strijdschrift Adversus Arium Libri IV de neoplatonische filosofie in de theologie in en werd daardoor van de grootsten invloed op Augustinus. Rufinus, gestorven 410, verkeerde vele jaren in Egypte en Palestina, en ging om met de kluizenaars, met Hiëronymus, Didymus in Alexandrië, Johannes in Jeruzalem, en was vooral daardoor van betekenis, dat hij vele Griekse werken van Josephus, Eusebius, Origenes, Basilius, Gregorius Naz. enz. in 't latijn bewerkte. Bovendien schreef hij een Historia monachorum, biografieën van 33 heiligen in de nitrische woestijn, en Peregrinationes ad loca sancta; verschillende commentaren op boeken van het Oude Testament; en eindelijk een Expositio symboli apostolici, wier waarde voor de historie groter is dan voor de dogmatiek. In het bijzonder moet hier Hiëronymus, gestorven 420, genoemd worden. Schoon opgevoed in Rome, vertoefde hij 't grootste deel van zijn leven in Syrië en Palestina. Zijn verdienste ligt vooral in zijn vele Schriftstudiën; in de theologie is hij weinig zelfstandig, en zeer angstig voor zijn orthodoxie; in zijne exegese huldigt hij dikwijls de allegorische methode van Philo en de Alexandrijnse theologen; bovenal is hij een lofredenaar van de ascese, hij verdedigde de jonkvrouwelijkheid van Maria tegen Helvidius, de verdienstelijkheid van het vasten en van het celibaat tegen Jovinianus, de verering van de martelaars en van hun relikwieën tegen Vigilantius en spreekt naar Luthers woord in de tafelgesprekken altijd van vasten, spijze, virginiteit en bijna nooit van geloof en hoop en liefde.

- 1) Kattenbusch, Confessionskunde I 103 v. Verg. ook Sohm, Kirchenrecht 428 v. Dit onderscheid tussen de theologie van het Oosten en van het Westen is door Ritschl en dan vooral door Harnack zeer overdreven en ook onjuist voorgesteld. Volgens Harnack is vergoddelijking de laatste en hoogste gedachte van de Griekse theologie, en wel vergoddelijking in deze zin, dat de mens door Christus van de dood, dat is, van het tijdelijk bestaan bevrijd en tot een onsterfelijk bestaan, hetwelk Gode eigen is, verheven wordt. Dit is nu volgens Harnack niet een Christelijke maar een Heidense gedachte, welke echter in de tijd van de dogmavorming alle gemoederen beheerste. De verlossingsleer, welke in de kerk in de derde eeuw opkwam, is dus wederom te verklaren uit de invloed van het Heidendom, uit de egoïstische wens van de Heidenen naar een onsterfelijk bestaan. En deze verlossingsleer zou dan weer op haar beurt oorzaak geweest zijn van het ontstaan van de leer van de drieëenheid en van de Godheid van Christus. Heel deze voorstelling is door Bornhäuser terecht bestreden, Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus. Gütersloh 1903 en door Harnack slechts zwak gehandhaafd, Th. Lit. Z. 15 Aug. 1903. Verg. ook Greydanus, menswording en Vernedering. Wageningen 1903 bl. 158. v.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; C 43)

43. Heel deze dogmatische ontwikkeling van het Oosten en Westen loopt uit op Augustinus. De triniteitsleer en de christologie van de Oosterse theologen; de leer van mens, zonde, genade, geloof, voldoening, verdienste bij Tertullianus en Ambrosius; het neoplatonisme van Victorinus; de leer bij Cyprianus over kerk en sacrament; het monnikideaal van Hiëronymus en Hilarius; dat alles is door Augustinus overgenomen en door hem, in zijn rijke levenservaring, tot zijn geestelijk eigendom gemaakt. Een theologisch, dogmatisch systeem heeft Augustinus niet geleverd. De stof die hem van alle kanten, uit Schrift, traditie, filosofie, toestroomt en die hij door zijn rijke persoonlijkheid uitbreidt en vermeerderd, liet zich niet in eens overzien en systematiseren. Het voornaamste, dat Augustinus in dit opzicht geleverd heeft, is zijn Enchiridium ad Laurentium sive de fide, spe et caritate, een verklaring van de voornaamste geloofswaarheden aan de hand van het apost. symbool. Maar aan tegenstrijdigheden ontbreekt het in zijne leer niet, vooral niet aan die tussen zijne kerk- en zijne genadeleer. Reuter heeft aangetoond, dat die tegenstrijdigheden niet te vereffenen zijn, en dat de gedachten van Augustinus zich niet in een systeem laten samenvatten. En toch is er geen kerkvader geweest, die zo diep alle theol. problemen heeft ingedacht en zo geworsteld heeft om tot eenheid te komen. Hij is de eerste geweest, die zich duidelijk trachtte rekenschap te geven van al die theol. vragen, welke later in de prolegomena van de dogmatiek zouden behandeld worden, en die tot de laatste psychologische en noëtische problemen doordringt. Het vaste punt, waarvan hij uitgaat, is de mens, zijn zelfbewustzijn, zijne onuitroeibare zucht naar en behoefte aan waarheid, geluk, goedheid, welke alle één zijn. Dit uitgangspunt is zeker en betrouwbaar (tegen de sceptici), omdat het twijfelen zelf nog geloof aan waarheid veronderstelt en het zelfbewustzijn de laatste grond van de waarheid is. Augustinus werd zelf door zulk een brandende waarheidsliefde verteerd. Nu neemt Augustinus wel twee kenorganen aan, sensus en intellectus. Maar de kennis, door 't laatste verkregen, gaat die van het eerste ver te boven. Het zinlijke is de waarheid zelf niet, het is er maar een beeld van. Eeuwige, onveranderlijke waarheid is slechts door het denken te vinden. Wel ontkent

Augustinus niet, dat wij ook door het zienlijke heen tot het onzienlijke kunnen opklimmen, maar gewoonlijk zoekt hij de weg tot de waarheid niet buiten ons door de natuur heen, maar door 's mensen eigen geest. Daar vindt hij in zijn, in de aan alle eigen rede eeuwige, onveranderlijke waarheden, welke zelf weer terugwijzen op en zich samenvatten in God: de hoogste waarheid, het hoogste zijn, het enig goed, aeterna ratio, principium universorum. Daarom, omdat God de volle waarheid, het zijn, het goede, het schone zelf is, daarom is er in Hem alleen rust voor de mens, voor zijn denken en willen. Zelfkennis en Godskennis zijn de twee polen, waartussen al zijn denken zich beweegt. De wetenschap van de natuur wordt wel niet veracht, maar toch achtergesteld. *Deum et animam scire cupio! Noverim me, noverim te!* God is de zon van de geesten. We zien en kennen geen waarheid dan in en door zijn licht.

Maar de filosofie is toch onvoldoende. Niet slechts door het onvermogen van de rede, om de weg tot de waarheid te vinden, maar vooral ook doordat haar de superbia in de weg staat. En humilitas is alleen de weg ten leven. Er is daarom nog een andere weg tot de waarheid, n.l. de auctoritas, de fides. Het veronderstelt eenzijdig enig weten, maar zoekt anderzijds naar weten en streeft naar kennis. Niet alleen het bestaan van God en de onsterfelijkheid van de ziel, maar ook de triniteit trachtte Augustinus uit de natuur en vooral uit de mens zelf te bewijzen. Maar God is voor hem niet het abstracte, predikaatloze zijn, maar de levende God, de hoogste waarheid en het hoogste goed, de hoogste zaligheid, en daarom de enige en volle bevrediging van 's mensen hart. Heel Augustinus' denken is religieus, theologisch; hij ziet alles in God. In dat licht beziet hij ook de wereld; zij is enerzijds een niet-zijn, een beeld, vergankelijk, maar anderzijds als schepping Gods een kunstwerk, naar de ideeën in Gods bewustzijn geschapen, en langzamerhand, trapsgewijs, bij graden die ideeën realiserende, en een eenheid vormende, die de rijkste verscheidenheid in zich bevat; de dingen verschillen onderling in mate van zijn en dus van waarheid en goedheid. Ze is een kosmos, berustende op idee en getal, orde, maat, samengehouden door één wil, één rede, een amplissima inmensaque respublica; waarin de wonderen slechts zijn contra quam est nota natura, waarin de zonde slechts een privatio is, door de straf wordt gecompenseerd, en mede bijdraagt tot de schoonheid en harmonie van het geheel. In het pulcherrimum carmen van de schepping is ook deze antithese nodig; de zonde is aan de tegenstellingen in een redevoering, aan de barbarismen in de taal, aan de schaduw op de schilderij gelijk. Augustinus tracht het kwade in te voegen in de orde van het geheel. Maar daarmee vergoelijkt hij de zonde niet. Hij stelt n.l. 't doel van de dingen niet in 't ethisch goede, maar daarin dat de schepping is en meer en meer zal worden een harmanische openbaring van al Gods deugden en volmaaktheden. En daaraan wordt de zonde ook door Gods wil dienstbaar gemaakt. Voorts weet men, hoe diep en ernstig Augustinus de zonde opvatte. Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum. Hij zag het om zich heen en voelde het: de mens zoekt God en heeft behoefte aan Hem, en hij kan en wil niet tot Hem komen. Aan de mens is nog alleen goed, dat hij is. De mensheid is een massa perditionis. Zonde is vooral hoogmoed, superbia in de ziel en concupiscentia in 't lichaam. Zonde is in Adam ons aller daad geweest en daarom ons aller lot geworden. Zij is carentia dei, privatio boni, een daad niet alleen maar een toestand, natura vitata, een defectus, inopia, corruptio, een non posse non peccare. Redding uit die toestand is er alleen door de gratia, die haar aanvang reeds neemt in de praedestinatio, die zich objectief openbaart in de persoon en het werk van Christus, certum propriumque fidei catholicae fundamentum, maar die ook subjectief in ons komen moet als gratia interna, en het geloof en de liefde ons moet instorten. Maar die gratia werkt bij Augustinus alleen binnen de grenzen van de zichtbare kerk. Deze is bij hem een inrichting van het heil, uitdeelster van de genade, zetel van de autoriteit, waarborg van de Schrift, woonplaats van de liefde, stichting van de Geest, ja het regnum Dei zelf. Augustinus heeft diep het belang van de gemeenschap voor de religie gevoeld; de kerk is de moeder van de gelovigen. De leer van de praedestinatio en van de gratia is met dit begrip

van kerk en sacrament niet overeen te brengen. *Multi qui foris videntur intus sunt et multi qui intus videntur foris sunt*. Er zijn schapen buiten en wolven binnen de kooi. Ook leerde Augustinus wel de *perseverantia sanctorum*, maar hij durfde de subjectieve verzekerdheid daarvan niet aan. En juist vanwege deze opvatting van kerk en sacrament konden het geloof en de vergeving in de theologie van Augustinus niet tot hun recht komen. Geloof en liefde, vergeving en heiligmaking worden niet duidelijk onderscheiden. Het is alsof geloof en vergeving maar voorlopig zijn; Augustinus gaat van deze terstond tot de liefde, de heiligmaking, de goede werken over. De gemeenschap met God, de religio, wordt daardoor het resultaat van een proces, dat geloof, liefde, goede werken enz. langzamerhand tot stand doen komen. De zaligheid, het eeuwige leven, de visio en fruitio Dei, worden toch weer een vrucht van verdienste, en ascese is een van de middelen, die de mens dit doel doen bereiken.

Zo is Augustinus van de grootste betekenis geworden voor de latere dogmatiek. Hij beheerst de volgende eeuwen. Elke reformatie keert tot hem en tot Paulus terug. In elk dogma heeft hij een formule gevonden, die door allen overgenomen en herhaald wordt. Zijn invloed strekt tot alle kerken, richtingen en secten zich uit. Rome beroept zich op hem voor haar leer van kerk, sacrament en autoriteit; de Reformatie voelde zich aan hem verwant in de leer van *praedestinatio* en *gratia*; de scholastiek bouwde voort op de fijnheid van zijn waarneming, de scherpte van zijn verstand, de kracht van zijn speculatie, Thomas heette *optimus interpres S. Augustini*; de mystiek vond stof in zijn neoplatonisme en religieus enthousiasme; Roomse en Protestantse vroomheid sterkt zich door zijne geschriften; ascese en piëtisme vinden voedsel en steun bij hem. Augustinus behoort niet aan één kerk, maar aan alle kerken te zamen. Hij is *Doctor universalis*. Zelfs de filosofie kan niet dan tot eigen schade hem verwaarlozen. En door zijn schone, betoverende stijl, door zijne fijne, nauwkeurige, hoogst individuele en toch weer algemeen-menselijke uitdrukking is hij meer dan enig ander kerkvader nog heden te genieten. Hij is de meest Christelijke en de meest moderne van alle kerkvaders, hij staat van allen het dichtst bij ons. Hij heeft de esthetische wereldbeschouwing vervangen door de ethische, de klassieke door de Christelijke. Onze beste, diepste en rijkste gedachten in de dogmatiek danken wij aan hem. Augustinus is de dogmaticus van de Christelijke kerk geweest.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; C 44)

44. Het Augustinisme was meer dan een eeuw voorwerp van heftige strijd, het hield de gemoederen verdeeld. Het vond niet alleen bestrijding bij Pelagius, Coelestius, Julianus, de eigenlijke Pelagianen, maar ook bij vele monniken in Gallië, onder wie vooral genoemd worden Joh. Cassianus, Vincentius van Lerinum, die in zijn *Commonitorium* niet alleen de kenmerken van de traditie aangeeft maar aan het slot ook tegen het strenge Augustinisme partij kiest, Eucherius van Lyon, Hilarius van Arles, Salvianus van Massilia, Faustus van Rhegium, Gennadius van Massilia, schrijver van de *fide sua ceu de dogmatibus ecclesiasticis* in 88 capita. Aan Augustinus' zijde stonden, behalve Possidius van Calama in Numidië, Orosius van Bracara in Spanje, Marius Mercator in Constantinopel e.a. vooral ook Prosper Aquitanus, Vigilus van Tapsus in Numidië, Fulgentius van Ruspe, schrijver van de *fide seu de regula verae fidei ad Petrum*, een korte schets van de hoofdwaarheden van het geloof, Caesarius van Arles, Avitus van Vienna e.a. De synode te Orange in 529 gaf in de strijd wel enige beslissing ten gunste van Augustinus, maar voorkwam niet, dat semipelagiaansche denkbeelden hoe langer hoe meer ingang vonden. De *gratia praeveniens* werd aangenomen, maar de *gratia irresistibilis* en de particuliere predestinatie toch niet beslist aanvaard. In het

vervolg bleef er van het Augustinisme niet veel over. Paus Gregorius de Grote, gestorven 604, naast Augustinus, Hiëronymus en Ambrosius wel de vierde grote kerkleraar genoemd, heeft niets nieuws voortgebracht, maar heeft de ideeën van de vroegere kerkleraars zich toegeëigend en voor het leven op velerlei wijze verwerkt. Zijn richting is praktisch en tegelijk mystisch-allegorisch. Hij heeft geen systeem gevormd, maar eenvoudig het verkregene bewaard, de dogmata voor clerus en leek pasklaar gemaakt, en vooral de verschillende middelaars en middelen (engelen, heiligen, Christus, aalmoes, zielmis, vagevuur, boete) geschematiseerd, die het de verzwakte wil van de mensen mogelijk maken, om van de straffen van de zonde bevrijd te worden. Door dit alles heeft hij met trouwe zorg gearbeid aan de opvoeding van de nieuwe volken en aan de vorming van de clerus. Hij heeft de uitwendige wettelijke religie van de Roomse kerk gesanctioneerd, en aan het middeleeuws Katholicisme zijn eigenlijk type gegeven. Hij is de sluitsteen van de oude, de grondsteen van de nieuwe wereld. Door zijne liturgische geschriften en door zijn kerkgezag heeft hij de Roomse cultus onder de Germanen ingevoerd. Door popularisering van de dogmata van de kerkvaders heeft hij de leer van de kerk praktisch bruikbaar gemaakt voor de onbeschaafde, heidense Germanen en bijgeloof, ascese, werkheiligheid bevorderd. Met Boëthius en Cassiodorius heeft hij op de vorming en het ontstaan van de wetenschap bij de Germanen groten invloed geoeffend. Cassiodorius gestorven ñ 565, schreef een *Liber de artibus ac disciplinis liberalium litterarum* en besprak daarin de betekenis van elk van de 7 vrije kunsten en gaf in zijn werk de *institutione divinarum litterarum* een methodologie van de theol. studie. Boëthius heeft door zijne vertalingen en verklaringen van de logica van Aristoteles, de *Isagoge* van Porphyrius de kennis en het gebruik van de Griekse filosofie bij de Germanen ingeleid. En Gregorius heeft de theologie in de kerk naar de Germanen overgebracht.

Bij alle gemis van cultuur en bij de onrust van de volksverhuizing kon er in de eerste tijd onder de Germaanse volken van een wetenschappelijk leven geen sprake zijn. De eerste sporen zijn te vinden in de bijbelvertaling en de ariaanse geloofsbelijdenis van Ulfilas, gestorven 383. Tegen het einde van de 5e eeuw waren de Oost- en Westgothen, Vandalen, Sueven, Bourgondiërs, Herulers, Longobarden enz. al gekerstend in ariërschen zin. Maar Clovis 481-511 nam met zijn Frankenrijk het Roomse Christendom aan. Patrik, schrijver van *Confessiones*, is apostel van de Ieren, gestorven 465. Schotland werd gekerstend door Columba, gestorven 597. De Angelsaksen werden bekeerd door Augustinus met 40 monniken, daarheen gezonden door Paus Gregorius I in 596. Fridolinus en Columbanus, gestorven 615 e.a. werkten in Frankrijk en Italië; de laatste liet belangrijke brieven en ook een *regula coenobialis* na. Allemannië, Beieren, Thuringen, Friesland enz. werden in de 6e en 7e E. gekerstend. Bonifacius was de apostel van de Duitsers in de 8e eeuw, gestorven 755. De Saksers werden 't laatst onder Karel de Grote door oorlogen 772-804 toegebracht, en het Noorden vooral door Ansgar, gestorven 865. Een van de eerste dogmatici is Isidorus Hispalensis, gestorven 636; zijn geschriften zijn van grammatische, historische, archeologische, dogmatische, morele en ascetische inhoud en omvatten al wat in dien tijd te weten viel. Hij brengt de klassieke en patristische geleerdheid over tot zijn volk. Hij is niet oorspronkelijk, maar geeft uittreksels uit heidense en Christelijke werken. In zijn *Originum sive etymologiarum libri XX* spreekt hij in boek 6 over de Schrift, in boek 7 over God, de engelen, profeten, apostelen, clerici, gelovigen, in boek 8 over de kerk, in boek 9 over de volken. Zijn *Libri III Sententiarum* s. de *summo bono* is vooral geëxcerpeerd uit Augustinus en Gregorius en is een voorbeeld voor de middeleeuwse sententieverzamelaars geweest. Boek I handelt over God, schepping, tijd, wereld, zonde, engel, mens, ziel, Christus, H. Geest, kerk, ketterij, wet, Schrift, Oud en Nieuw Verbond, gebed, doop, martyrium, wonderen, antichrist, wereldeinde; boek II en III zijn van ethische inhoud. Het is een compendium, dat het theologisch kapitaal van de vorige eeuwen aan het Germaanse volk overlevert. Maar tot een

zelfstandige bewerking kwam het niet. Karel de Grote trachtte wel met geweld de oude cultuur in het Frankenrijk in te voeren. En inderdaad ontbrak het in de karolingische periode niet aan mannen van grote geleerdheid, maar vlijtig verzamelen en onzelfstandig reproduceren blijven toch de karaktertrekken van de periode, die met de 7e eeuw begint en eerst met de kruistochten eindigt. Augustinus en Gregorius waren de autoriteiten. De voornaamste onder deze karolingische theologen was Alcuinus, gestorven 804, die het adoptianisme van Elipandus van Toledo en Felix van Urgel bestreed in *Liber contra haeresin Felicis*, *Libri VII contra Felicem* en *Libri IV adv. Elipandum* en voorts nog schreef de *fide sanctae et individuae Trinitatis Libri III*, de *Trinitate ad Fredegisum quastiones* en *Libellus de processione Sp. Si*. In al deze werken toont Alcuinus zijn vertrouwdheid met de werken van de kerkvaders, hij weerlegt de adoptiaansche dwalingen met dezelfde argumenten, die vroeger tegen het Nestorianisme b.v. door Cyrillus werden gebezigd. De studie van Augustinus leidde Gottschalk in de 9e E. tot belijdenis van de *gemina praedestinatio*; hij vond steun bij Prudentius van Troyes, Remigius van Lyon, Ratramnus, Lnpus van Ferrières e.a., maar werd tevens heftig bestreden door Rhabanus, Hinkmar, Erigena. Het filioque kwam uit Spanje in het Frankenrijk en werd opgenomen in 't symbool. Reeds op de synode te Gentilly 767 had men de overtuiging, dat het symbolisch was. Het werd met talent door Karels theologen verdedigd, door Alcuinus en Theodulf van Orleans. De synode te Aken 809 besliste, dat het filioque in het symbool behoorde. De beeldenverering vond in het Frankenrijk tegenkating, de 7e oecumenische synode, die *servitium* en *adoratio* van de beelden verlangde, werd niet erkend, maar na de 9e eeuw zweeg allengs de oppositie. En eindelijk werd in de karolingische periode ook nog de mis verder ontwikkeld, vooral door Radbertus Paschasius, *liber de corpore et sanguine domini* 831, die bestreden werd door Rhabanus en Ratramnus. Radbertus is ook bekend als schrijver van een *compendium de fide, spe et caritate*, dat geloofswaarheden tot een zeker geheel samenvat. Vooral verdient in deze periode nog genoemd te worden Joh. Scotus Erigena, gestorven ñ891, ofschoon hij meer thuis hoort in de filosofie dan in de theologie. Hij is niet de vader van de scholastiek maar van de speculatieve theologie. Hij sluit zich aan bij de *gnosis* van Origenes en de mystiek van Pseudodionysius. Zijne grondgedachte is de neoplaton. emanatieleer. In zijn werk de *divisione naturae* zegt hij eerst, dat theologie en filosofie eigenlijk één zijn. De *recta ratio* en de *vera auctoritas* strijden niet. De *fides* heeft haar waarheid, als *theologia καταφατικη*, *affirmativa*, in de Schrift en traditie, maar de rede, als *theologia negativa*, *αποφατικη*, ontdoet deze waarheid van haar omhulselen en spoort er de idee van op. Zo verandert hij de dogmatische waarheid in de wijsgerige leer van een kosmisch en theogonisch proces. Al 't zijnde vat hij samen onder één begrip, *natura*, welke in 4 trappen van 't zijnde, door de Logos heen, in de verschijningswereld zich openbaart en weer tot God terugkeert.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; C 45)

45. Na de tiende eeuw, het *saeculum obscurum*, ontwaakt er overal een nieuw leven. Van het klooster te Clugny gaat er een religieuze reformatie uit, die in de bedelorden van de 12e eeuw zich voortzet. De vroomheid wordt opgevat als een navolgen en nabootsen van het leven van Jezus, vooral in zijne laatste lijdensweek. De kruistochten brengen nieuwe gedachten en verruimen de gezichtskring. De macht van de pausen neemt toe en stelt niets minder dan de wereldheerschappij tot haar ideaal. De wetenschap krijgt in de Universiteiten een eigen kweekplaats en treedt in de theologie op als scholastiek. *Theologia scholastica* duidt, in onderscheiding van de *theologia positiva*, die de dogmata in eenvoudige, thetische vorm voordraagt, aan, dat de dogmatische stof naar een wetenschappelijke, in de scholen

gebruikelijke methode, verwerkt wordt. Scholastiek is op zichzelf niets anders dan wetenschappelijke theologie. Zij begint, waar de theologia positiva eindigt. Deze is tevreden, als zij de dogmata heeft uitgesproken en bewezen. Maar de theologia scholastica gaat van die dogmata als haar principia uit ¹⁾, en tracht van daar uit door redenering de samenhang van de dogmata op te sporen, dieper in de kennis van de geopenbaarde waarheid in te dringen, en ze tegen alle bestrijding te verdedigen. In de Middeleeuwen kreeg de scholastiek echter door verschillende omstandigheden een bepaald karakter, dat haar in discrediet heeft gebracht. Ten eerste was het in de Middeleeuwen met bronnenstudie zeer droevig gesteld. De waarneming werd in theorie niet als principium van de kennis geloofchend, maar feitelijk legde men zich eenvoudig bij de overlevering neer en meende men, dat de vroegere geslachten de waarneming al voldoende hadden toegepast en haar product reeds volledig in de boeken hadden neergelegd. Physica, medicijnen, psychologie enz., alles werd uit boeken bestudeerd. In de theologie lag de stof volledig voor ogen in de Schrift, maar vooral in de traditie, in de kerkvaders, conciliën enz. De scholastiek stond daar niet kritisch en sceptisch, maar kinderlijk gelovig tegenover. Het geloof was uitgangspunt van de scholastiek. Men zocht de dogmatische stof in de Schrift en de traditie en nam ze aan zonder enige kritiek. Van de Schrift kwam daarbij dikwijls niet veel te recht. Hebreeuws en Grieks kende men niet. Grammaticale en historische zin ontbrak bijna geheel. Men haalde de stof vooral uit de kerkvaders, uit Augustinus, Hilarius, Ambrosius, Hiëronymus, Gregorius, Isidorus, Pseudodionysius, Damascenus en Boëthius. Daarbij kwam in de tweede plaats, dat het denken door de logische geschriften van Aristoteles langzamerhand geoefend werd, om deze dogmatische stof dialectisch en systematisch te verwerken. Eerst waren er van Aristoteles slechts de beide logische geschriften de categoriis en de interpretatione in latijnse vertaling, samen met de inleiding van Porphyrius op de categorieën, en verschillende commentaren, vooral van Boëthius, bekend; van Plato had men slechts een gedeelte van de Timaeus in vertaling en voorts aanhalingen bij Augustinus, Pseudodionysius e.a. De wetenschap buiten de theologie was in het trivium en quadrivium verdeeld en was vervat in het encyclopedisch werk van Cassiodorius. Eerst sedert 't midden van de 12e eeuw werd het Organon van Aristoteles volledig bekend en in 't begin van de 13e eeuw ook zijn andere werken over metafysica, physica, psychologie en ethiek. Aan deze filosofie ontleende men de dialectische methode, maar voorts ook allerlei problemen en kwesties over de verhouding van geloof en rede, theologie en filosofie, over de realiteit van de algemene begrippen, over de eigenschappen Gods, de wonderen, de schepping van eeuwigheid, de ziel enz. Aristoteles werd praecursor Christi in naturalibus, evenals Johannes de Doper in gratuitis. Allerlei kosmologische, natuurkundige, psychologische, filosofische stof werd daardoor in de dogmatiek opgenomen. De dogmatiek was geen geloofsleer meer maar werd een systeem van de filosofie, een encyclopedie van de wetenschap, waarin allerlei wijsgerige stof werd opgenomen, maar waarin de religie dikwijls te kort kwam. En eindelijk werd heel dit scholastiek systeem voorgedragen in een vorm, die hoe langer hoe meer tot ernstige bedenkingen aanleiding gaf. Niet alleen werd de stof zo dialectisch bewerkt, zo haarfijn uitgeplozen en zo juristisch behandeld, dat de samenhang met het religieuze leven van de gemeente geheel werd verbroken; graag hield men zich bezig met allerlei spitsvondige kwesties over engelen en duivelen, hemel en hel enz. Maar de kwestieuze vorm, waarin alles gegoten werd, bevorderde de twijfel en liet auctoritas en ratio dikwijls geheel uiteengaan en vijandig tegenover elkaar staan. Menigmaal schijnt de zaak van een dogma geheel verloren; maar een enkel beroep op een tekst, op een kerkvader maakt alles weer goed. De indruk blijft echter, dat het er met het dogma in wetenschappelijke zin hopeloos bijstaat. De taal was op de duur niet geschikt, om met de inhoud van het systeem te bevredigen. Het barbaars latijn, dat men schreef, was naar de opmerking van Paulsen wel een bewijs, dat men zelfstandig dacht en vrij de woorden vormde, die men voor zijn denkbeelden nodig had, maar kon toch

niet voldoen, zodra de zin voor het klassieke, het eenvoudige schoon weer enigermate ontwaakte.

1) Thomas, S. Theol. I qu. 2 en 8.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; C 46)

46. De scholastiek verloopt in drie perioden, in een aetas vetus, media en nova. Ze begint met Anselmus. Deze leeft nog in het naïef vertrouwen, dat het geloof tot weten kan verheven worden, en beproeft dat voor het bestaan van God in zijn Monologium, en voor de menswording en voldoening in zijn Cur Deus homo. Hij doet het nog niet in de aristotelisch-scholastische vorm, maar meer in de zin van Plato's dialogen; toch neemt de scholastische speculatie bij hem een aanvang. Lombardus gaf in zijne Bientiarum libri IV niet enkel tractaten, zoals Anselmus, maar een volledig dogmatisch en ethisch handboek. Hij leverde de tekst voor de scholastieke theologie, en maakte zelf reeds een ruim gebruik van de filosofie, tot verduidelijking en verdediging van de waarheid. Alexander Halesius schreef een Summa universae theologiae, welke eigenlijk al een commentaar is op het werk van Lombardus; maar, terwijl deze over een onderwerp in eens ten einde toe voortredeneert, kleedt Halesius zijne gedachte in een streng dialectische, syllogistische vorm. Daarmee was de scholastische methode voorgoed gevestigd. Het ging niet geheel zonder strijd. Velen hadden bezwaar tegen het gebruik van Aristoteles in de theologie. Er bleven te allen tijde Platonici, die Plato veel meer in overeenstemming achtten met de kerkleer. Johannes van Salisbury, Gerhoch, Walther van St. Victor, Petrus Cantor, Alanus ab insulis, Willem van Auvergne e.a. wezen op de gevaren van de filosofie; en Abaelard scheen een afschrikwekkend voorbeeld. Maar de scholastische methode, door beroemde namen gedekt, won veld. Weldra werd Aristoteles' wijsbegeerte, hoewel hier en daar gewijzigd, de beste verdediging van de kerkleer geacht. Het volledigst werd naar deze methode de dogmatiek bewerkt door Albertus Magnus, gestorven 1280, Thomas Aquinas, gestorven 1274, en Bonaventura, gestorvent 1274. Alle drie schreven een commentaar op het werk van Lombardus, en werden daarin later door velen gevolgd. Fleury telde er in zijn tijd reeds 244. Bovendien schreef Albertus een Summa theologiae (onvoltooid) en een Summa de creaturis; Thomas een Summa theologiae (onvoltooid), en Summa de veritate cath. fidei contra gentiles; Bonaventura een Breviloquium. Alle drie hebben de scholastiek algemeen in ere gebracht, aan de theologie een ereplaats verzekerd onder de wetenschappen, en met buitengewoone denkkraft de diepste problemen behandeld. Maar de scholastiek heeft zich niet op die hoogte kunnen houden. Bij Duns Scotus, gestorven 1308, is het vertrouwen al geschokt. Hij verwerpt het nominalisme, maar bestrijdt Thomas toch overal, waar hij maar durft en kan. De Franciscaner de Rada, gestorven 1608, telde later in zijn Controversiae theol. inter Thomam et Scotum, Colon. 1620 niet minder dan 86 punten van geschil op. De voornaamste daarvan waren die over de kenbaarheid Gods, het onderscheid in de goddelijke eigenschappen, de erfzonde, de verdiensten van Christus, enz. en vooral ook de onbevleete ontvangenis van Maria. Scotus is nog wel realist, maar hij is ook sceptisch en plaatst theologie en filosofie naast elkaar. De filosofie bereikt God niet, de theologie rust alleen op gezag, op openbaring.

Maar vooral het nominalisme droeg tot verval van de scholastiek bij; het was al opgekomen bij Roscellinus en Berengarius, maar won vooral terrein in de 14e en 15e eeuw. Petrus Aureolus, gestorven 1321, schrijver van een commentaar op Lombardus en van Quodlibeta

zei, dat de universalia niet objectief in de dingen bestonden, maar slechts gedachten waren; het werkelijke was altijd individueel. Willem Durand de St. Porciano, gestorven 1332, ontkende de universalia en loochende 't wetenschappelijk karakter van de theologie; ze is geen eenheid, ze kan de waarheid van de dogmata niet aantonen en de gronden er tegen niet weerleggen. Willem van Occam, gestorven 1349, die de paus alle macht ontzegde over wereldlijke vorsten, deze in hun verzet tegen de paus steunde maar ook op zijn beurt bescherming van hen vroeg, viel zowel de school van Thomas als die van Scotus aan. Hij schiep er behagen in, om de onzekerheid van de theologie aan te tonen; bestaan, eenheid, almacht Gods, eindigheid van de wereld, onstoffelijkheid van de ziel, noodzakelijkheid van de openbaring enz., alles is onbewijsbaar. Alles is alleen, omdat God het zo wil. Er zijn geen redewaarheden. God kon mens maar hij kon ook een steen worden. Het Platonisme en Augustinisme verdwijnt uit de theologie. Alles wordt willekeur. De theologie gaat onder in scepticisme. Al bleef in de scholen ook meest het realisme heersen: het had toch geen scheppende kracht meer, de vorm werd stijver, de taal barbaarser, de methode spitsvondiger; subtiliteit verving grondigheid, ostentatie kwam in de plaats van wetenschappelijken ernst, dogmatiek ontaardde in een eindeloos dispuut. Daarbij kreeg het nominalisme van Occam aanhangers, Adam Goddam, Armand de Beauvoir, Robert Holkot, van wien het gezegde afkomstig zou zijn, dat iets in de theologie waar en in de filosofie vals kan zijn, Joh. Buridan, Petrus van Alliaco en Gabriël Biel, gestorven 1495, de laatste scholasticus.

Een bijzondere vorm van de scholastiek was de mystiek, die vroeger wel als van de scholastiek vijandig werd beschouwd maar nu beter in haar aard en karakter wordt verstaan. De mystici hebben de scholastieke theologie nooit bestreden; mannen als Hugo en Richard van St. Victor hebben in hun tractaten verschillende delen van de theologie naar dezelfde methode behandeld als Lombardus, en omgekeerd hebben scholastici als Halesius, Albertus, Thomas, Bonaventura ook vele mystieke geschriften nagelaten. De mystiek wordt zelfs in de scholastieke theologie opgenomen ¹⁾. Van een strijd en antagonisme is er dus geen sprake. Daarbij komt, dat kerk en theologie te allen tijde tussen ware en valse mystiek hebben onderscheiden; het Neoplatonisme, het Gnosticisme, Erigena, Almarich, Eckhart, Molinos, Böhme, enz. zijn steeds veroordeeld, maar de geschriften van Pseudodionysius, Albertus, Bonaventura, enz. zijn altijd geprezen en goedgekeurd door de Roomse kerk. Er moet dus onderscheid zijn tussen de orthodoxe en de pantheïstische mystiek. De eerste nu stond niet vijandig tegenover de scholastiek. Maar ze was er wel van onderscheiden. Ten eerste in methode: de scholastiek volgde de analytische methode van Aristoteles en trachtte door redenering uit de eindige dingen tot God op te klimmen; de mystiek volgde de synthetische methode van Plato en trachtte uit de hogere aanschouwing, die de ziel door de genade bereikte, inzicht te krijgen in de waarheden des geloofs. In oorsprong: de scholastiek ontstond vooral door het bekend worden van de geschriften van Aristoteles, en had tot object de sententiae van Lombardus, de mystiek ontstond vooral door het bekend worden van de werken van Pseudodionysius, die in 't Westen ingang vonden door de vertaling van Erigena. In wezen: de scholastiek is de poging, om met behulp van de filosofie wetenschappelijke kennis te verkrijgen van de geopenbaarde waarheid; de mystische theologie had tot object de mystieke gemeenschap met God, die aan enkele bevoorrechten door bijzondere genade geschonken werd, en beschreef nu, hoe en langs welke weg de ziel daartoe geraken kon en welk licht van daaruit, van uit die gemeenschap met God, verspreid kon worden over de waarheden van het geloofs. De mystiek in dezen zin had te allen tijde in de Christelijke kerk hare vertegenwoordigers, en komt in meer of mindere mate bij alle kerkvaders voor; ze hangt ten nauwste samen met het monnikideaal; ze gaat uit van de veronderstelling dat er niet alleen een kennis van God is door het verstand, maar ook een ervaring, bevinding, gemeenschap Gods door het gemoed. Ze sloot in de Middeleeuwen zich vooral aan bij

Augustinus, die het eerst de diepte van het zieleleven had gepeild en in onnavolgbare taal had weergegeven, en bij Pseudodionysius, die de trappen en mijlpalen had aangewezen, langs welke de ziel uit de eindigheid tot de oneindige God opklimmen kon. Door praktische oefeningen, zoals ascese, reiniging, zelfpijniging, wereldvlucht, enz. of ook door theoretische bespiegeling, zoals auditio, lectio, oratio, cogitatio, consideratio, meditatio kon de ziel hier op aarde al komen een toestand van aanschouwen of genieten van God. Zo wordt mystiek opgevat en beschreven in verschillende werken van Bernard van Clairvaux, Hugo en Richard van St. Victor, Bonaventura, Thomas, Gerson en Thomas à Kempis. Maar het lag voor de hand, dat de mystiek, die zo de nadruk legde op de contemplatie, de kennis ging geringschatten; in de genieting van het hart ging de helderheid van het bewustzijn, de waarde van de kennis verloren; ze kwam menigmaal onder invloed van 't neoplatonisme en kreeg bijv. bij Eckhart, gestorven 1327, e.a. een pantheïstische bijmaak.

1) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 179 v.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; D 47)

D. Roomse Dogmatiek.

Walch, Bibl. theol. sel. I 148 v. Pfaff Introductio in hist. theol. lit. 1724 bl. 194 v. 206 v. M. Brühl, Gesch. der Kath. Lit. Deutschlands vom 17 Jahrh. 2e Aufl. Wien 1861. H. Hurter, Nomenclator literarius recentioris theol. cathol. 4 vol. Innsbr. 1871-83. Karl Werner, Gesch. der apol. u. polem. Lit. der Christl. Theol. 5 Bde. Schaffh. 1861-67. Id. Gesch. der Kath. Theol. Deutschlands seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, München 1866, 2e Aufl. 1889. Id. Der heilige Thomas von Aquino 3 Bde Regensburg 1858-59: Bd. I. Leben und Schriften. Bd II Lehre. Bd. III Geschichte des Thomismus. Id. Franz Suarez und die Schol. der letzten Jahrh. 2 Bde Regensburg 1861-62. Schwane, Dogmengesch. der neueren Zeit, Freiburg 1890 bl. 16 v. Stöckl, Gesch. der Philos. des. M. A. III 628 v. PRE2 XV 589 v. Hamack, D. G. III 617 v.

47. Het ontbrak echter in de Middeleeuwen niet aan protesten tegen de richting, waarin kerk en theologie zich ontwikkelden. Verschillende secten traden er op, Katharen, Albigenzen, de volgelingen van Amalrik van Bena, David van Dinant, Ortlieb, de secte van de vrije geest enz. en vernieuwden de oude manichesche en gnostische dwalingen 1). De Waldenzen kwamen met Rome in conflict door hun leer van de vrijheid van de prediking. In vele kringen was er een terugkeer tot Augustinus en Paulus. Bradwardina, gestorven 1349, trad in een geschrift de causa Dei contra Pelagium op als een moedig verdediger van de genade Gods; Wiclif, gestorven 1384, was van hem afhankelijk gelijk Hus, gestorven 1413, op zijn beurt weer van Wiclif. Wiclifs werken worden sedert 1882 uitgegeven door de Wiclif Society te Londen.

Zijn leer wordt het best gekend uit zijn Summa in 12 boeken, verkort en systematisch samengevat in zijn Trialogus, uitgeg. door Lechler, uit zijn verhandeling de Christo et suo adversario Antichristo, uitgegeven door Buddensieg, uit zijn tractaat de ecclesia uitgegeven door Loserth en uit zijn De veritate Sacrae Scripturae, in drie delen uitgegeven door Buddensieg bij Dietrich te Leipzig 1904. Dat Hus geheel van Wiclif afhankelijk is, werd aangetoond door Loserth, Hus und Wiclif Prag. u. Leipz. 1884. Zelfs binnen de kerk stonden

velen op, die een reformatie in capite et membris verlangden. Petrus d' Ailly, gestorven 1425, Gerson, gestorven 1429, Nic. van Clémanges, gestorven 1414, Nicolaus Cusanus, gestorven 1464 e.a. verdedigden het episcopale stelsel; en de reformatische concilies van Pisa 1409, Constanz 1414 en Bazel 1431 spraken zich uit in die geest. Het concilie te Constanz verklaarde in de 4e en 5e zitting, dat een oecumenisch concilie zijn gezag onmiddellijk van Christus had en dat de paus ook daaraan onderworpen was. Maar al deze reformaties hadden weinig succes. Ze waren kritiek van het bestaande van uit eenzelfde beginsel 2). En toen in de 16e eeuw de Protest. Reformatie opkwam, nam de Roomse kerk ook weldra tegen haar positie. Vóór het concilie te Trente waren de voornaamste theologen Cajetan, gestorven 1534, Dr. Eck, gestorven 1543, Cochlaeus, gestorven 1552, Sadoletus, gestorven 1547 e.a. Zij onderscheidden zich nog daardoor, dat ze vrijmoedig de gebreken van de kerk erkenden, maar overigens scherp polemisch tegen de Hervormers optraden. 't Merkwaardigst is Dr. Eck's *Enchiridion locorum omnium adv. Lutherum et alios hostes ecclesiae* 1525, dat tot 1576 toe 46 maal werd herdrukt 3). De theologie was, vooral door de spot van de Humanisten, in discrediet; op de Middeleeuwen zag men terug als een tijd van gothische barbaarsheid; en ook de vromen verlangden meer eenvoud en waarheid, meer praktisch Christendom. Er behoorde voor de Roomse theologen enige moed toe en er was ook enige tijd voor nodig, om tot bezinning te komen en de draad van de scholastiek weer op te vatten. Het concilie te Trente nam wel verschillende besluiten ter reformatie, maar koos zo sterk mogelijk tegen de Reformatie partij. De dogmata, waarover met de Hervorming geschil was, zoals de leer van de traditie, de zonde, de vrije wil, de rechtvaardiging, de sacramenten, werden kras en duidelijk, in Roomse zin, geformuleerd; maar de onderlinge verschillen liet men rusten. De kwestie van paus en concilie, van Thomisme en Scotisme enz. werd niet besproken of zo omzichtig mogelijk behandeld 4). Bij gelegenheid, dat men te Trente beraadslaagde over het houden van voorlezingen over de H. Schrift in alle kloosters, stelde een Benedictijnerabt voor, om een verbod van de scholastiek daaraan toe te voegen. Maar de Dominikaan Soto nam het woord, weerlegde de bezwaren, prees het nut van de scholastiek en vond algemeen instemming 5).

Langzamerhand werd de scholastiek in haar eer hersteld, maar met wijziging. Melchior Canus, gestorven 1560, wijdt in zijn werk de *locis theologicis* een geheel boek aan de verdediging van de scholastiek, lib. VIII: de *auctoritate scholasticorum doctorum*, en geeft toe dat vele scholastici aan verschillende fouten zich hebben schuldig gemaakt; hij keurt die gebreken af maar verdedigt beslist de scholastische methode. Zij werd vereenvoudigd en van overdrijving ontdaan, maar overigens behouden. Een tweede verandering bestond hierin, dat Lombardus meer en meer voor Thomas plaats maakte. In de Middeleeuwen waren de *Sententiae* van Lombardus het dogmatisch handboek geweest; en ook na de Hervorming schreven Soto, gestorven 1560, Maldonatus, gestorven 1583, Estius, gestorven 1608 e.a. nog commentaren op dat werk. Maar de beroemde Cajetan leverde een commentaar op de *Summa* van Thomas. En Franziscus Vittoria, gestorven 1566, Hieronymus Perez, gestorven 1556, Barth. van Torres, gestorven 1558 e.a. volgden zijn voorbeeld. Tegen het einde van de 16e eeuw was Lombardus in de meeste scholen door Thomas vervangen; deze was zuiverder, uitgebreider, methodischer, en drong dieper in de dogmata door dan Lombardus. Voorts was ook dit nog een onderscheid tussen de oude en de nieuwe scholastiek, dat de laatste veel nauwer met de positieve theologie zich verbond. In de Middeleeuwen werd de positieve dogmatiek, d.i. het bewijs voor de waarheid uit Schrift en traditie, bijna geheel verwaarloosd; maar nu werd deze in de dogmatiek opgenomen en met grote geleerdheid bewerkt. Canus schreef een eigen werk over de bewijsbronnen, die hij *loci theologici* noemt; door alle neo-scholastici Greg. van Valentia, Suarez, Bannez, Diego Ruyz enz. wordt de studie van Schrift en traditie ijverig beoefend. Exegese, kerkhistorie, patristiek, archeologie enz. krijgen de rang

van zelfstandige wetenschappen. Theologie is nog iets anders en meer dan dogmatiek. En omdat eindelijk de nieuwe scholastici niet die rust genoten als de theologen in de Middeleeuwen, maar van alle zijden werden aangevallen en op alle punten de Roomse leer hadden te verdedigen, bleef er voor de subtiële kwesties en de spitsvondige onderscheidingen geen plaats en geen tijd meer; vorm, methode, taal, uitdrukking werden eenvoudiger; de werken van Canisius, Canus, Petavius, Bellarminus enz. zijn geschreven in zuiver latijn, en in een aangenamen stijl, en zijn in dit opzicht gunstig onderscheiden van de werken van de Middeleeuwse theologen. Maar wat ook veranderd en verbeterd werd, de geest bleef dezelfde. Rome heeft zichzelf niet verloochend en ook door de Reformatie niets geleerd. Zelfs is het eigenlijke karakter van de Roomse leer na en door de Reformatie nog duidelijker aan het licht getreden. Het Pelagianisme en het Curialisme hebben na het concilie van Trente zich verder ontwikkeld en hebben een volledige overwinning behaald.

- 1) Reuter, *Gesch. der relig. Aufklärung im M. A.* Berlin 1875-77.
L. Flathe, *Gesch. der Ketzer im M. A.* 3 Bde. Stuttgart 1845.
Kurtz, *Lehrb. der Kirch. gesch. par.* 108. Döllinger, *Beiträge zur Sektengesch. des M. A.* 2Th. München, Beck, 1890.
- 2) Harnack, D. G. III 408 v. 570 v.
- 3) Hugo Lammer, *Die vortrident. Kath. Theol. des Reformationszeitalters*, Berlin 1858.
- 4) Harnack, D. G. III 588 v. PRE2 XVI 4 v. en de daar aangehaalde literatuur. 5 Kleutgen, *Theol. der Vorzeit* IV 80.
- 5) Kleutgen, *Theol. Der Vorzeit* IV 80.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; D 48)

48. De neo-scholastische theologie kwam op in Spanje en werd daar vooral beoefend aan de hogescholen van Salamanca, Alcalá (Complutum) en Coimbra. Franz de Vittoria 1480-1566, geboren te Vittoria in Cantabrië, behoorde tot de Dominikanen en werd door zijn orde naar Parijs gezonden om zich toe te leggen op de theologie. Daar bestudeerde hij vooral Thomas. In Spanje teruggekeerd, werd hij hoogleraar te Salamanca en verbreidde daar de leer van Aquinas, op wiens *Summa* hij ook een commentaar schreef. Onder zijn leerlingen behoorden de beroemdste theologen van Spanje, Melchior Canus, gestorven 1560, *Loci theolog.* 1563; Dominicus Soto, gestorven 1560, *Comm. in 4m librum Sent.* 1557-60 en de *natura et gratia libri III* 1547 tegen de Scotist Catharinus; Barthol. Medina, *Expositio in I 2 Thomae* 1576. De thomistische theologie werd vooral beoefend door de orde van de Dominikanen, tot wie behalve de bovengenoemden ook behoorden: Petrus de Soto, prof. te Dillingen, gestorven 1563, *Institutiones christ.* 1548. *Methodus confessionis* 1553. *Compendium doctrinae cathol.* 1556. *Defensio cathol. confessionis* 1557 tegen Brenz; Dom. Bannez, *Comm. in I Thomae*, 2 tomi 1584,'88; Didacus Alvarez, *de auxiliis gratiae div. et humani arbitrii viribus et libertate* Lugd. 1611; *de incarn. verbi div.* Lugd. 1614; Vincentius Contenson, *Theologia mentis et cordis*, 2 tom. Colon. 1687; J. Baptista Gonetius, gestorven 1681, *Clypeus theol. thomist.* 1659-69, *diss. theol. de probabilitate casuistarum*; Natalis Alexander, *Theol. dogm. et mor. sec. ordinem catech. Conc. Trid.* Paris 1703; Billuart, gestorven 1757, *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata*, 19 tom. Leodii 1747-59, nieuwe uitgave bij Palmé te Parijs in 8 vol.; en verder nog Fr. de Sylvestris, Joh. Viguerius, Joh. Gonzalez, Martin Ledesma, Joh. Vincentius, Balt. Navarretus, Raphael Ripa, Franz en Dominicus Perez, Gazzaniga, gestorven 1799, *Praelect. theol. Bononiae* 1790 e. a. Bij de Dominikanen sluiten zich de Karmelieten aan, van wie vooral beroemd is Salmanticensis collegii Carmelitarum

discalceatorum cursus theol. in D. Thomam, 10 vol. Lugd. 1679 v. Maar ook de scotistische theologie vond in de nieuwe tijd nog aanhang en verdediging, bij Ambrosius Catharinus, gestorven 1553, Fr. Lychetus, Comm. in I II III librum Sent. Scoti, Venet. 1589. Frassenius, gestorven 1711, Scotus Academicus, 4 tom. Paris 1662-77. Dupasquier, gestorven 1718, Summa theol. scotisticae; Barth. Durand us, Clypeus Scoticae doctrinae; Thomas van Charmes, Theol. universa; en voorts bij Brancatus, Mastrius, Faber, gestorven 1630, Bonaventura Bellutus, gestorven 1676, Lukas Wadding, gestorven 1657, uitgever van Scotus' werken te Lyon 1639 v. e.a. De Franciscaner de Rada, bisschop van Trani, gestorven 1608 gaf in zijn boven reeds aangehaald werk een overzicht van de controversen tussen de Thomisten en de Scotisten.

De scholastische theologie werd echter vooral beoefend door de Jezuïten, die meer dan enige andere orde tot haar herleving en bloei hebben bijgedragen. Methodisch en met buitengewoon talent namen zij de contrareformatie ter hand. Als polemici tegen de leer van de Protestanten traden onder hen op Possevinus, gestorven 1611; Bellarminus, gestorven 1621, Disput. de contr. christ. fidei adv. hujus temporis haereticos, Ingolstadt 1581. Gretser, Opera omnia in 17 tomi, Regensburg 1734 v. Becanus, Manuale controversiarum. De beroemdste theologen uit de orde van de Jezuïten zijn Petrus Canisius, gestorven 1597, Summa doctrinae et institutionis christ. 1554, in 130 jaar 400 maal uitgegeven, en een kleiner catechismus: Institutiones christ. pietatis 1566. Franc. Toletus, gestorven 1596, In Summam S. Thomae tom. 4, opnieuw uitgeg. te Rome 1869, Joh. Maldonatus, leerling van Toletus en Soto te Salamanca, gestorven 1583, beroemd exegeet, en schrijver van vele dogm. tractaten, de sacramentis, de libero arbitrio, de gratia etc. Leonh. Lessius, prof. te Leuven, gestorven 1623, Disput. de gratia. decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata, Antw. 1610. De perfectionibus divinis libri 14, Antw. 1620. Theologia 1651 etc. Lud. Molina, prof. te Evora, later te Madrid, gestorven 1600, Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, provid. praedest. et reprob. concordia 1588, de justitia et jure, en commentaar op het eerste deel van Thomas. Greg. de Valentia, prof. te Dillingen, Ingolstadt, Rome, gestorven 1603, Analysis fidei cathol. 1585. Theol. Comment. in Summam S. Thomae tomi IV 1602. Mart. Becanus, prof. te Mainz, gestorven 1624, Theol. scholastica, 3 partes 1612-'22. Roderich Arriaga, prof. in Valladolid, Salamanca, Praag, gestorven 1667, Disputationes theol. 8 tomi 1643 sq. Franz. Suarez, gestorven 1617, Commentaria et disputationes in Thomam, tomi V, en vele tractaten de gratia etc.; een kort excerpt uit zijn theologie is Theologiae R. P. Fr. Suarez S. J., Summa seu Compendium auctore T. Noel S. J. Tomi II Paris, Migne 1858. Gabr. Vasquez, gestorven 1604, Comm. in Summam S. Thomae, Ingolstadt 7 vol. 1609 v.; Didacus Ruyz de Montoya, gestorven 1632, Comment. op verschillende loci van Thomas, Theol. scholastica 1630. Clavis Theol. 1634; Antoine, Theologia universa speculativa et dogmatica, Paris 1713; Dion. Petavius, gestorven 1652, De theol. dogmatibus, 5 tomi, onvoltooid Paris 1644; en verder nog Melch. de Castro, Lusitanus, Zunniga, Tannez, Hurtado, Ripalda, gestorven 1648, Mendoza, Lugo, gestorven 1660, Arriago, Gotti, gestorven 1742, Zaccaria, gestorven 1795 e.a. Afzonderlijke vermelding verdient nog de door de Würzburger professoren S. J. geschreven Theologia Wirceburgensis, dogm. polem. schol. et mor. 14 vol. Wirceb. 1766-1771, nieuwe uitg. in 10 vol. Paris 1880.

De Jezuïten volgden over het algemeen Thomas, maar weken tengevolge van hun pelagianisme in de leer van de zonde, de vrije wil en de genade van hem af. Dit werd oorzaak van een langdurigen strijd. Deze begon met Bajus, prof. te Leuven, gestorven 1589, die de leer van Augustinus over de zonde en de onvrijheid van wil voordroeg en ook de onbevleete ontvangenis van Maria verwierp. Reeds in 1560 werden verschillende theses van Bajus door de Sorbonne verworpen, en Paus Pius V veroordeelde 79 stellingen van Bajus in de bul Ex

omnibus afflictionibus 1567. Bajus herriep. Maar daarmee was de strijd niet uit. Hij ontbrandde opnieuw in 1588 door het werk van Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis...concordia*. De Thomisten, meest Dominicanen, vielen dit werk aan, vooral bij monde van een van hun beroemdste vertegenwoordigers Bannez, gestorven 1604, die een fysische predeterminatie leerde. Thomisten, (Bannez, Sylvester, Alvarez, Lesmos, Reginaldi, enz.), resp. Augustinianen (Noris, gestorven 1704, Laur. Berti, gestorven 1766, Bertieri) en Jezuiten, Molinisten of Congruisten (Bellarminus) stonden jaren lang tegenover elkaar. Een menigte strijdschriften over zonde, vrije wil, genade zagen het licht ¹⁾. De commissie, in Rome benoemd, werd 1607 ontbonden zonder een beslissing te nemen; en de paus zei, dat hij later uitspraak zou doen en dat zolang de ene partij de andere niet verketteren mocht. In 1640, toen het werk Augustinus van Cornelius Jansen, bisschop van IJperen verscheen, werd opnieuw de vonk in 't kruit geworpen. De strijd duurde tot in de 18e eeuw voort. De mannen van Port Royal stonden aan de zijde van Jansenius, Arnauld, gestorven 1694, Pascal, gestorven 1662, Nicole, gestorven 1695, Sacy, gestorven 1684, Tillemont, gestorven 1698, Quesnell, gestorven 1719. Maar geleerdheid en welsprekendheid mochten niet baten. In verschillende bullen 1653, 1656, 1664, 1705 en 1713 werd het Jansenisme, en daarin Augustinus, en zelfs Paulus veroordeeld, en later werd de bul Unigenitus van 1713 nog meermalen bevestigd. En evenals in dogmaticis het pelagianisme zegevierde, zo behaalde in ethicis het probabilisme en in ecclesiasticis het Curialisme of papale stelsel de zegepraal.

¹⁾ Walch, *Bibl. theol. sel.* I 179 v.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; D 49)

49. Maar in het begin van de 18e eeuw was de bloeitijd van de neoscholastiek voorbij. In heel Europa kwam de rationalistische geest op. De filosofie van Bacon en Cartesius verdrong die van Aristoteles. Zelfs theologen, die de scholastieke dogmata aannamen, meenden, dat er een andere methode nodig was; zoals Bossuet, gestorven 1704, de beroemde verdediger van het gallicaansche stelsel en bestrijder van de Protestanten, *Exposition de la doctrine de l'église cath. sur les matieres de controverse* 1671, *Histoire des variations des églises protest.* 2 vol. Paris, 1688., Fénelon, gestorven 1715, Thomassinus, gestorven 1695, *Dogmata theol.* De historische en kritische studies, die vooral in Frankrijk beoefend werden, drongen de eigenlijke theologie terug. Vele geleerde Maurianen en Oratorianen vervielen zelfs tot ongelooft. In de scholen bleef nog wel lang tot diep in de 18e eeuw de scholastiek heersen. Ook bleven de verschillende richtingen van Thomisten, b.v. Peri, *Quaest. theol.* 5 vol. 1715-32, Scotisten, b.v. Krisper, *Theol. scolae scotisticae*, 4 tom. 1728-48, Molinisten, b.v. Anton Erber, *Theol. specul. tractatus octo* 1787, en Augustianen, b.v. Amort, *Theol. eclectica moralis et scholastica*, 23 tomi Augsburg 1752 naast elkaar voortduren. Maar de scholastiek trok zich toch meer en meer in de scholen terug. Andere deïstische, naturalistische partijen komen op, krijgen het hoogste woord en oefenen invloed op de Roomse theologie. De scholastieke filosofie werd in Frankrijk door Cartesius, in Duitsland door Leibniz-Wolff terzijde gesteld. In Oostenrijk werd in 1752 de peripatetische leer verboden en 1759 de leiding van de theol. en filos. studiën aan de Jezuiten ontnomen.

De orde werd 1773 door Clemens XIV opgeheven. Het Gallicaansche stelsel werd in 1763 door Nic. van Hontheim, wijbisschop van Trier in een werk de *statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis* verdedigd en door Jozef II in 1781 als kerkrecht ingevoerd. De

confessioneele verschillen werden vergeten; in plaats van den strijd tegen de Protestanten komt die tegen vrijdenkers, ongelovigen enz. bij Klupfel, Fahrman, Stattler, Storchenau, Burkhauser. De theologie komt geheel onder invloed van de wisselende filosofie. De Aufklärung had haar vertegenwoordiger in Ad. Weishaupt, prof. te Ingolstadt, stichter van de orde der Illuminaten. Kant's invloed is merkbaar bij Ildefons Schwarz, Peutingen, Zimmer. Jacobi's filosofie vond aanhang bij J. Salat en Canjetan Weiller. Thanner stond onder invloed van Schelling. De voornaamste theoloog, die in de 18e eeuw tegen alle dwalingen pal bleef staan, was Alphonsus van Liguori, gestorven 1787, door Pius IX in 1871 opgenomen onder de doctores ecclesiae.

Ook in de 19e eeuw bleef aanvankelijk het rationalisme nog in vele Roomse kringen heersen. Er was in Duitsland een grote partij, die de inrichting en leer van de Roomse kerk in overeenstemming wilde brengen met de eisen van de nieuwere tijd, Dalberg, gestorven 1817, Wessenberg, gestorven 1860, Werkmeister e.a. Hermes, prof. te Bonn, gestorven 1831, Einleitung in die Christkath. Theologie 1819, 29, Christkath. Dogm. 1834, '36 trachtte de openbaring, de autoriteit op redelijke gronden te doen rusten, en gaf aan de rede bij de beoordeling van wat openbaring is dezelfde rechten, als de Wolffse filosofie aan haar toegekend had. Eerst had Hermes veel aanhangers, Achterfeldt, die zijn dogmatiek uitgaf, Braun, von Droste Hulfshof, prof. in de rechten te Bonn, Spiegel, aartsbisschop van Keulen; maar toen paus Gregorius XVI 26 Sept. 1835 het Hermesianisme veroordeeld had, daalde zijn invloed. Anton Gunther, gestorven 1863 in Wenen, Vorschule zur specul. Theol. 1828. Peregrinus Gastmahl 1830 enz. sloot zich bij Hegel's stelling aan, dat filosofie en speculatieve theologie eigenlijk één zijn. Er is geen tweeërlei waarheid en zekerheid. Maar geloven is de aanvang en veronderstelling van alle weten, en alle geloof, ook aan de openbaring, kan in weten overgaan en tot evidentie worden verheven. Ook Gunther had vele aanhangers, Pabst, Merten. Veith, Gangauf, Baltzer, Knoodt; maar hij werd 1857 veroordeeld. Franz von Baader, gestorven 1841, Vorlesungen über specul. Dogmatik, Sämmtliche Schriften, Leipzig 1850/57 in 15 delen, onder invloed van Böhme en Schelling, zocht heil niet in terugkeer, maar in ontwikkeling van het oude, in vernieuwing van de dogmata, en wilde langs theosophische weg het geloven tot weten verheffen. Zijn aanhangers waren Schaden, Lutterbek, Hoffmann, Hamberger, Sengler, Schluter, maar Baader werd wegens zijn bestrijding van het primaat gecensureerd. J. Frohschammer, Einleitung in die philosophie und Grundriss der metafysik 1858 enz. verwierp de scholastieke en de idealistische filosofie, en trachtte de metafysica, de theologie op te bouwen niet op de abstracte rede maar op het concrete, algemeen, historische feit van het Godsbewustzijn in de mensheid. Theologie en filosofie vallen dus voor hem in inhoud samen; ze verschillen alleen in methode: 't natuurlijke en 't bovennatuurlijke zijn niet streng te scheiden. Pius IX veroordeelde deze filosofie in een brief aan de aartsbisschop te Munchen 11 Dec. 1862. Zijn werken werden op den index geplaatst, hijzelf in 1863 gesuspendeerd. Frohschammer onderwierp zich echter niet en bleef in tal van geschriften voor de vrijheid van de wetenschap en tegen de aanspraken van den paus strijden. Zo werd door Rome enerzijds de onafhankelijkheid van de wetenschap bestreden, maar anderzijds toch ook weer in haar betrekkelijke vrijheid erkend. Na de revolutie kwam in Frankrijk het traditionalisme op, nl. de leer dat de hogere metafysische waarheden niet door de rede te vinden zijn, maar alleen verkregen worden uit de openbaring, die van de eersten mens af in de mensheid door traditie is voortgeplant en in de taal wordt bewaard. Deze theorie werd met talent verdedigd door de Bonald, Recherches philos. sur les premiers objects des connaissances morales, Paris 1817, Lamennais, Essai sur l'indifférence en matière de religion Paris, 1817, en Bautain, de l'enseignement de la philos. en France au 19e siècle, 1833, Philos. du Christianisme, 1835. Maar ze kon te Rome geen genade vinden. Bautain ondertekende in 1840 zes theses, die hem werden voorgelegd, en heriep zijne leer. En evenzo werd het

ontologisme van Gerdil, gestorven 1802, Gioberti, gestorven 1852, Rosmini gestorven 1855, Gratry, gestorven 1872, Ubaghs e.a. verworpen, dat naar het idealisme van Malebranche terugging en alle hogere waarheid afleidde uit de onmiddellijke aanschouwing van God en van de ideeën. Al deze veroordelingen bewijzen, dat Rome na het rationalisme van de vorige eeuw hoe langer hoe meer zichzelf bewust werd en tot ontwaking kwam. Er is na de revolutie ook een herleving van de Roomse kerk en theologie geweest. Het romantisme kwam aan Rome ten goede en maakte veel bekeerlingen, Winckelmann, Stolberg, Schlegel, Ad. Muller, Z. Werner, Schlosser, Haller enz. In Frankrijk kwam er reactie tegen de revolutie en het ongeloof door Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, Joseph de Maistre, gestorven 1821, Bonald, Lamennais. Het Puseyisme of Tractarianisme, dat onder Pusey en Newman in 1833 te Oxford begon, leidde velen tot de Roomse kerk en versterkte de hoogkerkelijke, ritualiserende en romaniserende richting in de episcopaaalsche kerk. De gelovige theologie, die in Duitsland opkwam, sloot zich eerst in menig punt bij Schleiermacher aan. Zijn leer van Schrift, wedergeboorte, rechtvaardiging, kerk bevatte vele elementen, die de Roomsers in hun voordeel konden aanwenden. En dat geschiedde dan ook met talent en ijver door Görres, Baader, Phillips, Döllinger in Munchen; Klee in Bonn; Möhler, Hirscher, Drey in Munchen en Tubingen; Staudenmaier en Kuhn in Giessen enz. De mannen van deze richting waren nog wel niet geheel en al naar het hart van Rome en het Jezuitisme; ze streefden allen nog naar bemiddeling en zochten een verzoening van geloven en weten; zij trachtten door de speculatieve methode de dogmata te bewijzen, waren al te liberaal tegenover de Protestanten en deden nu en dan belangrijke concessies. Maar zij waren uitnemende woordvoerders, en droegen veel bij tot herleving van de Roomse theologie.

Toch, op den duur voldeed deze verzoenende en bemiddelende richting niet. Langzamerhand kwam de neo-scholastieke richting op. In 1814 werd de Jezuitenorde hersteld, en haar invloed op het Pausdom nam hoe langer hoe meer toe; haar macht breidde zich in alle landen uit. De "vrijheid van de wetenschap" werd door haar met alle macht bestreden. Al de bovengenoemde veroordelingen liepen uit op de beroemde encycliek van 8 Dec. 1864, en op het Vaticanum van 1870, waarin de onfeilbaarheid van de paus werd uitgesproken. Deze neo-scholastieke richting werd in Italië vooral voorgestaan door de filosoof Sanseverino, *filosofia christiana*, 7 vol. ed. nov. Neap. 1878 en door den theoloog J. Perrone, *Praelectiones theologiae*, 9 vol. 1838-43; in Duitsland door J. Kleutgen, *Theol. der Vorzeit*, 5 Th. 2e Aufl. Munster 1867 en *Philos. der Vorzeit*, 2 Th., Innsbr. 1878 en A. Stöckl in verschillende filosofische werken. Paus Leo XIII zette 4 Aug. 1879 daarop het zegel, door in zijn encycliek *Aeterni Patris* de studie van Thomas aan te bevelen. En sedert is er een machtig en algemeen streven, om de autoriteit van Thomas op elk gebied van wetenschap te herstellen. Staats- en rechtsleer, psychologie en ethiek, theologie en filosofie worden in zijn geest bestudeerd 1). In diezelfde geest werd de dogmatiek behandeld door Franzelin, Scheeben, Heinrich, Bautz, Ottiger, Hunter, Pesch, Janssens, Pohle enz; hier te lande door G. M. Jansen, prof. te Rijsenburg, *Praelect. theol. rundam. Ultraj.* 1875-76, *Theol. dogm. spec.* 1877-79. Mannens, prof. te Roermond, *Theol. dogm. Institutiones*. 3 tom. 1901-1903. G. van Noort, prof. te Warmond, die verschillende tractaten uitgaf, *de vera religione*, *de ecclesia Christi*, *de Deo Creatore*, *de Deo Redemptore*, *de Sacramentis*, bij van Langenhuyzen te Amsterdam 2).

Toch heeft de aanbeveling van de studie van Thomas in de Roomse kerk en theologie nog niet de gewenste eenheid gebracht. enerzijds toch treedt telkens aan het licht, dat het Thomisme tot een kring van wetenschappelijke mannen, tot de school en tot de geleerde werken beperkt blijft en het religieuze leven niet beheerst. Hoewel de leer, door de kerk vastgesteld, erkend blijft, voedt en bezielt zij toch de Roomse vroomheid niet. Deze wordt, althans voor een groot deel, niet uit het dogma geboren, maar wordt in het leven geroepen en

onderhouden door sacramenten en goede werken, rozenkransen en relikwieën, bedevaarten en mirakelen, amuletten en scapulieren. Naar tijd, plaats en omstandigheden schept de Roomse devotie zich steeds nieuwe vormen en richt zich thans in toenemende mate op de verering van heiligen, op den dienst van Maria, op de aanbidding van het lichamelijke hart van Jezus. Bijgeloof en afgoderij nemen onder het Roomsche volk op schrikharende wijze toe ³⁾, en worden door de geestelijkheid niet tegengegaan, maar veeleer, tot zelfs door pausen als Pius IX en Leo XII, begunstigd en aangemoedigd. Met het oog op deze voortgaande verbastering van het oorspronkelijk Christendom bevreemdt het optreden van een richting als die van het Amerikanisme of Reform-Katholicisme niet. Zij kenmerkt zich in het algemeen hierdoor, dat zij, in strijd met de syllabus van 1864, in de moderne cultuur, in de wetenschap en wijsbegeerte, in de kunst en literatuur, in de stromingen en bewegingen van de nieuwere tijd veel goeds erkent, en van de kerk verlangt, dat zij door een reeks van concessies in leer en leven, in inrichting en praktijk daarmee zich verzoenen zal. Grote verwachtingen behoren door het positieve Protestantisme op deze beweging niet te worden gebouwd, evenmin als op die van het Oud-katholicisme. Ze gaat niet uit van een diep godsdienstig-zedelijk beginsel, zoals de Reformatie; ze mist een vaste maatstaf, om het ware en valse in de leer en het leven van de Roomse Christenheid te beoordelen; zij weet van uitgangspunt, karakter en grens van de door haar voorgestelde hervormingen zich geen klare rekenschap te geven; en haar verwantschap met Febronianisme en Josephinisme maakt het waarschijnlijk, dat zij, evenals deze richtingen, zal voorbijgaan, en machteloos zal blijken, om aan de ontwikkeling van Roomse kerk en theologie een andere wending te geven. Desniettemin is het Reform-Katholicisme een beweging, welke aan Rome iets te zeggen heeft en haar tot zelfbezinning en herziening roept. Zij grijpt in Amerika en Engeland, in Frankrijk en Duitsland, in Oostenrijk en Italië machtig om zich heen, weet een brede schare van mannen aan zich te verbinden, propageert haar denkbeelden in brochures, boekwerken en tijdschriften, en openbaart en versterkt in brede kringen, vooral ook in die van de geestelijkheid, de grote ontevredenheid, welke in de Roomse kerk met haar eigen toestand, inrichting en ontwikkeling gevoeld wordt. Zelfs de veroordeling van het Amerikanisme door de paus in een schrijven aan kardinaal Gibbons van 22 Jan. 1899 heeft zijn voortgang niet gestuit. De ernst van de Los-van-Rome beweging ligt niet in het aantal bekeerlingen, dat zij aan het positieve of negatieve Protestantisme toevoegt, maar in het diepe conflict, dat zij in Rome zelf tussen het oude geloof en het moderne bewustzijn aan den dag brengt ⁴⁾.

- 1) Nippold, Die jezuitischen Schriftsteller der Gegenwart in Deutschland. Leipzig 1895.
- 2) Meer literatuur wordt opgegeven door Kihn, Encycl. u. Methodol. der Theologie. Freiburg 1892 bl. 412 v.
- 3) Vooral de droeve Taxil-geschiedenis in 1897 levert daarvoor bewijs, verg. BraunZich, Der neueste Treufelschwindel in der rom. kath. Kirche. Leipzig 1897.
- 4) Hecker, Die Kirche betrachtet mit Rücksicht auf die gegenwärtigen Zeitfragen und die Bedürfnisse unserer Zeit, von einern Amerikaner 1875. Schell, Theologie und Universität, Würzburg 1896. Id. Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts. 1896. Id. Die neue Zeit und der alte Glaube. Hertling, Das Prinzip des Kathol. und die Wissenschaft⁴ 1899. Jos Muller, Der Reform-Katholizismus 2. Zurich 1899. Id. Reformkath. im Mittelalter und zur Zeit des Glaubensspaltung. Augsburg 1901. Ehrhard, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrh. im Lichte der kirchl. Entw. der Neuzeit, Stuttgart und Wien 1902. Alaux, La religion progressive 2 Paris 1872. Houtin, L' Americanisme. Paris Nouvry 1904. Vogrinec, Nostra maxima culpa. Wien 1904 enz.

Ertegen schreven o. a. Dr. P. Einig, Katholische "Reformer".
 Trier Paulinusdruckerei 1902. C. Braun, Amerikanismus,
 Fortschritt, Reform. Ihr Zusammenhang, Zweck und Verlauf in
 Amerika, Frankreich, England u. Deutschl. Würzburg 1904. A.M.
 Weisz, Die religiöse Gefahr. Freiburg 1904 bl. 246 v.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; E 50)

E. Lutherse Dogmatiek.

Walch, Bibl. theol. sel. I 35 v. Pfaff, Introductio in hist. theol. litt. 1724 bl. 204 v. G. Frank, Gesch. der prot. Theol. 3 Th. 1862-75. Dorner, Gesch. der prot. Theol. 1867. Gass, Gesch. der prot. Dogm. 4 Th. 1854-67. Tholuck, Das kirchl. Leben im 17 Jahrh. 1861-62. Id. Das akad. Lebendes 17Jahrh. 1853-54; saam vormen deze beide geschriften van Tholuck die Vorgeschichte des Rationalismus. Id. Gesch. des Rationalismus, I 1865. Id. Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs im 17 Jahrh. 1852. Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protest. 2 Th. 1874. Heppe, Die Dogmatik des deutschen Protest. im 16 Jahrh. Gotha 1857. Ritschl, Gesch. des Pictismus, 3 Th. 1880-86. Harnack, D. G. III 691 v. Zockler, Handbuch der theol. Wiss. Supplementband 144v. Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart Stuttgart 1905.

50. Luther was geen systematische natuur; een dogmatiek liet hij niet na. Des te meer was hij een oorspronkelijke, een scheppende geest. Hij heeft het Christendom van Paulus en Augustinus opnieuw ontdekt, het Evangelie weer als een heerlijke boodschap van de genade en van de vergeving verstaan, en de religie in de religie hersteld. Daardoor is hij vruchtbaar geworden voor heel de theologie, en voor de hele dogmatiek, zelfs de oude dogmata zijn wel door hem opgenomen maar met een nieuw religieus leven bezielde ¹⁾. Voordat de Lutherse Reformatie een confessie had, had ze reeds een dogmatiek in Melanchton's Loci 1521. Dit werk, ontstaan uit een verklaring van de brief aan de Romeinen, was praktisch, eenvoudig, soteriologisch, zonder enige scholastiek, eigenlijk veel meer een confessie dan een dogmatiek. In dit werk vond de Duitse Reformatie een tijd lang haar eenheid. Maar reeds in 1526 kwam Melanchton enigszins van de belijdenis van de strenge predestinatie terug, en daarna begon hij ook op andere punten, vooral in zake de avondmaalsleer, van Luther af te wijken. Deze dissensus van Luther komt het eerst duidelijk uit in de nieuwe uitgaven van de Loci van 1535 en 1543, dan in de verandering van de Augustana 1540 en 1542, en eindelijk in het Leipziger Interim en de daardoor veroorzaakte adiaforistische strijd. Nu kwamen er twee partijen tegenover elkaar te staan. Aan de een zijde de aanhangers van Melanchton, de Philippisten, vooral aan de academies van Wittenberg en Leipzig, zoals G. Major, Paul Eber, Joh. Pfeffinger, Victor Strigel, gestorven 1569, wiens Loci Theologici ontstonden uit voorlezingen over Melanchtons Loci en door Pezel in 4 delen 1582-5 werden uitgegeven, Christ. Pezel, gestorven 1604, schrijver van Argumenta et objectiones de praecipuis articulis doctrinae christ., Neost. 1580-89, Sohnius, Opera. Herb. 1609, e.a. Aan de andere zijde stonden de Gnesio-lutheranen, vooral in Weimar en Jena, zoals Nic. von Amsdorf, gestorven 1565, Matth. Flacius, gestorven 1575, schrijver van de Bolidia confutatio et condemnatio praecipuarum sectarum en vele andere polemische geschriften, Joh. Wigand, gestorven 1587, Joh. Marbach, gestorven 1581, Joachim Westphal, gestorven 1574, die vooral Calvijns avondmaalsleer bestreed, Tileman Heshusius, gestorven 1588 e.a. De velerlei dogmatische twisten, die in deze eerste periode onder de Lutherse theologen opkwamen, over de wet met Agricola, over de rechtvaardiging met Osiander, over de hellevaart van Christus met

Aepinus, over de obedientia activa met Parsimonius, over de adiaphora, het synergisme en het cryptocalvinisme met Melancton c.s., over de goede werken met Major, over de erfzonde met Flacius, leidden eindelijk tot en werden bijgelegd in de Formula Concordiae van 1580 ²). Ze was het werk vooral van Jakob Andreae, gestorven 1590 en van Mart. Chemnitz, gestorven 1586, de voornaamste Lutherse theoloog in deze eeuw, schrijver van het Examen Concilii Tridentini, 4 tomi 1565-73, opnieuw uitgegeven door Preuss 1861, van een verhandeling de duabus naturis in Christo 1571, vermeerderd 1578, en van Loci Theol., na zijn dood door Leyser in 1592 uitgegeven.

Toen zo het Lutherse dogma gereed was, werd het in de 17e eeuw op scholastische wijze behandeld en ontwikkeld. Heerbrand, gestorven 1600, Compendium theologiae 1573, belangrijk vermeerderd 1578, en Hafenreffer, Loci Theologici certa methodo ac ratione in libros tres tributi 1603 maakten daarmee al een aanvang. De scholastische behandeling wordt dan voortgezet door Leonhard Hutter, gestorven 1616, Compendium locorum theol. ex Scriptura sacra et libro Concordiae collectum 1610, Joh. Gerhard, gestorven 1637, Loci Communes theologici, 9 tomi 1610-22, beste editie van Cotta 1762-87, herdrukt Berlin-Leipzig 1864-75, en bereikt haar hoogtepunt in Dannhauer, gestorven 1666, Hodosophia christiana, Hülsemann, gestorven 1635, Breviarium theologiae 1640, Calovius, gestorven 1686, Systema loc. theol. 1655-7, Quenstedt, gestorven 1688, Theologia didact-polem. 1685, Hollaz, gestorven 1713, Examen theol. acroamaticum 1707, König, gestorven 1664 Theol. positiva acroamatica 1664. De kracht van deze dogmatiek lag in haar objectiviteit. De dogmata liggen gereed, het subject onderwerpt er zich aan zonder kritiek; ze worden alleen exegetisch, dogmenhistorisch, polemisch, scholastisch en praktisch uitgewerkt en toegepast. Maar reeds in de 17e eeuw kwam er reactie tegen deze methode. Het Philippisme was door de Formula Concordiae niet overwonnen; het bleef zijn aanhangers houden, vooral in Altdorf en Helmstadt. Georg Calixtus, hoogl. te Helmstadt, gestorven 1656, kwam door zijne studie van Aristoteles, door zijn kennismaking met Roomse en Gereformeerde theologen en door zijn afkeer van de scholastische orthodoxie tot een gematigde, irenische theologie. In zijn werken de praecipuis religionis christianae capitibus 1613, epitome theologiae 1619, de immortalitate animae et resurr. mort. 1627 kwam hij op voor een scherpere scheiding van filosofie en theologie, en ging hij tot het oorspronkelijk Christendom van de eerste vier eeuwen terug, om in het gemeenschappelijke van alle Christelijke confessies een unie te zoeken van Luthersens, Gereformeerden en Roomsens.

Calixtus vond met zijn syncretisme natuurlijk veel bestrijding. Maar de eeuw van de objectiviteit ging voorbij. In de 18e eeuw laat het subject zich gelden; het herneemt zijn rechten en komt tegen de macht van het objectieve in verzet. In het piëtisme van 1700 tot 1730 wordt de subjectieve vroomheid het uitgangspunt, en wordt het zwaartepunt uit het object in het subject verlegd. Spener, de vader van het piëtisme 1635-1705, oefende door zijn persoon en door zijn werken, o.a. Pia desideria 1678. Allgemeine Gottesgelahrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen 1680, Tabulae Catecheticae 1683, Theolog. Bedenken 1712 enz. een ontzaglijken invloed. In Halle waren de voornaamste piëtisten Francke, gestorven 1727, Breithaupt, gestorven 1732, Freylinghausen, gestorven 1739, Joachim Lange, gestorven 1744, Rambach, gestorven 1735. In Würtemberg verbond zich bij Hedinger, gestorven 1704, Bengel, gestorven 1752, Oetinger, gestorven 1782 het piëtisme met een bijbels realisme en met apocalyptische verwachtingen. Natuurlijk trad de orthodoxie, bijv. bij monde van Löscher in Dresden, gestorven 1749 zeer vijandig tegen dit piëtisme op. Maar de tijd voor de orthodoxie was voorbij. In de jaren 1730-60 sluit zij in Buddeus, gestorven 1729, Instit. theol. dogm. et mor., Weismann, gestorven 1760, Crusius, gestorven 1775, J. G. Walch, Einleitung in die dogm. Gottesgelahrtheit 1749 en zijn zoon Ch.

W. F. Walch, *Breviarium theol. dogm.* 1775 met het piëtisme een verbond en gaat over in een gemoedelijk-vrome richting, die op de praktijk van het geloof nadruk legt, afkerig is van scholastieke spitsvondigheid, gematigd is in polemieken en vooral aan geleerde historische onderzoekingen haar krachten wijdt. Met het Piëtisme is het Hernhuttisme verwant, dat eveneens een reactie was van het gevoel tegen de verstandelijke orthodoxie. De vader van Zinzendorf was een Speneriaan. Maar terwijl het Pietisme door een Busskamp tot bekering wil leiden, tracht het Hernhuttisme dit te bereiken door de prediking van de lieve Heiland. Het wil van geen wet, maar alleen van het Evangelie weten. De genade dringt hier de natuur zo geheel op zijde, dat Jezus zelfs den Vader vervangt; Jezus is de Schepper, de Regeerder, de Vader, de Jehova van het Oude Testament. En zijn persoon en lijden werd door Zinzendorf, onder Roomse invloed, zo pathologisch opgevat, dat de verwantschap van mystiek en zinnelijkheid, vooral in de eerste romantische tijd 1743-750, zeer duidelijk aan het licht trad. Met het Piëtisme loopt evenwijdig het Rationalisme. Beide hebben, elk op eigen wijze, aan het gezag van de orthodoxie afbreuk gedaan, beide verleggen het zwaartepunt in het subject. Het Rationalisme kwam op door de filosofie van Cartesius, Spinoza, Leibniz, gestorven 1716 en Wolff, gestorven 1754. Zij maakten klaarheid, mathematische klaarheid tot norm van de waarheid. Carpovius, prof. in de mathesis te Weimar, poogde in zijne *Oeconomia salutis N. T. seu theologia revolata, dogmatica methodo scientifica adornata* 1737-65, de kerkleer naar mathematische methode te demonstreeren. Canz, Reusch, Schubert, Reinbeck, vooral S. J. Baumgarten Halle, gestorven 1707, *Evangel. Glaubenslehre*, uitgeg. door Semler 1759-60 en J. L. von Mosheim te Göttingen, gestorven 1755 behoren tot deze Wolffiaansche richting. In hoofdzaak waren deze mannen nog orthodox, maar het religieus belang van de waarheid wordt niet meer gevoeld, de geloofsleer wordt een object van historische geleerdheid en verstandelijke demonstratie. Geen wonder, dat andere Wolffianen, zoals Töllner, *Syst. der dogm. Theol.*, Heilmann, *Compendium theol. dogm.* 1761, J. P. Miller, *Instit. theol. dogm.* 1761, Seiler, *Theol. dogm. polem.* 1774 reeds een vrijere houding tegenover de kerkleer aannemen.

Als deze rationalistische richting dan van buiten af nog gevoed en versterkt wordt door het Engelse Deïsme en het Franse ongelooft, komt na 1760 in Duitsland de Aufklärung op, die het gezond verstand van den individueelen mens tot heerschappij tracht te brengen over alle objectieve waarheid. Overal moet het positieve, het traditionele, het historisch gewordene wijken voor het rationele, het klaar-verstandelijke. Wolff c.s. had de openbaring nog redelijk gevonden. Maar de Aufklärung was deïstisch en rationalistisch. Frederik de Grote was haar koning, Berlijn haar middelpunt, de Allgemeine Deutsche Bibliothek 1765-1805 haar orgaan. De dogmatiek werd in deze rationalistische geest bewerkt door W. A. Teller, *Lehrbuch des Christl. Glaubens* 1764. *Religion der Vollkommenen* 1792. Henke, *Lineamenta instit. fidei christ.* 1793. Eckermann, *Compend. theol.* 1791 en vooral door Wegscheider, *Instit. theol. christ. dogm.* 1815. 8e Aufl. 1844. Tegen dit Rationalisme nam de orthodoxie de verzwakte vorm van het Supranaturalisme aan. Zij durfde niet meer positief en thetisch haar standpunt nemen in het geloof, maar had met hare tegenstanders de grondslag van de rede gemeen; alleen trachtte ze van daaruit toch nog tot de openbaring te komen, wier noodzakelijkheid, mogelijkheid en werkelijkheid zij verdedigde. De inhoud van de openbaring kromp echter gaandeweg bij haar in; de dogmata worden zoveel mogelijk van al het aanstotelijke bevrijd en door zogenaamde bijbelse voorstelling voor de rede pasklaar gemaakt. Op dit standpunt stelden zich Doederlein, *Instit. theol.* 1780. Morus, *Epitome Theol. Christ.* 1789. Knapp, *Vorles. über die Christ. Glaub.* 1827, vooral Reinhard, *Vorles. über die Dogmatik* 1801 en Storr, *Doctrinae Christ. pars theoret.* 1793 e.a. een verzoening van Rationalisme en Supranaturalisme werd beproefd door Tzschirner, von Ammon, Schott, en vooral door Bretschneider, *Dogm. der ev. luth. Kirche* 1814.

- 1) Th. Hamack, *Luthers Theologie*, 2 Th. Erlangen 1862-66. J. Kostlin, *Luthers Theologie*, 3e Aufl. 1901. Lommatzsch, *Luthers Lehre vorn eth. relig. Standp.*, Berlin 1879. Kostlin, art. Luther in PRE3.
- 2) Frank, *Die Theologie der Konkordienformel* 2 Th. Erlangen 1858-61.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; E 51)

51. De Lutherse dogmatiek in de vorige eeuw kenmerkte zich hierdoor, dat ze bijna geheel onder invloed kwam te staan van de filosofie ¹⁾. In de vorige eeuw had ze door het Rationalisme haar principe, methode, inhoud bijna geheel en al verloren. Ze was een compendium geworden van rationele gedachten over God, deugd en onsterfelijkheid. Kant was de eerste, die door zijn scherpe kritiek van de zuivere rede dezen rationelen grondslag der dogmatiek geheel ondermijnde. Zijn kritiek was ontmoedigend, vernietigend zelfs voor het rationalisme en eudemonisme der Aufklärung. Maar bij de praktische Vernunft trachtte hij te herwinnen, wat hij door de reine Vernunft verloor. De categorische imperatief, het zedelijk bewustzijn geeft ons recht, om het bestaan van God, vrijheid en onsterfelijkheid te postuleren. De dogmatiek wordt opgebouwd op de moraal, de religie wordt een middel voor de deugd, God een noodhulp voor de mens. De inhoud van de religie en dogmatiek, door Kant in zijn *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* 1793 ontwikkeld, is zuiver rationalistisch; Kant staat nog geheel in de 18e eeuw, het historische, positieve heeft voor hem geen waarde, hij isoleert de mens van alle invloeden, alleen de autonome Vernunft-religie is de ware religie. Maar door zijne kritiek van de rede, door zijn beroep op het zedelijk bewustzijn, door zijn strenge opvatting van de moraal, die hem zelfs van het radikal-Böse in den mens en van de noodzakelijkheid einer Art Widergeburt deed spreken, is hij van grote invloed geweest op de theologie. De zedelijke bestemming van den mens niet alleen, maar ook de onmacht van de rede, om het bovenzinnelijke te bereiken, werd een argument voor de noodzakelijkheid van de openbaring, van geloof en autoriteit. En in deze Kantiaanse geest werd de dogmatiek bewerkt door Tiefftrunk, *Dilucidationes ad theoreticam religionis christ. partem* 1793, Stäudlin, J. E. C. Schmidt, Ammon e.a.

Een andere reactie tegen de Aufklärung kwam van de zijde van het gevoel. Sentimentaliteit was een karaktertrek van de tweede helft van de 18e eeuw. Net zoals in Engeland Shaftesbury optrad tegen Hume, in Frankrijk Rousseau tegen Voltaire, zo deed ook in Duitsland het gevoel bij mannen als Hamann, Claudius, Lavater, Stilling, Herder, Jacobi zijn rechten gelden tegenover het koude Rationalisme. Zij gaan allen uit van de onmiddellijke ervaring, van de kracht en innigheid van het gemoed; dat is het diepste wezen, het menselijke in den mens, daarop rust de religie, daaruit ontspringt het geloof, hier verneemt de mens het goddelijke. En van hieruit ziet en ontdekt hij het goddelijke rondom zich in de natuur, in de geschiedenis, bovenal in Christus, de menselijkste van alle mensen. De inhoud van het geloof verschilde bij deze mannen zeer, te meer omdat ze van een systeem afkerig waren; maar de grond van het geloof is bij allen dezelfde. Gevoel, geloof, Vernunft, inspiratie, Begeisterung, ervaring, of hoe men het noemen moge, is bij allen grondslag en norm van de waarheid. Jacobi wees tegenover het voortschrijdende criticisme op den onmiddellijke zin, waarin een andere, hogere objectiviteit opging voor den mens. Hij kwam zo tot een consequent dualisme van hoofd en hart, van filosofie en geloof, van zinlijke en geestelijke wereld. In de dogmatiek

werd dit dualisme toegepast door de Wette, Bibl. Dogmatik, 3e Aufl. 1831, Dogm. der prot. Kirche, 3e Aufl. 1840, Ueber Religion u. Theol. 2e Aufl. 1821. Das Wesen des Christ. Glaubens vom Standpunkt des Glaubens 1840, en na hem door Hase, Evang. Dogm. 1826, 6e Aufl. 1870. Aan allen is gemeen de scheiding van geloven en weten, van esthetische (ethische, religieuze) en verstandelijke (empirische) wereldbeschouwing, van ideale en zinnelijke wereld. De waarheid, door het religieus gevoel of bewustzijn geëist, is onaantastbaar voor het verstand; zij behoort tot een andere, niet waarneembare wereld.

Nauw verwant aan deze richting is de theologie van Schleiermacher. In zijne Reden über die Religion 1799 en de Monologen 1800 staat hij geheel onder de invloed van de romantiek. Godsdienst is gevoel, gevoel voor het universum, zin voor het oneindige, de richting van het gemoed op het eeuwige, evenals Spinoza's cognitio Dei intuitiva. Schleiermacher nam dus zijn standpunt ook in het subject, maar niet in verstand of wil, maar in het gevoel. God is hem de eenheid van de wereld, geen object van het denken, want het denken beweegt zich altijd in tegenstellingen, maar alleen te genieten in het gevoel. En dat genieten van God in het gevoel is religie. Maar daarmee verbindt Schleiermacher nu aanstonds de idee van de gemeenschap. Uit het wezen van de religie ontspringt de zucht naar gemeenschap, tot uitwisseling van het genotene. De godsdiensten verschillen, naarmate het oneindige het gevoel anders bepaalt en de gemeenschap anders vormt. In zijne Glaubenslehre zijn de wijsgerige grondgedachten dezelfde, maar hier wordt het gevoel nader bepaald als volstreckte afhankelijkheid, God opgevat als absolute causaliteit, en het Christendom omschreven als een ethische religie, waarin alles in betrekking staat tot de verlossing door Christus. Dogmata zijn en blijven dus beschrijvingen van subjectieve gemoedstoestanden, maar toch van zulke, die door de Christelijke gemeenschap, en zo door de persoon van Christus bepaald zijn. Door deze drie ideeën, van het onmiddellijk zelfbewustzijn als bron van de religie, van de gemeenschap als noodzakelijke bestaansvorm van de religie en van de persoon van Christus als centrum van het Christendom is Schleiermacher van onberekenbare invloed geworden. Heel de theologie na hem is van hem afhankelijk; zijne dogmatiek is door niemand overgenomen, en toch heeft hij op alle richtingen, liberale, bemiddelende, confessioneele en in alle kerken, Roomse, Luth. en Geref. zijn invloed doen gevoelen. Het naast aan hem verwant zijn de zogenaamde Vermittelungs-theologen, Nitzsch, Twisten, Neander, J. Müller, Rothe, Dorner, Martensen, Schenkel enz. Het eigenaardige en gemeenschappelijke van al deze mannen is het subjectieve uitgangspunt. Zij gaan allen uit niet van een uitwendige autoriteit maar van het gemoed, van het religieus bewustzijn. Zij nemen de waarheid eerst aan als inhoud van de subjectieve Christelijke ervaring. Maar daarbij blijven zij niet staan; zij willen boven Schleiermacher uitgaan, en verbinden daartoe het subjectieve religieuze uitgangspunt van Schleiermacher met Hegelsche speculatie. De agnostische elementen in Schleiermacher, die hij met Kant gemeen had, werden uitgewisseld voor de Hegelsche leer van de kenbaarheid van het Absolute. De waarheid, eerst als inhoud van de religieuze ervaring aangenomen, moest vervolgens op de weg van de speculatie als denknoodwendig begrepen en voor de rechtbank van de filosofie gelegitimeerd worden. Zo zou geloof en wetenschap, het natuurlijke en het positieve, kerk en cultuur, Schriftgezag en kritiek, antieke en moderne wereldbeschouwing met elkaar verzoend en elk van beide bevredigd worden.

Dit was trouwens ook het streven van Hegel geweest. Hegel is de consequentste idealist; het Cartesiaansche uitgangspunt komt hier tot zijn laatste gevolgtrekkingen. Het denken produceert het zijn, al het zijnde is dus logisch, redelijk. Maar deze gedachte verbindt hij met die van het worden, van de evolutie. De realisering van de gedachte in 't zijnde geschiedt langzaam, van trap tot trap. In de mens komt dat denken het eerst tot bewustzijn. Maar op de laagste trap, als natuurlijke, eindige geest, voelt de mens zich van God gescheiden. In de

religie, vooral in de Christelijke, wordt echter die scheiding opgeheven; God en mens zijn één. Deze eenheid van God en mens is het wezen van alle religie, maar wordt in de godsdienst niet adequaat uitgedrukt; zij is daar gehuld in vormen van voorstelling en gevoel. Eerst in de filosofie komt de idee tot haar adequaat begrip; zij is het absolute weten, het weten van de mensheid van God, het weten Gods van zichzelf. Naar deze wijsgerige gedachten trachtte Hegel alle Christelijke dogmata, triniteit, menswording, verzoening enz. te verklaren. Velen geloofden aan de Hegelsche verzoening van theologie en filosofie; de zogenaamde rechterzijde, Marheinecke, Daub, Göschel, Rosenkranz bewerkte de dogmata in zijn geest en trachtte Hegelsche speculatie en orthodoxe theologie te verenigen. Maar langzamerhand werd openbaar, welk gevaar er in de Hegelsche filosofie voor de Christelijke dogmata verscholen lag. Fierbach, Strauss, Vatke, Bruno Bauer trokken de consequenties en gaven de voorstelling, die het kleed is van de religie, prijs om alleen over te houden het abstracte begrip. Strauss zag in de Evangelie-verhalen onbewuste symbolische verdichtingen van de ideale waarheid, dat het Oneindige zich uitstort in het eindige, echter niet in een enkel mens maar in de mensheid; deze is de ware zoon van God, de ideale Christus. In zijne Glaubenslehre 1840 beproeft hij aan te tonen, dat de geschiedenis van elk dogma tegelijk zijne kritiek en ontbinding is. Religie en filosofie verschillen in vorm, maar daarom ook in inhoud; de filosofie vervangt de religie. De neo-Hegelianen, Biedermann, Pfleiderer, zijn wel behoedzamer geworden, maar hebben toch van Hegel overgenomen, dat het denken staat boven het religieus bewustzijn en dus tot taak heeft, om de religieuze voorstelling van haar tijdelijke, zinnelijke vorm te ontdoen, in haar ideale kern voor te stellen en in overeenstemming te brengen met onze totale wereldbeschouwing. Ditzelfde streven is ook merkbaar in de voordrachten, welke in 1902 door de Protestantenverein in Hamburg gehouden en later uitgegeven zijn 2).

Terwijl Hegels filosofie zo tot verwerping van het Christendom leidde, werd vooral sedert 1830 bekend, dat Schelling langzamerhand het identiteitssysteem verlaten had en nu een positieve filosofie ontwikkelde, waarin niet de noodwendigheid maar de vrijheid heerste en waarin de wil en de daad in de plaats trad van het logisch proces. Evenals Hamann, Lavater en anderen in de vorige eeuw, kwam Schelling langzaam tot de overtuiging, dat er nog een ander, dieper zijn en leven is dan dat van het logisch verstand, nl. dat van de wil, van de daad, van de vrijheid. Maar alle leven is worden, een wisselwerking van tegenstellingen. Zo is het in God, en zo is het in de wereld. In God is eerst de donkere natuurgrond, dan het verstand, en uit beide wordt de wil geboren. In de wereld is eerst de chaos, dan de geest, daarna de kosmos. En zo is in de religie eerst de natuurlijke drift in het Heidendom, dan het Woord of het Licht in Christus, en eindelijk het zijn van God in allen. Onder invloed van Böhme en Oetinger verbond Schelling daarmee allerlei theosofische bespiegelingen. De theosofie houdt zich altijd bezig met twee problemen, met de overgang tussen God en wereld en tussen ziel en lichaam. Het eerste probleem wordt hierdoor opgelost, dat de grond van de wereld in de natuur van God wordt gezocht, en dat de theogonie, het trinitarisch proces in God, min of meer geïdentificeerd of althans geparalleliseerd wordt met de kosmogonie. God zelf komt eerst tot volle ontvouwing van zijn wezen in en door het wereldproces. Het tweede probleem wordt op dezelfde wijze door de idee van de Geistleiblichkeit opgelost. Het geestelijke, God, de ziel, is niet in strikte zin onlichamelijk, wel niet stoffelijk, maar übermateriell, en zo heeft de geest op zijn beurt de taak, om het lichaam, de wereld, wier grove stoffelijkheid een gevolg van de zonde is, te vergeistigen en te vergeestelijken. Deze theosofische speculatie van Schelling vond ingang in de theologie: Baader, Görres, Windischmann, J. F. von Meyer, Steflens, Wagner, Stahl, Rothe, Hamberger, Fr. Hoffmann, Keerl, Oslander, Lange, Delitzsch, Bähr, Kurtz, Splittgerber, hebben allen in meer of mindere mate zijn invloed ondergaan.

- 1) Over de geschiedenis van de Luth. dogmatiek in de 19e eeuw zijn, behalve de boven aangehaalde werken, te raadplegen:
 Mitcke, Die Dogm. des 19 Jahrh. Gotha 1857. Lichtenberger, Histoire des idées relig. en Allemagne. 3 vol. Paris 1874.
 Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen spek. Theol. in ihren Principien beleuchtet, Leipzig 1851. Flitgel, Die Spek. Theol. der Gegenwart, 2e Aufl. Cöthen 1888.
 Hagenbach, Ueber die sogenannte Vermittelungs-theologie 1858.
 Schwarz, Gesch. der neueren Theol. 1857. holl. vert. van Krabbe. Hartmann, Die Krisis des Christ. in der mod. Theol. Berlin 1880. O. Pfleiderer, Die Entw. der protest. Theol. in Deutschland seit Kant und in Grossbritt. seit 1825. Freiburg 1891. Frank, Gesch. und Kritik der neueren Theol., herausgeg. von P. Schaarschmidt, Erlangen 1894. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl 2. 1903. O. Ritschl, Studien zur Gesch. der protest. Theol. im 19 Jahrh. in Zeits. 1. Th. u. K. 1895 bl. 486-529. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19 Jahrh Leipzig 1903. Lemme, Die Vertreter der system. Theol. Heidelberg Winter 1903. G. Goyau, L' Allemagne religieuse. I L' évolution du Protestantisme Paris 1898. II Le Catholicisme Paris 1905. Th. Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19 Jahrh. Berlin 1901. Ecke, Die Schule Albr. Ritschls und die evang. Kirche der Gegenwart I 1897. II Die evang. Kirchen Deutschlands im 19 Jahrh. Berlin 1904. Voor Scandinavie: Presb. and Ref. Review Oct. 1893. Voor Denemarken: Jessen, Die Hauptströmungen des relig. Lebens der Jetztzeit in Danemark, Gütersloh 1895.
- 2) Christliche Glaubenslehren im Lichte der liberalen Theologie. Vorträge von J. W. Hintze usw. mit einer Einleitung von Curt Stage, Hamburg 1903.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; E 52)

52. Het was natuurlijk, dat er tegen deze velerlei vermenging van theologie en filosofie verzet kwam van de zijde van de kerkelijke orthodoxie. Op de theologie van de bemiddeling moest wel een theologie van de scheiding volgen. De studie van de confessie, de historische dogmatieken van de Wette, Bretschneider, Hase, Schmid, Schneckenburger kwamen aan het confessioneel bewustzijn ten goede. Altlutheraner zoals Guericke en Rudelbach, Neolutheranen zoals Harms, Hengstenberg, Keil, Filippi, Vilmar, Kliefoth, Höfling, Thomasius, Hofmann, mannen van de positieve Union zoals Kannis, Luthardt, Zockler, H. Schmidt, Frank, Grau enz. arbeidden aan het herstel van de oude Lutherse theologie. Toch waren ook zij kinderen van hun tijd. Het Piëtisme werkte na in mannen als Hengstenberg en Tholuck; Vilmar, Löhe, Münchmeyer e.a. waren in hun opvatting van kerk, sacrament en ambt niet vrij van Roomse overdrijving; de Zuidduitse theologen in Erlangen, Thomasius, Hofmann, en ook de tegenwoordige positieve theologen stelden zich vrijer tegenover de confessie en weken in belangrijke punten, Christologie, voldoening, Schrift van de oud-lutherse dogmatiek af. Zelfs een zo orthodox Lutheraan als Filippi ging evenals Hofmann en Frank van het subjectief geloofsbewustzijn uit en heeft dus zijn uitgangspunt aan Schleiermacher ontleend. Sterker komt de invloed van de nieuwere denkbeelden nog bij Von Oettingen uit. Ofschoon hij in zijne Lutherische Dogmatik 3 delen, München 1897-1902 veel uitnemends biedt, de theologie van Ritschl principieel bestrijdt en het religieuze en

wetenschappelijke kennen niet dualistisch naast elkaar stelt maar innig met elkaar in verband brengt, beschouwt hij toch het geloof, de Christus in ons als kenbron van de dogmatiek, neemt hij een soteriologisch standpunt in, zodat hij alle loci, ook die van God en wereld, uitsluitend van dit gezichtspunt uit beziet, en laat hij heel zijn systeem, vooral de Christologie, beheersen door de idee van de zelfbeperking Gods. Schnedermann is een leerling van Frank, maar toont in zijn geloofsleer ¹⁾ toch duidelijk toenadering tot de school van Ritschl. Hij laat zich leiden door het streven, om de oude evangelische waarheid vruchtbaar te maken voor de behoeften van de tegenwoordige tijd. Daarom legt hij sterken nadruk op de zeitgeschichtliche beperktheid en afhankelijkheid van het Nieuwe Testament, tracht hij het Evangelie los te maken van zijn historische achtergrond, en stelt hij zich een "Verdeutschung des Evangeliums" ten doel. Een dergelijk bemiddelend streven valt in de jongste tijd ook weer bij anderen waar te nemen. Theodor Kaftan, superintendent van Sleeswijk tracht een "moderne Theologie des alten Glaubens" te construeeren, en Prof. Reinhold Seeberg zoekt naar een "moderne positive Theologie," en wordt daarin vooral door R. H. Grützmacher gesteund. Vooral verlangen zij een verzoening tussen de twee beginselen, die thans in de termen: openbaring en ontwikkeling, tegenover elkaar staan ²⁾. De voorlezingen, welke Seeberg in den winter van 1901-2 voor studenten hield over de hoofdwaarheden van de Christelijke religie, werden echter van orthodoxe zijde niet al te gunstig ontvangen ³⁾; en het staat te bezien, of deze Vermittelung beter dan vroegere pogingen slagen zal. Als de zuiverste representant van de oud-luthersche dogmatiek kan in de laatste tijd W. Rohnert gelden, die van geen compromis met de nieuwere denkbeelden weten wil en met beide voeten zich op de grondslag van de confessie plaatst ⁴⁾. Naast deze gematigd of streng confessionele richting plaatsten zich de Bijbelse theologen, Beck, K. J. Nitzsch, Kübel, Reiff, Gess, ten dele ook Kähler, die de geloofswaarheden niet uit het gelovig bewustzijn noch ook uit de confessie, maar alleen uit de Schrift wilden afleiden. Maar Beck, die van deze richting de voornaamste vertegenwoordiger was, vatte de Schrift op in den zin van de mystieke theosophie, welke sedert Oetinger en Michael Hahn in Zwaben beoefend werd, als een systeem van hemelse waarheden, die uitdrukking waren van hemelse krachten en deze door de werking van de H. Geest in de ziel van de mensen inplantten; daardoor kwam hij dikwijls tot een vrij willekeurige exegese, en tot een systeem, dat wel diep en origineel maar ook van een eenzijdig ascetisme en individualisme niet vrij te pleiten was.

Nog van een andere zijde kwam er oppositie tegen de vermenging van filosofie en theologie. Liebmann, in zijn werk Kant und die Epigonen, Stuttgart 1860 en F. A. Lange, in zijne Geschichte des Materialismus 1866 gaven op wijsgerig gebied het parool: naar Kant terug. De speculatie van Hegel en Schelling had tot niets geleid; het verstand moest wederom tot besef komen van zijn eindigheid en beperktheid, en geen kennis van het bovenzinnelijke zich aanmatigen. Er moge daarnaast plaats over blijven voor het geloof of de verbeelding; de rede is tot het zinlijk-waarneembare beperkt. Dit standpunt van het Neo-Kantianisme werd op dogmatisch gebied ingenomen door Lipsius en Ritschl. Maar met niet onbelangrijk verschil. Lipsius erkent, Ritschl ontkent het mystieke element in de religie. Lipsius acht de religie een eigen, zelfstandige macht, Ritschl laat ze bijna geheel in het ethische opgaan. Lipsius acht de religie in de eerste plaats een zaak van het individu, Ritschl van de gemeenschap. Lipsius tracht de religieuze voorstellingen in elk geval nog in overeenstemming te brengen met de resultaten van de wetenschap, Ritschl scheidt theologie en wetenschap geheel en al. Voor Lipsius is de genade Gods in Christus, voor Ritschl is het door Christus gestichte Godsrijk de hoofdinhoud van de openbaring enz. Maar beiden stemmen toch in met Kant's afkeer van metafysica, met zijn leer van de beperktheid van het menselijk kenvermogen. Daarom wil Ritschl volledige scheiding van metafysica (filosofie, wetenschap) en religie (theologie). De religie en theologie spreekt geen zijns- maar waarderingsordeelen uit. Zij zegt niets over het

onkenbare wezen van de dingen maar spreekt alleen uit de waarde en betekenis, die ze hebben voor ons. Door zulk een scheiding tracht Ritschl aan de religie en theologie een eigen, voor de wetenschap onaantastbare plaats te verzekeren. De religie steunt niet op de wetenschap, maar is gegrond op een eigen beginsel, op de zedelijke natuur van den mens. Zij heeft een eigen inhoud, n.l. geen zijns- maar waardeeringsoordeelen, d. i. zuiver relig.-ethische uitspraken. Zij heeft een eigen doel, n.l. om de mens in ethische zin onafhankelijk te maken van de wereld. Ritschl's theologie heeft lange tijd grote invloed gehad, niet alleen in maar ook ver buiten Duitsland. Verschillende oorzaken verklaren haar opgang. De schijnbare verzoening van geloven en weten, de religieus-ethische opvatting van de religie, de aansluiting aan de openbaring Gods in Christus, aan de H. Schrift en aan de theologie van Lather en Melanchton, de verwerping van alle theol. naturalis en scholastieke dogmatiek enz. hebben aan deze theologie een plotselinge verbreiding en een buitengewone opgang bezorgd. Een schare van mannen, Herrmann, Kaftan, Häring, Harnack, Schürer, Gottschick, Kattenbusch, Stade, Wendt, Schultz, Lobstein, Reischle, O. Ritschl, Rade enz. hebben zich bij haar aangesloten, en passen haar beginselen op heel het veld van de theol. wetenschap toe. Toch is de Ritschl'sche leer van het kenvermogen, de volledige scheiding van theologie en metafysica, de moralistische opvatting van de religie, de beperking van de religie tot waarderingsoordeelen enz. onbevredigend. Ook deze richting kon op den duur noch het hoofd noch het hart voldoen 5).

- 1) Der Christliche Glaube im Sinne der gegenwärtigen evang. luth. Kirche. Leipzig Deichert. V an het werk Zijll Ilog maar drie Abteilungen verschenen, halldelende over de inleidillg, over de leer van God en over de leer van wereld en mens. Verg. ook zijn: Unsere Gemeinschaft mit Gott durch Jesum Christum. Ein Abriss der evang. Glaubellslehre, Leipzig Hinrichs 1898.
- 2) Th. Kaftan, Vier Kapitel von der Landeskirche Schleswig, Bergas. Id. Moderne Theologie des alten Glanbens 1905. Seeberg, Grundwahrheiten der Christl. Religion, Leipzig 1902. R. H. Grützmacher, Studien zur system. Theol. Leippzig 1905. Id. Modern-positive Vorträge. Leipzig 1906.
- 3) H. Cremer, Die Grundwahrheiten der Christlichen Religion nach Dr. R. Seeberg. Gütersloh 1903 en andere beoordelaars in het tijdschrift Die Studierstube 1905.
- 4) W. Rohnert, Die Dogmatik der ev. luth. Kirche. Mit Berücksichtigung der Dogmengesch. zuuächst den bekennnistreuen Geistlichen und den Theologiestudierenden dargeboten. Braunschweig und Leippzig 1902.
- 5) Verg. mijn opstel over de Theologie van Ritschl in de Theol. Studien van Dr. Daubanton e. a. 1888.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; E 53)

53. In de school zelf ontstond er langzamerhand splitsing tussen een rechter- en een linkerzijde 1). Ritschl zelf liet geen afgerond stelsel na, had over vele onderwerpen geen bepaalde opinie voorgedragen, en was in de bepaling van de verhouding tussen theologie en metafysica niet altijd even helder geweest. Zijn principe en methode vond daarom wel veel instemming, maar liet onder zijn volgelingen over de zonde, de persoon en het werk van Christus, de H. Geest en zijn werkingen, het gebed, de mystiek enz. allerlei verschil van mening toe. Sommigen gingen daarbij meer de orthodoxen kant uit, anderen naderden steeds

dichter de theologie van den Protestantenverein. Bepaaldelijk kwam er verschil over het verband van theologie en metafysica. Herrmann wilde de scheiding tussen Seins- en Werturtheile, tussen theoretische oordelen en praktische overtuigingen ten einde toe vasthouden; en werd daarin gevolgd door Harnack, O. Ritschl, Reischle, Rade 2) e.a.; Kaftan daarentegen zag de onmogelijkheid van de scheiding steeds beter in, zocht, althans formeel, weer aanknopingspunten bij de orthodoxe dogmatiek en vond daarin bij Kattenbusch, Haring, Wobbermin e.a. steun 3).

Maar daarbij bleef het niet. In de jongste tijd keerde een steeds grotere schare van theologen aan de richting van Ritschl en zijn school de rug toe. Evenals Schleiermacher en Hegel hield Ritschl nog vast aan de eigensoortigheid van de religie en aan het absoluut karakter van het Christendom, en stelde nog sterker dan eerstgenoemde de theologie in dienst van de gemeente. De kerkelijke, de confessionele, de Christelijk-reformatorische grondslag van de dogmatiek werd dus in het algemeen niet verlaten. Natuurlijk wisten Schleiermacher, Hegel en ook Ritschl wel, dat zij op vele punten van de belijdenis en zelfs van de Schrift afweken; maar zij hadden allen toch dit eigenaardige, dat zij in naam van de beter verstane confessie en Schrift, in naam van de echte Luther, in naam van de zuivere, oorspronkelijke beginselen van de Reformatie tegen de algemeen geldende leer en praktijk in verzet kwamen. Zij hadden dus allen een reformatorisch streven, stonden in ruimer zin op het standpunt van de Vermittlungstheologie, wilden het oorspronkelijk Evangelie herstellen en dit weer in verband brengen met heel de cultuur. Ook Ritschl werd door dit streven beheerst. Weliswaar zocht hij zijn doel op een andere wijze te bereiken dan de oude Vermittlungstheologen. Dezen trachtten geloof en wetenschap te verzoenen, door het geloof langs speculatieve weg tot weten te verheffen. Maar Ritschl, levend onder den indruk van de in zijn dagen oppermachtige exacte wetenschap, die van alle speculatie en filosofie diep afkerig was, zocht aan de hand van Kant en Comte niet in Vermittlung maar in scheiding heil. Als wetenschap en religie zich elk strikt bepaalden tot haar eigen terrein, kon er van conflict geen sprake zijn.

Maar deze scheiding van metafysica en theologie werd het eerste punt van aanval. Steeds meer gingen er de ogen voor open, dat zulk een scheiding niet mogelijk was; Seins- en Werthurtheile zijn niet dualistisch naast elkaar te stellen 4). Daarbij voegde zich een tweede, nog ernstiger bezwaar. Het isolement, waarin het Christendom (de persoon van Christus, de bijzondere openbaring, het geloof van de gemeente) door Ritschl geplaatst werd, droeg een willekeurig, aprioristisch karakter. Vele jongere theologen begonnen in te zien, dat de theologie op die manier al te veel werd afgezonderd en op een onvaste, onbewijsbare grondslag werd opgetrokken.

Het bewijs toch, dat het Christendom zulk een geheel enige plaats innam en een absoluut karakter droeg, werd alleen aan de religieuze ervaring ontleend en was dus door en door subjectief. De nieuwste richting in de theologie wil daarom dit aprioristisch standpunt laten varen, zij wil alle vooroordeel ten gunste van het Christendom afleggen, dit Christendom opnemen in de algemene Religionsgeschiedenis, het naar dezelfde methode als alle godsdiensten behandelen, en aan de theologie een streng wetenschappelijk karakter geven, door ze om te zetten in godsdienstwetenschap.

De jongeren beroepen zich verder voor hun streven op Ritschl zelf. Wat was toch de intieme gedachte van zijn theologie? Immers geen andere dan deze, dat religie en wetenschap twee heel verschillende zaken zijn, die niets met elkaar te maken hebben. Welnu, dit beginsel moet consequenter worden toegepast, dan door Ritschl zelf is geschied. Hij toch bleef halverwege staan, trok de scheiding niet door, nam in de religie altijd weer theoretische,

wetenschappelijke elementen op en beperkte dus de religie nog niet strikt tot datgene, wat ze alleen waarlijk is. Daarom was Ritschl ook nog partijdig, bevooroordeeld; hij maakte exegese en dogmenhistorie nog dienstbaar aan zijn systeem, hij was nog dogmaticus. En dit dogmatisme moet geheel en al worden afgelegd. Enerzijds moet de religie zuiver worden opgevat als datgene, wat ze alleen is, dat is, als louter subjectieve vroomheid, als een innerlijk Erlebnis van de ziel, zoals Harnack dat ook reeds in zijn *Wesen des Christentums* heeft gedaan; en anderzijds moet de gehele theologie, exegese, dogmenhistorie, dogmatiek enz. strikt wetenschappelijk worden gemaakt, van alle vooroordeel, hetzij dit op Schriftgezag, kerkelijke autoriteit of religieuze ervaring berust, worden bevrijd. De religie zal hiervan geen schade maar voordeel hebben. Want Ritschl heeft de religie toch eigenlijk al te ondiep opgevat; hij liet haar zo goed als geheel in moraal opgaan. Maar het wezenlijke in den godsdienst is de mystiek, het enthousiasme, het persoonlijke, geheimzinnige, intieme, dat achter alle godsdienstvormen verborgen is en in de profeten, de visionairen, de enthousiasten en fanatici het duidelijkst voor den dag treedt. Ritschl heeft Schleiermacher onrecht aangedaan en dit onrecht dient hersteld te worden; het religiebegrip van de laatste verdient verre boven dat van Ritschl de voorkeur.

Als de religie zo weer wordt opgevat, zetelt ze veilig in 't diepst van 's mensen gemoed. Zij heeft dan van de wetenschap niets te vrezen. De theologie, dat is de godsdienstwetenschap, onderzoekt vrij en onbevooroordeeld alle godsdiensten, breekt radicaal met de dogmatische en past overal, in al haar vakken, de religionsgeschichtliche methode toe, en tracht door vergelijkende kritiek ten slotte de plaats te bepalen, welke in de geschiedenis van de godsdiensten aan het Christendom toekomt. De Schrift mag dus niet uitsluitend, zoals vroeger, met het oog op de dogmatiek onderzocht en gebruikt worden, maar moet historisch opgevat en uit het milieu, waarin zij ontstond, verklaard worden. De religie van Israël is in verband te beschouwen met die van de omwonende volken, van Babylonië en Assyrië, Egypte en Perzië enz. (Wellhausen, Duhm, Smend, Gunkel, Fr. Delitzsch, Zimmern, Winckler, Schürer enz.). Ook het Nieuwe Testament staat niet geïsoleerd, maar vormt een bestanddeel van de oud-christelijke literatuur (Krüger) en onderscheidt zich ook niet, gelijk Cremer beweerde, door een eigen taal (Deismann). Om de godsdienst van Jezus, van de eerste gemeente, van de apostelen, in het bijzonder van Paulus en Johannes te verstaan, moet heel de cultuurgeschiedenis van die tijd worden bestudeerd, niet alleen de voorstellingen, zoals die in de officiële literatuur van Joden en Heidenen voorkomen, maar vooral ook het religieuze leven, de religieuze stemmingen, ervaringen, fantasieën, visioenen enz., zoals die onder het volk worden aangetroffen. Indien deze methode wordt gevolgd, zal blijken, dat alle denkbeelden in het Nieuwe Testament, over de persoon van Christus, zijn bovennatuurlijke ontvanging, zijn Messianiteit, zijn Goddelijke natuur, zijn wonderen, zijn opstanding, hemelvaart enz. (Bousset, Pfleiderer), over het Rijk Gods (Weiss), over angelologie en damonologie (Everling), over den H. Geest en zijne werkingen (Gunkel W einel), over de zonde (Wrede), over de doop (Heitmüller), over het avondmaal (Eichhorn), over de verlossing (Bruckner), over geest en leven (Sokolowski), over de antichrist (Bousset), over de openbaring van Johannes (Gunkel, Vischer) enz. uit allerlei Joodse en Heidense elementen zijn ontstaan, en dat heel het Christendom niets anders is dan een "syncretistische Religion" (Gunkel) 5). In de dogmengeschiedenis begon Harnack er al mee, om de ontwikkeling van de Christelijke religie in verband te brengen met de ontwikkeling van de cultuur en het dogma te verklaren uit een helleniseering van het Christendom; in zijn voetspoor voortgaande, tracht men de ontwikkeling van kerk en dogma uit allerlei voor- en na-christelijke invloeden te verklaren en om te zetten in een uitgebreide geschiedenis van de Christelijke religie, welke aan de geïnstitueerde kerk en het geformuleerde dogma vooraf gaat en aan haar ten grondslag ligt, (Tischhäuser, Paul Drews, Jüngst, Schian, Sell enz.). Naar dezelfde

religionsgeschichtliche methode stelt men zich voor, ook de dogmatiek te behandelen. Weliswaar heeft nog geen dogmatisch handboek van deze richting het licht gezien, maar Prof. Troeltsch in Heidelberg heeft toch genoeg doen zien, tot welke consequenties de toepassing van de religionsgeschichtliche methode in de dogmatiek leidt (verg. boven n. 18, 19).

Het verwondert daarom niet, dat theologen van allerlei richting deze methode hebben verworpen en de zelfstandigheid van de godsdienst zowel als het absoluut karakter van het Christendom trachten te handhaven ⁶⁾. Want niet alleen geeft men zich aan een illusie over, als men verwacht, dat het Christendom uit allerlei vreemde, Joodse en Heidense elementen afgeleid en als een syncretistische godsdienst begrepen kan worden; maar de religionsgeschichtliche methode sluit ook het gevaar in, om overal analogieën te willen opmerken, deze in historische samenhang te plaatsen, de geschiedenis te construeren naar vooropgezette, evolutionistische ideeën en het bijzondere en eigenaardige in elke godsdienst en in de godsdienstige verschijnselen over het hoofd te zien. In de dogmatiek is de religionsgeschichtliche methode nog veel minder voor toepassing vatbaar. Wel heeft de dogmaticus kennis te nemen van en winst te doen met het licht, dat de geschiedenis van de godsdiensten doet opgaan. Maar dit is iets heel anders dan wat de voorstanders van de religionsgeschichtliche methode bedoelen. Zij toch willen, dat het wezen van de godsdienst en van het Christendom, de plaats, die elke godsdienst inneemt en de waarde, welke eraan toekomt, alleen door vergelijkend historisch onderzoek bepaald en vastgesteld wordt. Dit nu is een eis, die praktisch onvervulbaar is, omdat niemand zich van zijn geloof kan of mag ontdoen, en die theoretisch tegenover het Christendom een hoogst partijdig standpunt doet innemen, daar hij van te voren uitmaakt, dat de Christelijke religie, in strijd met haar eigen getuigenis, één onder de vele godsdiensten is en een voorbijgaand moment vormt in het religieus proces van de mensheid. Voor de dogmatiek is van deze methode dan ook geen ander resultaat te verwachten, dan dat zij aan haar bestaan een einde maakt of haar tot enige vage algemeenheden, waaraan niemand iets heeft, reduceert.

- 1) Verg. Ecke, Die theol. Schule Albr. Ritschls und die evang. Kirche der Gegenwart I 1897.
- 2) Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. Stuttgart 1886. Harnack, Das Wesen des Christentums. Akadv. Ausg. Leipzig 1902. Reischle, Werturteile und Glaubensurteile. Halle 1900.
- 3) Kaftan, Dogmatik, Freiburg 1897. Id. Zur Dogmatik 1904. Haring, Zur Verständigung in der system. Theol. Zeits. f. Th. u. K. 1899 bl. 97-135. Wobbermin, Grundprobleme der system. Theol. Berlin 1899. Id. Theologie und Metaphysik. Berlin 1901.
- 4) Luthardt, Zeits. f. Kirchl. Wiss. u. Kirchl. Leben 1881 bl. 621. Haug, Darstellend u. Beurteilung der Ritschl'schen Theol. 1885 bl. 75. Stählin, Kant, Lotze, Albr. Ritschl 1884 bl. 222. Wegener, Jahrb. f. prot. Theol. 1884 bl. 221. Pfleiderer, id. 1889 bl. 180 v. Biedermann, Christ. Dogm. I 54. Theobald Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrh. 1901 bl. 482 v. F. J. Schmidt, Der Niedergang des Protestantismus. Berlin 1904, vooral bl. 18-23.
- 5) Behalve de over speciale onderwerpen handelende werken van de genoemde schrijvers kan men in het algemeen, ter kennisneming van deze religionsgeschichtliche richting, raadplegen: Wernle, Die Anfänge unserer Religion 1904. Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des N. T. Göttingen 1903. J. Weiss, Theol. Rundschau Mai 1904 bl. 186 v. Bousset, Die Religionsgesch. und das N. T. Theol. Rundschau 1904 bl.

265-277. 311-318. 353-365.

- 6) Vergelijk, behalve de vroeger reeds bl. 54 genoemde literatuur, ook nog: Max Reischle, *Theologie und Religionsgeschichte*, Tübingen 1904. Lemme, *Religionsgesch. Entwicklung oder göttliche Offenbarung*. Karlsruhe 1904. Dobschütz, *Probleme des apostol. Zeitalters* bl. 126 v. Clemen, *Die religionsgesch. Methode in der Theologie*. Giessen 1904. Girgensohn, *Die moderne histor. Denkweise und die christl. Theol.* Leipzig 1904. Heinrichi, *Dürfen wir noch Christen bleiben?* Leipzig 1901. Id. *Theologie und Religionswissenschaft*. Leipzig 1902. Ihmels, *Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie*. Leipzig 1901. Id. *Blicke in die neuere dogmatische Arbeit*, *Neue Kirchl. Zeits.* Juli 1905 bl. 505-522. Beth, *Das Wesen des Christ. und die moderne historische Denkweise*. Leipzig 1904. Nösgen, *Die Religionsgesch. und das Neue Test.* *Neue Kirchl. Zeits.* 1904 bl. 923-955. Kattenbusch, *Die Lage der system. Theol. in der Gegenwart*, *Zeits. f. Th. u. K.* März 1905 bl. 103-146. Biesterveld, *De jongste methode voor de verklaring van het N. Test.* Kampen 1905.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; F 54)

F. Gereformeerde Dogmatiek.

C. M. Pfaff, *Introductio in hist. theol. littv* 1724 bl. 258 v. Walch, *Bibl. theol. sel.* I 211 v. Pictet, *Christ. Godg.* 1728 deel III. Ypey, *Beknopte letterk. Gesch. der system. Godg.* 1793-98 I 200 v. II 55 v. Id. *Gesch. v. d. Krist. kerk in de 18e eeuw*, Utrecht 1797 v. deel VII en VIII. A. Schweizer, *Die Glaub. der ev. ref. Kirche* 1844 I 1-134. Id. *Die Centraldogmen der ref. K.* 1862 I 44 v. Scholten, *Leer Ger Herv. kerk* I 67 v. Sepp, *Het godgel. onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw*, 2 delen. Leiden 1873 en 1874. Kalb, *Kirchen und Sekten der Gegenwart*, Stuttgart 1905. Voorts de n. 50 aangehaalde werken van Gass, Frank, Dorner, Heppe, en de beneden nog te noemen litteratuur.

54. Bij alle overeenstemming, tot zelfs in de belijdenis van de predestinatie toe, was er van de aanvang af toch een belangrijk verschil tussen de Duitse en de Zwitserse Reformatie. Het onderscheid in land en volk, waar Luther en Zwingli optraden, het verschil in afkomst, opvoeding, karakter en levenservaringen werkten er aan mee, om beide uiteen te doen gaan. Het duurde slechts kort, eer het aan het licht trad, dat beide Hervormers van een anderen geest waren. In 1529 werd te Marburg nog wel de vrede getekend, maar alleen op papier. En toen Zwingli wegviel en Calvijn, in weerwil van zijne hoogachting voor en zijn toenadering tot Luther in de leer van het avondmaal, toch principiëel aan de zijde van Zwingli plaats nam, toen werd de scheiding tussen Luthers en Gereformeerd Protestantisme hoe langer hoe groter en kreeg zij het karakter van een feit, dat niet meer ongedaan te maken was. De historische onderzoekingen naar het kenmerkend onderscheid tussen beide in de nieuwere tijd hebben duidelijk aangetoond, dat er een verschil van beginsel aan ten grondslag ligt. In vroeger tijd somde men eenvoudig de dogmatische verschillen op, zonder ze tot een gemeenschappelijk principe te herleiden ¹⁾.

Maar Max Goebel leverde de eerste proeve van een historische en principiële verklaring van beider onderscheid ²⁾. Sindsdien hebben verschillende mannen, zoals Ullmann. Semisch,

Hagenbach, Ebrard, Herzog, Schweizer, Baur, Schneckenburger, Guder, Schenkel, Schoeberlein, Stahl, Hundeshagen, dat onderzoek voortgezet 3). Het onderscheid schijnt nog het best daardoor weergegeven te worden, dat de Gereformeerde Christen theologisch, de Lutherse antropologisch denkt. De Gereformeerde blijft niet in de historie staan, maar klimt op tot de idee, tot het eeuwig besluit Gods; de Lutherse neemt zijn standpunt midden in de heilsgeschiedenis en heeft geen behoefte, om dieper in den raad Gods door te dringen. Bij de Gereformeerden is daarom de verkiezing het *cor ecclesiae*, bij de Luthersen is de rechtvaardigmaking het *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Daar is de eerste en voornaamste vraag: hoe komt God tot zijn eer; hier daarentegen: hoe komt de mens tot de zaligheid. Daar is de strijd vooral tegen het paganisme, de afgoderij; hier tegen het judaïsme, de werkheiligheid gericht. De Gereformeerde heeft geen rust, voor hij rugwaarts alles tot het besluit Gods heeft herleid en het *οτι* van de dingen heeft opgespoord en voorwaarts alles aan de eer van God heeft dienstbaar gemaakt; de Lutherse is met het *οτι* tevreden en geniet in de zaligheid, die hij door het geloof deelachtig is. Uit dit verschil in beginsel laten zich de dogmatische controversen in de leer van het beeld van God, de erfzonde, de persoon van Christus, de heilsorde, de sacramenten, de kerkregering, de ethiek enz. gemakkelijk verklaren.

De geschiedenis van de Geref. dogmatiek is veel moeilijker te beschrijven dan die van de Lutherse. De Geref. kerk is niet tot één land en volk beperkt, maar heeft zich in verschillende landen en onder verschillende volken uitgebreid. Het Geref. type is niet in één belijdenis neergelegd, maar heeft in tal van confessies uitdrukking gevonden. De dogmatische ontwikkeling, bijv. in de leer van de verkiezing, van de rechtvaardiging, van de wedergeboorte, van de sacramenten enz. is in de Geref. kerk veel rijker en veelzijdiger dan in de Luth. geweest. En eindelijk is de geschiedenis van de Geref. dogmatiek veel minder beoefend dan die van de andere kerken; er ligt hier nog een veld voor het onderzoek open. De Gereformeerde dogmatiek begint met Zwingli. Bij hem zijn de grondgedachten reeds aanwezig, het theol. uitgangepunt, de volstrekte afhandeljkheid van de mensen, de predestinatie, de menselijke natuur van Christus, de geestelijke opvatting van kerk en sacrament, de ethische en politieke strekking van de Reformatie. Maar Zwingli heeft nog veel leemten in zijn theologie; door zijn humanisme vat hij de zonde en de verzoening te ondiep op; door zijn spiritualisme zet hij God en mens, divina en humana justitia, teken en betekende zaak in het sacrament enz. abstract dualistisch tegenover elkaar; zijn klaarheid en helderheid van gedachte kan het gemis aan diepte niet vergoeden; en tot een enigszins afgerond en samenhangend systeem komt het bij hem niet. Zwingli heeft slechts de algemene omtrekken ontworpen, binnen welke de verschillende richtingen in de Geref. kerken zich later bewogen hebben. Pas Calvijns organiserende en systematische geest gaf aan de Zwitserse Reformatie haar belijnde leer en vaste organisatie. Zijn theologie stond rede bij de eerste uitgave van zijn Institutie in 1536 vast. Er is uitbreiding, ontwikkeling maar geen verandering. Calvin onderscheidt zich daarin van Zwingli, dat hij alle wijsgerige en humanistische ideeën bant en zich zo streng mogelijk aansluit aan de Schrift. Voorts handhaaft hij beter de objectiviteit van de Christelijke religie, van het verbond Gods, van de persoon en het werk van Christus, van Schrift, kerk en sacrament en staat daarom sterker tegen de Wederdopers. Verder overwint hij zowel de tegenstelling van Luther tussen het geestelijke en wereldlijke als die van Zwingli tussen vlees en geest, en is daarom wel rigoristisch maar in geen enkel opzicht asceet. Eindelijk brengt hij in zijn gedachten eenheid en systeem, iets, wat noch Luther noch Zwingli vermocht, en vergeet daarbij toch nooit het verband met het Christelijk leven. Calvin wist langzamerhand heel Zwitserland, ook in zake de avondmaalsleer (*Consensus Tigurinus* 1549) en de predestinatie (*Consensus Genev.* 1552. *Tweede Helv. Conf* 1564) voor zich te winnen 4). De Institutie van Calvin werd weldra overal bestudeerd. Die van Bern beriepen zich later

evenzeer op Calvijn als die van Geneve, Zurich, Bazel en Schaffhausen. Geheel in Calvijns geest werd de dogmatiek in Zwitserland in deze 16e eeuw behandeld door Beza, *Tractationes theol.* 1570, Petrus Martyr Vermiglius, *Loci Communes* 1576, Musculus, *Loci Comm.* 1560, 1567 en Aretius, *Theol. problemata* 1579.

Van Zwitserland breidde Calvijns theologie zich naar Frankrijk uit. Hij droeg zijn Institutie in 1536 aan Frans I met een voorrede op, en werd de ziel van de Franse Reformatie. Zijn leer werd algemeen aangenomen; zijn werken werden in 't Frans vertaald en verspreid; bij hem zocht men raad en troost, en velen gingen naar Geneve, om opgeleid te worden tot de dienst van het woord. De voornaamste theologen in Frankrijk in deze eeuw waren Chandieu gestorven 1591, die onder het pseudoniem Sadeel, Zamariel verschillende theol. tractaten schreef, de *verbo Dei*, de *Christi sacerdotio*, de *remissione peccatorum* enz., Marlorat, gestorven 1562, schrijver van *Thesaurus B. Scripturae in locos comm. rerum et dogmatum*, uitgeg. in 1574 door Fengneraeus, en du Plessis Mornay, gestorven 1623, die bekend is door zijn *Traité de l'Eglise* 1578, *Traité de la vérité de la religion chrétienne* 1581 en vooral ook door zijn in citaten zeer onnauwkeurig *Le mystère d'iniquité c'est à dire l'histoire de la papauté* 1611.

Door de uitgewekenen naar Oostfriesland, de Paltz, Kleefslant, Genève en door persoonlijke invloed van Calvijn zelf drong het Calvinisme reeds lang vóór de tweede helft van de 16e eeuw ook in Nederland door 5). Calvijns Institutie werd al in 1560 in het Nederlandsch vertaald. Dathenus, de Brès, Modet, Marnix, Caspar Heydanus e.a. waren strenge Calvinisten. Velen zochten in Genève en Heidelberg hun opleiding. Maar al in 1575 werd de academie te Leiden, en 1585 die te Franeker gesticht. Feugueraeus, Danaens, Saravia, Trelcatius Sr., Bastingius, Junius waren te Leiden; Lubbertus, Lydius en Nerdenus waren te Franeker de beroemdste hoogleraren in deze eeuw. De theol. arbeid bestond voornamelijk in polemiek tegen Rome en tegen de Wederdopers. Maar toch zagen reeds verschillende dogmatische handboeken het licht, van Gellius Seneccanus, *Methodica descriptio et fundamentum trium locorum communium S. Scr.* 1584, van Bastingius de eerste Verklaring van de Catechismus 1590, van Feugueraeus *Propheticae et apostolicae*, i.e. *totius divinae et canonicae Scripturae thesaurus* 1574, van Trelcatius Sr. *Loci Communes* 1587, van Junius *Theses Theologicae (Opera Omnia I 1592 v.)*

Ook in Engeland en Schotland vond het Calvinisme ingang. Het kwam daar in strijd niet alleen met Rome, maar ook met de reformatie, die van boven af door Hendrik VIII en Elisabeth ondernomen werd. De Hervormingsgezinden, die onder Maria naar het vasteland vluchtten, kwamen hier in kennis met de leer van Calvijn, Bullinger, Beza, Martyr enz., en ergerden zich straks bij hun terugkeer aan de halfheid van de Engelse reformatie. Het verschil liep eerst over de ceremonieën. In de leer waren Puriteinen en Anglikanen het oorspronkelijk eens. De Engelse theologie droeg tot in het begin van de 17e eeuw toe een beslist Calvinistisch karakter. Op de Universiteiten werd Calvijns Institutie onderwezen. Zelfs de episcopale regeringsvorm werd door Cranmer, Jewel, Hooker e.a. niet als de enig ware, maar alleen in het belang van het welzijn van de kerk verdedigd 6). Maar toen in en sedert 1567 de nonconformisten, onder wie Pilkington, Whittingham, Thomas Sampson en Humphrey uit Oxford de voornaamste waren, zich afscheidden, breidde de strijd over heel de kerkregering zich uit. De krachtigste voorstander van den presbyteriale kerkvorm was Thomas Cartwright, prof. te Cambridge, 1570 afgezet, 1603 gestorven. En tegen het einde van de eeuw kwam daar nog een verschil in de leer bij; William Perkins, gestorven 1602, en William Whitaker, gestorven 1595, hoogleraren te Cambridge, trachtten de predestinatie nog te handhaven in de 9 Lambeth-artikelen, 7) welke zij aan Elisabeths raadsman Whitgift voorlegden, maar het

hoogkerkelijke en het pelagiaansche gevoelen nam hoe langer hoe meer de overhand. In Schotland werd echter het Calvinisme door John Knox, gestorven 1572, John Craig, gestorvent 1600, e.a. met kracht ingevoerd en eindelijk ook door den Koning erkend 1581.

In Duitsland was de Gereformeerde kerk en theologie minder afhankelijk van Calvijn. De Heid. Catechismus, de theologie van Pareus, Ursinus, Olevianus, Hyperins, Boquinus, ook van à Lasco vertoont in veel opzichten een eigen karakter. Hofstede de Groot, Ebrard en Heppe hebben deze eigenaardigheid uit Melanchton verklaard; maar deze voorstelling is onhistorisch en voldoende weerlegd. Veel beter wordt ze door Prof. Gooszen in twee studiewerken over den Heid. Catech. 1890 en 1893 en door Dr. Van 't Hooft, De Theol. van Heinrich Bullinger 1888 uit de opvolger van Zwingli in Zurich afgeleid. Toch is er tussen de theologie van Calvijn en van Bullinger geen enkel zakelijk, maar alleen een formeel en methodologisch verschil. Het is het onderscheid tussen het supra- en het infralapsarisme, tussen het streng-theologisch en het foederalistisch uitgangspunt, dat altijd in de Geref. kerken heeft bestaan en over en weer als gereformeerd is erkend. Ten onrechte stelt men tegenover elkaar, wat inderdaad naast elkaar bestaan heeft en wat enkel door een zeer eenzijdige overdrijving antithetisch wordt 8). Naast Ursinus en Olevianus werkte dan ook in Heidelberg de streng-calvinistische Zanchius.

- 1) Verg. bijv. Hoornbeek, Sann Controv. 1653 bl. 618.
- 2) Goebel, Die relig. Eigenthümlichkeit der luth. und ref. Kirche 1837, in het Holl. vertaald, Gron. Smit 1841.
- 3) Hun geschriften worden aangehaald en beoordeeld door Voigt in zijn Fundamentaldogmatik 1874 bl. 307-480. Verg. voorts nog Scholten, Leer der Herv. kerk II 309 v. Lobstein, Zum evang. Lebensideal in seiner luth. u. reform. Ausprägung. Theol. Abhandlungen...H. J. Holtzmann dargebracht. Tübingen 1902 bl. 159-181. Hastie, The Theology of the Ref. Church in its fundamental principles. Edinburgh Clark 1904 bl. 32-44. 129-177. Kattenbusch in PRE3 XVI 156.
- 4) Hundeshagen, Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532-1558. Bern 1842.
- 5) F. L. Rutgers, Calvijns invloed op de Reformatie in de Nederlanden, voorzover die door hem zelf is uitgeoefend. Leiden 1899.
- 6) Schaft, Creeds of Christendom, 3 vol. New-York 1881 I 602 v.
- 7) Schaft Creeds I 658 III 523.
- 8) Rutgers, t. a. p. bl. 32. Verg. ook mijn opstel over Calvinistisch en Gereformeerd in de Vrije Kerk Febr. 1893 en de repliek van Prof. Gooszen in Geloof en Vrijheid Dec. 1894.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; F 55)

55. Reeds tegen het einde van de 16e eeuw kwam in de Gereformeerde theologie de scholastische methode op. De eenvoudige behandeling van de dogmata, zoals we die bij Calvijn, Hyperius, Sohnius aantreffen, kon op den duur niet voldoen. Bij Martyr, Sadeel, Junius treffen we al bekendheid aan met de vraagstukken, die in de Middeleeuwen door de scholastici werden behandeld. Vooral Zanchius, gestorven 1590, is in zijn werken, De tribus Elohim, de natura Dei, de operibus Dei, de incarnatione (Opera Omnia in 8 tomi, Genève 1619) en Polanus a Polansdorf, gestorven 1610, in zijn Byntagma Theologiae met de

theologie van de kerkvaders en van de scholastici uitnemend vertrouwd. Op schoolse manier wordt dan de dogmatiek in de Gereformeerde kerken in deze eeuw behandeld, in Nederland door Trelcatius Jr., *Scholastica et methodica locorum omnium S. Scr. institutio* 1604, Nardenus, *Bystema theol.* 1611, Maccovius, *Collegia theologica* 1623, ed. 3a 1641, *Loci Comm. Theol.* 1626, Fr. Gomarus, *Opera theol. omnia* Amstel. 1664, Gisb. Voetius, *Disputationes sel.* 5 partes, Ultraj. 1648-59, en elders vooral door J. H. Alsted, prof. te Herborn en Weissenburg, gestorven 1638, *Theol. scholastica didactica, exhibens locos communes theol. methodo scholastica* 1618. De scholastieke methode vond echter lang niet algemeen instemming. Maccovius kreeg op de Dordsche Synode de vermaning, ut cum Spiritu Sancto loquatur, non cum Bellarmino aut Suarezio 1). De twist van Maccovius met Lubbertus en Amesius 2) en van Maresius tegen Voetius had in dezelfde scholastieke methode haar grond. Maresius noemde Voetius een theologus paradoxus, telde niet minder dan 600 paradoxa in zijn theologie op, en beschuldigde hem vooral dat hij lacum asphaltidem scholasticorum derivare in fontem Siloe 3). Maar ook waar men voor wijsgerige terminologie, scholastieke distincties en ijdele schoolse vragen zich wachtte en de waarheid in meer eenvoudige vorm voordroeg, was de 17e eeuw toch de eeuw van de objectiviteit. De stof lag gereed, ze behoefde alleen geordend te worden. De traditie werd een macht. Niet alleen de Schrift, maar ook de belijdenis, ja zelfs de dogmatische behandeling kreeg een onaantastbare autoriteit en deed Camero de klacht slaken, dat men in de leer niet afwijken kon απο των δοκουντων ειναι στυλοι, zonder vervolgd te worden 4). De voornaamste godgeleerden in ons land waren Polyander, Walaeus, Thysius en Rivetus, schrijvers van de *Synopsis Purioris theologiae*, Trigland, Hoornbeek te Leiden; Maccovius, Acronius, Amesius, Schotanus, Bogerman, Cloppenburg, Arnoldus te Franeker. Ravensperger, Gomarus, H. Alting, Maresius te Groningen; Voetius, Essenius, Maastricht, Leydecker te Utrecht; verder Bucanus te Lausanne, Wollebius te Bazel; Danaeus, Franc. Turretinus en B. Pictet te Genève; J. H. Heidegger en J. H. Hottinger te Zurich. Chamier, Bérault, Garissoles te Montauban; Tilenus, Dumoulin, Beaulieu te Sedan; voorts Benj. Basnage, David Blondel, Sam. Bochartus, Jean Mestrezat, Charles Drelincourt, Jean Daillé en vooral de theologen te Saumur Camero, Amyraldus, Cappellus, Placaeus.

In Engeland won in de 17e eeuw de hoogkerkelijke en arminiaanse richting veld; zij vond steun bij de Stuarts, bij de aartsbisschoppen, bij de adel, en werd bevorderd door Bancroft, de opvolger van Whitgift 1604-1610, die in een preek in het jaar 1589 het episcopaat als noodzakelijk verdedigde, en verder door Buckingham 1625-28, aartsbisschop Laud 1628-45 en Lord Clarendon, gestorven 1674. Daartegen waren er nog vele theologen in de Anglikaansche kerk, die wel het Episcopalisme verdedigden maar toch trouw aan het Calvinisme bleven. Zo Whitgift, aartsbisschop van Canterbury, 1583-1604, raadsman van Elizabeth, aartsbisschop Abbot 1604-1633, 1622 in ongenade gevallen, de afgevaardigden van de Dordtse Synode Carlton, Hall, Davenant, prof. in Cambridge, later bisschop van Salisbury en schrijver van *Determinationes quaestionum quarundam theologicarum*, Cambr. 1634, Ward, Goad, Balcanqual en voorts mannen als Burton, Warton, Prynne, Rouse, Preston, Usher, *Corpus theologiae* 5) Dublin 1638, Morton, Joh. Prideaux, *Lectiones theologiae, Scholasticae theologiae syntagma* 1651, Saunderson, Hammond, Westfield, Stillingfleet 1709, Tillotson aartsb. van Canterbury, John Pearson, *Exposition of the Creed* 1659, *Lectiones de Deo et ejus attributis*, Burnet, gestorven 1715 prof. in Glasgow, later bisschop van Salisbury, *An exposition of the 39 articles*, Roger Boyle, *Summa theologiae christ.* Dubl. 1687, J. Forbesius a Corse, prof. te Aberdeen, *Instructiones histor. theol. de doctrina christ.* 1699, Thomas Pierce, *Pacificatorium orthodoxae ecclesiae corpusculum* 1685, Foggius, *Theol. speculativae schema* 1712, W. Beveridge, *Thesaurus theol. or a complete system of divinity* Lond. 1710-11, Th. Bennet, *Instructions for studying 1 a general*

system or body of divinity, 2 the 39 articles of religion. Lond. 1715. Onder de Puriteinen zijn uit deze periode vooral bekend Bradshaw, Raynolds, Baynes, Byfield, Rogers, Hooker, White, Archer, Hildersham, Davenport, Lighfoot, Seldenus, Twissus, Calamy, Gataker, Baxter, Bates, Mead, Owen enz. Het Arminianisme had in Engeland, zowel onder de dissenters als onder de Anglikanen, grote invloed. En daarnaast werd uit Frankrijk ook het Amyraldisme in Engeland overgebracht. Beide vloeiden dikwijls samen en vonden hun vereniging in de neonomiaansche theorie, die tot een belangrijke en langdurige strijd aanleiding gaf. De neonomianen legden de grond van de rechtvaardiging in het geloof, zoals b.v. de Arminiaan John Goodwin, de vriend van Milton, in zijn *The banner of justification displayed, Imputatio fidei* 1642, Richard Baxter, *Justifying Righteousness*, Dr. Dan. Williams, *Works* 1750, Benj. Woodbridge, *The method of grace in the justification of sinners* 1656. Daartegenover stonden anderen, die ten onrechte anti-nominianen werden genoemd maar eigenlijk anti-neonomianen moesten heten en de grond van de rechtvaardiging alleen stelden in de toegerekende gerechtigheid van Christus, zoals Dr. Crisp, Dr. Tully, *Justificatio paulina sine operibus* 1677, Isaac Chauncy, *Neonomianism unmasked* 1692, Id. Alexipharmacum, *a fresh antidote against neanomian bane* 1700, John Eaton, *The haneycombe of free justification by Christ alone* 1642, William Eyre, *Vindiciae justificationis gratuita* 1654 en anderen ⁶⁾. Over het algemeen genomen, lag echter het zwaartepunt van de Engelse theologie niet in de dogmatische maar in de bijbelse, kerkhistorische, patristische, archaeologische en praktische studies. De staatkundige en kerkelijke verhoudingen gaven daar vanzelf aanleiding toe ⁷⁾.

Rijker en krachtiger was naar verhouding het dogmatisch leven in Schotland. Hier had het Calvinisme een geschikte bodem gevonden en werd het in strenge, positieve geest verder ontwikkeld. De voornaamste theologen in deze periode waren: Rollock, sedert 1583 principal van de universiteit te Edinburgh, schrijver van commentaren op de brieven van Paulus, de Psalmen, Daniël en vooral ook van een verhandeling over de krachtdadige roeping. John Welsh, van Ayr, die tegen het Romanisme schreef. John Sharp, die een harmonie van de profeten en de apostelen in het licht gaf; de gebroeders Simpson, Patrick, die een kerkgeschiedenis gaf, William, die over de Hebr. accenten schreef, en Archibald, die een uitlegging gaf van de zeven boetpsalmen; Boyd of Trochrigg, prof. te Saumur, in 1614 principal van de universiteit te Glasgow, beroemd door zijn commentaar op den brief aan Efeze, die niet alleen een uitleg geeft maar een ware thesaurus is en allerlei dogmatische en theologische excursen bevat, over triniteit, predestinatie, vleeswording, zonde, doop enz.; David Calderwood, die hier te lande vertoefde en zijn *Altare damascenum* tegen het anglikaansche episcopaat schreef; Samuël Rutherford, prof. te St. Andrews, bekend door niet alleen zijn Brieven, maar ook door vele andere werken, *Exercitationes apol. pro divina gratia* 1637, de *Providentia*, *Examen Arminianismi*, *The spiritual Antichrist* enz.; George Gillispie, schrijver van *Nihil respondes. Male audis, Aaron's Rod blossoming, Miscellanies*. en voorts nog Baillie, Dickson, Durham, Dr. Strang, James Wood, Patrick Gillespie, Hugh Binning en anderen ⁸⁾. Deze positieve ontwikkeling van de Gereformeerde dogmatiek bereikt in zekere zin haar hoogte- en tegelijk haar eindpunt in de canones van Dordrecht 1618/19, in de confessie en de catechismus van Westminster 1646, in den Consensus Helveticus 1675, en de Walchersche artikelen 1693.

1) Heringa, De twistzaak van Maccovius. Archief voor Kerk. Gesch. III 1831 bl. 505 v. A. Kuyper Jr., Johannes Maccovius. Leiden 1899 bl. 82 v.

2) Archief v. Kerk. Gesch. t. a. p. bl. 643. Van der Tuuk, Johannes Bogerman bl. 229 v. H. Visser, Guil. Amesius,

- Haarlem 1894 bl. 125 v. A. Kuyper Jr. t. a. p. bl. 315 v.
- 3) Maresius, *Theologus paradoxus reiectus et refutatus* 1649.
Verg. Voetius daartegen, *Disput.* Bel. V. 572-716.
 - 4) Schweizer, *Centraldogmen* II 237.
 - 5) In het Nederl. vertaald door Ruytingius, 't Lichaam der Godd. leer. Amst. 1656
 - 6) Verg. Witsius, *Misc. Sacra* II 753 v. James Buchanan, *The doctrine of justification*, Edinburgh Clark 1867 bl. 176, 464.
Gass, *Gesch. der protest. Dogm.* II 324 III 311.
 - 7) Gass, *Gesch. der protest. Dogm.* III 297 v. Ypey, *Syst. Godg.* II 268 v. Voorts in het algemeen over deze periode:
Weingarten, *Die Revolutions-Kirchen Englands* 1868. Neal, *Historie der Puriteinen*, Rott. 1752 v. Marsden, *History of the early and later Puritans from the reformation to the ejection of the nonconf. clergy in 1662*. 2 vol. London 1852.
J. Gregory, *Puritanism in the old world and the new, from its inception to the establishment of the Puritan theocracy in New England*. Londen J. Clarke 1895. E. H. Byington, *The Puritans in England and New England*. Introd. by A. Mackenzie, London Low 1896. Dr. Stoughton, *History of religion in England from the opening of the long parliament to the end of the 18th century*. 8 vol. 1881. Dr. TuUoch, *Rational theology and Christian theology in England in the 17th century*, 2 vol 1872. Art. Anglikanische Kirche, Puritaner in PRE3.
 - 8) Verg. James Walker, *The theology and theologians of Scotland*. Edinburgh Clark 1872. Buckle, *History of civilization in England* 5 vol. Leipzig 1865 ch.17-20.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; F 56)

56. Maar reeds in de 17e eeuw waren de beginselen aanwezig, die de Gereformeerde theologie ondermijnden en tot verval brachten. In de hervormingseeuw was er niet alleen een Lutherse en Calvinistische Reformatie, maar daarnaast traden behalve de Humanisten, die niet door een religieus-ethisch, maar alleen door een intellectueel en esthetisch beginsel in verzet kwamen tegen Rome's kerk en theologie en daarom ook in de herleving van de Grieksch-Romeinsche cultuur een middel zagen tot harmonische ontwikkeling van den mens, nog twee andere partijen op, nl. de Wederdopers en de Socinianen, die juist in de Gereformeerde kerk en theologie in Zwitserland, Nederland, Engeland, Amerika te allen tijde van grote invloed zijn geweest. Zij vertegenwoordigen het mystieke en het rationele element in de religie en de theologie. Het Socinianisme blijft gevangen in de Roomse scheiding van natuur en genade, en werkt die tot een tegenstelling uit, waarin de natuur de genade ten slotte geheel verbant. De stof staat van eeuwigheid naast en tegenover God; de mens, omdat aards uit de aarde, heeft niets met God gemeen dan de heerschappij, de macht, de vrijen wil, niet echter de kennis, de gerechtigheid, het leven; veeleer was de mens van nature sterfelijk. Christus, die door een raptus in coelum buitengewone openbaringen ontving, was dan ook alleen een profeet, die zijn leer met den dood bezegelde en door zijn opstanding de onsterfelijkheid verwierf. Deze schenkt Hij als koning en priester, hetgeen hij eerst door zijn hemelvaart geworden is, aan allen, die Hem dienen in geloof, vertrouwen en gehoorzaamheid, terwijl de anderen eenmaal ophouden te bestaan ¹⁾. Het Anabaptisme gaat van dezelfde grondgedachte uit: het natuurlijke en het bovennatuurlijke, het menselijke en het Goddelijke staan onverzoenlijk naast elkaar. Maar terwijl het Socinianisme de genade prijsgeeft voor de natuur, offert het Anabaptisme de natuur op aan de genade. Adam was aards uit de aarde de schepping en heel de natuur is van een lagere orde, stoffelijk,

lichamelijk, vleselijk, onrein. Christus brengt echter uit den hemel een andere, hogere menselijke natuur mede, stort in de wedergeboorte een nieuwe substantie in de mensen in, en bewerkt daardoor, dat zij andere mensen zijn, die met de ongelovigen, de wereld, den staat enz. hoegenaamd geen gemeenschap meer mogen onderhouden 2). Beide richtingen werkten het subjectivisme, de breuk met de autoriteit, de autonomie van den mens in de hand. Hier te lande trad dit het eerst duidelijk in het Arminianisme aan het licht, hetwelk al in de 16e eeuw in Coolhaes, Coornhert, Wiggers e.a. zijn voorlopers had, aan het Socinianisme verwant was, en in het begin van de 17e eeuw stelselmatig in verzet kwam tegen de belijdenis van Gods volstreckte soevereiniteit op vijf punten, de predestinatie, de voldoening, 's mensen verdorvenheid, de bekering en de volharding 3).

Deze geestesrichting kwam op wijsgerig gebied tot uiting in het Cartesianisme, dat in beginsel een volkomen emancipatie was van alle autoriteit en objectiviteit, en de gehele kosmos Erkenntnistheoretisch uit het subject, uit zijn denken, trachtte op te bouwen. Cogito, ergo sum, ergo mundus, ergo Deus est. Het verwerpen van alle traditie en de schijnbaar zekere, mathematische methode, waarmee Cartesius tot het bestaan van de wereld, van God, van den geest besloot, behaagde aan velen. Cartesius kreeg vele aanhangers, ook onder de theologen. Renierus en Regius in Utrecht, Raey, Heerebord, Abr. Heydanus in Leiden, en verder Roell, Bekker, Joh. v. d. Waeyen, Hautecour, Andala, namen het Cartesianisme over en droegen het rationalisme in de kerk in. De verhouding van rede en openbaring werd nu de voornaamste kwestie; de rede emancipeerde zich van de openbaring en trachtte haar zelfstandigheid te herwinnen. Daarbij kwam nog het Coccejanisme, dat inderdaad aan het Cartesianisme in methode verwant was. Het Coccejanisme was ook een reactie tegen de traditionele theologie en kwam dan ook spoedig tegen het einde van de eeuw met het Cartesianisme in verbond. Het nieuwe in Coccejus, gestorven 1669, was niet zijn verbondsl eer, gelijk nu algemeen erkend wordt, want deze komt reeds bij Zwingli, Bullinger, Olevianus enz. en hier te lande bij Snecanus, Gomarus, Trelcatius, Cloppenburg en anderen voor, maar zijn foederalistische methode. Coccejus' Summa doctrinae de foedere et testamento 1648 was een bijbelsch-historische dogmatiek, maakte de Schrift niet alleen tot principe en norma maar ook tot voorwerp van de dogmatiek, en plaatste zo de theologia scripturaria tegenover de theologia traditiva, het foedus tegenover het decreet, de historie tegenover de idee, de antropologische methode tegenover de theologische; het gevaar van deze methode bestond daarin, dat zij het eeuwige, onveranderlijke (substantia foederis) neertrok in den stroom van het tijdelijke, historische (oeconomia foederis) en zo op God zelf de idee van het worden overbracht. Maar velen volgden de Coccejaansche methode, Heydanus, Wittichius, Momma, Burman, Braun, Van der Waeyen, Witsius, Camp. Vitranga, S. van Til, Joh. d'Outrein, F. A. Lampe e.a. 4). De strijd van Voetianen en Coccejanen en daarna die van groene en dorre, vrije en stijve Coccejanen duurde tot diep in de 18e eeuw voort. Ze eindigde feitelijk met een overwinning van het Coccejanisme en het Cartesianisme. De scholastiek had haar tijd gehad, de bloei van de Aristotelische filosofie was voorbij. De meeste katheders werden met Coccejanen bezet. De komst van Lampe te Utrecht 1720 was een overwinning van de Coccejanen. De dogmatische handboeken, die nu het licht zagen, zijn meest Coccejaans, Melchior, Systema 1685. C. Vitranga, Korte grondstellingen der Godg. 1688. S. van Til 1704. T. H. v. d. Honert, Waeragtige wegen Gods 1706. Ravestein 1716, J. v. d. Honert 1735 enz. In hoofdzaak zijn ze nog orthodox, maar ze zijn meest klein van omvang, vermijden alle scholastiek, en wijken op veel punten al van de oude voorstelling af. Er rijst twijfel aangaande de bijzondere voldoening, verkiezing, generatie van de zoon (Roell), de triniteit (P. Maty), het werkverbond (Alting, Vlak, Bekker enz.), rede en openbaring (Roell). De Voetianen werden meer en meer teruggedrongen, en trokken zich in de stilte terug. Marck's Merch 1686, holl. vert. 1705 en Brakels Redel. Godsd. 1700 waren de laatste

dogmatieken in hun geest., maar ook reeds gespeend aan de kracht van de vroegere Piëtistische, labadistische, anti-nomiaanse denkbeelden drongen door de invloed van mannen als Lodenstein, Labadie, Koelman, Lampe, Verschoor, Schortinghuis, Eswijler, Antoinette de Bourignon enz., ook in hun kringen door.

En zo was het verloop van de theologie in alle Gereformeerde kerken. In Frankrijk werd de academie van Saumur middelpunt van allerlei opzienbarende stellingen. Camero, gestorven 1625, sloot zich niet alleen in de ontkenning van de toerekening van Christus' obedientia activa bij Piscator in Herborn aan, maar leerde bovendien, dat de wil altijd het verstand volgt en dat dus de buiging van de wil in de wedergeboorte geen fysische maar een ethische daad was 5). Amyraldus, gestorven 1664, *Traité de la prédestination*, maakte de gewone leer van de voluntas signi, van het ernstig en welgemeend aanbod van de genade tot een afzonderlijk besluit, dat aan dat van de verkiezing voorafging. Hij legde daarmee een remonstrantse grondslag onder het Calvinistische gebouw en liep gevaar om de onmacht van de mensen tot het geloof tot een zedelijke te verzwakken. Cappellus, gestorven 1658, beweerde in zijn werk *Arcanum punctationis revelatum*, 1624 anoniem uitgegeven te Leiden door Erpenius, dat de Hebr. punten quoad figuram door de Joodse geleerden later waren uitgevonden en in de tekst gevoegd, en lokte tegenspraak uit van Buxtorf 1648. In zijn *Critica sacra* 1650 leerde hij, dat de Hebr. tekst niet ongeschonden was, en in zijn *Diatribes de veris et antiquis Hebraeorum literis* 1645, dat het Samaritaanse schrift ouder was dan het Hebr. kwadraatschrift. Placaeus, *de statu hominis lapsi ante gratiam* 1640, ontkende de onmiddellijke toerekening van Adams zonde. Claude Pajon, gestorven 1685, loochende de noodzakelijkheid van de gratia interna, en werd bestreden door Jurieu in zijn *Traité de la nature et de la grace* 1687. De theologische strijd liep dus in Frankrijk vooral over de aard van de subjectieve genade 6). Camero beperkte haar tot verlichting van het verstand, Amyraldus maakte de objectieve genade universeel, Pajon leerde het overbodige van een bijzondere subjectieve genade. Het deïsme en rationalisme werd hierdoor voorbereid.

In Engeland was er onder de nonconformisten grote verscheidenheid. De Presbyterianen gingen na de Westminster Synode zowel in aantal als in invloed achteruit, en moesten de plaats ruimen voor het Independentisme, dat reeds in de 16e eeuw werd omhelsd door Robert Browne, Johnson, Ainsworth en John Robinson 7), gestorven 1625, en tijdens den burgeroorlog in macht en aanzien toenam. Op de Westminster Synode hadden de Presbyterianen nog de meerderheid en beschikten de Independenten slechts over enkele stemmen, Thomas Goodwin, gestorven 1680, Philip Nye, gestorven 1672, Jeremias Burroughs, gestorven 1646. Williaam Bridge, gestorven 1670, William Carter, gestorven 1658, Sydrach Simpson, gestorven 1658, Joseph Caryl, gestorven 1673 e.a. Maar reeds in Oct. 1658 waren op een vergadering te Londen afgevaardigden van meer dan honderd onafhankelijke gemeenten aanwezig. Daar werd de Savoy Declaration opgesteld, door Hoornbeek 1659 in het latijn vertaald en achter zijn *Epistola ad Duraeum de Independentismo* afgedrukt 8). Hun voornaamste theoloog was Dr. John Owen 1616-1683, van wiens werken in 1826 een uitgave te Londen verscheen in 21 delen; de *Doctrina Christiana* van Milton werd 1827 te Brunswijk uitgegeven 9). Ook het Baptisme kwam reeds in de 16e eeuw sporadisch in Engeland voor, maar begon toch eerst sedert 1633 eigen gemeenten te vormen. In 1644 telde het 7 gemeenten in en 47 buiten Londen. In 1677 gaven de Baptisten een Confession of faith, die alleen in de kerkregering en de doop van de Westminster confessie en de Savoy Declaration afweek. Op de grondslag van deze confessie werd in 1693 door William Collins een catechismus opgesteld, die algemeen werd aangenomen. Van de Calvinistische Baptisten zijn de General, Arminian of Free-will Baptists onderscheiden. Het Baptisme vond later vooral in Amerika verbreiding door Roger Williams,

gestorven 1683. Voor de dogmatiek heeft het weinig gedaan, maar het heeft in John Bunjan, gestorven 1688, Robert Hall, John Foster enz. machtige predikers voortgebracht 10). De periode van den burgeroorlog was in Engeland op religieus en theologisch gebied een tijd van de grootste verwarring. Allerlei denkbeelden en richtingen woelden dooreen. Vroeger werden deze voor even zovele sekten gehouden, maar veel beter worden ze met Weingarten als nuanceringen in de éne grote partij van de Heiligen beschouwd. Arminiaanse, baptistische, chiliastische, antinomistische, en zelfs libertijnse gevoelens vonden ingang. Er heerste een religieus individualisme. In het Quakerisme bereikte dit zijn toppunt. De emancipatie van de traditie, de confessie, het kerkverband voltooide zich daarin, dat ieder gelovige op zich zelf werd gesteld, van de Schrift werd losgemaakt, en in zich zelf, in de geest, in het inwendig licht de bron bezat van zijn religieuze leven en kennen. Al het objectieve, Schrift, Christus, kerk, ambt, sacrament werd ter zijde gesteld; de gelovigen leefden uit een eigen beginsel en onderscheidden zich ook in de maatschappij door eigen zeden, gewoonten, kleding enz. George Fox 1624-1690, Works, 3 vol. London 1694-1706 was stichter van deze secte, Robert Barclay 1648-1690, Apologia theologiae vere christianae, Amst. 1675 was haar theoloog, en William Penn 1644-1718 haar staatsman 11).

Al deze individualistische richtingen baanden de weg voor het Deïsme. Het realisme van het Engelse volkskarakter, het nominalisme van Roger Bacon en Willem van Occam, de empiristische filosofie van Francis Bacon, gestorven 1626, hadden het reeds voorbereid. En toen daar nu in de 17e eeuw de verwarring bijkwam in de religieuze overtuigingen, en heel Engeland in partijen en sekten was verdeeld, ontwaakte bij velen de gedachte, dat alleen in datgene, wat aan allen gemeen was, het wezen van de religie gelegen kon zijn. Het latitudarisme vond ingang en liep op het deïsme uit. De rij van de deïsten werd geopend door Herbert van Cherbury, gestorven 1648, die in zijn werk de veritate 1624 en de religione gentilium 1645 het wezen van de religie tot vijf waarheden herleidde: bestaan Gods, verering Gods, deugd, berouw en vergelding; maar deze oorspronkelijke, ware en zuivere godsdienst is op allerlei wijze door de priesters vervalst. Dit was het program van 't deïsme. Van daaruit werd nu vervolgens de strijd tegen de openbaring ondernomen. Locke, gestorven 1704, The reasonableness of Christianity 1695, droeg aan de rede de beslissing over de openbaring op. John Toland, gestorven 1722, Christianity not mysterious 1696 sprak uit, dat het Christendom niet alleen niets tegen, maar ook niets boven de rede bevatte. Anton Collins, gestorven 1729, Discourse on freethinking 1713 beval het vrije, d.i. ongelovige denken aan. Thomas Woolston, gestorven 1731 schreef Discourses on the miracles of our Saviour 1727-30 en trachtte deze door allegorie te verklaren. M. Tindal, gestorven 1733, Christianity as old as creation 1730 stelde heel de openbaring ter zijde. Het deïsme eindigde in scepticisme bij Henry Dodwell, Christianity not founded on argument 1742. En deze scepsis werd op filosofisch gebied door D. Hume, gestorven 1776 voltooid 12).

- 1) Catechismus Racoviensis 1609. Bibliotheca fratrum Polonorum. 6 tom. Irenopoli 1656. Trechsel, Die protest. Antitrinitarier vor Faustus Socinus. 2Bde. Heidelberg 1839-44. Fock, Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des Protest. Kiel 1847. Art. Socin in PRE2, Harnack, D. G. III 653-691. Hundeshagen, Vorles. über die Lehrbegriffe der kleineren protest. Kirchenparteien. Frankfurt 1863 bl. 27 v.
- 2) Literatuur over het Anabaptisme wordt uit de vroegere tijd opgegeven door Walch, Bibl. theol. sel. II 13-29, uit de nieuwere tijd door Scholten, L. H. K. II 271 v., en is pas nog belangrijk uitgebreid. Goebel., Gesch. des christl. Lebens I 1849 bl. 134 v. Ritschl, Gesch. des Pietismus I 1880 bl. 22 v. L. Keller, Gesch. der Wiedertaufer und ihres

- Reiches in Munster 1880. Id. Die Reformation und die alteren Reformparteien. Leipzig 1885. Sepp, Geschiedk. Nasporingen 1872-73. Id. Kerkhist. Studiën 1885. J. H. Maronier, Het inwendig woord. Amst. 1890. Art. Baptisten, Menno Simons, Mennoniten enz. in PRE3.
- 3) De leer van de Arminianen kan gekend worden uit hun Remonstrantie, 1610 aan de Staten aangeboden, uit de acta van de Collatio Hagensis 1611, uit de Confessio en de Apologia pro Confessione, door Episcopus opgesteld, Opera II 69 v. 95 V.; uit de werken van Arminius, Opera theologica, Francof. 1631. Uytenbogaert, Onderwijzing in de Christ. religie 1640. Episcopus, Instit.-theol. Opera I 11 v. Limborch, Theol. Christ. ed. 5a. 1730. Curcellaeus, Opera theol. Amst. 1675.
 - 4) Diestel, Studien zur Foederaltheologie, Jahrb. f. deutsche Theol. 1865 2tes Heft;
 - 5) Gaston Bonet-Maury, Jeu Cameron, in: Etudes de théologie et d'histoire publiées par M. M. les professeurs de la fac. de théol. prot. de Paris en hommage à la fac. de théol. de Montauban à l' occasion du tricentenaire de sa fondation. Paris Fischbacher 1901 bl. 79-117.
 - 6) Verg. Schweizer, Die Centraldogmen 2e deel.
 - 7) Verg. over Robinson, Ned. Archief v. Kerk. Gesch. 1848 VIII 369-407.
 - 8) Schaff, Creeds of Christ. I 820-840 III 707.
 - 9) Verg. Stud. u. Krit. 1879, 4tes Heft. Zie voorts J. Fletcher, History of Independency in England since the reformation, 4 vol. London 1847-49, en verdere litt. bij Schaff, Creeds I 820.
 - 10) Schaff, Creeds I 845-859 III 738-756. J. M. Cramp, Baptist History from the foundation of the Christian Church to the close of the 18th century. Philad. 1868. Art. Baptisten van R. Hofmann in PRE3.
 - 11) William Sewel, History of the rise, increase and progress of the christian people called Quaker, London 1725. Th. Evans, An exposition of the faith of the religious society of friends, Philad. 1828. Schneckenburger, Vorles. über die Lehrbegriffe der kleineren prot. Kirchenparteien 69 f. Weingarten, Rev. Kirchen Englands 364 f. Möhler, Symbolik 92 f. Schaff, Creeds 1859-878. Art. Quäker in PRE3.
 - 12) Lechler, Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart 1841. Troeltsch, art. Deismus in PRE3.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; F 57)

57. Ongeveer 1750 is overal het verval van de Gereformeerde theologie ingetreden. De ontbindende elementen, reeds in de vorige eeuw aanwezig, werken door en ondermijnen de dogmatiek. Nadat het Coccejanisme hier te lande de overwinning had behaald, kwam van 1740 tot 1770 het tijdperk van de Toleranten. De kracht van de waarheid werd verloochend; van de belijdenis trok men zich naar de Schrift terug; eigenaardige Geref. leerstukken, zoals van de erfschuld, het werkverbond, de bijzondere voldoening enz. werden losgelaten; onder schone vorm en bijbelse naam kwamen allerlei remonstrantsche en sociniaanse dwalingen op. De belijders van de Gereformeerde religie legden zich hoogstens nog bij het voorhandene neer, maar zij leefden er niet meer in en spraken er niet meer uit. De oude dogmatiek werd een voorwerp van historische studie. Prof. Bernh. de Moor schreef een Commentarius perpetuus in Marckii Compendium, 6 vol. Lugd. B. 1761-71, en Ds. Martinus Vitringa gaf

een commentaar op de *Doctrina Christ. religionis* van zijn vader Campegius Vitringa, onder den titel *Doctrina Christ. relig. per aphorismos summamim descripta*, ed. sexta. Cui nunc accedit *υποτυπωσις*

theologiae elencticae in usum scholarum domesticarum Campegi Vitringae, curante Martino Vitringa, qui praefationem, prolegomena et adnotationes adjecit, nec non analysin v. cl. Theodori Scheltingae, 9 partes, Amst. 1761. Onder de weinigen, die met hart en ziel aan de oude Gereformeerde leer vasthielden en ze met talent verdedigden en verder ontwikkelden, namen Alex. Comrie, gestorven 1774, A. B. C. des geloofs 1739 Eigensch. des zaligm. geloofs 1744, Verklaring van den Catech. 1753, Brief over de rechtvaardigmaking 1761, Nic. Holtius, gestorven 1773, Verhandeling over de rechtev. door het geloof 1750, en J. J. Brahé, Aanmerkingen wevgens de vijf Walch. art. 1758 een eerste plaats in. De beide eersten bonden in hun Examen van het ontwerp van Tolerantie, in 10 Samenspraken, Amst. 1753-59 de strijd tegen de Toleranten aan, onder wie de Hoogleraren J. van den Honert, J. J. Schultens en Alberti het vooral moesten ontgelden. Naast hen verdient ook nog J. C. Appellius genoemd te worden, die vooral bekend is door zijn strijd over het avondmaal, Zedig en vrijmoedig onderzoek, enz. 1763. Over het avondmaal 1764. Aanmerkingen over het rechte gebruik van het Evangelie. Vervolg van de Aanmerkingen, enz. De Hervormde leer 1769.

Maar sedert 1770 nam de zogenaamde neologie hoe langer hoe meer aan invloed toe. Het Engelse deïsme, het Franse ongeloof en het Duitse rationalisme vond hier een vruchtbare bodem. De revolutie was een totale keer in de begrippen. De orthodoxie werd in de vorm van een niet rationalistisch maar rationeel, gematigd, bijbels supranaturalisme overgeleid naar de 19e eeuw, en had als zodanig haar voornaamste vertegenwoordigers in P. Chevallier, *Schema Institutionum theol.* 1773-75, Br. Broes, *Institut. Theol. theor.* 1788, J. van Nuys Klinkenberg, *Onderwijs in den godsdienst* 12 delen 1780 v. Samuël van Emdre, *Catechismus van de H. Godg.* 1780, W. E. de Perponcher, *Beschouw. Godg.* 1790 enz., inzonderheid in H. Muntinghe, *Pars theologiae Christ. theoretica* 1800. En evenzo ging het in andere landen. Frankrijk had in de 18e eeuw geen eigen Gereformeerde theologie meer. De herroeping van het edict van Nantes bande de beste krachten buiten 's lands. In de 18e eeuw verwierven Paul Rabaut, gestorven 1794 en Antoine Court, gestorven 1760, zich de ere naam van herstellers van de Geref. kerk in Frankrijk. De Franse predikanten ontvingen hun opleiding meest in Lausanne, waar een eigen seminarie was opgericht voor de Franse studenten naar het plan van Antoine Court. In Zwitserland kon de Consensus Helveticus 1675 het rationalisme niet keren. J. R. Wettstein en zijn zoon in Basel, J. C. Snicerus en zijn zoon Henricus in Zurich, Mestrezat en Louis Tronchin in Genève brachten al bezwaren tegen deze belijdenis in 1); reeds in 1685 werden er pogingen in het werk gesteld om haar terzijde te stellen, en in de 18e eeuw werden deze in Genève, Basel, Appenzell, Zurich, Bern enz. met goed gevolg bekroond. J. F. Osterwald, pred. te Neufchatel, gestorven 1747 vormt de overgang van de 17e eeuwse orthodoxie tot het 18e eeuwse rationalisme. In zijn *Traité des sources de la corruption, qui règne aujourd'hui parmi les Chrétiens* 1700, *Catéchisme* 1702, *Compendium theol. Christ.* 1739 klaagt hij over de dode orthodoxie en de fijn uitgesponnen dogmata, verzwijgt hij veel leerstukken, bijv. over de verkiezing, en zoekt herleving van de moraal. Met hem vormden J. A. Turretinus, gestorven 1737, *Opera* 3 vol. en S. Werenfels, gestorven 1740, *Opuscula*, ed. 2. 1739 het Zwitserse triumviraat. De door hen vertegenwoordigde gematigde orthodoxie leidde welhaast tot besliste heterodoxie bij J. J. Zimmerman, gestorven 1757, *Opuscula* 1751-59. J. J. Lavater, gestorven 1759, art. Genève in de *Dictionn. Encycl.* van Diderot en d'Alembert, J. Vernet, *Instruction Chrétienne* 1754. De mathematische methode van Wolf werd op de theologie toegepast door D. Wyttenbach, *Tentamen theol. dogm. methodo scientifica pertractata*, 3 tomi 1747, J. F. Stapfer, *Institut. theol....ordine*

scientifico dispositae, 5 vol. 1743, Grundlegung zur wahren Religion Zurich 1751-52, Bernsau, later prof. te Franeker, Theol. dogmatica, methodo scientifica pertractata 1745-47; in Duitsland door Ferdinand Stosch, gestorven 1780, Summa paedagogiae scholasticae ad praelectiones academicae in theologiam revel. dogm. 1770, Sam. Endemann, prof. te Marburg, Instit. theol. dogm. 1777 en Sam. Mursinna, prof. te Halle, Compendium theol. dogm. 1777.

In Engeland werd de dogmatiek bijna geheel in beslag genomen door de kwesties over voorspelling, wonder en openbaring, die door het deïsme aan de orde waren gesteld. Ofschoon de apologetiek dikwijls rationalistisch gekleurd was, had ze toch vele en onder hen ook sommige uitnemende vertegenwoordigers, Samuël Clarke, gestorven 1729, Nathan Lardner, gestorven 1768, Joseph Butler, gestorven 1752, Richard Bentley, William Whiston, Arthur Ashley Sykes, Thomas Sherlock, gestorven 1761, Daniel Waterland, gestorven 1752, John Coneybeare, John Leland, James Foster, William Warburton, gestorven 1779, Richard Watson 1816, William Paley, gestorven 1805, Evidences of Christianity 1794, Natural Theol. 1802 enz. Onder de dogmatische werken, die in deze periode het licht zagen, zijn de voornaamste die van Hutchinson, waarvan een uittreksel gegeven wordt in A letter to a bishop concerning some important discoveries in philosophy and theology 1730; van Stackhouse, gestorven 1752, A complete body of speculative and practical divinity 1709, holl. vert. 1758, Isaac Watts, gestorven 1748, bekend niet alleen door zijn geestelijke liederen en logica maar ook door zijn Catechismus 1728, Philipp Doddridge, gestorven 1751, Rise and progress of religion in the soul 1740 e.a. Onder de Schotse Godgeleerden in de 18e eeuw traden op den voorgrond Thomas Boston, gestorven 1732, A complete body of divinity, 3 vol. 1773, Fourfold State, holl. vert. 1742, A view of the covenant of grace, holl. vert. van Comrie 1741; Adam Gib, en de eerste vijf Seceders, Fisher, Wilson, Moncrieff en de gebroeders Ralph en Ebenezer Erskine, wier werken ook in het Nederlandsch zijn vertaald. Van belang was de zogenaamde Marrow controversy, die in 1717 begon naar aanleiding van het werk van de Independent Edward Fisher, The marrow of modern divinity, dat het eerst in 1646 verschenen was, maar door Boston omstreeks 1700 en in 1718 opnieuw met een voorrede van Mr. Hog van Carnock werd uitgegeven. De neonomiaansche strijd, die in de vorige eeuw in Engeland was gestreden, werd daardoor naar Schotland overgeplant. Het boek werd aangevallen door Principal Hadow van St. Andrews in een preek bij de opening van de Synode van Fife 7 April 1719, die later in het licht werd gegeven, The antinomianism of the marrow detected 1721. Men beschuldigde de "Marrow divines," onder wie Boston de voornaamste was, van antinomianisme, maar hield zichzelf van neonomianisme niet vrij. De General Assembly van 1720 veroordeelde sommige stellingen in de Marrow als dwalingen; wat mede aanleiding gaf tot de scheiding van de Erskine's, die zich met anderen, Hog, Bonar, Williamson, Kid, Wilson, Wardlaw enz., twaalf in getal, aan de zijde van Boston hadden geschaard. Het neonomianisme was de voorbereiding voor het rationalisme, dat langzamerhand ook in de theologie en kerk van Schotland doordrong en in mannen als Simpson, Mc. Laurin e.a. reeds duidelijk merkbaar werd 2).

1) Schweizer, Centraldogmen II 663 v.

2) Walker, The Theology and theol. of Scotland bl. 25 v. 39 v. 53 v. James Buchanan, The doctrine of justification 1867 bl. 182-188. Merle d' Aubigné, Duitsland, Engeland en Schotland. Rotterdam 1849. Verg. ook mijn voorrede voor de nieuwe uitgave van een bloemlezing uit de werken van de Erskines, die het licht ziet bij J. C. van Schenk Brill te Doesburg.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; F 58)

58. In het begin van de 19e eeuw verkeerde de Gereformeerde theologie bijna overal in een droevig verval. In den vorm van het supranaturalisme werd de theologie hier beoefend door Van der Palm, Van Voorst, Borger, Clarisse, Kist, van Hengel te Leiden, door Abresch, Chevallier, Muntinghe, Ypey te Groningen, Heringa, Royaards, Bouman, Vinke te Utrecht, door veel bekwame en voornamen predikanten Dermout, Broes, Donker Curtius, van Senden, Egeling enz. en door vele verhandelaren in het Stolpiaansch legaat 1756, Teylers Genootschap 1778 en het Haagsch Genootschap 1787. Deze supranaturalistische richting wilde rationeel zijn, niet rationalistisch in den zin van Wegscheider, Röhr, Paulus; ze handhaafde de openbaring en betoogde haar noodzakelijkheid, mogelijkheid en waarheid op allerlei rationele en historische gronden. Ze wilde bijbels zijn en was anticonfessioneel, antifilosofisch, anticalvinistisch; ze kreeg een dogmatiek, die deïstisch was in de theologie, pelagiaans in de antropologie, moralistisch in de Christologie, collegialistisch in de ecclesiologie, en eudemonistisch in de eschatologie. Ze werd in de noordelijke provincies van het land ongeveer 1835 vervangen door de Groninger theologie, die op het voetspoor van de Socratische wijsbegeerte van Van Heusde, gestorven 1839, het idee van openbaring en leer verving door die van opvoeding, en dus een ethisch element in de verhouding van God en mens opnam. God was hier niet in de eerste plaats Leraar, maar de grote Opvoeder, die door natuur en geschiedenis, door de persoon en de kerk van Christus de mensen als zijn kinderen opleidde tot wijze en vrome Christenen, tot Godegelijkvormigheid. De bestrijding, welke ze ondervond van orthodoxe, straks ook van moderne zijde, en de innerlijke ontwikkeling tot Evangelische richting maakten, dat ze ongeveer 1850 plaats moest maken voor de Moderne Theologie. Deze kwam op met Opzoomer, die hoogleraar te Utrecht werd in 1845, de empiristische filosofie van Mill en Comte toepaste op den godsdienst en zo tot het anti-supranaturalisme kwam. Scholten gaf in zijn *Leer van de Hervormde Kerk* ten slotte een moderne dogmatiek onder Gereformeerde vlag. En Kuenen trad op als voorstander van de evolutie op het gebied van de Oudtest. Schrift. Er was dus langzamerhand een ontwikkeling op theologisch gebied naar het ongelooftoe; de moderne theologie heeft geen dogmatiek meer. Wel is bij vele modernen in de laatste tijd de behoefte aan een dogmatiek, en zelfs aan een belijdenis en aan kerkelijke organisatie ontwaakt. Ds. Fleischer gaf daaraan uiting op de vergadering van moderne theologen in April 1902, Dr. J. van den Bergh pleitte op de vergadering in 1903 voor een organisatie van alle vrijzinnigen in een nieuw kerkgenootschap, Dr. Knappert verhief zijn stem ten gunste van een moderne confessie, Dr. Groenewegen kwam op voor het recht van de metaphysica in de wijsbegeerte van de godsdienst en voor een wijsgerige dogmatiek, Dr. Bruining schreef een studie over de methode van de moderne dogmatiek en leverde bewijzen voor het bestaan van God en voor de onsterfelijkheid van de ziel. Maar het ziet er toch niet naar uit, dat dit verlangen naar een moderne dogmatiek spoedig bevredigd zal worden. Want niet alleen duurt, in gewijzigden vorm, het verschil tussen de intellectualisten en ethischen onder de modernen nog voort; maar over alle dogmatische vraagstukken, over de leer van God, van de mens, van zijn oorsprong, van zijn onsterfelijkheid, van de zonde, van de persoon van Christus, van de verlossing enz. lopen de meningen zeer ver uiteen. Zelfs kwam reeds vóór en nog duidelijker op het congres van de vrijzinnigen te Amsterdam in 1903 aan het licht, dat vele jongeren de fase van het syncretisme zijn ingetreden en het specifiek-Christelijke standpunt voor dat van het algemeen-godsdienstige hebben prijsgegeven. Prof. Cannegieter wist zich echter op de vergadering in 1903 over het ontbreken van een moderne dogmatiek uitnemend te troosten; het had niet in armoede, maar in rijkdom zijn oorzaak; alleen bedelaars weten, wat zij bezitten! Tegenover deze negatieve richtingen kwamen echter in deze eeuw in ons vaderland

te staan de positieve richtingen van het Réveil en de Scheiding, van de Utrechtse en de ethisch-irenische school en eindelijk van het Calvinisme, dat er naar streeft om ook theologisch een eigen positie te veroveren 1). In Duitsland is de Gereformeerde theologie hoe langer hoe verder achteruitgegaan. De Gereformeerde kerk had in Duitsland een breed terrein veroverd. Haar theologie werd beoefend in Heidelberg, Duisburg, Marburg, Frankfurt a/O, Herborn, Bremen, Halle. Zo bleef het tot het midden van de 18e eeuw. Maar toen kwam de Aufklärung, in 1718 de Union, vervolgens de invloed van de wijsbegeerte van Kant, Schleiermacher enz., en al deze oorzaken hebben de Gereformeerde kerk en theologie in Duitsland geheel tot verval gebracht. Wel kwam er in het begin van deze eeuw enige ontwakning ook van het Gereformeerd bewust, bij Krafft in Erlangen, G. D. Krummacher in Elberfeld, Geibel in Lubeck, Mallet in Bremen enz. Maar deze was toch niet sterk genoeg. Zelfs mannen als Ebrard, gestorven 1888 in Erlangen, Heppe, gestorven 1879, in Marburg hebben door hun Melanchtonianisme aan de Gereformeerde zaak grote schade toegebracht. Alleen Wichelhaus, gestorven 1858 in Halle, Karl Südhoff, gestorven 1865 in Frankfurt a/M., Böhl in Wenen, Dr. A. Zahn in Stuttgart, O. Thelemann in Detmold, Kohlbrugge, gestorven 1875 in Elberfeld e.a. stelden zich beslist op de grondslag van de Gereformeerde confessie. Thans is er in Duitsland geen enkele theol. Universiteit of school meer, die op de grondslag van de Geref. belijdenis staat 2).

In Zwitserland en Frankrijk kwam er herleving door het Réveil, dat vanuit Schotland daar werd overgeplant. Het Réveil 3), was een machtige, geestelijke beweging, maar was van huis uit onkerkelijk en anticonfessioneel. Het stond op algemeen-christelijken grondslag en kenmerkte zich verder door zijn individualistisch, aristocratisch, methodistisch en filantropisch karakter. In Zwitserland legde hij vooral op twee dogmata, de verkiezing (César Malan, gestorven 1864. Biographie door Malan Jr. Amst. Höveker 1874) en de inspiratie (Merle d' Aubigné, gestorven 1872. Gaussen, gestorven 1863) nadruk. Maar Alexandre Vinet 1797-1847, in 1822/'23 onder invloed van het Réveil gekomen, ging theologisch van een andere gedachte uit. Het levensbeginsel van zijn geloof en zijn theologie was de harmonie van Christendom en geweten, de volle bevrediging, welke de openbaring aan 's mensen godsdienstig-zedelijke behoeften schenkt, de echte "natuurlijkheid" van het Evangelie. Daarom legde hij steeds zo sterk mogelijk de nadruk op het verband van dogma en moraal, op de ethische zijde van de waarheid; maar daardoor kwam hij er ook meer en meer toe, om de waarheid van het Christendom te doen rusten op de grondslag van de Christelijke ervaring, op het getuigenis van het geweten, om de verkiezing te verwerpen, het synergisme voor te staan en in het algemeen het zwaartepunt uit het object in het subject te verleggen. Vinet bleef echter tot het eind toe aan de hoofdwaarheden van het Christendom vasthouden 4). Veel verder ging echter zijn leerling E. Scherer, die eerst streng orthodox was maar allengs met zijn verleden brak, en in volslagen ongeloof zijn leven eindigde. Sindsdien kwam er in Frankrijk en Zwitserland een liberaal Protestantisme op, dat in de Straatburgsche Revue de théol. et de philos. chrétienne zijn orgaan had en in mannen als Ed. Reuss, Albert Réville, Pécaut, Colani e.a. zijn tolken vond. Zo stamden er van het optreden van Schérer in 1849 twee richtingen af, een liberale en een orthodoxe, tegenover elkaar. Maar in de laatste werkten de beginselen van Vinet, en later ook de invloed van Kant en Ritschl door. Haar aanhangers gingen daarom langzaam in een bemiddelende en een gematigd-orthodoxe richting uiteen. De eerste werd gesteund door mannen als de Pressensé, Astié, Secrétan, Sabatier, Leopold Monod, Chapuis, Dandiran, Lobstein; de tweede vond haar tolken in Godet, vader en zoon, Porret, Berthoud, Martin, Doumergue, Bertrand, H.Bois, Grétilat. De strijd tussen beide richtingen liep voornamelijk over twee vragen. De een had betrekking op de autoriteit in zake religie, of deze n.l. ligt in de Schrift, in de persoon van Christus, of in rede en geweten. De andere gold de persoon van Christus, of Hij n.l. waarachtig God was, al

had Hij ook volgens sommigen zich door kenosis ontledigd, dan wel of Hij alleen een mens was, zij het ook een mens, die volkomen en ongestoord in Gods gemeenschap deelde 5).

Maar de ontwikkeling van de denkbeelden stond niet stil. Verschillende verschijnselen wezen erop, dat een nieuwe theologie in aantocht was. Door verscheidene kleinere geschriften voorbereid, verscheen in 1897 de *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* door Auguste Sabatier, hoogleraar te Parijs. In dit werk werden eigenlijk alleen deze twee gedachten ontwikkeld: 1. Het wezen van den godsdienst, die uit het noodgevoel ontspringt, bestaat in geloof, vertrouwen, overgave van het hart, in innerlijke vroomheid. Dit is de kern van alle godsdienst en ook het wezen van het Christendom en van de Reformatie. Bepaaldelijk werd deze gedachte door zijn ambtgenoot Ménégos nog zo uitgewerkt, dat het geloof alleen, afgedacht van de geloofsvoorstellingen, la foi indépendamment des croyances, het wezen van godsdienst, Christendom en Protestantisme was en als zodanig vergeving en eeuwig leven schonk. 2. Dit geloof geeft zich uiting, objectieveert en vertolkt zich in voorstellingen, in dogmata, die dus tweeërlei element bevatten, een mystiek, religieus, praktisch en een intellectueel, theoretisch, filosofisch element. Het laatste is wisselend, veranderlijk, wordt door allerlei omstandigheden van beschaving, ontwikkeling, omgeving bepaald, en heeft bovendien altijd te worstelen met de gebrekkigheid van het menselijk kenvermogen, dat tot het eindige beperkt is en het oneindige nooit anders dan in beeld, op symbolische wijze uitdrukken kan. Dogmata zijn dus niet alleen in die zin veranderlijk en vergankelijk, dat wij ons thans niet meer kunnen vinden in de religieuze voorstellingen van Jezus en de Apostelen, van de Hervormers en van de oude orthodoxie; maar zij blijven, ook wanneer wij thans de vroomheid van het hart zo zuiver mogelijk trachten te formuleren, gebrekkig, subjectief, inadakwaat, symbolisch. Deze beide denkbeelden gaven aan de theologie van de Parijse school de naam van Symbolo-fideïsme. Nieuw waren zij niet, maar het werk van Sabatier maakte toch verbazenden opgang, en werd door Ménégos, Emery, Chapuis, Lobstein en anderen hoog geprezen. Maar ofschoon Sabatier bepaaldelijk bedoeld had, om door deze zijn nieuwe theologie rationalisme en orthodoxie, wetenschap en religie met elkaar te verzoenen, hij is in deze poging allerminst geslaagd. Een hele reeks van mannen verklaarde zich door deze poging tot verzoening niet bevredigd; Pillon, Frommel, Godet, H. Bois, Bovon, Berthoud enz., brachten er allerlei meer of minder gewichtige bedenkingen tegen in en bleven het bemiddelend of het gematigd-orthodoxe standpunt handhaven 6). Het eerstgenoemde standpunt wordt inzonderheid ingenomen door de *Dogmatique Chrétienne* van Jules Bovon, Lausanne 1890; het tweede door de *Théologie Systématique* van Grétilat, 4 tom. Paris 1885 v. De *Dogmatique Chrétienne* van Bouvier, publiée par Ed. Montet, 2 tom. Paris 1903 neemt nog meer naar links positie dan die van Bovon, spreekt geen woord over kerk, Schrift, doop, avondmaal maar ontwikkelt de idee van het leven, in God, Christus, de gemeente en gaf daarmee aanleiding tot de beschuldiging van pantheïsme.

- 1) Zie verder mijn opstel over de *Gesch. der Theol.* in *Nederland, Presb. and Ref. Review* April 1892, en *Tijdschr. voor Geref. Theol.* Juni en Juli 1894 bl. 161 v. en de daar opgegeven literatuur.
- 2) A. Zahn, *Die Ursachen des Niederganges der ref. Kirche in Deutschl.* Barmen 1881. Id. *Abriss einer Gesch. der ev. Kirche auf dem europ. Festlande im 19 Jahrh.* Stuttgart 3e Aufl. 1893. 12tes Kapitel.
- 3) Wagenaar, *Het réveil en de afscheiding*, die bl. 40 litt. opgeeft. H. von der Goltz, *Die reform. Kirche Genfs im 19 Jahrh.* Bazel u. Genf 1862. Léon Maury, *Le réveil religieux*

dans l'église réformée à Genève et en France. Paris, Fischbacher 2 vol. 1892. W. van Oosterwijk Bruijn, Het Reveil in Nederland, Utrecht 1890. Pierbon, Oudere Tijdgenoten 1888.

- 4) Dr. J. Cramer, Alex. Vinet als christ. moralist en apologeet getekend en gewaardeerd. Leiden, Brill 1883, en de daar bl. 6 aangeh. litt.
- 5) Verg. Grétilat' in The Presb. and Ref. Review July 1892 en July 1903.
- 6) Sabatier schreef vroeger al twee verhandelingen: Le vie intime des dogmes et leur puissance d'évolution en een Théorie critique de la connaissance religieuse, die beide, met enige wijziging, in de Esquisse zijn opgenomen. Na zijn dood in 1901 werd nog van hem uitgegeven: La doctrine de l'expiation et son évolution historique, Paris 1903 en Les religions d'autorité et la religion de l'esprit, Paris 1904. Prof. Ménégoz gaf verschillende opstellen, vroeger door hem geschreven, gezamenlijk uit onder de titel: Publications diverses sur le Fidéisme et son application a l'enseignement chrétien traditionnel. Paris 1900. Verg. verder, G. Keizer, De Parijse school, Tijdschr. v. Geref. Theol. 1898. Riemeus Jr. Het Symbolo-Fideisme, Rott. 1900. Andrew C. Zenos, Symbolo-fideism, Presb. and Ref. Rev. July 1900. Lasch, Die Theologie der Pariser Schule. Berlin 1901. Michalcescu, Darlegung und Kritik der Religionsphilos. Sabatiers. Bern 1903.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; F 59)

59. Op het godsdienstig Engeland, zoals wij dat heden kennen **1)**, heeft het Methodisme zijn stempel gedrukt. John Wesley 1703-1791 was geen wetenschappelijk theoloog, maar een machtig prediker, die het Evangelie individualiseerde en tot een levensvraag maakte voor ieder mens. Het door hem en George Whitefield 1714-1771 opgekomen Methodisme bestond niet in de eerste plaats in een afwijking van een of ander van de 39 artikelen, maar het concentreerde heel de waarheid van de Christelijke religie om twee punten, n.l. om de plotselinge, bewuste ervaring van schuld en genade, d.i. om de persoonlijke bekering, en ten tweede om de openbaring van dat nieuwe leven in een geheel nieuwe vorm, daarin bestaande, dat men uitging op het bekeren van anderen, door onthouding van verschillende adiaphora toonde, een ander mens te zijn, en de Christelijke volmaaktheid reeds in dit leven voor bereikbaar hield. Deze eenzijdigheid leidde ertoe, dat allengs verschillende dogmata werden bestreden, gewijzigd of van ondergeschikte waarde geacht **2)**. Onberekenbaar is de invloed, die het Methodisme op Anglikanen en Presbyterianen, op Independenten en Baptisten heeft uitgeoefend. Wesley is de herschepper van het Engelse en Amerikaanse Protestantisme geweest, de middellijke bewerker van de revivals, welke sedert zijn optreden telkens in de Protestantse kerken zijn teruggekeerd, de "Archbishop of the Slums," de vader van de inwendige zending, de stichter van het Christelijk socialisme. Het Methodisme was echter in hoofdzaak beperkt tot het volk. In de hogere kringen, in politiek, filosofie, letteren bleef het koude liberalisme heersen. Daartegen kwam reactie door de romantiek, (W. Scott, Southey, S. T. Coleridge, gestorven 1834), welke op kerkelijk en theologisch gebied werd overgeplant in de Oxforder beweging. Deze beweging heeft de hoogkerkelijke partij, die al van de 16e eeuw af bestond, aanzienlijk versterkt, en de Roomse leer en ritus in de Anglikaanse kerk krachtig bevorderd **3)**. Spencer Jones dringt in zijn werk: England and the holy See, dat in

1902 te Londen met een voorwoord van Right Hon. Viscount Halifax in het licht werd gegeven, openlijk op vereniging van de Anglikaansche met de Roomse kerk aan. Ook de schrijvers van *Lux Mundi* 1890, Canon Holland, Moore, illingworth, Talbot, C. Gore e.a. trachten het Pusey-isme te vernieuwen en tegelijkertijd de Christelijke dogmata plausibel te maken, door ze te plaatsen in het licht van de nieuwere tijd.

Naast de hoogkerkelijke is de breedkerkelijke partij opgetreden, die reeds in de 17e en 18e eeuw werd voorbereid door het Latitudinarisme, en in deze eeuw uitnemende vertegenwoordigers kreeg in Thomas Arnold, gestorven 1842, Hampden, gestorven 1868, F. D. Maurice, gestorven 1872, Ch. Kingsley, gestorven 1874, Whately, gestorven 1863, F. W. Robertson, gestorven 1853, A. P. Stanley, gestorven 1881. Afkerig van het Methodisme van de laagkerkelijke partij, streefden zij allen op ernstige en edele wijze naar een verzoening van Christendom en cultuur. De kerk moest naar hun overtuiging een opvoedingschool van het volk worden: de religie moest zich verzoenen met al het ware, goede en schone, waar het ook te vinden was; en het Christendom had vooral in de zedelijke vernieuwing van de maatschappij zijn kracht te openbaren. Dit brede, tolerante standpunt vond hoe langer hoe meer instemming. De opkomst en voortgang van het ritualisme, de velerlei secten en richtingen, de nood van de lagere maatschappij en vooral ook het Higher Criticism, dat al met bisschop Colenso zijn intrede in de Engelse wereld deed, en door Rob. Smith, T. K. Cheyne, S. R. Driver gepropageerd werd, hebben aan de breedkerkelijke richting de overhand verschaft.

Een van de voornaamste woordvoerders van de laatste tijd is F. W. Farrar, deken van de Westminster Abbey. Maar lang niet alleen in, ook ver buiten de Staatskerk wordt dit brede standpunt nu door velen ingenomen. Onder de voornaamste woordvoerders behoorden tot voor korte tijd of behoren nu nog de Baptist J. Clifford; de Congregationalisten R. W. Dale, *The old Evangelicalism and the new* 1889, Dr. Joseph Parker te Londen, Dr. Fairbairn van Mansfield College, *The place of Christ in modern theology* 4), London 1893 en filosofy of Christian religion; de Presbyterianen Prof. Henry Drummond, *The natural law in the spiritual world*, *Summum bonum* enz., Marcus Dods, *The Bible, its origin and nature*, Edinburgh 1905, A. B. Bruce, *Apologetics, or Christianity defensively stated*, Edinburgh Clark 1892, James Lindsay, *The progressiveness of modern Christian thought*, Edinb. Blackwood 1892. Rev. J. B. Heard, *Alexandrian and Carthaginian Theology*, Edinb. Clark, Hulsean lectures, James Orr, *The Christian view of God and the world, as centring in the incarnation*, Edinb. Elliot 1893 5). En verder nog Flint, Milligan, Gloag in de *Establ. Church* van Schotland; Brown, Rainy, Davidson, Salmond, Laidlaw, G. A. Smith, in de *Free Church*; Cairns, Muir, Thomson, J. Smith in de *United Presbyt.* enz. Behalve door haar christologisch uitgangspunt, dat alles concentreert rondom de incarnatie, kenmerkt zich deze richting nog door haar uniërende tendens. De kerkelijke verschillen worden uitgewist of als van geringe betekenis voorgesteld; praktisch werkt men met mannen van allerlei kerk en richting samen; en theoretisch streven velen zelfs naar vereniging van alle Protestantse kerken, zoals b.v. J. Clifford. W. T. Stead gaat zeker wel het verst, als hij op een "kerk der toekomst" hoopt, die de hele sociale hervorming leiden, heel de cultuur, tot zelfs de theaters toe, in zich opnemen en alle mensen omvatten zal. Dikwijls gaat dan hiermee nog gepaard de hoop op een wederherstelling van alle dingen aan de andere zijde van het graf 6). Het strenge Calvinisme verliest bij de dag aan terrein. Hier en daar wordt het nog gehandhaafd, in de Schotse Hooglanden, in Wales enz., maar van een wetenschappelijke beoefening en verdediging is geen sprake meer. Het werk van Prof. Hastie te Glasgow over de Gereformeerde theologie in haar grondbeginselen is zeker belangrijk en aandachtige lezing waard, maar het staat te zeer

onder de invloed van de Leidse hoogleraar Scholten, dan dat het als een herleving van het Calvinisme in de theologische wetenschap begroet mag worden 7).

Daarentegen breidt de leer van de evolutie zich in Engeland bij de dag uit. Nadat het Deïsme al de wonderen, de voorspellingen en de openbaring aan een geduchte kritiek had onderworpen, heeft onder invloed van de afstammingsleer van Darwin, het agnosticisme van Spencer, het empirisme van Stuart Mill en het materialisme van Tyndal, dit religieuze ontbindingsproces zich nog verder voortgezet. De kritiek van de Christelijke dogmata kreeg een ongedachte, sterke steun van Edwin Hatch, *The organisation of the early christ. churches* 1881, *The influence of Greek ideas and usages upon the christ. church*, Hibbert lectures 1888, die evenals reeds Rampden vóór hem in zijn *The scholastic filosofy in relation to christ. theology* 1832 de dogmata verklaarde uit de verbinding van de heidense wijsbegeerte met het oorspronkelijk Christendom. Tegenover deze negatieve richtingen neemt de Christelijke Theologie in Engeland en Schotland over het algemeen een tegemoet komende en verzoenende houding aan. Velen trachten op de wijze van Drummond Christendom en evolutieleer met elkaar te verenigen en staan een bemiddelende richting voor; een van de voornaamste vertegenwoordigers van deze richting is Hastings Rashdal, schrijver van *Christus in ecclesia* 1904. Anderen zoeken, op het voetspoor van Hamilton en Mansel, in het agnosticisme heil en leggen met Balfour *The foundations of belief, being notes introductory to the study of religion* 1895, de grondslag voor geloof en religie in de onkunde van de wetenschap aangaande onzienlijke dingen. In het bijzonder is er, nadat Coleridge, Carlyle en Hutchison Stirling in zijn boek, *The secret of Hegel* 1865, aan de Duitse filosofie in Engeland ingang hadden verschaft, het streven ontwaakt, om in het objectieve, op de empirische gegevens van natuur en geest berustende idealisme een verzoening te vinden tussen geloof en wetenschap; T. H. Green in Oxford, 1836-1882, begon daarmee, en Edward Caird, *The evolution of religion, Gifford lectures*, 2 vol. 1903, met zijn broeder John Caird, *Introduction to the filosofy of religion* 1880 zetten zijn arbeid voort. Het Unitarisme, dat in 1773 zijn eerste gemeente stichtte, kreeg een krachtige verdediger van het theïsme in James Martineau 1805-1900, schrijver o.a. van *A study of religion, its sources and contents* 1888 en van *The seat of authority in religion* 1890, 5th ed. London Longmans 1905. Niet gering is ook het aantal van hen, die, zoals G. Eliott, Ch. Bradlaugh, A. Besant, W. St. Ross, J. C. Morison, met het Christendom geheel hebben gebroken 8), en hun religieuze bevrediging zoeken in Boeddhistische theosophie (Mevr. Blavatzky, A. Besant), in de moraal (M. Arnold, *Literature and dogma* 1873. *God and de Bible* 1875, die de religie omschreef als *morality touched with emotion* en God als *the eternal power, not ourselves, which makes for righteousness*), of in een gezelschap voor ethische cultuur, opgericht 1876 in Amerika, 1886 in Engeland 9), of zelfs in het Mohammedanisme, waarvoor in 1891 in Liverpool een moskee werd geopend.

1) Pfleiderer, *Die Entw. der protest. Theol. in Deutschland seit Kant und in Grossbritt. seit 1825*. Freiburg 1891 bl. 386 v. Zahn, *Abriss einer Geschichte der ev. Kirche im britischen Weltreich im 19 Jahrh.* Stuttgart 1891. Clemen, *Der gegenwärtige Stand des relig. Denkens in Grossbritannien*, Stud. u. Krit. 1892 bl. 513-548. G. Eliott, *Bilder aus dem kirchl. Leben Englands*, Leipzig Akad. Buchh. G. d' Alviella, *L'évolution relig. chez les Anglais, les Américains et les Hindous* 1884. Walker, *Present theological drifts in Scotland*, Presb. and Ref. Jan. 1893. J. Guinness-Rogers, *The Church systems of England in the nineteenth Century* 2d ed. London 1891. Id. *Present-day religion and theology, including a review of the down grade controversy*. London 1888. Hunt, *Religious thought in England in the 19 century*. London 1896.

Newton H. Marshall, Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilos. in England und ihre erkenntnistheor. Grundlagen. Berlin 1902. Burckhardt, Aus der modernen system. Theol. Grossbritannien, Zeits. f. Th. u. K. 1899 bl. 421-439, 441-471. Art. Anglik. Kirche, enz. in PRE3. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Gesch. der Philos. [III 2](#) par. 56 v.

- 2) J. Wedgwood, John Wesley and the evangelical reaction of the eighteenth century 1870. Robert Southey, The life of John Wesley, abridged, London 1903. Art. Methodismus van Schoell in PRE2, van Loofs in PRE3. Lecky, Entstehungsgesch. und Charakteristik des Methodismus. Aus dem Engl. von F. Löwe. Leipzig Winter 1880. Saussaye, Godsd. bewegingen 109 v. Möhler, Symbolik par. 75-76. Schneckenburger, Vorles. über die Lehrbegriffe der kleineren protest. Kirchenparteien 1863 bl. 103-151. Kolde, Der Methodismus und seine Bekämpfung, Erlangen 1886. Id. Die Heilsarmee 1885, in het Ned. vert. door Dr. A. W Bronsveld. Id. Art. Heilsarmee in PRE3. Id. Die Englische Kirchenarmee, Neue Kirchl. Zeits. Febr. 1899 bl. 101-138. Hardeland, Die Heilsarmee nach Gesch. Wesen und Wert. Stuttgart Belser 1898 J. D. du Toit, Het Methodisme. Amst. 1903.
- 3) Art. Tractarianismus in PRE2. Art. Anglik. Kirche in PRE3. Blötzer, Der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom. Stimmen aus Maria Laach 1904 bl. 125 v.
- 4) Verg. Theol. Stud. van Dr. Daubanton, Mei, Juni 1894.
- 5) Verg. mijn opstel, Theol. Stud. 1894.
- 6) Zie The wider Hope, Essays and Strictures on the doctrine and literature of future punishment by numerous writers, lay and clerical. London, Fisher Unwin 1890.
- 7) The Croall Lecture for 1892: The Theology of the Reformed Church in its fundamental principles. By the late William Hastie D.D. Edited by William Fulton, Edinburgh Clark 1904.
- 8) Verg. Ch. Bradlaugh, A. Besant and Ch. Watts, The freethinkers textbook 1876, en ook Liberal Religious Thought at the beginning of the twentieth century. Addresses and Papers at the internat. council of Uilitarian and other liberal religious thinkers and workers, held in London May 1901. ed. by W. Copeland Bowie. Het 2e internat. congres werd te Amsterdam gehouden. 1903, Zie, Religion and Liberty, Adresses and Papers at the second internat. council etc., ed. bij P. H. Hugenholtz Jr., Leiden Brill 1904.
- 9) Verg. W. M. Salter, Die Religion der Moral, deutsch von G. von Gizycki. Leipzig 1885.

(Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; F 60)

60. De Gereformeerde theologie in Amerika toonde van huis uit zeer onderscheidene vormen

1). Allerlei kerken werden uit Engeland en het vasteland van Europa successief in Amerika en Canada overgeplant. De Episcopaaalse kerk is de oudste en rijkste en dagtekent al van de immigratie in Virginia in 1607. De Dutch Reformed Church is er gevestigd sedert de ontdekking van den Hudson en van Manhattan Island 1609. De Independenten of Congregationalisten landden het eerst te Plymouth 1620. De Kwakers werden door William Penn in 1680 naar Pennsylvanië geleid. De Baptisten kregen vaste voet in Amerika op Rhode Island door Roger Williams 1639. De Methodisten vonden er ingang door Wesley 1735 en Whitefield 1738. De Duitse kerken, zowel de Lutherse als de Gereformeerde werden er

gevestigd sedert het midden van de achttiende eeuw. De Presbyteriaanse kerken zijn er in verschillende groepen verdeeld. Bijna al deze kerken en richtingen in de kerken waren van Calvinistischen oorsprong. Van alle godsdienstige bewegingen is het Calvinisme in Amerika de krachtigste geweest. Het is niet tot een of andere kerk beperkt, maar is onder allerlei wijziging het bezielend element in de Congregat. Bapt. Presbyt. Holl. en Duits Geref. kerken enz. Van alle kanten werd het in Amerika gebracht, uit Engeland, Schotland, Frankrijk, Holland, Duitsland. Het vormde het karakter van New-England gedurende de koloniale periode 1620-1776. Er moet echter onderscheiden worden tussen het Puriteinse Calvinisme, dat vooral uit Engeland kwam en in New-England ingang vond, en het Presbyteriaanse Calvinisme, dat van uit Schotland in de Zuidelijke, Midden en Westelijke Staten werd ingevoerd. Beide vormen van Calvinisme hadden tot basis de Westminster confessie van 1647, maar in beide kwam ook weldra een strijd tussen een oude en een nieuwe school. De eerste en voornaamste theoloog van New-England was Jonathan Edwards 1703-1758, die diepe metafysische denkkraft met een ernstige vroomheid verbond ²). In 1734, nog vóór de komst van Wesley in Amerika, had er in zijn gemeente te Northampton een merkwaardige opwekking plaats; en later heeft hij met zijn vriend Whitefield dergelijke revivals meermalen geleid en verdedigd. Theologisch voerde hij de strijd vooral tegen het Arminianisme, dat door de geschriften van Daniel Whitby and John Taylor in New-England doordrong. Hij trachtte het Calvinisme door zijn metafysische en ethische speculaties te versterken, maar heeft het toch feitelijk door de reeds bij Cameron voorkomende onderscheiding van natuurlijke en zedelijke onmacht en door een eigenaardige theorie over wilsvrijheid, erfzonde en deugd verzwakt. Zo werd hij de vader van de Edwardianen, New-Theology Men, New-Lights, zoals ze genoemd worden, die wel de Calvinistische leer van Gods soevereiniteit en uitverkiezing handhaafden, maar daarmee verenigden de verwerping van de erfschuld en de algemeenheid van de verzoening, evenals de Saumursche theologen dat in Frankrijk deden. Zijn zoon Jonathan Edwards 1745-1801 droeg in de leer van de voldoening in 't wezen van de zaak de theorie van Grotius voor. Samuël Hopkins, leerling van Edwards 1721-1803, wiens werken in 1852 te Boston door Prof. Park van Andover werden uitgegeven, schreef een systeem van de Godgeleerdheid, waarin hij het stelsel van Edwards teruggaf en vooral de belangeloze liefde tot God uitwerkte in de zin van Fénelon en Madame Guyon. Nathaniel Emmons 1745-1840, Works, Boston 1842, was een van de voornaamste verdedigers van het Hopkinsianisme. Bij Timothy Dwight 1752-1817 en Nathaniel W. Taylor 1786-1858 werd het systeem van Edwards in pelagiaanse zin gewijzigd en kreeg het de naam van de "New School". En het leidde in de nieuwere tijd, aan de theologische School te Andover, gesticht in 1808, onder leiding van Dr. Egbert C. Smyth, hoogl. in kerkhistorie, tot verdediging van een progressieve orthodoxie en tot de leer van the future probation. De Old School in de theologie van New-England was vooral gerepresenteerd door Dr. Bennet Tyler 1783-1858, en Dr. Leonard Woods 1774-1854, die het oude Calvinisme verdedigden. Het Puritanisme heeft echter meer en meer de standaards van Dordrecht en Westminster verlaten. Op de synode van de Congregationalistische kerken in Amerika, te St. Louis 1880, werd een nieuwe confessie van 12 artikelen voorbereid, waarin de kenmerkend Geref. leerstukken zijn weggelaten. Dit nieuwe Statement of doctrine kwam door een commissie van 25 theologen in 1883 tot stand. De beide beroemde predikers, W. E. Channing 1780-1842 en Horace Bushnell van Hartford 1802-1876 verwijderden zich nog verder van het Puritanisme. Channing werd de voornaamste vertegenwoordiger van het Unitarisme in Amerika, en Bushnell vernieuwde de leer van Sabellius over de drieëenheid en vatte de voldoening alleen op als een zedelijke daad.

De theologie in de Presbyteriaanse kerken in Amerika heeft een parallel verloop gehad. Ook hier kwam scheuring niet alleen onder de theologen, tussen de Old Lights en de New Lights,

maar ook in de kerken tussen de Synode van Philadelphia en New-York 1741-1758. Een van de eerste theologen was John Dickinson 1688-1747, wiens voornaamste werk een verdediging is van de vijf artikelen tegen de Remonstranten. De Old School vond vooral steun aan het theologisch seminarie te Princeton, dat door de General Assembly in 1812 gesticht werd, en werd daar vertegenwoordigd door Dr. Archibald Alexander 1772-1851, Dr. Charles Hodge 1797-1878, *Systematic Theology*, London and Edinb. Nelson 1873 3 vol. en diens zoon en opvolger Archibald Alexander Hodge 1823-1886, *Outlines of Theology*, ed. by W. H. Goold, London, Nelson 1866. *Evangelical Theology*, ib 1890. De zogenaamde Princeton Theology is in hoofdzaak een reproductie van het Calvinisme van de 17e eeuw, gelijk het neergelegd is in de Westminster confessie en de Consensus Helveticus en vooral uitgewerkt is door F. Turretinus in zijn *Theol. Elenctica*. Hetzelfde systeem wordt ook voorgestaan door de Zuidelijke theologen James H. Thornwell 1812-1862, Robert. J. Breckinridge 1800-1871 en Robert L. Dabney. Een van de jongste representanten van de Old School, is W. G. T. Shedd, sedert 1890 emeritus professor van Union Seminary te New-York, *Dogmatic Theology*, 2 vol. New-York, Scribner 1888. Tussen Hodge en Shedd is er echter een merkwaardig onderscheid. De eerste is foederalist en creatianist, de tweede is realist en traducianist. Beide echter stemmen daarin weer overeen, dat ze de verkiezing zeer ruim opvatten en daaronder ook alle jongstervende kinderen opnemen. De New Lights weken van de Oude School af, behalve in het gezag van de algem. synode, de revivals, de unie met de congregationalisten enz. vooral ook inzake de erfschuld en de bijzondere voldoening, waarbij later nog gekomen zijn de inspiratie van de H. Schrift en de eschatologie. Vertegenwoordigers van deze nieuwe richting waren, behalve James Richards 1767-1843, Baxter Dickinson 1794-1876, vooral Albert Barnes 1798-1870, Lyman Beecher 1775-1863 en Thomas H. Skinner 1791-1871, die echter geen van drie een theologisch systeem hebben nagelaten. Barnes en Beecher werden van ketterij aangeklaagd maar vrijgesproken. Toch kwam het tot een scheuring in de kerken in 1837, toen de Oude School de meerderheid in de Algemeen Synode kreeg en vier synoden van de gemeenschap afsneed. In 1869 werden ze echter weer verenigd vooral door de invloed van het Union Theol. Seminary te New-York, gesticht in 1836. Hier werd de dogmatiek gedoceerd door Dr. Henry B. Smith 1815-1877, *System of Christian Theology*, ed. by W. S. Karr, 4 ed. New-York Armstrong 1890, die tussen Oude en Nieuwe School een bemiddeling zocht in het christocentrische standpunt. Een van zijn leerlingen, Lewis French Stearns, gestorven 1892 schreef een werk over *Present day Theology*, dat in 1893 te New-York werd uitgegeven en stond daarin al de nieuwere denkbeelden voor over inspiratie, voorzienigheid, kenosis, predestinatie, zaligheid. Een ander hoogleraar in Union Seminary, Dr. Charles Briggs werd in 1892 aangeklaagd van heterodoxie, omdat hij de rede voor bron hield, dwalingen in de Schrift aannam, het Higher Criticism erkende, *The Bible, the Church and the reason; Messianic prophecy; Inspiration and inerrancy* enz., en werd in 1893 door de General Assembly veroordeeld. Maar Union Seminary, dat vanwege zijn rijke fondsen de steun van de kerken best missen kan, zei het in 1870 vrijwillig aan de kerken geschonken recht van veto bij de benoeming van professoren eenvoudig op en handhaafde de hoogleraar. Enige tijd daarna deed Arthur C. Mc. Giffert in de inaugurele oratie, waarmee hij het professoraat aan Union Seminary aanvaardde en die handelde over *Primitive and Catholic Christianity*, zich kennen als een aanhanger van de school van Ritschl, wier invloed vooral ook bevorderd wordt door het grote aantal Amerikaanse studenten, dat de Duitse Universiteiten bezoekt.

Tegenover de indringende nieuwere richtingen bieden de universiteiten geen tegenweer, omdat zij of in het geheel geen theologische faculteit bezitten of op deze de "secular" stempel drukken, die de universiteiten over het algemeen in Amerika dragen. En de theologische seminaries zijn, generaal genomen, te zwak, om de invloed van de nieuwere denkbeelden te

weerstaan, veel minder om die invloed tegen te gaan; een roemrijke uitzondering maakt echter het seminarie van de Presbyteriaanse kerk te Princeton, dat geheel zelfstandig naast de universiteit aldaar bestaat, aan de confessie van de kerk gebonden is, een uitnemend stel van professoren bezit (Warfield, Vos, Dick Wilson, Green enz.) en in *The Princeton Theological Review* de Gereformeerde positie met ere handhaaft. Toch dringt de moderne geest ook in de Presbyterian Church North door. De revisie van de Westminster confessie, die jaren lang aan de orde was, kreeg in 1903 haar beslag. Wel werden daarbij in de belijdenis slechts weinig veranderingen aangebracht, maar de toevoegselen en weglatingen, de beide nieuwe hoofdstukken, over de Heilige Geest en over de liefde Gods en de zending, welke opgenomen werden, en het Declaratory Statement, dat enkele valse opvattingen van de Gereformeerde leer weerspreekt, hebben alle kennelijk de bedoeling, om naast het particularisme, dat in de belijdenis geleerd wordt, zeer sterk te doen uitkomen het universalisme van Gods liefde, van de voldoening, van de prediking van het Evangelie en het aanbod van de genade, van het werk van de Heilige Geest en van de zaligheid van alle jongstervende kinderen. De aangebrachte revisie werd dan ook van twee kanten bestreden; enkele Gereformeerden, zoals Dr. R. A. Webb, hoogleraar aan de Theol. School te Clarksville, en Arminianen, zoals Rev. Dr. S. M. Templeton, stemden overeen in de bewering, dat het universalisme van de revisie met het particularisme van de confessie in strijd was ³⁾. In elk geval is het opmerkelijk, dat op de algemene synode van de Presbyterian Church North, welke Mei 1905 gehouden werd, dus twee jaren nadat de revisie haar beslag kreeg, de vereniging van die kerk tot stand kwam met de Cumberland Presbyterian Church, welke in 1770 uit de revivals geboren werd en in haar confessie beslist het Arminiaanse standpunt inneemt. De Gereformeerde kerk en theologie verkeert in Amerika dus in een ernstige crisis. De dogmata van de onfeilbaarheid van de H. Schrift, van de triniteit, van de val en de onmacht van de mens, van de bijzondere voldoening, van verkiezing en verwerping, van de eeuwige straf worden heimelijk ontkend of ook open verworpen. Voor het Calvinisme is er de toekomst niet rooskleurig ⁴⁾.

- 1) *Encyclopedia of living divines and christian workers of all denominations in Europe and America. Being a supplement to Schaff-Herzog, Encyclopedia of religious knowledge. Ed. by Reu. Ph. Schaff and Rev. S. Mv Jackson. New-York 1887. Adolf Zahn, Abriss einer Gesch. van de Evang. Kirche in Amerika im 19 Jahrh. Stuttgart 1889. Nippold, Amerik. Kirchengeschichte seit van de Unabhängigkeitserklärung der Verein. Staten. Berlin 1892. Art. Nord-Amerika in PRE3 XIV 165-174. 784-801. Een schets van de geschiedenis van de Presbyteriaanse theologie wordt gegeven door Prof. Schaff in zijn Theological Propaedeutic, New-York Scribner 1893 bl. 374-405 en in The Independent, New-York vol. 45 n. 2321, 2324, 2329 en 2330.*
- 2) Art. van Dr. Stowe over J. Edwards in PRE3.
- 3) B. B. Warfield, *The Confession of Faith as revised in 1903.* Richmond 1904.
- 4) H. Bavinck, *The future of Calvinism, Presb. and Ref. Review*, Jan. 1894. Warfield, *The latest fase of historical Rationalism* 1895. N. M. Stelrens, *Calvinism and the theological crisis, Presb. and Ref. Review* April 1901.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 6 Betekenis van de Principia; 61)

PRINCIPIA DER DOGMATIEK.

Hoofdstuk 1: Principia in het algemeen

Par 6. Betekenis van de Principia.

Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe (2) 1904 s. v. Princip. Buddeus, Elementa philosophiae instrumentalis, ed. quinta 1714 I 140. 288. Liberatore, Instit. philos. Romae 1855 I 217. Thomas, Summa Theol. qu. I. Junius, de vera theologia, Opera I 1375-1424, ed. Kuyper bl. 45. Gomarus, Disp. Theol. disp. I. Voetius, Diatribe de theol. Ultraj. 1668. Owen, Θεολογούμενα, Oxon. 1661. Alsted, Praecognita Theol. bl. 1-138. Kuyper, Encycl. II 177 v.

61. In dogmatische werken van vroegere tijd was het gewoonte, om aan de eigenlijke loci een uiteenzetting van het wezen van de theologie vooraf te laten gaan. Later werd deze plaats, onder invloed van het rationalisme, in beslag genomen door de theologia naturalis en de bewijzen voor openbaring en H. Schrift. Toen Kant door zijn kritiek deze verstandelijke redeneringen van haar kracht had beroofd, beproefde Schleiermacher aan de dogmatiek een andere grondslag te geven, en nam daartoe zijn standpunt in de religie. Dit verschilde nu wel daarin van het oude rationalisme, dat Schleiermacher de religie niet als een weten maar als een bepaald gevoel opvatte; maar feitelijk maakte hij toch door zijn Lehnsätze de dogmatiek van de filosofie afhankelijk. Deze richting, door Schleiermacher ingeslagen, werd lange tijd door velen gevolgd; aan de eigenlijke dogmatiek liet men, onder de naam van prolegomena, Prinzipienlehre, Fundamentaldogmatik, filosofische theologie enz. een brede inleiding voorafgaan, die een apologetische strekking had. De dogmatiek rustte niet op een zelfstandige grondslag en werd niet uit haar eigen principia afgeleid, maar kon dan eerst haar eigen taak beginnen, als ze vooraf door de filosofie haar grond en recht van bestaan had laten onderzoeken en keuren. De dogmaticus stond niet van huis uit in het Christendom, maar nam eerst buiten het Christendom in de algemene religie zijn standpunt, om van daaruit later tot de uiteenzetting van de Christelijke geloofswaarheden over te gaan.

Dit uitgangspunt van de dogmatiek is eerst vooral door Ritschl en Frank, en later door vele anderen, volkomen terecht, prijsgegeven en bestreden **1**). Immers, een religio en theologia naturalis in de zin van het rationalisme bestaat er niet. Want de religio en theologia naturalis, die wij kennen, is niet buiten de bijzondere openbaring om door ons verworven, maar is pas ons eigendom geworden uit en bij het licht van de H. Schrift; bij de Heidenen treffen wij haar dan ook nooit zuiver aan, maar altijd onder allerlei afgoderij bedolven en met veel bijgelovigheden vermengd. Ditzelfde geldt ook van het begrip en wezen van de religie; als wij daarvan een zuiverder gedachte hebben dan de Heidenen, dan zijn we daartoe niet gekomen door een vergelijkend onderzoek van de godsdiensten, maar hebben we dit aan het Christendom te danken en zijn, daarmee reeds toegerust, aan het onderzoeken en vergelijken van andere godsdiensten gegaan. Als Troeltsch de Religionsfilosofie aan de dogmatiek ten

grondslag wil leggen, dan is dit of maar schijn, of er komt aan het einde nooit een Christelijke dogmatiek te voorschijn. Voor een filosofische Prinzipienlehre, die eerst de grond van de dogmatiek moet leggen en haar recht heeft te vindiceren, is er inderdaad geen plaats. Indien de dogmatiek, en in het algemeen de theologie, niet, evenals andere wetenschappen, haar eigen principia had, zou zij op de naam van een scientia de Deo geen aanspraak kunnen maken. De H. Schrift leert ons echter anders; zij zegt, dat alle kennis van God uit Zijn openbaring ons toekomt, en dat wij van onze zijde die inhoud van de openbaring ons niet kunnen toeëigenen dan door een oprecht, kinderlijk geloof. Alleen wie wedergeboren is uit water en Geest, ziet het koninkrijk Gods. Maar daaruit vloeit dadelijk voort, dat er voor een leer van de principia in andere zin, dan er dikwijls mee bedoeld wordt, wel ter dege plaats is in de dogmatiek. Wanneer daarin uiteengezet wordt, welk de principia zijn, die de theologie en speciaal de dogmatiek, niet aan andere wetenschappen ontleent, maar als zelfstandige wetenschap zelf meebrengt, dan heeft de dogmaticus niet alleen de vrijheid maar ook de plicht, om deze principia in het helderst licht te plaatsen en ze minstens even breedvoerig als andere dogmata te behandelen. Want hij neemt daarmee dan geen positie buiten, maar in het Christendom; hij plaatst zich niet eerst met het rationalisme op het standpunt van de rede, om later tot dat van het geloof op te klimmen of af te dalen; en hij behandelt geen onderwerpen, die eigenlijk buiten het terrein van de dogmatiek, bij andere wetenschappen thuis horen en alleen als Lehrsätze in de inleiding van de dogmatiek ter sprake kunnen komen. Maar ook met de bespreking van die principia neemt hij aanstonds het standpunt van het geloof in, immers ook de leer, dat de openbaring de enige bron van de Godskennis is en dat de geestelijke mens alleen de geestelijke dingen kennen en onderscheiden kan, is een dogma in de volle zin van het woord. En een dogma van fundamentele betekenis. Want als er geen openbaring Gods is, of ook als er geen middel is, om die openbaring tot ons geestelijk eigendom te maken, stort het gebouw van de dogmatiek, hoe kunstig overigens ook opgetrokken, als een kaartenhuis ineen.

- 1) Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 1 v. Frank, Syst. d. Christl. Gewissheit I par. 1-7. Böhl, Dogm. bl. L VIII. Cremer in Zöcklers Handbuch 612. 637. Von Oettingen, Luth. Dogm. I 42. Lobstein, Einl. in die ev. Dogm. bl.1 v. Ihmels, Die Selbständigkeit der Dogm. 1901 enz.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 6 Betekenis van de Principia; 62)

62. Om de eigen principia van de dogmatiek te leren kennen, is het vooraf nodig zich rekenschap te geven van wat in het algemeen onder de naam van principia wordt verstaan. Volgens Simplicius, de neoplatonische commentator van Aristoteles en ook volgens Hippolytus in zijn Refutatio omnium haeresium, was Anaximander de eerste, die de grond van de dingen, welke hij in het $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\nu$ vond, met de naam van $\alpha\rho\chi\eta$ aanduidde ¹⁾. Misschien gaf hij echter daarmee alleen nog te kennen, dat het $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\nu$ de aanvang en het eerste van alle dingen was ²⁾. Maar in de filosofie van Plato en Aristoteles kreeg dit woord de betekenis van laatste oorzaak van de dingen. Plato spreekt reeds van $\alpha\rho\chi\eta \kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$, $\alpha\rho\chi\eta \gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ en $\alpha\rho\chi\eta \alpha\pi\omicron\delta\epsilon\iota\omega\epsilon\omega\varsigma$, en Aristoteles verstaat onder $\alpha\rho\chi\alpha\iota$ in het algemeen de eerste dingen in een reeks en dan vooral de eerste oorzaken, welke uit geen andere zijn af te leiden. Hij geeft er de bekende definitie van: $\pi\alpha\sigma\omega\nu \mu\epsilon\nu \omicron\upsilon\nu \kappa\omicron\iota\nu\omicron\nu \tau\omega\nu \alpha\rho\chi\omega\nu \tau\omicron \pi\rho\tau\omega\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota \omicron\theta\epsilon\nu \eta \epsilon\sigma\tau\iota\nu \eta \gamma\iota\gamma\nu\epsilon\tau\alpha\iota \eta \gamma\iota\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\tau\alpha\iota$, id unde aliquid aut est aut fit aut cognoscitur. Zulke $\alpha\rho\chi\alpha\iota$ nam hij vooral op tweeërlei gebied aan, op dat van het zijn en van het bewustzijn, in de metafysica en in de logica. Het zijn van de dingen werd door hem uit

vier αρχαι afgeleid n.l. ὕλη, εἶδος, ἀρχὴ τῆς κινήσεως en τέλος. En ook nam hij zulke principia in de logica aan. Aristoteles merkte n.l. op, dat er lang niet van alles een bewijs gegeven kan worden; van veel zaken hebben wij toch niet een middellijk weten door bewijsvoering maar een onmiddellijk weten door de rede. De bewijzen zelf moeten, om niet een regressus in infinitum te vormen, uitgaan van zulke stellingen, die als onmiddellijk zeker voor geen bewijs vatbaar zijn en het ook niet behoeven. En deze stellingen noemde Aristoteles αρχαι ἀποδειξέως, αρχαι συλλογιστικαί, αρχαι ἀμεσοί, of ook wel als algemene veronderstelling van alle bewijsvoering ἀξιώματα, en hij zegt er van: λέγω δ' ἀρχὰς ἐξ ἑκάστω γενεὶ ταύτας, ὅτι ἐστὶ μὴ ἐνδεξεται δεῖξαι. In dezelfde zin werd het latijnse principium gebezigd. Cicero spreekt b.v. van rerum principia, principia naturae, principia naturalia, principium philosophiae, principia juris enz. In overeenstemming met de boven aangehaalde definitie van Aristoteles werd nu later in de logica drieërlei principium onderscheiden, principium essendi, existendi en cognoscendi, al naar gelang het zijn, de wording of de kennis van enig ding uit iets anders moest worden afgeleid. Van principium was causa dan weer zo onderscheiden, dat causa het principium aanduidde als influxu suo determinans aliquid sibi insufficiens ad existendum, en als tempore of tenminste natura prius dan de zaak, die zij veroorzaakte. Causa is dus een bijzondere soort van principium; alle causa is principium, maar niet alle principium is causa.

Ook in de theologie werd dit spraakgebruik overgenomen. In de H. Schrift heeft ἀρχὴ niet alleen dikwijls temporele, [Marc. 1:1](#) , [Joh. 1:1](#) enz., maar ook enkele malen causatieve betekenis. In de LXX heet de vreze des Heeren de ἀρχὴ τῆς σοφίας, [Spr. 1:7,18](#) en in [Col. 1:18](#) en [Op. 3:14](#) wordt Christus de ἀρχὴ van de schepping en van de opstanding genoemd. De kerkvaders spreken dikwijls van den Vader als ἀρχὴ, πηγὴ, αἰτίον van Zoon en Geest, zoals ook Augustinus de Vader principium totius divinitatis noemt [3](#)). Zo was God dus het principium essendi of existendi van al het geschapene, dus ook van de wetenschap, en bepaald nog weer van de theologie. Op dit laatste terrein werd het altijd uitdrukkelijk herhaald, dat God het principium essendi was van de theologie. Er was hiervoor een bijzondere reden. Er is geen kennis van God mogelijk, dan alleen uit en door God, [Matth. 11:27](#), [1 Cor. 2:10](#) . Het was een axioma van de vroegere theologie: a deo discendum quid de ipso intelligendum, quia non nisi ipso auctore cognoscitur. Dat er in het scheepsel enige kennis van God is, dat is alleen aan God te danken. Hij is kenbaar alleen, omdat en in zoverre Hij dat zelf wil. Reeds de analogie van een mens bewijst de waarheid hiervan. Een mens is tot op zekere hoogte het principium essendi van onze kennis aangaande zijn persoon, [1 Cor. 2:11](#); hij moet Zich openbaren, zich door verschijning, woord en daad te zien geven, opdat wij hem enigszins kunnen leren kennen. Maar bij een mens is dit altijd relatief; hij openbaart zich dikwijls geheel onwillekeurig en zijns ondanks; hij openbaart zich menigmaal in karaktertrekken en eigenaardigheden, welke hemzelf onbekend zijn; hij openbaart zich soms ook anders dan hij is, vals en onwaar enz. Maar dat alles valt in God niet. Hij is in absolute zin principium essendi, causa efficiens principalis van onze Godskennis, want Hij is volstrekt vrij, zelfbewust en waarachtig. Zijn zelfkennis, zijn zelfbewustzijn is het principium essendi van onze Godskennis. Zonder zelfbewustzijn Gods geen kennis Gods in de schepselen. Het pantheïsme is de dood van de theologie. De verhouding nu van deze zelfkennis Gods tot onze Godskennis werd vroeger zo uitgedrukt, dat gene de theologia archetypa was van deze, en deze de theologia ectypa van gene. Onze kennis van God is een afdruk van die kennis, welke God van zichzelf heeft, maar dan altijd in creatuurlijke zin. De kennis Gods in zijn schepselen is maar een zwakke gelijkenis, een eindige, beperkte, naar het menselijk of creatuurlijk bewustzijn geaccommodeerde schets van het absolute zelfbewustzijn Gods. Maar hoe groot de afstand ook zij, principium essendi van onze Godskennis is alleen God zelf, die zich vrij, zelfbewust en waarachtig openbaart.

- 1) H. Ritter et L. Preller, *Historia philos. graecae* 1886 bl. 16, 17.
- 2) Zeller, *Die filosofie der Griechen* (4) I 203.
- 3) Athanasius, c. Arianos II. Basilius, *adv. Eunom. I.*
Damascenus, *de fide-orthod.* I 9. Augustinus, *de trinitate* IV 20.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 6 Betekenis van de Principia; 63)

63. Van dit principium essendi is nu het principium cognoscendi te onderscheiden. Dat er theologie is, danken wij alleen aan God, aan zijn zelfbewustzijn, aan zijn welbehagen. Maar het middel, de weg, waardoor die kennis Gods tot ons komt, is Gods openbaring, hier nog genomen in heel algemene zin. De aard van de zaak brengt dit met zich. Een mens wordt voor ons alleen daaruit kenbaar, dat hij zich aan ons openbaart, d.w.z. dat hij zichzelf geeft, spreekt of handelt. Verschijning, woord en daad zijn de drie openbaringsvormen van de ene mens aan de ander. Zo is het ook bij de Heere onze God; ook zijn kennis vloeit ‘ons alleen uit zijn openbaring toe; en ook die openbaring kan alleen zijn verschijning, woord en daad. Principium cognoscendi van de theologie is dus de zelfopenbaring of zelfmededeling Gods aan zijn schepselen. Of die zelfopenbaring Gods nu individueel tot elk mens komt of voor de hele mensheid neergelegd is in de Schrift of in de kerk, kan pas later worden onderzocht. Nu volstaat, dat de zelfopenbaring Gods, krachtens de aard van de zaak, het enige principium cognoscendi van onze Godskennis kan zijn. Alleen zij er de opmerking aan toegevoegd, dat, indien die zelfopenbaring Gods is neergelegd in de Schrift of in de kerk, die Schrift en die kerk alleen kunnen hebben een instrumentele, en dus in zekere zin toevallige, voorbijgaande betekenis. De H. Schrift is dus hoogstens causa efficiens instrumentalis van de theologie.

Immers, doel van de theologie kan geen ander zijn, dan dat het redelijk schepsel God kenne en kennend Hem verheerlijke, [Spr. 16:4](#) , [Rom. 11:36](#), [1 Cor. 8:6](#) , [Col. 3:17](#) . Het is zijn εὐδοξία, om door mensen gekend te worden, [Matth. 11:25-26](#) . De zelfopenbaring Gods bedoelt dus, om in het menselijk bewustzijn zijn kennis in te brengen en daardoor heen weer aan God zelf heerlijkheid en eer te bereiden. Maar die zelfopenbaring Gods kan dan ook niet eindigen buiten, vóór, bij den mens, maar moet zich voortzetten tot in de mens zelf, d.i. de openbaring kan niet alleen uitwendig maar moet ook inwendig zijn. Daarom werd vroeger onderscheid gemaakt tussen principium cognoscendi externum en internum, verbum externum en internum, revelatio en illuminatio, de werking van Gods Woord en van zijn Geest. Het verbum internum is het verbum principale, want dit brengt de kennis Gods in de mens, en dat is het doel van alle theologie, van heel de zelfopenbaring Gods. Het verbum externum, de openbaring neergelegd in de H. Schrift, doet daarbij de dienst van een middel; het is verbum instrumentale, noodzakelijk misschien om allerlei bijkomstige redenen in deze bedeling, nmaar toch naar zijn wezen tijdelijk en toevallig.

Zo leerden wij dus drie principia kennen. Ten eerste God als het principium essendi van de theologie. Vervolgens het principium cognoscendi externum, n.l. de zelfopenbaring Gods, die, in zover ze neergelegd is in de H. Schrift, een instrumenteel en tijdelijk karakter draagt. En eindelijk het principium cognoscendi internum, de illuminatie van de mens door Gods Geest. Deze drie zijn daarin één, dat ze God hebben tot auteur, en dat ze éénzelfde kennis Gods tot inhoud hebben. De theologia archetypa in het Goddelijk bewustzijn; de theologia ectypa, in de openbaring geschonken en in de H. Schrift neergelegd; en de theologia in

subjecto, de kennis Gods, voorzover ze uit de openbaring in het bewustzijn van de mens ingaat en opgenomen wordt, zijn alle drie uit God. Het is God zelf, die zijn zelfkennis ontsluit, door openbaring meedeelt, en in de mens inbrengt. En ook zakelijk zijn ze één, want het is éénzelfde zuivere en waarachtige kennis van God, die Hij heeft van zichzelf, die Hij meedeelt in de openbaring en die Hij inbrengt in het menselijk bewustzijn. Ze mogen en kunnen dus nimmer van elkaar gescheiden en losgemaakt worden. Maar anderzijds dienen ze toch wel te worden onderscheiden. Want de kennis, die God van zichzelf heeft, is absoluut, eenvoudig, oneindig, en in haar absolute onmededeelbaarheid aan het eindig bewustzijn. Daarom werd vroeger de theologia archetypa ook wel beperkt tot dat gedeelte van de zelfkennis Gods, dat Hij besloten had aan schepselen mee te delen. Maar deze distinctie maakt de verhouding tussen theologia archetypa en theologia ectypa tot een mechanische, en vergeet, dat absoluut niet alleen ligt in de quantiteit, maar ook in de kwaliteit. Desniettemin ligt er de ware gedachte in, dat de theologia ectypa, die door de openbaring aan schepselen geschonken wordt, niet is de absolute zelfkennis Gods, maar die kennis Gods, gelijk ze geaccommodeerd is naar en geschikt gemaakt is voor het eindig bewustzijn, dus geantromorfiseerd. Deze theologia ectypa, welke objectief in de openbaring voor ons ligt, is externa maar is bestemd om overgeleid te worden in het bewustzijn van de redelijke schepselen, om te worden theologia ectypa interna, theologia in subjecto, maar ondergaat ook daarin weer veranderingen naar de aard van het subject. Zij is niet *re et ratione*, maar toch *gradu et modo* in Christus (theol. unionis), in de engelen en de gezaligden (theol. visionis), in de mensen op aarde (theol. viatorum, viae, revelationis) en dan weer onder deze in profeten en apostelen, in theologen en leken verschillend. Zij is in ieders bewustzijn naar zijn vatbaarheid gemodificeerd. Maar zakelijk is en blijft het toch éénzelfde kennis, die van God uitgaat en langs de weg van de openbaring in het bewustzijn van zijn redelijke schepselen wordt overgeplant. Deze drieërlei principia, onderscheiden en toch wezenlijk één, berusten in het trinitarisch wezen Gods. Het is de Vader, die door de Zoon, als Logos, in de Geest aan zijn schepselen zich meedeelt.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 7 Principia in de Wetenschap; A 64)

Par. 7. Principia in de wetenschap.

A. Het Rationalisme.

Pillon, L' évolution historique de l'idealisme, L'année philosophique, 1892 en verv. Art.. van Troeltsch, in PRE3 VIII 612-637. Drews, Die deutsche Spekulation I 89 v. 247 v. E. von Hartmann, Neukantianismus, Schopenhaurianismus und Hegelianismus 1877. Id. Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus 1885. Id. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, Ausgewählte Werke I 2 bl. 40 v. Strümpell, Einl. in die Philosophie 1886 bl.165 v. Paulsen, Einl. in die Philosophie 1892 bl. 354 v. Land, Inl. tot de wijsbeg. 1889 bl. 82. Opzoomer, Wetenschap en Wijsbeg. 1857 hoofdst. 1. Pierson, Gids Juni 1871. Glossner, Der moderne Idealismus, Münster 1880 E.L. Fischer, Die grundfragen der Erkenntnistheorie, 1887 bl. 49 v. Al. Schmid. Erkenntnislehre 1800 II 134. Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen specul. Theol.1851. Flügel, Die specul. Theol. der Gegenwart 1888. Nathusius, Das Wesen der Wissenschaft 1885 bl. 265 v. Beck, Vorles. über christl. Glaubenslehre 1887 bl.

44. Von Oettingen, Luth. Dogm. I Grétilat, Exposé de théol. syst. I 63 v.

64. Wetenschap bestaat altijd in een logische relatie tussen subject en object. De verhouding, waarin wij deze beide tot elkaar stellen, bepaalt onze opvatting van de wetenschap. Te allen tijde zijn er twee richtingen geweest, die in dit opzicht lijnrecht tegenover elkaar staan, het rationalisme en het empirisme. Ze zijn al opgekomen in de Griekse filosofie. Reeds daar werd de tegenstelling gemaakt van *αἰσθησις* en *λογος*, van zinlijke waarneming en denken, en dus ook van *δοξα* en *επιστημη*. De school van Elea, Plato, de Neoplatonici stonden aan de zijde van het rationalisme; de zinlijke waarneming geeft geen kennis, zij heeft tot object wisselende verschijnselen, en leert ons alleen kennen dat iets is en zo is, maar niet waarom het zo is; bovendien bedriegt zij ons menigmaal en verschaft ons valse voorstellingen, b.v. de krommen stok in het water, de opgaande zon enz., welke alleen door het denken van haar onwaarheid kunnen gereinigd worden. Daarom staat het denken ver boven de zinlijke waarneming. Dit alleen levert ons *επιστημη*; wetenschap komt niet van buiten, zij is een product van de menselijke geest. In de nieuwere filosofie is deze rationalistische richting weer opgekomen met Cartesius, die, alles wegwerpende, tenslotte zijn vast uitgangspunt vond in het denken en daaruit concludeerde tot het zijn, *cogito ergo sum*. Daarmee werd de denknoodzaak, het logisch verband, de mathematische orde van grond en gevolg bij Spinoza de maatstaf van de waarheid. De zinnelijke wereld is hoogstens aanleiding maar geen bron van onze kennis, de menselijke geest kan alle kennis uit zichzelf, met eigen middelen, denkende, voortbrengen. Nos idées, même celles des choses sensibles, viennent de notre propre fond **1**). Kant heeft nu dit rationalisme wel in zover getemperd, als hij niet de stof maar alleen de vormen van de waarneming afleidde uit de menselijke geest (transcendentiaal, kritisch idealisme). Maar Fichte zag terecht in, dat zulk een onderscheiding onmogelijk was, en sprak daarom uit, dat alle elementen van onze kennis, tot zelfs de waarneming toe, apriorisch waren en door het Ik werden geponereerd (absoluut idealisme). Nu werd dit rationalisme bij deze wijsgeren nog altijd beperkt tot het gebied van het kenvermogen, en dus alleen bedoeld in Erkenntnis-theoretischen zin. Maar dit subjectief rationalisme werd door Fichte, Schelling en Hegel tot een objectief rationalisme uitgebreid; niet slechts de kennis, maar ook het zijn, niet alleen de voorstellingen maar ook de dingen zelf zijn alleen uit het denken voortgekomen, denken en zijn zijn één (metafysisch idealisme). Er is gang in deze historie van het rationalisme: het denken, niet de zinlijke waarneming, geeft waarheid; het brengt daartoe in zichzelf de principia, de semina van alle kennis, mee; het schept de vorm van onze gedachtenwereld (Kant), en ook haar stof en inhoud (Fichte), ja het schept en construeert de hele wereld, niet alleen van het denken, maar ook van het zijn.

In welke verschillende vormen dit rationalisme ook is opgetreden, het heeft toch altijd één grondgedachte, n.l. dat de oorsprong van de kennis te zoeken is in het subject. Het is goed te begrijpen, dat men tot deze gedachte kwam. Afgezien toch van de onbetrouwbaarheid van de zinlijke waarneming, er is tussen de voorstellingen in ons en de dingen buiten ons zulk een wezenlijk verschil, dat de eerste niet uit de laatste zijn te verklaren. Stof kan niet werken op de geest; geestelijke verschijnselen, zoals de voorstellingen zijn, zijn alleen uit de geest te verklaren; gelijk kan alleen door gelijk worden gekend. Daaruit volgt, dat het bestaan en de samenwerking van stof en geest, van dingen buiten ons en voorstellingen in ons of alleen nog kan gehandhaafd worden door hypothesen als het occasionalisme (Geulinx), de harmonia praestabilita (Leibniz), de aanschouwing van de ideeën in God (Malebranche) enz., of dat eenvoudig de tweehed van stof en geest moet worden ontkend, en dat ding en voorstelling, zijn en denken beschouwd worden als wezenlijk één. Immers, zo zegt het idealisme, indien ding en voorstelling twee zijn, dan moeten wij aan de kennis van het ding wanhopig; wij kunnen toch nooit onze voorstelling van het ding aan het ding zelf toetsen; wij kunnen nooit uit onszelf, uit onze voorstellingswereld, uitkomen; nous ne pouvons nous mettre a la

fenêtre, pour nous voir passer dans la rue (Scherer). Wij blijven altijd binnen de kring van onze voorstellingen en komen nooit met het ding zelf, maar altijd weer met onze voorstelling van het ding, in aanraking; alleen het bewuste bestaat voor ons; ik kan alleen de gedachte, niet het ding, denken; wat niet mijn gedachte is, is voor mij ondenkbaar, onkenbaar, bestaat voor mij niet.

Dit idealisme is dan nog versterkt door wat de fysiologie van de zintuigen thans leert. Reeds Democritus maakte onderscheid tussen zulke eigenschappen als zwaarte, dichtheid, hardheid, die objectief zijn en in de dingen zelf liggen, en andere, zoals warmte, koude, smaak, kleur, die alleen subjectief in onze gewaarwordingen aanwezig zijn. Deze onderscheiding van objectieve en subjectieve, kwantitatieve en kwalitatieve eigenschappen is door Cartesius, Robbes, Locke, die ze het eerst noemde primaire en secundaire eigenschappen, overgenomen, en dan in deze eeuw vooral door Helmholtz uitgewerkt. Volgens dit zogenaamd semi-idealisme zijn er buiten ons in de wereld alleen mechanische bewegingen van de atomen, de materie is kwaliteitloos. Onze zintuigen ontvangen slechts indrukken door de beweging en golving van de atomen; die indrukken zijn kwalitatief gelijk; maar in onze hersenen brengen wij uit die eenvormige bewegingen de oneindige verscheidenheid van de waarnemingswereld voort. Licht, geluid, kleur, smaak, warmte, koude, alle kwalitatieve eigenschappen, die wij in de dingen menen waar te nemen, bestaan niet buiten maar ontstaan en bestaan alleen in de menselijke geest. Eenzelfde beweging van de materie, onze tastzin rakend, maakt de indruk van warmte; en vallend in het oog, verschaft zij ons de gewaarwording van licht. De wereld is in haar substantie niet, maar toch in haar vorm een product van den mens. Zo heeft het idealisme hoe langer hoe meer in de filosofie veld gewonnen en zelfs van de natuurwetenschap krachtige steun ontvangen.

1) Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain I ch. 1.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 7 Principia in de Wetenschap; A 65)

65. Toch zijn er tegen het idealisme zeer ernstige bezwaren. In de eerste plaats is het met alle ervaring in strijd. Wij zijn van nature allen realisten, en de idealisten zelf zijn het ook in de praktijk. Feitelijk is het idealisme een zaak, een opinie van de school, die met het leven en de ervaring in lijnrechte strijd is. Het verklaart niet, hoe en waarom ieder mens er vanzelf en onwillekeurig toe komt, om aan de waargenomen verschijnselen objectiviteit en zelfstandige realiteit toe te schrijven, en ze niet louter op te vatten als innerlijke bewustzijnstoestanden, terwijl wij toch duidelijk onderscheid maken tussen inwendige toestanden en uitwendige dingen, tussen wat in en buiten ons is, tussen droom (hallucinatie) en werkelijkheid. Daarbij komt, dat de mens nooit en op geen enkel gebied autonoom is, maar overal en altijd afhankelijk is van de natuur rondom hem heen. Door zijn lichaam is hij aan de aarde gebonden; deksel, voedsel, kleding ontvangt hij van haar; het zou vreemd zijn, als het intellectueel anders met hem gesteld was. Zoals wij voedsel en kleding wel met onze hand bereiden, nmaar toch de stof ervoor aan de natuur buiten ons ontlelen, zo ook ontvangen wij met het intellect de stof van buiten. Het intellect is ook hier instrument, geen bron. Het idealisme vereenzelvigt het orgaan met de bron van de kennis, maakt als het ware het oog tot de bron van het licht, leidt de gedachte af uit het denken. Dat kan echter niet, omdat een ding en zijn voorstelling, zijn en denken, esse en percipi twee zijn en niet kunnen vereenzelvigd worden. Ze zijn immers beide toto genere verschillend. Een ding stijgt niet in ons op als een droom, en volgt ook niet logisch uit voorafgaande voorstellingen, maar komt dikwijls

plotseling van buiten af tot mij en breekt de reeks van mijn voorstellingen af, het is onafhankelijk van mij, en heeft een bestaan buiten mij; het heeft eigenschappen, die niet aan de voorstelling ervan kunnen worden toegeschreven. Het ding, dat men een kachel noemt, is b.v. warm, maar de voorstelling, die van dat ding in mijn bewustzijn is, heeft zulk een eigenschap niet. Indien desalniettemin ding en voorstelling met elkaar vereenzelvigd worden, moet het idealisme leiden tot absoluut illusionisme; niet alleen de wereld buiten mij wordt schijn, maar ook ik zelf ben niets dan een voorstelling, een verschijnsel voor mij zelf. Alles wordt een droom, er is geen werkelijkheid maar ook geen waarheid meer. Het idealisme moge nu op handel en gedrag van zijn aanhangers geen invloed oefenen, omdat het leven menigmaal beter en sterker is dan de leer, toch is niet in te zien, hoe b.v. godsdienst en zedelijkheid nog theoretisch te rechtvaardigen zijn, als beide geen reële verhoudingen zijn tot buiten mij bestaande wezens maar slechts tot voorstellingen in mij. Het dualisme van denken en zijn, waarvan het idealisme bij Plato, Cartesius, Kant uitgaat, slaat dan ook altijd weer in de identiteit van beide bij Spinoza, Fichte, Schelling en Hegel om; het subjectief rationalisme leidt tot absoluut en objectief rationalisme.

Maar het abstracte, inhoudloze denken, het alleralgemeenste principe van substantie, het absolute, het zijnde, het denken, waarvan de idealistische filosofie dan haar uitgangspunt neemt, is niet bij machte het rijke volle zijn te produceren. Uit dat dorre abstractum is niet de levende wereld, uit dat levenloos éne niet de veelheid van de verschijnselen te verklaren. De klip, waarop alle pantheïsme strandt, is de veelheid; er is geen overgang te vinden van het abstracte tot het concrete, van het algemene tot het bijzondere. Schelling sprak het dan ook open uit, dass es schwer sei an die Wirklichkeit heran zu kommen. Eindelijk, een onderscheiding als van Kant tussen de vorm, die wij zelf bij de waarneming meebrengen, en de stof, die van buiten tot ons komt, of als die van het semi-idealisme tussen objectieve, primaire en subjectieve, secundaire verschijnselen is daarom onhoudbaar, omdat een grens tussen beide niet is aan te wijzen. De stof van een voorstelling behoort, zoals Fichte dan ook uitsprak, evengoed tot de voorstelling als haar vorm. En de primaire kwantitatieve eigenschappen, ja ook de lichamen zelf, zijn evengoed waargenomen verschijnselen als de kwalitatieve eigenschappen van toon en kleur enz. Er bestaat geen reden om het getuigenis van één zintuig, de tastzin, aan te nemen en dat van de andere vier te verwerpen, en dus voor de eigenschappen van de uitgebreidheid, hardheid enz. alleen een uitzondering te maken. Eén van beide, òf de gewaarwordingen, welke wij door middel van de zintuigen verkrijgen, zijn alle subjectief of zij beantwoorden alle aan een objectieve werkelijkheid. Het zou toch allervreemdst zijn, dat wij, bijv. een vlammend vuur waarnemende, de vorm, de grootte, de beweging voor objectieve eigenschappen hielden, maar de rosse kleur en het geknetter van de vlam voor louter subjectieve gewaarwordingen. Van de beide in de gezichts waarneming zo nauw verbonden kwaliteiten: kleur en vorm, zou de eerste, slechts een teken, de laatste een betrouwbaar beeld van de werkelijkheid zijn! Gevolg van deze mening ware, dat de voornaamste zintuigen, oog en oor, ons altijd een verkeerde indruk van de werkelijkheid gaven en feitelijk ons altijd bedrogen.

Ten onrechte meent men dan ook, dat de fysiologie van de zintuigen ons verbiedt, de objectiviteit van de kwalitatieve eigenschappen te handhaven. Men make slechts duidelijk onderscheid tussen de voorwaarden, waaronder(de gelegenheid, waarbij) en de oorzaken, waaruit de gewaarwordingen in onze ziel ontstaan. Evenals de telegraaf door middel van mechanische trillingen een bericht overseint, maar dit bericht zelf iets heel anders is dan die trillingen, zo zijn de prikkelingen, die van de voorwerpen op de zenuwen van onze zintuigen uitgaan, slechts fysische middelen, waardoor de gewaarwordingen in onze ziel gewekt worden. Die gewaarwordingen zelf zijn echter van een heel andere natuur; hun

hoedanigheden zijn, gelijk tegenwoordig ook weer het fychophysisch parallelisme erkent, niet uit de fysische en fysiologische verschijnselen te verklaren; deze zijn slechts de voorwaarden, waaronder zij in de ziel ontstaan. Wij kunnen dus alleen zeggen, dat aan bepaalde prikkelingen bepaalde gewaarwordingen beantwoorden. Maar tot de conclusie, dat gene in eigenlijke zin de oorzaak van deze zijn, bestaat er geen recht, noch ten aanzien van de kwantatieve noch in betrekking tot de kwalitatieve eigenschappen; deze staan in dit opzicht volkomen op dezelfde lijn. Het zijn daarom ook de zintuigen niet, die de verschijnselen buiten ons waarnemen, maar het is altijd de éne en dezelfde ziel, welke door middel van de zintuigen de dingen waarneemt en daaraan beantwoordende gewaarwordingen ontvangt.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 7 Principia in de Wetenschap; B 66)

B. Empirisme.

F.A. Lange, *Gesch. des Materialismus*⁴ 1882. Kuno Fischer, *Francis Bacon und seine Nachfolger*² 1875. A. Comte, *Cours de philosophie positive* 2 1861-'64. Die positive filosofie von A. Comte, im Auszuge von Jules Rig, übersetzt von J H. v. Kirchmann. Ernst Laas, *Idealismus und Positivismus*, 3 Bde 1879-'84. Art. Positivismus van Zöckler in PRE3. Pünjer, *Jahrb. f. prot. Theol.* 1878 bl. 79-121. 1882 bl. 385-404. H. Gruber, A. Comte, der Begründer des Positivismus 1889. Büchner, *Kraft und Stoff*¹⁶ 1882. Haeckel, *Die Welträthsel* 1899. Opzoomer, *Het wezen der kennis* 1863. Id. *Wetenschap en wijsbegeerte* 1857. Pierson, *Bespiegeling, gezag en ervaring* 1855 Id. *een levensbeschouwing* 1875 bl. 69 v. E. v. Hartmann, *Ges. Studien u. Aufsätze* 1876 bl. 271 v. Paulsen, *Einl. in die Philos.* 394 v. Eisler, *Krit. Einführung in die Philosophie* 1905 bl. 138 v. Pressensé, *Les Origines* 1883 bl. 1-128. De la Saussaye, *Leven en Richting* 1865. Id. *Empirisch of ethisch?* (Ernst en Vrede 1858). H. Bavinck, *Christelijke wetenschap* 1904.

66. Lijnrecht tegenover het rationalisme staat het empirisme, dat reeds bij de Grieken in de Atomisten zijn voorlopers had, dan in de Middeleeuwen als Nominalisme optrad, vervolgens als filosofische richting in de nieuwe tijd met Fr. Bacon zijn intrede deed, en over Locke, Hume en de Franse Encyclopedisten heen in deze eeuw is uitgelopen op het positivisme van A. Comte, de ervaringswijsbegeerte van Stuart Mill, het agnosticisme van H. Spencer en het materialisme van Büchner, Czolbe, Moleschott enz. Ook het empirisme treedt in verschillende vormen en stelsels op, maar heeft toch altijd dit beginsel tot uitgangspunt, dat alleen de zinlijke waarneming de bron van onze kennis is. Terwijl het rationalisme de objectieve wereld zich geheel of ten dele richten laat naar de menselijke geest, onderwerpt het empirisme het bewustzijn geheel en al aan de wereld buiten ons. De mens brengt bij het streven naar kennis niets mede dan alleen het vermogen van waarnemen; daaruit neemt alle intellectueele werkzaamheid haar aanvang en oorsprong. Aangeboren begrippen zijn er dus niet; alle vooropgevatte meningen moet de wetenschappelijke onderzoeker ter zijde stellen. Uit de tempel van de waarheid, die hij in zijn bewustzijn opbouwen wil, moet hij alle idola verwijderen; geen anticipatio mentis, maar interpretatio naturae, mera experientia moet hem leiden (Bacon). De menselijke geest is en moet zijn een tabula rasa, in qua nihil scriptum est, volkomen voraussetzungslos. Dan slechts is de kennis betrouwbaar, als ze enkel en alleen uit de waarneming is opgebouwd. Begrijpe ohne Anschauungen sind leer. Hoe verder de mens van de ervaring zich verwijdt en boven haar uitgaat, hoe minder hij in zijn wetenschappelijk streven te vertrouwen is. Daarom is er ook geen wetenschap mogelijk van het bovenzinlijke (nourrena) en van het bovennatuurlijke. Metafysica, theologie, de geestelijke wetenschappen in het algemeen, zelfs volgens Comte de psychologie, zijn geen

wetenschap in eigenlijken zin. Wetenschap is tot de sciences exactes beperkt. En zelfs binnen de kring van de waarneembare verschijnselen bepaalt zich onze kennis tot het dat en hoe; het wat en het waarom blijft verborgen. Oorzaak en doel, oorsprong en bestemming van de dingen liggen buiten ons bereik; alleen de onderlinge betrekking van de dingen, de relations invariables de succession et de similitude zijn het voorwerp van het wetenschappelijk onderzoek 1). Of er achter en boven de waarneembare verschijnselen nog iets anders is, of de ziel, God, het jenseits bestaat, moge misschien langs anderen weg, door de praktische rede, het geloof, de fantasie enz. aannemelijk kunnen gemaakt worden, maar wetenschappelijk is en blijft dat alles een terra incognita. Het doel van de wetenschap kan dus niet meer daarin gelegen zijn dat men een Welterklärung geve, maar strekt zich slechts uit naar een zodanige kennis van de werkelijkheid, dat wij daarnaar ons leven kunnen inrichten en er praktisch nut van trekken. Savoir, c'est prévoir; science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où action. Maar deze absolute gebondenheid van de geest aan de waarnemingswereld, heeft anderen tot de poging geleid, om niet alleen de denkinhoud van de geest, maar ook het bewustzijn en de geest zelf uit de wereld te verklaren, het empirisme is in materialisme geëindigd. Ook hier is dus gang, geschiedenis, ontwikkeling op te merken. Eerst wordt de gedachteninhoud, dan de faculteit, eindelijk ook de substantie van de geest uit de stoffelijke wereld afgeleid.

Dit empirisme heeft nu wel een machtige steun in de afhankelijkheid van de mens van de hem omringende natuur, maar wordt toch ook door gewichtige bezwaren gedrukt. Vooreerst staat het vast, dat de geest van de mens bij zijn intellectuele werkzaamheid nooit in volstrekte zin passief of zelfs receptief is, maar altijd ook in meerdere of mindere mate actief optreedt. Het is toch niet het oog dat ziet en het oor dat hoort, maar de mens zelf, die door het oog ziet en hoort door het oor. De eenvoudigste gewaarwording en voorstelling veronderstelt al de bewustheid, en dus een werkzaamheid van de ziel. Tabula rasa, waarop de buitenwereld schrijven kan wat ze wil, is de menselijke geest nooit; hij is het zelf, die waarneemt, de waarnemingen verbindt, vergelijkt, beoordeelt. Maar er is meer; Kant zegt terecht: Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dass es nicht anders sein könne 2). Wij hebben immers niet alleen bijzondere en toevallige, maar ook algemeen en noodwendige waarheden, in de logica, de mathesis enz., die de empiristen tevergeefs uit de ervaring hebben trachten af te leiden. Het principe van de causaliteit bijv. is naar waarheid het bolwerk van de intuïtieve school genoemd; en alle moeite, die er aangewend is om dit principe en fundament aller wetenschap uit de wilsbepaling, uit de gewoonte enz. te verklaren, is vruchteloos geweest 3). Ja, alle wetenschappen gaan van een reeks onbewezene en onbewijsbare stellingen uit, die apriori aangenomen worden en tot uitgangspunt dienen voor alle redenering en bewijs. Aristoteles heeft dit reeds ingezien; er is geen regressus in infinitum; juist om bewijskracht te hebben, moeten de bewijzen ten slotte rusten in een stelling, die geen bewijs behoeft, die in zichzelf rust, en die daarom als αρχη αποδειξεως, principium argumentationis dienst kan doen. Een gebouw kan niet in de lucht staan, en een redenering kan alleen rusten op een fundament, dat vast ligt door evidentie, en niet door bewijs.

Het uitgangspunt van het empirisme is hiermee geoordeeld, maar ook zijn opvatting van de wetenschap is aan ernstige bedenking onderhevig. Immers, het is de wetenschap naar haar aard om de kennis van het algemeen, het noodzakelijke en eeuwige, het logische, de idee te doen. Kennis van verschijnselen, personen, feiten enz. is goed, maar is toch slechts een voorbereidende arbeid; analyse ga voorop, maar de synthesis moet volgen. Wetenschap is er dan eerst, als wij de dingen in hun oorzaak en wezen, in hun doel en bestemming doorzien, als wij niet slechts het οτι maar ook het διοτι kennen en alzo rerum dignoscimus causas. Het

empirisme is echter genoodzaakt, om aan alle wetenschappen de naam van wetenschap te ontfangen en deze alleen over te laten voor de sciences exactes. Maar deze beperking is om een dubbele reden onmogelijk. Eerst omdat er behalve, en dan nog maar in zekere zin, de zuiver formele wetenschappen (logica, mathesis, mechanica, astronomie, chemie) geen wetenschap mogelijk is zonder een wijsgerig element, en in elke wetenschap dus de vinding, de intuïtie, de fantasie, i.e.w. het genie en in verband daarmee de wetenschappelijke hypothese een zeer gewichtige plaats inneemt. En ten tweede, omdat de naam van wetenschap dan tenslotte alleen behouden kan blijven voor enkele subsidiaire vakken, en juist die kennis, welke voor de mens het belangrijkste is en waarom het hem bij het onderzoek in de eerste plaats te doen is, van het erf van de wetenschap verbannen wordt. Het blijft toch waar, wat op het voorbeeld van Aristoteles door Thomas Aquinas gezegd is: *Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio, quae habetur de minimis rebus* 4). En Schopenhauer sprak in gelijken geest: Sie hören nicht auf, die Zuverlässigkeit und Gewissheit der Mathematik zu rühmen. Aber was hilft es mir, noch so gewiss und zuverlässig zu wissen, daran mir gar nichts gelegen ist 5). Trouwens, de wereld van de geestelijke dingen, de Welt der Werthe, van goed en kwaad, recht en zede, religie en moraal, van al wat ons liefde en haat inboezemt, ons opbeurt en troost of ook neerslaat en smart, die ganse rijke onzienlijke wereld is even goed voor ons een realiteit, als de Welt der Wirklichkeit, die wij waarnemen met onze zintuigen. Haar macht op ons leven en in de geschiedenis van de mensheid is nog veel groter dan die van de zienlijke dingen rondom ons heen. Vrij moge men dan de mens de eis stellen, dat hij zich in zijn onderzoek beperke omdat op dit terrein geen kennis mogelijk is; die eis stuit af op wat Schopenhauer genoemd heeft das metafysische Bedürfniss van de menselijke geest. De mens is niet alleen een verstandelijk maar ook een willend en gevoelend wezen; hij is geen denkmachine maar heeft bij zijn hoofd ook een hart, een wereld van aandoeningen en hartstochten. Deze brengt hij mede bij zijn wetenschappelijk onderzoek, hij kan bij zijn werkzaamheid in studeerkamer en laboratorium zichzelf niet buitensluiten. Het kan geen eis zijn, dat de mens bij de wetenschappelijke arbeid, dat is, bij een van de edelste werkzaamheden van zijn geest, aan zijn gemoed, aan zijn hart, aan het beste dat in hem is het zwijgen oplegt, en zichzelf zo verminkt. Dit alleen mag altijd en zo ook bij de beoefenaar van de wetenschap worden geëist, dat hij een goed, een waar mens is, een mens Gods, tot alle goed werk, ook tot dit werk van de wetenschap, bekwaam toegerust.

Indien men echter de wetenschap zowel in subjectieven als in objectieven zin beperkt, zal men niet anders verkrijgen, dan dat toch langs andere wegen voorziening in het metafysische Bedürfniss wordt gezocht. Kant sloeg de weg van de praktische Vernunft in, Comte voerde een dienst van de mensheid in en wijdde zichzelf tot hogepriester, Spencer boog zich in ootmoed neer voor The Unknowable. Allen zoeken op de een of andere wijze, tot in het spiritisme, de magie, de theosofie toe, vergoeding voor wat de wetenschap hun niet schenkt. En de religie met alle geestelijke kennis, eerst smadelijk de voorkeur uitgejaagd, wordt, maar dan menigmaal in superstitieuze vorm, weer door de achterdeur binnengelaten. Naturam expellas furcâ, tamen usque recurret. Het onvermijdelijk gevolg is dan alleen dit, dat de wetenschap onverdedigd en ongewapend overgelaten wordt aan het materialisme. Daartoe heeft feitelijk het empirisme ook geleid. Indien de inhoud en straks ook de intellectuele faculteit van de ziel geheel en al uit de buitenwereld voortkomt, waarom zou dan ook de substantie van de ziel tenslotte niet uit haar kunnen worden verklaard? Daartegenover staan echter nog altijd de "sieben Welträthsels" tot een kwelling en een ergernis voor het materialistisch denken. Het geestelijke is nog niet uit het stoffelijke verklaard, evenmin als het aan het rationalisme gelukt is, om het zijn af te leiden uit het denken. De overgang tussen beide is niet gevonden. Hier is een kloof, die noch idealisme noch materialisme overbruggen

kan. Het is zelfs niet gewaagd, hier niet alleen van een Ignoramus maar ook van een Ignorabimus te spreken. Maar als wij zien, hoe empirisme en rationalisme, ondanks de grote beloften en de nog groter verwachtingen, in deze eeuw op niets anders dan materialisme en illusionisme zijn uitgelopen, en in weerwil van hun tegenstelling toch elkaar bevorderd en in de hand gewerkt hebben—het idealisme van Hegel liep bij Feuerbach en Strauss op materialisme uit, en het materialisme gaat bij vele natuuronderzoekers weer in half of heel idealisme over, —dan is er in elk geval wel reden om te vragen, of er niet herziening nodig is van heel de nieuwere filosofie, zowel in haar Cartesiaanse als in haar Baconische richting; of er niet andere en betere principia van de wetenschap zijn, die ons voor materialisme en idealisme beide behoeden?

- 1) A. Comte, Cours de philos. positive I 8 v.
- 2) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Einleitung par. 2.
- 3) Dr. G. Heijmans, Schets ener kritische gesch. van het causaliteitsbegrip in de nieuwere wijsbegeerte, Leiden Brill 1890. Dr. E. Koenig, Die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant, Leipzig Wigand 1888. Spruyt, Proeve van een geschiedenis van de leer van de aangeboren begrippen, Leiden Brill 1879.
- 4) Thomas, Summa Theol. I qu. 1 art. 5 ad 1.
- 5) Bij Van Oosterzee, Voor Kerk en Theologie I 101.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 7 Principia in de Wetenschap; C 67)

C. Het Realisme.

Augustinus, Contra Academicos. Soliloquia. Thomas, Summa Theol. I qu. 1. qu. 77-88. Contra Gentiles, Ic.1-9. II c. 73-78. Polanus, Synt. Theol. bl.324 v. Zanchius, Opera III 636 v. Alsted, Encyclopaedia, Herborn 1630 I 49-61. H. Leder, Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie, Marburg 1901. Liberatore, Die Erkenntnistheorie des h. Thomas v. Aquin, Mainz 1861. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit (2), Innsbrück 1878. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters, 3de Mainz 1864-'66. Willmann, Geschichte des Idealismus, 3de, Braunschweig 1894-'97. Rabus, Logik und System der Wissenschaften, Erlangen 1895. Woltjer, Ideëel en Reëel, Amsterdam 1896. Bavinck, Christelijke Wereldbeschouwing, Kampen 1904.

67. Uitgangspunt van de Erkenntnistheorie behoort te zijn de gewone, dagelijkse ervaring, de algemene en natuurlijke zekerheid van de mensen aangaande de objectiviteit en waarheid van zijn kennis. De filosofie schept toch het kenvermogen en het kennen niet, maar vindt het en beproeft het nu te verklaren; en elke solutie, die het kenvermogen niet verklaart maar vernietigt en het kennen niet begrijpt maar tot een illusie maakt, is daardoor geoordeeld. Alleen zulk een Erkenntnistheorie heeft kans van slagen, die enerzijds de bodem van de ervaring niet verlaat maar anderzijds ook in heel de diepte van het probleem indringt. Prior homo, quam filosofus vel poeta, zegt Tertullianus terecht 1). Primum vivere, deinde filosofari. De natuurlijke zekerheid is de onmisbare grondslag van de wetenschap. Het wetenschappelijk weten is geen vernietiging maar een zuivering, uitbreiding, voltooiing van het gewone weten 2). Ieder mens toch neemt de betrouwbaarheid van de zintuigen en het bestaan van de buitenwereld aan, niet door een logisch besluit uit de werking, in casu de voorstelling in zijn bewustzijn, tot de oorzaak buiten zich, noch ook door een redenering uit de tegenstand, die zijn wil ondervindt, tot een objectieve realiteit welke die tegenstand biedt;

maar vóór alle reflectie en redenering is elk van het reëel bestaan van de wereld ten volle verzekerd. Deze zekerheid is niet uit een syllogisme geboren en steunt op geen bewijs, maar is onmiddellijk, spontaan met de waarneming zelf in ons ontstaande, niet product maar grondslag en uitgangspunt van alle andere zekerheid. Want ieder, de meest onkundige, het kind reeds en ook het dier, neemt immers van te voren, zonder enige redenering, het bestaan van een buitenwereld aan. In de voorstelling zelf moet dus een element zitten, dat direct naar de werkelijkheid terugwijst. Zij sluit als voorstelling het wezenlijk kenmerk in, dat zij die werkelijkheid ideëel representeert. Het idealisme begint dus met deze fout, dat zij de voorstelling niet neemt, gelijk deze zich geeft, maar er een wezenlijke eigenschap aan ontzegt, ze zakelijk, naar de inhoud, met een droombeeld op één lijn stelt, en dientengevolge nu allerlei vergeefse pogingen aanwendt, om door redeneringen en bewijzen uit het subject tot het object te komen. In de nieuwere tijd zijn daarom velen tot het standpunt van het fenomenalisme of het absolute idealisme overgegaan, en houden de gewaarwordingen en voorstellingen voor de enige ware wereld 3). Daarentegen houdt het realisme aan het bestaan van de wereld vast, omdat deze in de voorstelling zelf, ideëel, gegeven is. Het loochent het onderscheid niet, dat tussen voorstelling en ding bestaat, maar het handhaaft daarbij het tussen beide onlosmakelijk gelegde verband, omdat het de voorstelling neemt, zoals zij zich geeft. Alleen moet hierbij wel worden onderscheiden tussen de zekerheid, die terstond met de aktuele waarneming van een voorwerp gegeven is, en die, welke later, nadat de waarneming reeds lang voorbij is, uit de achtergebleven voorstelling volgt. Over de eerste wordt hier alleen gehandeld, en deze is geen besluit uit een redenering, maar onmiddellijk met de waarneming zelf in ons aanwezig 4).

Reeds dit éne feit, de natuurlijke zekerheid aangaande de betrouwbaarheid van de zintuigen en de realiteit van de buitenwereld, bewijst dat er nog een andere dan wetenschappelijke, demonstratieve zekerheid bestaat. De empiristen hebben dit ten onrechte ontkend. De ervaring leert alleen dat iets is, maar niet dat het zijn moet, leert ons alleen het toevallige, het veranderlijke, de werkelijkheid kennen. Wij hebben echter ook algemene, noodzakelijke waarheden, waarvan we niet door waarneming en redenering, maar apriori zeker zijn. De meeste wijsgeren hebben daarom naast de wetenschappelijke of middellijke ook nog een metafysische, intuïtieve, onmiddellijke zekerheid aangenomen, ook wel een zekerheid des geloofs, van de evidentie genoemd. Aristoteles heeft het eerst duidelijk ingezien, dat de *ἐπιστήμη* in de laatste instantie op onbewijsbare, evidente waarheden is gebouwd. Sommigen zoals Plato, Cartesius, Leibniz, Rosmini hebben dit onveranderlijk, eeuwig karakter van de waarheid gezocht te verklaren door de leer van de aangeboren ideeën. Maar deze leer rust op een onhoudbaar dualisme van subject en object, maakt de menselijke geest onafhankelijk van de kosmos, is in beginsel rationalistisch en leidt logisch en ook historisch tot het absolute idealisme. Dit was de door Prof. Spruyt 5) niet vermoede reden, waarom de leer van de *ideae innatae* eenparig door de scholastieke en ook door de Gereformeerde theologen verworpen werd 6); Voetius wijdde aan de bestrijding van de leer van Cartesius een breedvoerig disputatie 7). Zij namen zelfs de empiristische stelling over: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, en spraken van de mens, vóórdat hij waarneemt, als van een *tabula rasa*, in qua *nihil scriptum est* 8). En dit handhaafden zij, omdat de mens in onderscheiding van de engelen lichamelijk is, zijn lichaam geen kerker is maar tot zijn natuur behoort en hij door dat lichaam aan de kosmos gebonden is 9). Zij hebben dus enerzijds het rationalisme zo beslist mogelijk verworpen, niet alleen in de vorm van de aangeboren begrippen, waarin het door Plato, Cartesius, Leibniz werd geleerd, maar ook in die van de aangeboren vormen, waarin het bij Kant, en in die van de aangeboren idee des zijns, waarin het bij Rosmini en de ontologen optrad.

Maar aan de anderen kant mogen de bovengenoemde uitdrukkingen toch niet in de zin van Locke's empirisme worden verstaan. Als Thomas de menselijke geest een *tabula rasa* noemt, dan wil hij daarmee geenszins ontkennen, dat toch ipse intellectus hem aangeboren is. Leibniz voegde aan de spreuk *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, de beperking toe nisi ipse intellectus. Thomas drukt zich nog juister uit: *species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae, sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere* 10). En Voetius verklaart de bovengenoemde spreuk zo, dat daarmee niet uitgesloten wordt, dat het intellect in de zinnelijk waargenomen wereld ook het eeuwige en onveranderlijke, bijv. in de werken van de natuur ook haar auteur, n.l. God opmerken en kennen kan. En dit is dan ook de eigenlijke gedachte van hun Erkenntnistheorie: de menselijke geest is niet bij machte en in elk geval niet in de gelegenheid, om buiten de zinnelijke wereld om, uit eigen fonds, met eigen middelen, de kennis van de dingen, ook niet de kennis van de principia aeterna, van de κοινὰ ἐννοιαί voort te brengen. Hij is van huis uit aan het lichaam en hierdoor aan de kosmos gebonden, en daarom kan ook de intellectus tot geen werkzaamheid komen dan door en op grond van de sensus. De intellectus is bij de aanvang zuivere potentia, *tabula rasa*, zonder enige inhoud, en wordt eerst van buiten door de zinlijke wereld tot werkzaamheid, tot actualiteit opgewekt. De stoot gaat dus van de zinlijke wereld uit; deze werkt in op de menselijke geest, roept hem wakker, en dringt hem tot actie. Maar zodra de intellectus werken gaat, werkt hij terstond en vanzelf ook op zijn eigen wijze en naar zijn eigen aard. En de natuur van de intellectus bestaat daarin, dat hij de vis, facultas, inclinatio, aptitudo bezit, om in en met de waarneming terstond, vanzelf, onwillekeurig, sine ullo labore, sine praevio studio, sine ratiocinatione die grondbegrippen en grondbeginselen te vormen, welke apriori, vóór elke redenering en vóór alle bewijs vaststaan, en daarom veritates aeternae verdienen te heten. Zo voelt het denken zelf, zodra het werken gaat, vanzelf zich aan de wetten van het denken gebonden; in het denken zelf liggen de wetten van het denken opgesloten en komen ze voor de dag. Zo leert ons de ervaring, wat een deel en wat een geheel is, maar het intellect begrijpt terstond, dat een geheel groter is dan zijn deel. Zo leert ons de ervaring, wat goed en kwaad is, maar de intellectus practicus weet onmiddellijk, dat het een gedaan en het andere moet nagelaten worden. Dit wil niet zeggen, dat ieder mens nu ook van deze grondbegrippen en grondbeginselen zichzelf of anderen duidelijk rekenschap kan geven; maar ieder mens, ook de eenvoudigste, past deze grondbegrippen en grondbeginselen toch, zonder enige wetenschappelijke reflectie, onbewust en met de meeste zekerheid in het leven toe.

Het verschil tussen deze leer van het kenvermogen en die van het rationalisme en empirisme is in deze twee gelegen: ten eerste in een eigenaardige opvatting van de intellectus, die een eigen natuur meebrengt en dienovereenkomstig ook op een eigen wijze werken gaat, en ten tweede daarin, dat deze intellectus, zo werkende naar zijn eigen natuur, toch niet anders doet, dan dat logische uit de waargenomen dingen abstraheren, dat er van nature ook in die dingen verborgen ligt. Het rationalisme dwingt als het ware de dingen, om zich te richten naar het intellect, perst ze in vormen waarvan het niet weet of zij er in passen, construeert de wereld naar een stel van begrippen. Het empirisme dwingt de geest, om zich te richten naar de zinnelijke wereld, kortwiekt hem in zijn ideale vlucht, en verklaart hem tenslotte zelf uit de stof. Maar de Erkenntnistheorie, die langzamerhand in de Christelijke theologie is opgekomen en in grondtrekken het eerst door Augustinus is uitgedacht, handhaaft beide, de vrijheid en de gebondenheid van de menselijke geest; de vrijheid, om op te stijgen tot de wereld van het ideale; de gebondenheid, waardoor hij ook in deze zijn vlucht de wereld van de realiteit niet onder de voeten verliest.

- 1) de testim. an. 5.
- 2) Kaftan, Die Wahrheit der Christl. Rel. 1889 bl. 317 v.
- 3) Een goed overzicht van de verschillende richtingen is te vinden bij Eisler, Krit. Einführung in die philosophie 1905 bl. 82-119.
- 4) Verg. Flügel, Die Probleme der philosophie und ihre Lösungen, 1888 bl. 104 v. E. L. Fischer, Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie, 1887 bl. 392 v. Schmid, Erkenntnislehre 1890 II 307 v. Wobbermin, Theologie und metafysik 1901 bl. 42 v. Land, Inl. tot de Wijsbeg. bl. 97 v.
- 5) Spruyt, Proeve van een gesch. van de leer der aangeboren begrippen, Leiden 1870 bl. 57-60.
- 6) Frohschammer, Die philosophie des Thomas von Aquin, Leipzig 1889 bl. 44 v. Liberatore, t. a. p. bl. 103 v. Polanus, t. a. p. 325. Zanchius, t. a. p. III 636.
- 7) Disput. Sel. V. 477-526.
- 8) Thomas, Summa Theol. I qu. 79 art. 2. Voetius, Disp. V 459. 525.
- 9) Thomas, t. a. p. I qu. 84 art. 3. qu. 85 art. 1. Voetius, t. a. p. 483.
- 10) Thomas, qu. de mente art. 8 ad I. V erg. Liberatore t.a.p. 144.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 7 Principia in de Wetenschap; C 68)

68. Het uitgangspunt van alle kennis bij de mens is dus de zinnelijke waarneming. Ουδε νοει ο νοος τα εκτος μη μετ αισθησεως οντα 1). Omnis cognitio intellectualis incipit a sensu 2). Intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate 3). En alle Christelijke theologen waren van dezelfde gedachte. De fout van de scholastiek, zowel bij Protestanten als Roomsden, lag alleen hierin, dat zij met de waarneming veel te vroeg klaar was en ze bijna volledig, op ieder terrein van wetenschap, in de boeken van Euclides, Aristoteles, de kerkvaders, de confessie opgenomen en neergelegd dacht. In die mening liet men de waarneming na en begon in eens met de reeds verkregen begrippen. Daarom kon het haast een ontdekking heten, toen Baco tot de zinnelijke waarneming als tot de enige bron van de kennis terugkeerde. Toch was het geen ontdekking, maar wel een noodzakelijke verfrissing voor de wetenschap, want deze moet altijd weer tot de bronnen terug. Niet uit boeken, maar uit de werkelijke wereld moet de waarheid geput. Aanschouwing is de bron van alle echte wetenschap. (Die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe die Zettel 4). Bij deze zinnelijke waarneming nu heeft ieder zintuig zijn eigen aard en zijn eigen taak; elk zoekt in de verschijnselen het verwante op, de tastzin doet ons de mechanische, smaak en reuk doen ons de chemische eigenschappen kennen, het gehoor ontsluit ons de wereld van de tonen en het gezicht die van de kleuren 5). De zintuigen nemen dus ieder voor zichzelf niet het gehele voorwerp waar, maar slechts bepaalde eigenschappen aan dat voorwerp. Het waarnemingsbeeld, dat in ons bewustzijn ontstaat, is samengesteld uit vele verschillende indrukken, die door de verschillende zintuigen ontvangen, langs de zenuwdraden in onze hersens overgeplant, daar op een onverklaarbare wijze in gewaarwordingen omgezet, en tot een geheel verbonden worden. Er zijn geen eenvoudige gewaarwordingen, ze zijn alle reeds uit verschillende andere samengesteld; elk voorwerp dat we zien, elke toon die we horen is reeds een complex van waarnemingen. De menselijke geest is daarom bij de eenvoudigste waarnemingen reeds actief; hij is geen tabula rasa, waarop de buitenwereld slechts schrijft wat zij wil, geen spiegel, waarin het voorwerp zich eenvoudig weerkaatst. Maar elk waarnemingsbeeld is in het bewustzijn zelf gevormd uit de factoren, die door de verschillende zintuigen uit het voorwerp worden aangebracht.

Daarom is de vraag van zo groot belang, wat de verhouding is tussen het waarnemingsbeeld, de voorstelling (φαντασια, φαντασμα, species sensibilis, perception, Vorstellung) in ons bewustzijn en de werkelijkheid, het voorwerp, buiten ons. De Griekse filosofie ging over het algemeen uit van de gedachte, dat gelijk slechts door gelijk kon worden gekend; πασι γαρ γινωσκεσθαι το ομοιον τω ομοιω 6). Sommigen leidden daaruit af, dat de ziel van de mens uit dezelfde elementen en atomen moest bestaan als de werkelijke wereld, en dat er bij de waarneming stoffelijke atomen uit de voorwerpen indrongen in de ziel. Aristoteles echter vatte dit zo op, dat de ziel niet actueel maar potentieel al het gedachte is— η ψυχη τα οντα πως εστι παντα 7), en dat de voorwerpen door waarneming en denken een ideale existentie in de ziel verkregen. De scholastiek nam dit over en zei: cognitum est in cognoscente per modum cognitionis, non per modum cogniti. d.i. de dingen gaan niet zelf in de ziel over, maar alleen hun beeld, hun vorm, ειδος, forma, species, similitudo 8). Er is dus enerzijds een wezenlijk verschil tussen het ding en zijn voorstelling, want het eerste is buiten ons, heeft daar een reëel bestaan, maar de tweede bestaat in ons en heeft slechts een ideale existentie. Maar er was anderzijds toch ook een volkomene overeenstemming; de voorstelling is een beeld, een getrouwe ideale reproductie van het voorwerp buiten ons. De nieuwere filosofie echter, lettende op de activiteit van 's mensen bewustzijn bij het vormen van de waarnemingsbeelden, heeft tussen ding en voorstelling een hoe langer hoe bredere kloof gegraven. De waarnemingsbeelden zijn geen species, formae, maar hoogstens nog tekens, symbolen, diagrammen van de buitenwereld, vrij in onze geest gevormd naar aanleiding van de wijzigingen, die van buiten door de zintuigen en zenuwen heen in onze hersencellen worden aangebracht. Indien dit zo is, verdwijnt de objectieve wereld steeds verder uit ons gezicht, ze lost zich op in schijn; want een controle van het waarnemingsbeeld aan de werkelijkheid is daarom onmogelijk, omdat wij haar nimmer benaderen kunnen, en het waarnemingsbeeld zich altijd tussen haar en ons inschuift.

De dwaling, die aan deze theorie ten grondslag ligt, schijnt deze te zijn, dat het eigenlijke voorwerp van onze waarneming niet het ding buiten ons, maar een of andere indruk of trilling van onze zenuwen in ons zou zijn. Nu is het zeker waar, dat er geen voorstelling in ons bewustzijn gevormd kan worden, zonder dat er trillingen in de zenuwen naar onze hersencellen worden overgeplant. Maar noch het beeld, dat op het netvlies van het oog geworpen wordt, noch de wijzigingen in de hersencellen ten gevolge van de zenuwtrillingen zijn de oorzaak, waaruit de gewaarwording en voorstelling in ons bewustzijn ontstaat. Alle psychometrische onderzoeken, hoe belangrijk ook, hebben ons ter verklaring van dit wonderbaar verschijnsel geen stap nader gebracht. Wij staan hier voor een, naar het schijnt, onoplosbaar raadsel. De zenuwtrillingen kunnen tot in het centrum van de hersens worden nagegaan, haar sterkte en snelheid kan worden berekend; maar de voorstelling, die daarna in ons bewustzijn ontstaat, is toto genere daarvan verschillend. Zij is een psychische geestelijke akte, uit fysische verschijnselen, gelijk de zenuwtrillingen zijn, nooit te verklaren. Zo kunnen dan de voorstellingen geen producten zijn, die door de zenuwtrillingen ons zelf onbewust in ons bewustzijn worden voortgebracht. En zij kunnen ook geen bewuste scheppingen zijn van onze geest, naar aanleiding van de wijzigingen in onze hersencellen, om de eenvoudige reden, dat niemand van heel dit proces van de zenuwtrillingen ook maar iets bij de waarneming weet, en elk mens eerst door opzettelijk fysiologisch onderzoek daarvan kennis krijgt. Daar komt nog bij, dat de zenuwtrillingen en wijzigingen in de hersencellen soms wel, bij het zien zonder opmerken, bij het horen zonder verstaan enz. geheel en zuiver mechanisch toegaan, maar dat ze toch bij het eigenlijke waarnemen altijd reeds van een psychische akte vergezeld zijn. Het gaat niet zo toe, dat de zenuwtrillingen eerst in onze hersens worden overgebracht, en dat pas daarna het bewustzijn ontwaakt en uit die wijzigingen in de hersencellen de voorstelling vormt; maar de waarneming zelf door de zintuigen is een akte

van het bewustzijn. Het is de geest van de mens, die ziet door het oog en hoort door het oor. Voorwerp van de waarneming is dus niet enig verschijnsel in mij, maar het ding buiten mij. Dezelfde geest, die het voorwerp ziet, is het ook, die de voorstelling vormt. Beide zijn psychische akten. Daarom is er ook geen reden tot twijfel, dat wij in de voorstellingen een getrouwe, ideale reproductie hebben van de voorwerpen buiten ons. Daarbij is het tot op zekere hoogte onverschillig, of wij de voorstellingen εἶδη, species, formae, tekens, symbolen enz. van de dingen noemen; want ook deze woorden zijn beelden, en voor het merendeel aan de gezichtswaarneming ontleend. Indien maar vaststaat, dat de voorstellingen in haar geheel en in haar delen getrouwe vertolkingen zijn van de wereld van de werkelijkheid buiten ons.

Maar bij deze voorstellingen blijft de menselijke geest niet staan. Wetenschappelijke kennis komt niet voort uit de zintuigen maar uit het verstand. Niet de loutere waarneming, maar het ernstig nadenken over de waargenomen verschijnselen hebben Kopernikus tot de vader van de astronomie en Newton tot de ontdekker van de zwaartekracht gemaakt. Het waarnemen van verschijnselen is nodig en goed, maar het is niet het enige en het hoogste. Object van de wetenschap is niet het bijzondere maar het algemene, het logische, de idee. De Griekse filosofie heeft dit reeds ingezien. Socrates was de eerste, die de idee van het weten met bewustheid indacht en tot beginsel maakte van zijn filosofie; wetenschap is kennis, niet van de schijn, maar van het wezen van de dingen. Plato onderscheidde tussen δοξα, welke tot inhoud had het gewone, empirische weten, en επιστημη die het waarlijk zijnde van de dingen tot inhoud had. En Aristoteles omschreef wetenschap in dezelfde zin als kennis του οντος, του καθολου, των πρωτων αιτιων και αρχων 9). Vooral Augustinus heeft deze intellectuele kennis op de voorgrond gesteld. Hij verwerpt de kennis door de zintuigen niet, hij verdedigt haar waarheid tegen de Academici in een afzonderlijk geschrift, en erkent dat wij de invisibilia Dei verstaan per ea quae facta sunt, de Gen. ad. litt. 4,32. Maar hij onderschat toch haar waarde, evenals Plato; het zinlijke geeft slechts δοξα, c. Acad. 3,26, het is de waarheid zelf niet, het is er maar een beeld van, Solil. 2,32. De kennis van de natuur is zonder waarde, nihil prodest, Conf 5,7. 10,55. Enchir. 3,5. Er zijn eigenlijk maar twee dingen, die belangrijk zijn te kennen, God en onszelf: deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino, Solil. 1, 7. En deze kennis verkrijgt hij niet door naar buiten, maar door naar binnen te zien, noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, de vera relig. c. 39 n. 72; niet door de zinnelijke waarneming maar door het denken, aliud est sentire, aliud nosse, de ord. 2,5. cf. Solil. 2,33. De scholastiek, zich nauwer aansluitend aan Aristoteles, heeft de waarde van de zinnelijke waarneming beter ingezien, maar toch ook de betekenis van de intellectus voor de wetenschap ten volle erkend. Thomas drukte dit kort en duidelijk aldus uit, scientia non est singularium; intellectus est universalium 10). Wetenschap heeft tot object het algemene en noodzakelijke 11), en kan daarom alleen door de intellectus worden verschaft. Want terwijl de zinnelijke waarneming de dingen beschouwt quantum ad exteriora ejus accidentia, is het juist het eigenaardige van de intellectus, dat hij doordringt ad interiora rei, penetrat ad essentiam rei 12). Zijn eigenlijk object is de quidditas rei materialis 13). Het verstand n.l. maakt als intellectus agens, dat is als abstractievermogen, gelijk wij het noemen zouden, uit de zinnelijke voorstellingen het algemene los; het laat het bijzondere eruit wegvallen, het schijnt er als een licht over heen, maakt ze intelligibel, laat het algemeen eruit kenbaar worden, en neemt dan als intellectus possibilis, d. i. als intellectueel kenvermogen, dat algemeen in zich op en maakt het tot eigendom van de geest 14).

1) Aristoteles, de sensu c. 6. Zeiler, Philos. d. Gr. III 198.

2) Thomas, Summa Theol. I q u. 84 art. 1 en 7.

3) Thomas, Contra Gentiles III 41.

4) Schopenhauer, Die Welt usw. II 76-98.

- 5) Aristoteles bij Zeiler t. a. p. III 533 v. Thomas, Summa Theol. I qu. 78 art. 3. Schopenhauer, Die Welt II 30-36. Bilderdijk, Taal- en Dichtk. Verscheidenheden 1821 II 39 v. Id. Verhandelingen, ziel-, zede- en rechtsleer betreffende, 1821 bl. 12 v. Brieven V 48. Land, Inl. tot de Wijsbeg. 63 v.
- 6) Aristoteles, de anima I 2.
- 7) Id. de an. III 8.
- 8) Thomas, Summa Theol. I qu. 75. I 2 qu. 5 art. 5. II 2 qu. 23 art. 6 ad 1. Contra Gent. I 77. II 77, 98.
- 9) Zeller Philos. der Griechen I 161 v.
- 10) Thomas, Summa Theol. I qu. 1 art. 2. C. Gent. I 44.
- 11) Thomas, S. Theol. I qu. 14 art. 13 ad 3. I qu. 84 art. 1 ad 2. I qu. 86 art. 1 en 3.
- 12) Thomas, C. Gent. I 58. III 56. IV 11. Summa Theol. II 2 qu. 8 art. 1.
- 13) Thomas, Summa Theol. I qu. 81:5 art. 5 ad 3.
- 14) Thomas, Summa Theol. I qu. 79 art. 3 en 4. I qu. 84 art. 6. C. Gent. II 76. 77 III 45.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 7 Principia in de Wetenschap; C 69)

69. Nu is er eigenlijk hierover nog geen verschil, dat niet de zinlijke waarneming maar het verstand het orgaan van de wetenschap is. Ook het empirisme heeft dit niet ontkend. Baco, Huffie, St. Mill erkennen ten volle, dat de zinnelijke waarneming wel het eerste maar niet het enige is en dat het verstand door inductie het algemene uit het bijzondere tracht af te leiden. Het was Baco juist te doen om een betrouwbare methode, waarnaar uit bijzondere waarnemingen algemeen-geldige oordelen konden gevormd worden. Maar bij de begrippen, die het verstand uit de voorstellingen vormt, komt met dubbele ernst de vraag terug, die boven reeds bij de waarnemingsbeelden werd gedaan: wat is de verhouding tussen deze begrippen van het verstand en de wereld van de werkelijkheid? En hier gaan Nominalisme en Realisme uiteen. Beide richtingen komen in het wezen van de zaak reeds voor in de Griekse filosofie. Plato en Aristoteles waren realisten, zij het ook met onderscheid; en de eigenlijke gedachte van het nominalisme vinden wij reeds o.a. bij de cynische wijsgeer Antisthenes, die de realiteit van de algemeen begrippen ontkende en tegen Plato zei: *ἵππον μὲν ὁρῶ ἵπποτητα δὲ οὐκ ὁρῶ*, en bij de Stoïsche wijsgeren, die de *ἐννοήματα*, de gedachten, slechts hielden voor *φαντάσματα διανοίας* ¹⁾. In de Middeleeuwen werd deze opvatting van de algemene begrippen vernieuwd en kreeg ze de naam van nominalisme. Roscellinus was van oordeel, dat de algemene begrippen slechts *flatus vocis* waren, Gedankendinge, waaraan geen realiteit beantwoordt; in de werkelijkheid zijn er geen algemene maar slechts bijzondere, individuele dingen, is er geen mensheid maar zijn er alleen mensen enz. De strijd tussen realisme en nominalisme duurde tot de 15e eeuw voort ²⁾ Maar ook daarna is de kwestie niet uit de filosofie geweken. Het geschil tussen realisme en nominalisme is geen twistpunt van scholastieke spitsvondigheid, maar van diepgrijpende betekenis. Het nominalisme is in andere vorm, als empirisme, weer in de nieuwere filosofie te voorschijn getreden ³⁾. Indien nu het nominalisme het recht aan zijn zijde heeft, is het met alle wetenschap gedaan. Want één van beide; indien wij de overeenstemmende kenmerken van een groep van dingen in een begrip en woord kunnen samenvatten, dan geschiedt dit of zonder grond en vertegenwoordigen die woorden en begrippen geen waarde in de werkelijkheid; of de dingen gelijken in de werkelijkheid aan elkaar en hebben gemeenschappelijke kenmerken. In dit geval zijn de begrippen echter geen ledige Gedankendinge, maar de som van wezenlijke eigenschappen van de dingen, en dus geen nomina maar res. Daarom had dan ook het realisme zonder twijfel gelijk, als het de realiteit

van de algemeen begrippen aannam, niet in platonische of ontologische zin ante rem, maar in aristotelische zin in re, en daarom ook in mente hominis post rem. Het algemene, dat wij in het begrip uitdrukken, bestaat niet juist zó, als universele, buiten ons; maar in ieder exemplaar van de soort bijzonderlijk geïndividualiseerd en gespecialiseerd, heeft het toch zijn grond in de dingen en wordt daaruit door de werkzaamheid van het verstand geabstraheerd en uitgedrukt in een begrip 4). Met de begrippen verwijderen wij ons dus niet van de werkelijkheid, maar naderen haar hoe langer hoe meer. Het schijnt wel, dat wij, begrippen en oordelen en besluiten vormende, hoe langer hoe meer de vaste grond onder het gebouw van onze kennis verliezen en hoog gaan zweven in de lucht. Het lijkt vreemd en wonderlijk, dat wij, de voorstellingen omzettende in begrippen en deze weer verwerkende naar de wetten van het denken, uitkomsten verkrijgen, die in overeenstemming zijn met de werkelijkheid. En toch wie deze overtuiging prijsgeeft, is verloren 5). Maar die overtuiging kan dan ook alleen rusten in het geloof, dat het eenzelfde Logos is, die en de werkelijkheid buiten ons en de wetten van het denken in ons schiep, en die beide in organisch verband zette met en corresponderen liet op elkaar. Zo alleen is er wetenschap mogelijk, d.i. kennis niet slechts van den wisselende schijn, maar van het algemeen, van het logische in de dingen. Zeker, het zijn zelf van de dingen, hun existentie, blijft buiten ons; nooit gaan de dingen zelf realiter in ons in; het zijn is dus nimmer door ons te benaderen, het is een factum dat aanvaard moet worden en dat de grondslag van het denken uitmaakt. Maar in zover de dingen ook logisch bestaan, uit gedachte zijn voortgekomen en in gedachte rusten, [Joh. 1:3](#), [Col. 1:15](#), zijn zij ook begrijpbaar en denkbaar voor de menselijke geest.

Plato helderde dit proces van de wetenschap op door een schoon en treffend beeld. Zoals de zon objectief het voorwerp en subjectief ons oog verlicht, zo is God of de idee van het goede het licht, waardoor de waarheid, het wezen van de dingen, zichtbaar wordt en tevens onze geest die waarheid aanschouwen en erkennen kan 6). Augustinus nam dit beeld over: God is de zon van de geesten. In het onveranderlijk licht van de waarheid ziet en oordeelt onze geest over alles, in ipsa incommutabili veritate mens rationalis et intellectualis intuetur, eaque luce de his omnibus judicat 7). Zoals wij met het lichamelijk oog niets kunnen zien, als de zon haar licht er niet over verspreidt, zo kunnen wij ook geen waarheid zien dan in het licht Gods, die de zon van onze kennis is 8). Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia. Thomas spreekt meermalen op dezelfde wijze, en bezigt dezelfde gelijkenis 9). Alleen wees hii erop, dat dit niet pantheïstisch mocht worden verstaan, zoals Averroes onder neoplatonische invloed leerde en daarin later door Malebranche en de ontologistische school gevolgd werd. Gelijk wij, zegt Thomas, in het natuurlijke zien, niet door zelf in de zon te zijn, maar door het licht van de zon, dat ons bestraalt, zo zien wij ook de dingen niet in het goddelijk wezen, maar door het licht dat van God in onze eigen intellectus schijnt. De rede in ons is dat goddelijk licht, zij is niet de goddelijke logos zelf, maar heeft daaraan deel. Gode komt toe het esse, vivere, intelligere per essentiam, ons per participationem 10). Dit beeld van de zon bracht er toe, om in gezonde zin te spreken van het natuurlijk licht van de rede 11), waaronder dan niets anders verstaan werd dan die permanente eigenschap of kracht van de menselijke geest, waardoor hij in staat gesteld wordt, terstond bij de eerste waarnemingen die grondbegrippen en grondbeginselen te vormen, welke hem verder bij alle waarneming en denken leiden. Het licht van de rede is zo in de eerste plaats gelijk aan den intellectus agens, aan het abstractievermogen, dat over de voorwerpen schijnt en het intelligibile daaruit te voorschijn doet treden en voorts aan dat fonds van κοινὰ εννοιαί, dat onze geest juist door het vermogen van de abstractie zich eigen maakt. Maar in beiderlei zin is dat licht aan God, of meer bepaald aan den Logos te danken, Ps. 36:10 [[Ps. 36:9](#)], [Joh. 1:9](#). Hij is het, die dit licht in ons doet opgaan en voortdurend onderhoudt. En zo is het dan niet aan de mens, die slechts

instrument is, maar aan God te danken, als door de stralen van dat licht de waarheid zich voor onze geest onthult 12).

Deze schone beeldspraak maakt ons duidelijk, welke de principia zijn, waaruit alle wetenschap voortkomt. Niet alleen in de theologie, gelijk de vorige paragraaf ons deed zien, maar in elke wetenschap zijn er drie principia te onderscheiden. Ook hier is God het principium essendi; in zijn zelfbewustzijn liggen de ideeën aller dingen; alle dingen berusten op gedachten en zijn geschapen door het woord. Doch het is zijn welbehagen, om van deze cognitio archetypa in zijn goddelijk bewustzijn een ectypische kennis over te brengen in de mens, die naar zijn beeld is gemaakt. Maar dat doet Hij, niet door ons de ideeën in zijn essentia te laten aanschouwen (Malebranche), noch ook door ze ons alle reeds bij de geboorte mede te geven (Plato, leer van de ideae innatae), maar door ze in de werken van zijn handen uit te spreiden voor de geest van de mens. De wereld is een belichaming van gedachten Gods; zij is een schoon boek, waarin alle schepselen, grote en kleine, gelijk als letteren zijn, die ons de onzienlijke dingen Gods te aanschouwen geven; zij is geen schrijfboek, waarin wij naar de voorstelling van de idealisten de woorden zouden hebben in te vullen, maar een leesboek, waaruit God ons kennen doet wat Hij er voor ons in neergeschreven heeft. De geschapene wereld is dus het principium cognoscendi externum van alle wetenschap. Maar dat is niet genoeg. Om te zien is een oog nodig. War' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken? Er moet correspondentie, verwantschap zijn tussen object en subject. Dezelfde Logos, die schijnt in de wereld, moet zijn licht ook laten stralen in ons bewustzijn. Dat is de intellectus, de ratio, die, zelf uit den Logos afkomstig, de Logos in de dingen ontdekt en erkent. Zij is het principium cognoscendi internum. Sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus 13). Zo is het dan God alleen, die uit zijn goddelijk bewustzijn de kennis van de waarheid door de schepselen heen inbrengt in onze geest; de Vader, die door den Zoon in den Geest zich aan ons openbaart. Multi dicunt: quis ostendet nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine!

- 1) Zeller, Philos. d. Gr. II 295. IV 79. 125.
- 2) A. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters. 3 Bde Mainz 1864-66 I 135 v. II 986 v. Haure au, De la philosophie scolastique, 2 vol. Paris 1850. Schwane, Dogmengeschichte der mittl. Zeit. Freiburg 1882 bl. 4v. Piersan, De realismo et nominalismo 1855. Id. Gesch. van het R.-Katholic. III 1871 bl. 53 v. 87 v. 183 v. Spruyt, Proeve 66 v.
- 3) Spruyt, Proeve passim. Huga Spitzer, Nominalismus and Realismus in der neuesten deutschen Philosophie mit Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur modernen Naturwissenschaft. Leipzig 1876. Janet, Traité élémentaire de philos. Paris Delagrave 1887 bl. 162 v. Land, Inleiding 107 v. Pierson, Wijsgerig Onderzoek. Deventer 1882 bl. 200 v.
- 4) Thomas, Summa Theol. I qu. 85 art. 2 ad 2. C. Gent. I 65.
- 5) Land, Inleiding tot de Wijsbeg. 250.
- 6) Siebeck, Gesch. der Psychologie I 226. II 70.
- 7) Augustinus, de Gen. ad litt. 8 c. 25.
- 8) Augustinus, Solil. I 8. 13. de Trinit. 12 c. 15.
- 9) Thomas, Summa Theol. I qu. 12 art. 11 ad 3. qu. 79 art. 4. qu. 88 art. 3 ad 1. II 1 qu. 109 art. 1 ad 2. O. Gent. III 47.
- 10) Thomas, Summa Theol. I qu. 79 art. 4.
- 11) Polanus, Synt. Theol. 325. Zanchius, Op. III 636.
- 12) Liberatore, Die Erkenntnislehre des h. Thomas 185 v. Kleutgen, Philos. der Vorzeit 2 I 89 v.
- 13) Thomas bij Liberatore t. a. p. 148.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 8 Principia in de Religie; A 70)

Par. 8. Principia in de Religie.

A. Wezen der Religie.

Smend, Altt. Religionsgesch. 1893 bl. 445 v. Köstlin, Die Religion im N.T., Stud. u. Krit. 1888 bl. 7-102. Thomas, Summa Theol. II 2 qu. 81. Ursinus, Catech. qu. 94-103. Hoornbeck, Theol. pract. IX c. 6-8. Moor, Comm. I 44 v. Calovius, Isag. ad sacr. theol. 1652 bl. 301 v. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, ed. Rosenkranz Leipzig 1838. Fichte, Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung 1798. Hegel, Vorlesungen über die Philos. d. Relig., Werke XI. XII 1832. Schleiermacher, Reden über die Religion 1799. Chr. Gl. Par 3 v. Voorts verschillende werken over Religionsphilosophie van Ed. von Hartmann, Seydel, Pfeleiderer, Siebeck, Rauwenholt, Tiele, e.a.; G. Tr. Ladd, The Philosophy of Religion. 2 vol. London 1906. Verg. art. Religionsphilosophie van Heinze, in PRE3 XVI 597-630. Pünjer, Gesch. d. Christl. Religionsphilos. 1880,'83. Eisler, Krit. Einführung in die philosophie. Berlin 1905 bl. 414-438. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion2. Leipzig 1905. Beiträge zur Weiterentwicklung der Christl. Religion, herausgegeben von Prof. A. Deismann u. A. München 1905. Troeltsch, Wesen der Religion und der Religionswiss., Die Kultur der Gegenwart I Abt. IV 461 v.

70. Evenals de wetenschap heeft ook de religie haar principia. Om deze te leren kennen, is het allereerst nodig, het wezen van de religie te bepalen, vooral ook ter onderscheiding van wetenschap, zedelijkheid en kunst. De naam religie geeft weinig licht. Cicero leidde het woord af van relegere, herlezen, nog eens overdoen, nauwkeurig waarnemen, en duidde daarmee de religie aan als een voortdurend en ijverig in acht nemen van al wat op de verering van de goden betrekking heeft **1)**. Lactantius verklaarde het uit religare en verstond dus onder religie de band, die de mens aan God verbindt **2)**. een derde afleiding, van relinquere, komt bij Gellius, voor en wijst aan, dat al wat tot de religie behoort, wegens zijn heiligheid van het ongewijde is afgezonderd **3)**. Augustinus brengt het eenmaal in verband met re-eligere: in de religie kiezen wij God, die wij door de zonde hadden verloren, weer terug als de bron van onze zaligheid **4)**. J. C. Leidenroth nam op grond daarvan dat de drie verba diligere, negligere en intelligere een ander perfectum hebben dan lego en zijn composita, een verloren stam ligere aan, sanscr. lok, gr. λεισσειν, Duits lugen, eng. look, cf. lucere, met de betekenis van zien; diligere zou dan betekenen met liefde aanzien, negligere niet zien, intelligere inzien; en daarvan zou dan ook religere, terugzien en religio, het met vreze omzien, cf. respectus, gekomen zijn **5)**. De afleiding van religare, relinquere, re-eligere stuit op grammatisch bezwaar en verklaart ook niet de eigenaardige betekenissen, die religio in het Latijn bezit. Tussen de afleiding van Cicero en van Leidenroth is het pleit nog niet beslist; maar zakelijk komen beide hierin overeen, dat religio de godsdienst aanduidt als een gezindheid van schuwe vrees tegenover de Godheid en als een daaruit voortvloeiende angstig-nauwgezette waarneming van wat de cultus van de goden eist. Deze opvatting vindt steun in een versregel, die door Nigidius Figulus, een tijdgenoot van Cicero, ex antiquo carmine is overgenomen en bij Gellius ter aangehaalde plaatse is bewaard: religenter esse oportet, religiosum nefas **6)**. Het woord is dus volstrekt niet geschikt, om de volle inhoud van de Christelijke godsdienst weer te geven. Maar het gebruik en de afleiding van Lactantius, die algemeen ingang vond,

hebben het woord gekerstend. De Vulgata nam het op in [Hand. 26:5](#) en [Jac. 1:27](#). Het woord is in alle Europese talen overgegaan, en heeft ook in onze taal naast godsdienst, vroomheid (van het goth. fruma, lat. primus, op de voorgrond tredend, deugdzzaam, dapper, bijv. Stat. Vert. [Gen. 42:11](#)), enz., godsvrucht, godzaligheid burgerrecht verkregen en behouden.

De H. Schrift geeft geen definitie en bezit ook geen algemeen begrip ter aanduiding van het verschijnsel van de religie. Zij heeft afzonderlijke woorden voor haar objectieve en haar subjectieve zijde. De religio objectiva is identiek met de openbaring Gods, en bestaat in het verbond, ברית, hetwelk God aan Israël gaf, en dat dus in de volle zin een goddelijke stichting, διαθηκη, heten mag, [Exod. 20:1](#) v., [Exod. 34:10](#) v., [Exod. 34:27](#) v., [Jes. 54:10](#), enz. De ordeningen in dat verbond, welke Israël onderhouden moet, vormen samen de inhoud van de תורה, onderwijzing, leer, wet, wetboek des Heeren, en worden met zeer verschillende namen aangeduid. Zij heten דברים woorden, [Num. 12:6](#), [Ps. 33:4](#), enz. מצוות geboden, [Gen. 26:5](#), [Ex. 15:26](#), enz. פקודים bevelen, [Ps. 119:4,5,15](#), enz., חקים inzettingen, besluiten, [Ex. 15:26](#), [Lev. 25:18](#), [Ps. 89:32](#) [[Ps. 89:31](#)], [Job 28:26](#), enz., משפטים rechtszaak, rechtsuitspraak, [Num. 36:13](#), [Ps. 19:10](#) [[Ps. 19:9](#)], enz., דרכים wegen, paden, [Deut. 5:33](#), [Job 21:14](#), [Ps. 25:4](#), enz. משמרות wetten die te bewaren zijn, [Gen. 26:5](#), [Lev. 18:30](#) enz. De vele uitdrukkingen wijzen aan, hoe in Israëls religie het objectieve, de inzetting Gods op de voorgrond staat. Aan die religio objectiva beantwoordt nu subjectief de יראת יהוה, de vreze des Heeren. Deze drukt de innerlijke gezindheid van de vrome Israëliet uit tegenover de heilige wetten, die hem van Godswege ter onderhouding zijn voorgeschreven. Maar deze vreze is toch wezenlijk onderscheiden van de angstige schuwheid, die oorspronkelijk in het lat. woord religio ligt opgesloten. Dat blijkt daaruit, dat deze vreze des Heeren overgaat in en verbonden is met allerlei andere godsdienstige stemmingen, zoals geloven, האמין [Gen. 15:6](#), [Jes. 7:9](#), [Hab. 2:4](#), vertrouwen, במח [Ps. 26:1](#); [37:3,5](#), toevlucht nemen, חסה [Ps. 5:12](#) [[Ps. 5:11](#)], [37:40](#) [[Ps. 37:39](#)], steunen, סמוך, zich vastklemmen, רבב, [2 Kon. 18:6](#), hopen, קוה, verwachten, חכה, ja zelfs liefhebben van God, חשק [Ex. 20:6](#), [Deut. 6:5](#), [Ps. 91:14](#). De rechten des Heeren blijven niet als een voorwerp van schrik en vreze staan buiten en boven de Israëliet, maar worden een object van zijn liefde. Hij overpeinst ze met zijn verstand en betracht ze met zijn wil. Zij zijn zijn vermaking de ganse dag.

In het Nieuwe Testament treffen wij in het wezen van de zaak dezelfde opvatting aan. Maar nu geeft God zijn openbaring niet in een reeks van wetten, maar in de persoon van Christus. Deze is de weg en de waarheid, [Joh. 14:6](#). De οδός του κυρίου, [Hand. 18:25](#); [19:9,23](#); [22:4](#), de διδαχή of διδασκαλία, [Mt. 7:23](#); [22:33](#); [Joh. 7:16-17](#), [Hand. 2:42](#), [Rom. 6:17](#), [1 Tim. 1:10](#); [4:6,16](#); [6:13](#), [2 Tim. 4:2-3](#); [Tit. 1:9](#); [2:1,7,10](#), het ευαγγέλιον, [Mk. 1:1](#), [14-15](#) enz., de λογος του θεου, [Mt. 13:19](#), [Mk. 2:2](#), [4:14](#) v. [2Cor. 9:15](#), enz., concentreren zich alle om Christus en zijn niets dan explicatie van zijn persoon en werk. Dienovereenkomstig verandert dan ook de subjectieve gezindheid. De gewone Griekse woorden waren niet geschikt, om deze in haar eigenlijk karakter weer te geven. Δεισδαίμονια wordt door Festus van de Joodse, [Hd. 25:19](#), en het adjectief door Paulus van de Heidense godsdienst, [Hd. 17:22](#) gebezigd. Θεοσεβεία komt maar eenmaal voor, [1 Tim. 2:10](#). Ευσεβεία geeft te kennen heilige eerbied voor God; het is in betekenis verwant aan het lat. pietas, en drukt dus een stemming uit, gelijk die ook in kinderen tegenover hun ouders aanwezig is; meermalen komt dit woord in het Nieuwe Testament voor, vooral in de Pastoraalbrieven; wat de ευσεβεία eigenlijk is en behoort te wezen, is eerst in het Evangelie geopenbaard, [1 Tim. 3:16](#). Ook de vrees is in het Nieuwe Testament niet geheel uit de religio subjectiva geweken, [Luk. 18:2](#),

[Hd. 9:31](#), [2 Cor. 5:11](#); [7:1](#), [Rom. 3:18](#), [Ef. 5:21](#), [Phil. 2:12](#), [1 Petr. 1:17](#); [3:2](#); [3:15](#), , maar ze komt toch veel zeldzamer voor als beschrijving van de religieuze gezindheid; zij heeft in de meeste plaatsen betrekking op bijzondere gebeurtenissen, bijv. Godsgericht, en heet elders door de liefde vervangen, [Rom. 8:15](#), [1 Joh. 4:18](#) . Het gewone woord voor de religio subjectiva in het Nieuwe Testament is πιστις. Aan de blijde boodschap van de vergeving en van de zaligheid in Christus beantwoordt van 's mensen zijde het geloof, hetwelk een kinderlijk vertrouwen op Gods genade is en daarom ook terstond de liefde in ons hart werkt. Πιστις en αγαπη zijn de grondstemmingen van de Christelijke vroomheid. De woorden λατρεία, [Rom. 9:4](#); [12:1](#), [Hebr. 9:1,6](#) en θησκεια, [Hd. 26:5](#), [Col. 2:18](#), [Jak. 1:27](#) duiden de cultus aan, die God uit het beginsel van het geloof wordt toegebracht.

- 1) Cicero, de natura deorum II 28: qui omnia, quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent et quasi relegerent, religiosi sunt dicti. Cf. de inventione II 22. 53.
- 2) Lactantius, Instit. div. IV 28.
- 3) Genius, Noctes atticae IV 9.
- 4) Augustinus, de civ. Dei X 4.
- 5) Leidenroth, Neue Jahrb. f. Philologie Und Pädagogik von Seebode, Jahn und Klotz 1834 bl. 455.
- 6) Vergelijk verder over de afleiding van het woord: Voigt, Fundamentaldogmatik bl. 9-30. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. 1880 bl. 83. Runze, Dogmatik, Leipzig 1898 bi. 38. Hoekstra, Wijsg. Godsdienstleer I 49-57.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 8 Principia in de Religie; A 71)

71. Overeenkomstig deze onderwijzing van de H. Schrift werd in vroeger tijd tussen religio objectiva en religio subjectiva onderscheid gemaakt, en zij zelf gewoonlijk omschreven als recta verum Deum cognoscendi et colendi ratio. Deze definitie komt reeds bij Lactantius [1\)](#) voor, vond algemeen ingang en wordt ook tegenwoordig nog door velen overgenomen. In de nieuwere tijd heeft men ertegen ingebracht, dat zij de religie als iets uitwendigs opvat, dat geheel buiten het hart omgaat. Ofschoon zij nu inderdaad de recta ratio, waarop het hier vooral aankomt, niet nader omschrijft, het verband tussen het kennen en het dienen van God niet in het licht stelt, en sterker op de religio objectiva de nadruk laat vallen dan op de religio subjectiva, toch is het tegen haar ingebrachte bezwaar van genoegzame grond ontbloom. Immers de wet, waarin God zijn dienst voorschreef, mocht naar vroegere uitlegging niet alleen letterlijk, maar moest ook geestelijk worden verstaan. Zij regelde niet alleen de woorden en daden, maar ook de gezindheden, gedachten en begeerten van de mens. Zij eiste de hele mens met ziel en lichaam, met verstand en hart en alle krachten. En zij vorderde dus, dat de mens God diene, niet alleen en zelfs niet in de eerste plaats met uitwendige handelingen en plechtigheden, maar vóór alle dingen met oprecht geloof, vaste hoop en vurige liefde, met aanbidding in geest en waarheid, met de offeranden van een gebroken geest en een verslagen hart. De godsdienst was dus geen cultus externus slechts, maar vóór alles een cultus internus, een kennen en dienen van God met het hart. Maar ook deze cultus internus mocht, evenmin als de cultus externus, een eigenwillige godsdienst zijn. In de godsdienst komt het allereerst aan op de wijze, waarop God zelf gewild en bepaald heeft, dat men Hem kennen en dienen zou. Dus is hij ook in de eerste plaats een plicht, die God in de eerste tafel van zijn wet aan de mens voorhoudt, en daaraan moet in de mens de religio

subjectiva beantwoorden, de innerlijke gezindheid en lust, om God zo te kennen en te dienen, als Hij in zijn Woord zich heeft geopenbaard 2).

Daarom werd de religie in vroeger tijd ook bij de uitlegging van het eerste gebod van de wet, in de leer van de plichten en deugden besproken. Thomas bijv. verdeelt de deugden in drie soorten: virtutes intellectuales (sapientia, scientia, intellectus etc.), virtutes morales (de vier cardinale deugden prudentia, justitia, fortitudo en temperantia); deze twee groepen werden aan Aristoteles ontleend. En daaraan werden als derde klasse toegevoegd de drie supranaturele of theologische deugden geloof, hoop en liefde 3). De religio wordt nu door Thomas gebracht niet onder de virtutes theologicae maar onder de virtutes morales. Want de theologische deugden hebben dit eigenaardige, dat zij God tot rechtstreeks object hebben; zij ordinant nos ad Deum immediate et directe ut ad objectum 4), maar in de religie is God niet objectum maar finis, het eigenlijk object in de religie is de cultus, die Gode wordt toegebracht. Zij is dus geen virtus theologica, die God tot object heeft, maar een virtus moralis, die verkeert circa ea, quae sunt ad finem; zij ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, sed sicut in finem. Onder de virtutes morales is zij echter wel de voornaamste, omdat zij het nauwst in betrekking staat tot Hem, die het doel aller deugden is, n.l. God 5). Nader wordt de religio door Thomas tot die virtus moralis gerekend, welke justitia heet. Hij vat de religio n.l. op als de virtus, per quam homines Deo debitum cultum et reverentiam exhibent. Al wordt [Jak. 1:27](#) ook het bezoeken van wezen en Weduwen enz. tot de godsdienst gerekend, toch is de religie in eigenlijke en engere zin alleen een verhouding tot God en nooit tot mensen. En ofschoon alles gedaan moet worden ter ere Gods, is de eer, die Gode in de religie wordt toegebracht, toch in speciale zin bedoeld en omvat strikt genomen alleen dat, wat betrekking heeft ad reverentiam Dei. Zij is dus één met de latreia 6). Deze definitie van Thomas werd later wel door velen 7) overgenomen, maar wordt in den nieuwere tijd toch ook gewoonlijk zo gewijzigd en uitgebreid, dat de subjectieve gezindheid, waaruit de religio als cultus ontspringt, beter tot haar recht komt 8). Inderdaad is de religio subjectiva niet alleen een dienst, een verering, maar allereerst een gezindheid, die zich in die dienst uitsprekt. Voorts is de onderscheiding van virtutes morales en virtutes theologicae te supranaturalistisch en dualistisch. Er ligt natuurlijk enige waarheid in, n.l. deze, dat ook in de gevallen mens nog overblijfselen van het beeld Gods en zedelijke deugden zijn, zelfs de religie is niet geheel uitgeroeid. Maar de virtutes morales en ook de religieuze gezindheid moeten vernieuwd en herboren worden, om waarlijk goed te zijn. Thomas erkende dan ook, dat de theol. deugden, geloof, hoop, liefde causant actum religionis, quae operatur quaedam in ordine ad Deum 9), maar zij worden toch zelf van de religie uitgesloten; en terwijl de virtutes intellectuales en morales zijn secundum naturam hominis, zijn de virtutes theologicae super naturam .10).

De Hervorming heeft deze opvatting van de religie vooral in tweeërlei opzicht gewijzigd. Ten eerste maken de theologen van de Reformatie beter en duidelijker onderscheid tussen de pietas als beginsel en de cultus als actio van de religie. En ten tweede worden geloof, hoop en liefde niet als afzonderlijke theologische deugden naast de religie geplaatst, maar juist als de voornaamste acten van de cultus internus in de religie zelf opgenomen. De religio, zegt Zwingli 11), omvat pietatem totam Christianorum, fidem, vitam, leges, ritus, sacramenta; zij bestaat in ea adhaesio, qua (homo) Deo utpote summo bono inconcusse fidit eoque parentis loco utitur, Zij is animae deque connubium. Bij Calvijn treffen wij drie begrippen aan:

1. de notitia, de kennis Gods, het besef van zijn deugden;

2. deze notitia is idoneus pietatis magister, zij kweekt pietas, welke bestaat in conjuncta cum amore Dei reverentia, quam beneficiorum ejus notitia conciliat; en
3. is het deze pietas weer, ex qua religio, in de zin van cultus, nascitur.

Evenzo onderscheidt Zanchius tussen cultus, die de actio externa vel interna, qua Deum veneramur aanduidt en de religio of pietas, welke de virtus is, waaruit de cultus geboren wordt. Polanus zegt, religio verschilt van cultus Dei, ut causa ab effectu. Religio of pietas is causa interna cultus Dei **12)**. De cultus, vrucht van de pietas, werd dan evenals bij de scholastici onderscheiden in internus en externus; de eerste heeft tot voornaamste daden fides, fiducia, spes, adoratio, dilectio, invocatio, gratiarum actio, sacrificium, obedientia; en de cultus externus is weer òf moralis (belijdenis, gebed enz.) òf ceremonialis (sacramenta, sacrificia, sacra) **13)**.

- 1) Lactantius, Instit. div. IV 4. 16
- 2) Verg. H. Bavinck, Godsdienst en Godgeleerdheid 1902 bl. 14 v.
- 3) Thomas, Summa Theol. II 1 qu. 57. 58. 62.
- 4) t. a. p. II 1. qu. 62 art. 2.
- 5) t. a. p. II 2 qu. 81 art. 5. 6.
- 6) Thomas, Summa Theol. II 2 qu. 81 art. 1-4.
- 7) Billuart, Summa S. Thomae IV bl. 5 v. Petrus Dens, Theologia ad usum seminariorum IV hl. 9 v. Collet, Instit. theol. moralis III 401 v.
- 8) H. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntniss, Würzburg 1856 I3. Lehmkuhl, Theol. moralis9, Freiburg 1898 I 208. Koch, Lehrburch der Moralthologie, Freiburg 1905 bl. 322.
- 9) Thomas, Summa Theol. II 2 qu. 81 art. 5 ad 1.
- 10) t. a. p. I 2 qu. 62 art. 2.
- 11) Opera ed. Schuler et Schulthess III 155, 175, 180.
- 12) Calvijn, Instit. I 2, 1. Zanchius, Opera IV 263 v. Polanus, Synt. Theol. 580.
- 13) Zanchius IV 410 v. Ursinus, Catech. qu. 94-103 en de explicatie daarvan, ook Tract. Theol. 1584 I 283. Polanus, Synt. Theol. 32. Hoornbeek, Theol. pract. Lib. 9 cap. 6-8. Id. Summa Controv. bl. 7 v. Alsted, Theol. Oatech. bl. 5 v. Moor, Comm. in Marckii Comp. I 44, Voor de Luth. vergelijkte men Calovius, Isag. ad S. Theol. 1652 bl. 301. Schmid, Dogm. der ev. luth. Kirche, 6e Aufl. bl. 5. Hase, Rutterus Rediv. Loc. 1 par. 2.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 8 Principia in de Religie; A 72)

72. De religio subjectiva is allereerst een ἐξίς, habitus, een zekere aanleg in den mens, welke door inwerking van de religio objectivt in actus (cultus in- en externus) overgaat. Zulk een habitus is er in iedere mens; semen religionis omnibus inditum est **1)**. Maat deze habitus is in de gevallen mens bedorven en brengt, door een onware en onzuivere religio objectiva bevrucht, ook een cultus voort, die idololatreia, εθελοθησκεία is. Daarom is voor een zuivere religie nodig, dat ten eerste de van buiten tot ons komende religio objectiva ons God weer kennen doet gelijk Hij werkelijk is, en dat ten tweede de bedorven habitus religionis in de mens wordt herboren en vernieuwd. In deze zin is de religio subjectiva dus een virtus infusa a Spiritu Sancto **2)**. Toch is hiermee nog niet genoeg gezegd. De mens heeft vele deugden, zowel in zijn verstand als in zijn wil. De eigenaardigheid van die virtus, welke in de

religie werkt, moet dus nader worden aangewezen. Vroeger omschreef men deze virtus als pietas, reverentia, timor, fides enz., en zo ook tegenwoordig als eerbied, ontzag, vreze, afhankelijkheidsgevoel. Toch zijn alle deze omschrijvingen niet bepaald genoeg; al deze aandoeningen hebben wij in meerder of minder mate ook ten opzichte van schepselen. Er moet een wezenlijk onderscheid zijn tussen de cultus religiosus en de cultus civilis, tussen λατρεία en δουλεία, tussen de aandoeningen van vrees, eerbied, ontzag enz., gelijk wij die koesteren tegenover God en tegenover schepselen. Dat onderscheid kan alleen daarin zijn, dat in de religie in aanmerking komt de absoluta dignitas et potestas Dei en de absoluta subjectio onzerzijds 3). Van schepselen zijn wij slechts ten dele afhankelijk; wij staan als schepselen met hen op gelijke lijn; maar God is een wezen, van hetwelk wij volstrekt afhankelijk zijn en dat in elk opzicht de beslissing heeft over ons wel en ons wee. Bij de Heidenen wordt deze absoluutheid Gods wel als het ware onder vele goden verdeeld, maar toch is iedere god op zijn terrein met zodanige macht bekleed, dat de mens voor zijn geluk of ongeluk volstrekt van hem afhankelijk is.

Het is vooral Schleiermacher geweest, die de religie omschreven heeft als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Tegen deze definitie zijn vele bedenkingen ingebracht, die o.a. door Hoekstra kort worden weergegeven 4). Inderdaad heeft deze omschrijving bij Schleiermacher een zin, welke niet kan toegelaten worden. De afhankelijkheid wordt bij hem zo pantheïstisch opgevat, dat zij objectief alleen betrekking heeft op het wereldgeheel en subjectief beperkt wordt tot het gevoel. Toch ligt er in Schleiermachers definitie een gewichtig bestanddeel van waarheid. Wat de mens tot een religieus wezen maakt en tot religie drijft, is het besef, dat hij tot God in een relatie staat, die specifiek verschilt van alle andere verhoudingen, waarin hij geplaatst is. Deze relatie is zo diep en teder, zo rijk en veelzijdig, dat zij moeilijk door één begrip kan worden uitgedrukt. Maar zeker komt dat van afhankelijkheid wel het eerst en het meest hiervoor in aanmerking. Want in de religie voelt de mens zich in betrekking tot een persoonlijk wezen, dat zijn lot op ieder gebied van het leven en voor tijd en eeuwigheid in de hand heeft. Daarom wordt God in de religie nog niet uitsluitend als macht opgevat; want ook als Genadige, Barmhartige, Rechtvaardige, Heilige enz. staat God tegenover de mens toch altijd als Souverein, als Absolute, als God. En de mens staat tegenover Hem altijd als schepsel; hij is dat tegenover niemand en niets anders, hij is dat alleen tegenover God. En daarom is deze creatuurlijke afhankelijkheid niet het wezen maar toch de grondslag van de religie. De mens is echter niet alleen schepsel, maar ook een redelijk en zedelijk schepsel; zijn verhouding tot God is daarom een heel andere dan van engelen en dieren. De volstreckte afhankelijkheid, waarin de mens tot God staat, sluit daarom de vrijheid niet uit. Hij is afhankelijk, maar op een andere wijze dan de andere schepselen; hij is zo en in die zin afhankelijk, dat hij tegelijk een redelijk en zedelijk wezen blijft, dat hij Gode verwant, zijn geslacht en zijn beeld is. Volstrekt afhankelijk is hij, zodat de loochening van de afhankelijkheid hem nimmer vrij maakt, en toch haar erkenning hem nooit tot slaaf vernedert. Integendeel, in de bewuste, vrijwillige aanvaarding van deze zijn afhankelijkheid komt de mens tot de hoogste vrijheid. Hij wordt in dezelfde mate mens, als hij kind Gods is. De H. Schrift stelt geen onderzoek in naar het wezen van de religio subjectiva, zoals die nog in alle mensen en onder alle godsdiensten wordt gevonden. Het zou ook een onbegonnen werk zijn. Want de religieuze gezindheid is in de velerlei godsdiensten zo verschillend, dat er hoogstens een zeer algemeen en vaag begrip voor aangegeven kan worden. De Schrift bestempelt echter die religieuze gezindheid, welke de Christen tegenover God en zijn openbaring gevoelt, met de naam van geloof. Dat is het centrale begrip in de religio subjectiva van de Christen. Over de natuur van dat geloof is in de Christelijke kerk te allen tijde groot verschil geweest. Het religieuze leven is zo rijk en diep, dat het telkens van een andere zijde kan worden beschouwd. Maar in het geloof liggen toch deze twee elementen opgesloten, ten

eerste, dat de mens tegenover God en zijn openbaring geheel receptief en volstrekt van God afhankelijk is, en ten andere, dat hij juist door erkenning van deze afhankelijkheid de vergeving, het kindschap, de zaligheid uit genade deelachtig wordt. Analogie van deze religio subjectiva in het Christendom is er zeker ook bij andere godsdiensten, maar alleen in de Christelijke religie is de subjectieve relatie van de mens tot God volkomen normaal. Afhankelijkheid en vrijheid zijn hier met elkaar verzoend. De soevereiniteit Gods blijft hier ten volle gehandhaafd en de verwantschap van de mens met God wordt toch volledig erkend. De mens is te religieuzer en wordt te meer het beeld van God gelijkvormig, naarmate hij zijn afhankelijkheid dieper beseft en erkent. Daarom kunnen alle deugden ten opzichte van schepselen overdreven worden; maar met betrekking tot God is er geen overdrijving mogelijk. Men kan Hem nooit te veel geloven, vertrouwen, liefhebben enz., nooit kan 't geloof te veel verwachten 5).

De religio subjectiva gaat door de inwerking van de religio objectiva uit haar habituele toestand in daden over. De daden zijn in- of uitwendig, en maken zo onderscheid tussen de cultus internus en externus. Religio eu cultus verhouden zich als oorzaak en gevolg. Toch is hiermee niet bedoeld, dat de cultus een vrije vinding en uiting is van de subjectieve religie. Alle *εθελοθρησκεία* is verboden, [Mt. 15:9](#), [Mk. 7:7](#), [Col. 2:23](#). Zowel het antinomistisch Anabaptisme als het nomistisch Romanisme is hier te vermijden. God bepaalt alleen, hoe Hij wil gediend worden. En de wedergeboorte van de door de zonde bedorven religio subjectiva, van de habitus religionis, bestaat juist daarin dat de gelovigen een oprechte lust ontvangen, om niet alleen naar sommige maar naar alle geboden van God in volmaaktheid te leven. Het is hun spijs, om de wil van de vader te doen. Jezus sprak en deed nooit iets, dan waartoe Hij een gebod van de Vader had ontvangen. Daarom legt de Schrift op het wandelen in Gods geboden, op het onderhouden van zijn inzettingen enz. zo sterk de nadruk. En daartoe wederbaart God de mens, om hem, die afkerig is van Zijn dienst, weer in het innerlijkste van zijn wezen in overeenstemming te brengen met zijn wil en wet, in de religio objectiva neergelegd. De cultus internus omvat de daden van geloof, vertrouwen, vreze, liefde, gebed, dankzegging enz., en de cultus externus openbaart zich in belijdenis, gebed, gezang, dienst van het woord en van de sacramenten, gelofte, vasten, waken enz. Deze is dus deels moreel, deels ceremonieel; en kan weer solitarius en socius zijn. In het laatste geval is hij privaat of publiek; de gemeenschappelijke, openbare cultus wordt in de kerkordeningen geregeld. In al deze religieuze handelingen is het besef van de absolute afhankelijkheid de religieuze grondgedachte, het bezielend element. Daarvan losgemaakt worden zij letterdienst, lippenwerk, koud en dood formalisme. Maar daardoor beziel, krijgen zij allen hun specifiek religieus karakter. Ook schepselen zijn voorwerp van ons geloof, van onze liefde enz. Wat al deze handelingen tot religieuze stempelt, is, dat zij ons in betrekking stellen tot een Persoon, van wie wij met alle dingen in volstreekte zin en toch weer op een eigen wijze, d.i. als redelijke schepselen afhankelijk zijn. Het wezen van de religie kan toch in niets anders gelegen zijn, dan daarin dat God juist als God wordt verheerlijkt en gedankt. Elke religie, die hierin te kort schiet, komt de eer van God te na en houdt in diezelfde mate ook op, echt religieus te zijn. Daarentegen bestaat de echte religie in een zodanige gezindheid van de mens, welke enerzijds wortelt in het diep besef van zijn volstreekte afhankelijkheid van God als Schepper, verlosser, Heiligmaker enz., en anderzijds zich uitstrekt, om naar al Gods inzettingen in oprechtheid te wandelen. Daarom is er al geen schoner omschrijving van de echte religie denkbaar, dan die in de Heidelb. Catechismus vr. 94 **zie HC 04144** gegeven wordt: dat ik zo lief als mij mijner ziele zaligheid is, alle afgoderij, toverij, waarzegging, superstitie of bijgeloof, aanroeping van de heiligen of van andere schepselen mijde en vliede, en den enigen waren God recht lere kennen, Hem alleen vertrouwe, in alle ootmoedigheid en lijdzaamheid mij Hem alleen onderwerpe, van Hem alleen alles goeds verwachte, Hem van

ganser harte liefhebbe, vreze en ere, zo dat ik eer van alle schepselen afga en die varen late, dan dat ik in het allerminste tegen zijnen wil doe.

- 1) Calvijn, Instit. I 4, 1.
- 2) Hoornbeek, Theol. practica II 207. 213.
- 3) Hoornbeek, tv a. p. II 205 v.
- 4) Hoekstra, Wijsg. Godsdienstleer I 70 v.
- 5) Voigt, Fundamentaldogmatik 65 v. Aug. Dorner, Stud. u. Kr. 1883 bl. 217 Kahnis, Die luth. Dogm. 2e Ausg. 1874 I 81 v. Abr. des Amorice van der Hoeven Jr. De godsdienst het wezen van den mens, Leeuwarden, 1848 bl. 38 v.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 8 Principia in de Religie; A 73)

73. Deze opvatting van de godsdienst heeft in de nieuwere tijd voor een gans andere plaats gemaakt. Nu en dan kwam ook vroeger, bijv. bij de Mohammedaansen wijsgeer Averroes, wel eens de mening voor, dat de godsdienst alleen voor het volk was bestemd, dat de man van wetenschap er geen behoefte aan had, en dat alle godsdiensten gelijk waren. Maar zulke gedachten droegen een privaat karakter en berustten niet op vergelijkend onderzoek van de godsdiensten. Daarin heeft de laatste eeuw een grote verandering aangebracht. Toen na de Hervorming het aantal kerken, belijdenissen en godsdienstige richtingen steeds toenam, trokken velen zich reeds van het bijzondere in het algemene terug en zochten in de twaalf artikelen des geloofs of in de rationalistische trilogie God, deugd en onsterfelijkheid het wezen van de godsdienst. Kant en Schleiermacher gingen nog verder terug en beschouwden de religie als een vorm van zedelijk handelen of als een bepaaldheid van het gevoel. Het zwaartepunt werd daarmee geheel uit het object in het subject verlegd en de religio subjectiva volkomen van de religio objectiva losgemaakt. Deze wijsgerige opvatting van de godsdienst werd bevorderd door de verbazende uitbreiding van de historische gezichtskring en door het ontzaglijk materiaal, dat in betrekking tot talen, zeden, gewoonten enz. en ook inzake de godsdiensten van andere volken aangevoerd werd. Er was een wetenschap nodig, die deze godsdiensten onderzocht, classificeerde, waardeerde, en Hegel maakte met zijn voorlezingen over de godsdienstwijsbegeerte sinds 1821 er de aanvang mee en gaf er de stoot toe. De bedoeling van deze nieuwe wetenschap is nu, om eerst in de vergelijkende godsdienstwetenschap (geschiedenis van de godsdiensten) alle godsdiensten geheel objectief en onpartijdig, zonder enige dogmatische Voraussetzung, naar inductieve methode te onderzoeken als algemeen-menselijk, psychologisch, historisch verschijnsel en daarin het constante en algemene, met de variaties en ontwikkelingsvormen op te sporen, dus de godsdienst in zijn leven en groei te leren kennen; en dan in de tweede plaats, om als Religionsphilosophie op grond van het voorafgegane onderzoek de verkregen resultaten speculatief te "verwerken," en naar deductieve methode de oorsprong en het wezen, het waarheidsgehalte en de waarde van de religie in het licht te stellen.

Daarbij doet zich al dadelijk een niet onbelangrijk verschil over de te volgen methode voor. Sommigen zijn voorstanders van de historische methode en willen uit vergelijkend historisch onderzoek van de godsdienstige verschijnselen het wezen van de religie trachten vast te stellen ¹⁾. Deze methode stuit echter op het ernstige bezwaar, dat een vergelijkend onderzoek van alle godsdiensten een onuitvoerbare arbeid is en in de godsdiensten juist de religieuze gezindheid, waarin men immers het wezen van de religie zoekt, het diepst verborgen is en bijna aan alle waarneming zich onttrekt. Wat weten wij bijv. nog van de stemming en gezindheid, die in de verschillende richtingen en kerken binnen het Christendom aan de

godsdienstige verschijnselen ten grondslag ligt. Anderen achten daarom bij de historische ook nog de psychologische methode noodzakelijk 2), en zoeken het wezen van de religie zielkundig te verklaren: zij verlangen daarom ook, dat de beoefenaar van de godsdienstwetenschap een godsdienstig mens zij en als zodanig de godsdienstige verschijnselen waarneme en beoordeelde. Hier is op zichzelf niets tegen te zeggen. Bij de studie van de godsdiensten het eigen godsdienstig bewustzijn het zwijgen op te leggen, gelijk Dr. Bruining wil, ware naar de juiste opmerking van Dr. Hugenholtz hetzelfde, als zichzelf de ogen uit te steken uit vrees voor gezichtsbedrog. Maar de psychologische methode kan ons uit de aard van de zaak alleen doen kennen de zielkundige zijde van het religieuze leven, de psychische functies, die daarin werkzaam zijn, de psychische vormen, waarin het optreedt, maar zij zegt ons niets over het wezen van de religie an sich, dat is over het wezen van de religie in die zin, dat daarmee ook het bestaansrecht en de waarde van de godsdienst vastgesteld is. En toch is het daarom de meeste beoefenaren van de godsdienstwetenschap te doen. Ondanks alle beweerde "Voraussetzungslosigkeit" gaan zij toch uit van de veronderstelling, dat de godsdienst geen pathologisch maar, een normaal verschijnsel van het menselijk zieleleven is en dat hij in de verschillende godsdienstvormen langzamerhand tot zuiverder ontwikkeling komt. Maar dan is de historische en psychologische methode ook onvoldoende en moet er in de derde plaats nog de wijsgerige of metafysische methode bij komen, welke het recht en de waarde van de godsdienst en dus ook van de godsdienstige voorstellingen en handelingen (dogma, cultus enz.) in het licht stelt 3).

Nu bestaat er in het algemeen over recht en waarde van zulk een godsdienstwetenschap weinig verschil van gevoelen. Ook op positief Christelijk standpunt is er voor deze wetenschap een naam en een plaats 4). Maar alles komt aan op de juistheid van de veronderstellingen, waarvan deze wetenschap uitgaat, en op de bedoeling, waarmee zij beoefend wordt. Dan toch gelden de volgende opmerkingen. Ten eerste is vroeger, bij de bespreking van de religionsgeschichtliche methode in de dogmatiek, reeds in het licht gesteld, dat een volkomen objectieve houding tegenover de verschillende godsdiensten bij het onderzoek daarvan theoretisch niet te rechtvaardigen en praktisch niet vol te houden is. Niet alleen moet ieder, die de godsdiensten bestudeert, een algemeen, vaag begrip van religie meebrengen, waardoor hij de religieuze verschijnselen van andere, ethische, esthetische enz. onderkennen en afscheiden kan. Maar evenals elk wetenschappelijk onderzoek een zekere congenialiteit van subject en object onderstelt, zo is het ook bij de studie van de godsdiensten nodig, dat de onderzoeker met zijn hart niet vijandig tegen het voorwerp van zijn onderzoek staat. Een godsdienstig mens alleen is in staat, om de godsdienstige verschijnselen te onderzoeken, te waarderen, in hun eigenlijke betekenis te verstaan. Met constateren kan immers de beoefenaar van de godsdienstwetenschap niet volstaan; hij moet orde brengen in de chaos van verschijnselen, moet de plaats en de waarde van de verschillende godsdiensten bepalen, de godsdienst in zijn leven en groei, dus ook in zijn ontaarding en verbastering nagaan, en aanwijzen, waar de godsdienst het zuiverst zich vertoont en het rijkst zich ontvouwt. Dat alles is niet mogelijk, zonder dat de beoefenaar van de godsdienstwetenschap een maatstaf meebrengt, welken hij bij de religieuze verschijnselen aanlegt. Daarbij komt, dat de beoefenaar van deze wetenschap een mens is, niet alleen met een verstand, maar ook met een rede en geweten, met een hart en gemoed toegerust, dat hij niet alleen een vaag begrip van godsdienst, maar ook zeker fonds van godsdienstige, zedelijke overtuigingen meebrengt, en dat hij zich van dat alles bij het instellen van zijn onderzoek niet kan en ook niet mag ontdoen. Feitelijk doet dat ook niemand. "Ook de nuchterste denker kan noch mag zich losmaken van wat er aan gemoedsovertuiging, aan dieper inzicht en doorzicht, aan hogere conceptie en intieme convictie in zijn ziel leeft". "Neutraliteit in de zin van los-zijn van en onverschillig-zijn voor zijn heiligste overtuigingen is of een ongerijmdheid of, zo al mogelijk,

een zonde" 5). Deze overtuigingen zijn geen werkhypothesen, die iemand terstond bereid is prijs te geven, zodra het wetenschappelijk onderzoek haar onhoudbaarheid decreeteert, maar zij dragen voor hem, die ze koestert, het karakter van onomstotelijke waarheden, omdat zij in het object zelf van zijn onderzoek liggen opgesloten. De aard en de hoeveelheid van die overtuigingen verschilt, maar voor het wezen van de zaak maakt dit geen onderscheid; niemand, die het bestaan en het recht van zulke godsdienstige en zedelijke overtuigingen erkent, heeft de bevoegdheid, een ander van dogmatisme te beschuldigen, omdat deze andere en meerdere overtuigingen van die aard koestert dan hij. In de idee bijv. van de godsdienst ligt opgesloten, dat God bestaat, dat Hij zich op een of andere wijze geopenbaard heeft en dus in meerdere of mindere mate kenbaar is. Die overtuiging is geen werkhypothese voor degene, die ze koestert, maar een waarheid, die met de godsdienst zelf staat of valt. Natuurlijk wil dit niet zeggen, dat iemand, ook op de weg van zijn wetenschappelijk onderzoek, zulk een overtuiging niet verliezen kan, maar dan heeft hij niet een werkhypothese prijsgegeven, doch een schat verloren, waardoor zijn geestelijk leven verarmd is, zolang hij geen anderen vindt.

- 1) Bruining, Wijsbeg. v. d. godsd., Theol. Tijdschr. 1881 bl. 365 v.
- 2) Hugenholtz, Studien op godsd. en zedek. gebied II 83 v.
Rauwenhoff, Wijsbeg. v. d. godsd. 41 v.
- 3) Biebeck, Religionsphilos. 1893 bl. 34 v. Külpe, Einl. in die Philos. 1898 bl. 96. Eisler, Krit. Einf. in die Philos. 423 v. Groenewegen, De Theol. en hare wijsbeg. bl. 46 v..
- 4) Kuyper, Encycl. III 563-577.
- 5) Groenewegen, De Theologie en hare wijsbegeerte, Amsterdam 1904 bl. 24.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 8 Principia in de Religie; A 74)

74. In de tweede plaats wordt met het streven, om de godsdienstwetenschap van alle religieuze onderstellingen los te maken, toch niet bereikt wat men beoogt. Men bedoelt er nl. mee, om aan de godsdienstwetenschap in plaats van of naast de theologie het karakter van een echte en zuivere wetenschap te geven, en gaat daarbij stilzwijgend van de onderstelling uit, dat het positivisme de ware opvatting van de wetenschap is en dat de natuurwetenschappelijke methode ook in de dusgenaamde geesteswetenschappen behoort overgenomen en toegepast te worden. Daarmee komt men voor het dilemma te staan, om de geesteswetenschappen van haar eigen karakter te beroven en ze in zuivere natuurwetenschappen om te zetten, of om ze in haar zelfstandigheid te handhaven maar dan ook openlijk uit te spreken, dat het positivistisch begrip van de wetenschap veel te eng en de natuurwetenschappelijke methode op het gebied van de geest voor geen toepassing vatbaar is. Welke term van het dilemma men kiest, wordt beheerst door de principiële vraag, of er normen zijn, of waarheid samenvalt met of als een eigen rijk verheven is boven de werkelijkheid. Voor de behandeling van dit wijsgerig probleem is het hier de plaats niet 1), maar zoveel staat toch zeker wel vast, dat de verschillende godsdiensten zichzelf altijd beschouwd hebben als onderworpen aan de categorie van waar en onwaar. De wijsgerige premisse, dat alle godsdiensten in wezen gelijk zijn en slechts in de vormen verschillen, wordt door het onbevagen, historisch onderzoek lijnrecht weersproken. Wel is de vergelijking tussen de studie van de godsdiensten en die van de talen geliefd; en er bestaat tussen beide ook in vele opzichten een treffende overeenkomst. Maar deze overeenkomst mag het verschil niet over het hoofd doen zien. In de taalstudie spreken wij niet van ketters, scheurmakers, heidenen; maar in de godsdienst treffen wij deze en dergelijke termen

allerwege aan, en het is met onbevungen onderzoek in strijd, om deze van te voren als onverschillig en waardeloos ter zijde te stellen 2). Het religieuze indifferentisme is om vele redenen onhoudbaar.

Alle godsdiensten toch komen formeel met elkaar overeen. Er zijn een aantal elementen, die constant in elke godsdienst terugkeren. Ten eerste is er in elke godsdienst een traditie aangaande haar goddelijke oorsprong; elke godsdienst beroept zich op openbaring; dat is het historische, het positieve bestanddeel, het bestanddeel van de traditie. Vervolgens is er in elke religie een zekere leer, waarin God aan de mens die kennis openbaart, welke tot zijn dienst onmisbaar is; deze leer wordt in de godsdienst met de naam van dogma aangeduid. Verder bevat iedere religie ook zekere wetten, welke de mens voorschrijven, wat hij te doen en te laten heeft, om met God in gemeenschap te leven; dat is de zedenleer, die iedere godsdienst meebrengt. En eindelijk is er in elke religie ook een groter of kleiner aantal ceremoniën, d.i. plechtige handelingen en gebruiken, die, in private of publieke cultus uitgeoefend, aan de gemeenschap van de mens met God een uitwendige vorm schenken en haar begeleiden en versterken; dat is het cultisch of liturgisch bestanddeel van de godsdienst. In de verschillende godsdiensten is de onderlinge verhouding van deze bestanddelen zeer verschillend; in sommige is er veel dogma en weinig cultus, in andere omgekeerd; nu eens treffen wij een rijke traditie en een gering aantal zedelijke voorschriften, dan weer het tegenovergestelde aan. Maar in alle godsdiensten zijn al de genoemde bestanddelen aanwezig; een godsdienst zonder historie, dogma, moraal, cultus en gemeenschap is er niet 3). Onder deze bestanddelen van de godsdienst neemt de leer de eerste plaats in. Ook al is de gezindheid in de religie evenals in het zedelijk leven van nog zo hoge waarde, men zal met Tiele moeten toestemmen, dat de leer, welke haar vorm ook zij, de hoofdbron is voor onze kennis van een of andere godsdienst. Zij verschaft ons over wezen en karakter van een godsdienst het meeste licht. Door haar alleen weten wij, wat de mens zich voorstelt van God en van zijn betrekking tot Hem. De godsdienstige handelingen, de gebruiken van de eredienst leren mij niets, wanneer ik ze aanschouw, als ik niet door enigerlei verklaring weet, wat zij beduiden 4).

Indien dit zo is, indien alle religie krachtens haar aard een kennen insluit en in haar leer de realiteit van haar object poneert, dan valt zij daarmee vanzelf onder de categorie van waar en onwaar. Religie is nooit product van gevoelen en fantasie alleen; in dat geval zou zij aan haar voorstellingen slechts een esthetische waarde hechten. Maar elke godsdienst is overtuigd van de realiteit en waarheid van zijn voorstellingen en is zonder dat geloof onbestaanbaar 5). Feitelijk past ieder dan ook de categorie van waar en onwaar op de godsdiensten toe; ook de meest voraussetzungslose Religionsphilosoof gelooft niet aan de waarheid van de goden van de volken, ook al waardeert hij nog zo zeer de daarin zich uitsprekende religieuze gezindheid, en spreekt bijv. van intellectualisme, mystisch sentimentalisme, moralisme als van pathologische verschijnselen, die tegen de gezonde, levende religie overstaan 6). De godsdiensten beschouwen zich zelf dan ook lang niet als indifferent tegenover elkaar; zij menen niet, dat zij een reeks vormen van lager tot hoger, maar stellen zich ieder op zijn beurt als waar tegenover elke andere godsdienst als onwaar. Frederik de Grote moge zeggen, en de godsdienstwijsgeer moge het hem naspreken: in meinem Reiche soll Jeder nach seiner Façon selig werden, de godsdiensten zelf denken er heel anders over. En zij kunnen niet anders; wat de een poneert, negeert de andere. Indien Christus de Gezondene is van de Vader, is Mohammed het niet. Indien de Roomse leer van het avondmaal de juiste is, is die van de Reformatie een dwaling. Wie anders spreekt en alle godsdiensten even waar of even vals noemt, plaatst zich in beginsel op het standpunt van de sophistiek, die in de mens de maatstaf aller dingen ziet.

In overeenstemming hiermede neemt de religio objectiva (dogma, moraal, cultus enz.) in de godsdiensten feitelijk een geheel andere plaats in, dan de wijsbegeerte van de godsdienst er gemeenlijk aan toekent. Deze beschouwt ze slechts als verschillende, wisselende uitingen van een en hetzelfde leven, en heeft er geen oog voor, dat het religieuze leven doorgaans juist onder invloed van die religio objectiva tot ontwikkeling komt. Alle mensen vinden haar bij hun geboorte; zij groeien erin op evenals in huisgezin en maatschappij en staat. Dit zijn allemaal objectieve instellingen en machten, die niet willekeurig uit en door de mens ontstaan, maar die hem opnemen bij zijn geboorte, hem vormen en opvoeden, en zelfs tegen zijn wil hem blijven beheersen zijn hele leven lang. Het is met de historie en de psychologie in strijd, om bij de bepaling van het wezen van de religie uit te gaan van de religio subjectiva en in de verschillende godsdiensten niets dan wisselende vormen en indifferente uitingen van het religieuze leven te zien. Op die wijze wordt de dagelijkse ervaring miskend, de macht van de religio objectiva geloochend en alle verhouding van object en subject op revolutionaire wijze omgekeerd. Zeer zeker heeft ook de religio objectiva haar oorsprong, welke opgezocht en verklaard moet worden. Maar alle godsdiensten, wier oorsprong enigermate bekend is, tonen ons, dat zij in aansluiting aan het bestaande zijn opgekomen en met heel het historisch milieu ten nauwste in verband staan. Er is geen enkele godsdienst, die zuivere schepping is van iemands religieuze gezindheid en daaruit alleen zich verklaren laat. De religio subjectiva wijzigt de bestaande religieuze voorstellingen en gebruiken, en bezielt ze dikwijls met een nieuw leven. Maar zij produceert de godsdienst niet, doch wordt zelf gewekt en ontwikkeld onder de invloed en de werking van een bestaande godsdienst. Stichters van godsdiensten zijn er daarom in eigenlijke zin niet; de religio objectiva is de haard van de religio subjectiva 7). Daar komt bij, dat alle godsdiensten willen beschouwd zijn, niet als uiting en vorm van een religieuze gezindheid maar als vrucht van openbaring. Zij leiden hun oorsprong niet af uit de mens maar uit God. Men moge dit beroep op openbaring al of niet gelden laten; het feit spreekt te sterk, dan dat het zo maar als een waan veronachtzaamd zou mogen worden. Veeleer wijst het aan, dat het begrip van de openbaring onafscheidelijk met de religie verbonden is. Er is geen religie zonder openbaring. Ook de H. Schrift leidt de religio subjectiva uit openbaring af, [Hebr. 1:1](#). Trouwens ligt het ook in de aard van de zaak, dat religie en openbaring steeds samengaan en ten nauwste verenigd zijn. Want indien religie werkelijk bevat een leer van God en van zijn dienst, dan spreekt het vanzelf, dat God alleen mag en kan zeggen, wie Hij is en hoe Hij gediend wil worden. *Hominum non est instituere et formare Dei cultum, sed traditum a Deo recipere et custodire* 8). Het religieuze indifferentisme gaat uit van de gedachte, dat het Gode onverschillig is, hoe Hij gediend wordt; het ontnemt Hem het recht, om de wijze van zijn dienst te bepalen, of stelt in elk geval voorop, dat God de wijze van zijn dienst niet heeft voorgeschreven. Natuurlijk kan dit indifferentisme in zake de religie zich meer of minder ver uitstrekken. Het syncretisme houdt de kerkelijke belijdenis, het deïsme houdt alle positieve godsdienst, de moderne wijsbegeerte houdt heel de religio objectiva en de morale indépendante houdt al het religieuze voor indifferent. Feitelijk en objectief is er echter niets indifferent, noch in de natuur, noch in de staat en evenmin in wetenschap of in kunst. Alles, ook het geringste, heeft zijn bepaalde plaats en betekenis in het geheel. Indifferent is de mens alleen voor wat hij niet of niet genoegzaam kent; wat hij weet, wordt ook vanzelf door hem getaxeerd en gewaardeerd. God is onverschillig voor niets, omdat Hij alles kent 9).

1) Verg. mijne Christelijke Wereldbeschouwing, Kampen 1904.

2) Tiele, Inleiding tot de godddienstwetenschap I 8. 9.

3) F. A. B. Nitzsch, Lehrb. der evang. Dogm. 1889 hl. 101-108.

H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893 bl. 263 v.

4) Tiele, t. 80. p. bl. 21. 22.

- 5) Bruining, Theol. Tijdschr. Nov. 1894 bl. 563 v. 598 v.
- 6) Tiele, t. a. p. bl. 8.
- 7) Hoekstra, Wijsg. Godsd. I 123. Eisler, Krit. Einf. in die Philos. 420.
- 8) Conf. Helv. II art. 19.
- 9) Lamennais, Essai sur l'indifférence en matière de religion, 9e éd. Paris 1835, vooral Tome I, waarvan de inleiding begint met de woorden: le siècle le plus malade n'est pas celui, qui se passionne pour l'erreur, mais le siècle, qui dédaigne la vérité.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 8 Principia in de Religie; A 75)

75. In de derde plaats heeft al de studie, die aan de godsdiensten besteed is, wat betreft de kennis van het wezen van de religie, tot een zeer pover resultaat geleid. Daarmee wordt volstrekt niet beweerd, dat die studie op zichzelf op geen waardering aanspraak heeft of ook in haar geheel onvruchtbaar is; het tegendeel is het geval. Maar een van de voornaamste bedoelingen, waarmee dit onderzoek ter hand genomen werd, n.l. de kennis van het algemene wezen van de religie, is er zeker niet of slechts in geringe mate door bereikt. Wat de godsdienst naar zijn wezen is, zegt Tiele in het begin van zijn Inleiding tot de godsdienstwetenschap, mag eerst de uitkomst van het gehele onderzoek zijn. Aan het einde van dat werk krijgen wij dan een definitie, die het wezen van de godsdienst omschrijft als aanbidding van de bovenmenselijke macht, waarvan wij ons afhankelijk gevoelen ¹⁾. Dit resultaat munt niet door verrassende nieuwheid uit, en doet onwillekeurig de vraag opkomen, of voor zulk een uitkomst een dergelijk breed onderzoek van alle godsdiensten nodig was. En diezelfde vraag rijst op, als wij alle andere definities van het wezen van de religie voor onze aandacht laten voorbijgaan. Het zij men de godsdienst hoort omschrijven als kennis van onze plichten als goddelijke geboden (Kant), als absoluut afhankelijkheidsgevoel (Schleiermacher), als Wissen des absoluten Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes (Regel), als gevoel van de mens voor het oneindige (Max Muller), als aanbidding van een hoogste verstand en wil (Martineau), als geloof in een bovenzinlijke Godheid als grond en waarborg voor de verwezenlijking van het goede (Siebeck), als betoning en handhaving van de Geistigheid van ons wezen, welke naar oneindigheid, eeuwigheid en vrijheid streeft (Eucken), als geloof in een zedelijke wereldorde (Rauwenhoff) enz., de gedachte dringt zich altijd weer op, dat de uitkomst van al de inspanning aan het zoeken naar het wezen van de religie besteed, welbeschouwd een teleurstelling is. En dat niet alleen, maar geen van deze definities, hoe algemeen en vaag ook, is geschikt, om alle godsdiensten onder zich te begrijpen; de een wordt er te zeer door verlaagd en de ander er te hoog door verheven; Tiele verdedigt zijn bepaling met het oog op de lagere natuurgodsdiensten dan ook daarmee, dat de godsdienst eerst in zijn rijpe groei zijn wezen in volle schoonheid openbaart ²⁾. Voorts zijn de definities onderling zeer verschillend; er zijn bijna even vele opvattingen van het wezen van de religie als er wijsgeren en historici zich met deze vragen hebben beziggehouden; blijkbaar staan zij allen onder invloed van de overtuigingen, welke zij bij hun onderzoek hebben meegebracht, en rusten zij veel minder op de godsdienstgeschiedenis en godsdienstwijsbegeerte dan op persoonlijke gemoedservaring. De indruk, dien men van al deze verschillende theorieën over het wezen van de godsdienst ontvangt, is, volgens het juiste oordeel van Dr. Groenewegen, kortweg deze: dat men ten aanzien van dit vraagstuk nu vrijwel is gekomen op het dode punt ³⁾.

Trouwens, de vraag zelf naar het wezen van de godsdienst is juist, omdat zij zo onbepaald is, voor geen oplossing vatbaar. Het religieuze leven is veel te diep en te rijk, dan dat het in een

enkele formule zijn juiste vertolking zou kunnen vinden. De empirisch-psychologische methode, welke in de laatste tijd bij de studie van de godsdienstige verschijnselen door velen toegepast en ook door Dr. Groenewegen aanbevolen wordt, zal hierin geen verandering brengen. Hoeveel belangrijks zodanig onderzoek aan het licht kan brengen over de gesteldheid en werkzaamheid van het religieuze leven van de ziel, zij zal uit de aard van de zaak het wezen van de religie daarmee evenmin kunnen verklaren, als diezelfde methode dit kan doen ten aanzien van de normen van het denken en van het zedelijk leven. Maar ook al gelukte het, een definitie van het wezen van de religie te geven, die allen voldeed, zij zou toch nergens op neerkomen dan op een vage formule, die voor allerlei uitlegging vatbaar was en praktisch niet de minste nuttigheid had. Dit wordt bewezen door het feit, dat niemand zich met zulk een kern, wezen of geest van de godsdienst tevreden stelt. Tiele moge zeggen dat leer en cultus evenmin tot het wezen van de godsdienst behoren als het lichaam tot het wezen van de mens, deze vergelijking gaat reeds daarom mank, omdat het lichaam wel terdege tot het wezen van de mens behoort en wordt ook overigens door de dagelijkse ervaring lijnrecht weersproken. Ieder zoekt naar een godsdienst met een dogma en moraal, met een cultus en gemeenschap. En als de moderne wijsbegeerte van de godsdienst, door haar onderzoek naar een abstract wezen van de religie, voor de godsdienstvormen onverschillig heeft gemaakt, dan heeft dit slechts deze twee vruchten gedragen: dat enerzijds de neoromantiek het oorspronkelijk wezen en de oorspronkelijke kracht van de religie is gaan zoeken in allerlei abnormale, ascetische en ecstatische verschijnselen 4), en de enthousiasten is gaan verheerlijken op dezelfde wijze, als Nietzsche mannen als Nero, Cesar Borgia en Napoleon tot Uebermensen verheft; en dat men anderzijds, niet alleen in de kringen van het volk, maar ook onder de hoogste standen van de maatschappij, in spiritisme, theosofie, geestenverering, mensheidsdienst, heldencultus, ideaalvorming, ethische cultuur, kunstvergoding, en allerlei andere vormen van grovere en fijnere superstitie, een surrogaat voor de godsdienst tracht te vinden 5).

En ook al vervalt men tot zulke uitersten niet, dan blijkt toch telkens het leven sterker te zijn dan de leer. Naast de wetenschap en de wijsbegeerte van de godsdienst, die dan gezegd worden volledig aan de eisen van de onbevooroordeelde wetenschap te voldoen, wordt door een achterdeur de eerst uitgedreven dogmatiek weer binnengehaald, en de taak haar opgedragen, om op wetenschappelijke wijze te beschrijven en te handhaven de inhoud van ons godsdienstig bewustzijn. Laat het nu waar zijn, dat de dogmatiek, die de geloofsinhoud beschrijft en rechtvaardigt, uit wetenschappelijk oogpunt op een wankel bodem rust, dat haar gezag en invloed veel minder van het wetenschappelijke dan van het religieuze gehalte afhangt, dat zij wel een wetenschap is maar toch die naam niet in dezelfde mate verdient als de godsdienstwetenschap, omdat zij op de grondslag van het persoonlijk geloofsleven rust, — dit alles komt voor ons doel thans minder in aanmerking en bevat in elk geval de goede, gedachte, dat de dogmatiek evenals heel de theologie een eigensoortige wetenschap is, met een eigen principium, methode en doel; zij aanvaardt toch de geloofsinhoud als waarheid; gaat uit van de waarheid van de godsdienst, die men belijdt; spreekt over God, zijn eigenschappen, zijn wereldregering, zijn doel met de mens; zij is, in haar geloofsverzekerdheid de axiomen van het leven aanvaardende en trachtende haar "credo" als "intelligo" uit te spreken, breder, dieper en rijker dan welke metafysiek ook; de inhoud van het geloof, die zij aanvaardt, treedt op, niet slechts als het innigste, maar ook als het opperste waarheidsbewustzijn van de godsdienstige mens; het geloof is zeker van zichzelf, getuigt: ik heb de waarheid, en weerstaat, waar het moet, met zijn εὐρηκα alle wetenschap en wijsbegeerte 6). Welnu, als dat alles zo is, keert hier in formele zin geheel de oude dogmatiek terug. De concessies, eerst in de wetenschap en wijsbegeerte van de godsdienst aan de moderne, positivistische wetenschap gedaan, blijken tenslotte duidelijk niet ernstig gemeend

te zijn. Als dogmatiek en godsdienstwijsbegeerte aan het einde met elkaar in strijd komen, zal voor Dr. Groenewegen, gelijk voor ieder ander, het zwaarste wegen datgene wat voor hem het zwaarste is. In naam van de geloofsverzekerdheid zal hij, als het moet, wetenschap en wijsbegeerte weerstaan, en tegenover de toonaangevende wetenschap zulk een wereldbeschouwing handhaven, waarin voor zijn godsdienst, voor het geloof aan een persoonlijk God, aan de zelfstandigheid van de geest, aan de triomf van het goede, aan een Godsrijk en een werelddoel plaats is. Zakelijk zal er tussen zijn dogmatiek en die van anderen een groot verschil bestaan. Maar formeel handelt hij op dezelfde wijze als ieder dogmaticus en als ieder gelovige. Alleen, wat Dr. Groenewegen aan het einde zegt, plaatst de Gereformeerde dogmaticus, uit overtuiging en eerlijkheidshalve, aan het begin: het geloof, dat wij belijden en waaraan de zaligheid van onze ziel hangt, dringt ons, om van de moderne, positivistische wetenschap te vragen, dat zij zichzelf herziet en aan godsdienst en Christendom, aan theologie en dogmatiek de plaats niet betwist, die aan deze verschijnselen en wetenschappen rechtens toekomt.

- 1) Tiele, t. a. p. II 179.
- 2) Tiele, t. a. p. II 179.
- 3) Groenewegen, De Theol. en hare wijsbegeerte bl. 67-71.
Harnack, Das Wesen des Christ. 1902 bl. 6.
- 4) Duhm, Das Geheimnis in der Religion. Tüb. 1896. Chamberlain,
Die Grundlagen des 19 Jahrh4. München 1903.
- 5) Druskowitz, Moderne Versuche eines Religionsersatzes.
Heidelberg 1886. Heman, Ueber wissens. Versuche neuer
Religionsbildungen. Basel 1884. E. Haack, Die modernen
Bemühungen um eine Zukunftsreligion. Leipz. 1903. E. L.
Fischer, Die modernen Ersatzversuche für das aufgegeben
Christentum. Regensburg 1902. Weisz, Die religiöse Gefahr.
Freiburg 1904.
- 6) Groenewegen, t. a. p. 55 v. 81 v. 89. 97 v.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 8 Principia in de Religie; B 76)

B. Zetel van de Religie.

76. Nadat het wezen van de religie is onderzocht, moet de plaats worden aangewezen, welke zij in het menselijk zieleleven inneemt. Daarbij treden dan de psychische faculteiten en functies aan het licht, welke in het religieuze leven werkzaam zijn en wordt meteen ook de verhouding duidelijk, waarin de godsdienst staat tot wetenschap, kunst en zedelijkheid. Reeds de scholastiek stelde de vraag, of de religio een *virtus intellectualis* of *moralis* was, en Thomas beantwoordde haar in laatstgenoemde zin 1). Maar door de wijziging, die er gekomen is in het begrip van de godsdienst, heeft deze vraag in de nieuwere tijd een veel grotere betekenis verkregen. Over de plaats van de godsdienst in het zielenleven zijn er nu in hoofdzaak drie opvattingen voorgedragen. Ten eerste is er de intellectualistische, die het wezen van de religie stelt in de kennis, en haar zetel plaatst in het verstand. Het gnosticisme zei reeds, dat de *gnosis* zalig maakte, dat de *agnitio* was *redemptio interioris hominis* 2). Dit gnosticisme heeft te allen tijde in de Christelijke kerk verdedigers gevonden, maar is vooral weer opgekomen in de nieuwere filosofie. Spinoza houdt verstand en wil voor *unum et idem*, laat de *amor Dei* geboren worden uit de heldere en duidelijke kennis van de mens van zichzelf en zijn affecten, en noemt hem daarom ook *amor intellectualis*. Omdat onze geest een deel is van het oneindige verstand van God, bestaat de hoogste deugd van onze geest daarin, dat hij God kent. En deze kennis van God, die wezenlijk één is met de beschouwing

van de dingen sub specie aeternitatis, is summa mentis acquiescentia 3). Volgens Schelling in zijn eerste periode is er van het Absolute, als identiteit van het eindige en oneindige, alleen een absoluut weten mogelijk; de religie verliest hier dus geheel haar zelfstandigheid, het geloof is een onjuiste, onzuivere opvatting van de idee 4). Vooral Hegel heeft deze intellectualistische bepaling van het wezen van de religie uitgewerkt. Bij hem is het Absolute het denken zelf, dat in de tegenstellingen ingaat en uit deze weer tot de identiteit met zichzelf terugkeert. Heel de wereld is dus een ontwikkeling van de geest, een logische ontvouwing van de inhoud van de rede, een proces, waarin de idee eerst in de natuur zich objectiveert en dan daaruit in de geest weer tot zichzelf terugkeert. Een van de momenten, welke dit proces doorloopt, is de religie. De menselijke geest is het, in wie het Absolute tot zichzelf komt en zich van zichzelf bewust wordt. En dit zelfbewustzijn van de absolute geest in de eindige geest is religie. Religie is dus wezenlijk weten, geen gevoelen en geen handelen, maar weten en wel van God door de eindige geest of objectief weten Gods van zichzelf door en in de eindige geest. De mens weiss nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiss, diess Wissen ist Selbstbewustseyn Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und diess Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst 5). Religie is echter niet het hoogste weten; het is maar een weten van het Absolute in de vorm van zinnelijke, historische voorstellingen. Het hoogste, ware weten wordt eerst bereikt in de filosofie. De religie is daarom tijdelijk, een lagere vorm, voor de onontwikkelden geschikt. Maar de filosofie maakt uit de zinnelijke voorstellingen van de religie de idee los en komt zo tot een absoluut, adequaat, begrifflich weten van God 6) Wanneer religie en filosofie op die wijze tot elkaar in verhouding stonden, dan lag het voor de hand, om de laatste hoog boven de eerste te verheffen, en deze van alle waarde te beroven. Dat gebeurde dan ook spoedig na Hegels dood en wel voornamelijk door Feuerbach: religie en filosofie zijn bij hem niet meer een lagere en een hogere vorm van weten, maar vormen een tegenstelling en sluiten de een de andere uit. Het geloof maakt de mensen serviel, de wetenschap maakt hen vrij; de theologie steunt op het mirakel, de filosofie op de werkelijkheid; gene heeft tot grondslag de fantasie, deze het denken. De theologie eist, te geloven aan het dogma en het dogma is niets anders dan een verbod, om te denken; de filosofie heeft tot taak, niet om het dogma te rechtvaardigen, maar om de illusie te verklaren, waardoor het ontstaat. Want geloof, religie, theologie, dogma zijn inderdaad niets anders dan een grote illusie; zij hebben geen anderen dan antropologische oorsprong, zijn niets anders dan een vergoding van de mens door zichzelf, de weerspiegeling van 's mensen wezen in zijn eigen verbeelding; de theologie is wezenlijk antropologie; de wens is de oorsprong en ook het wezen van de religie. In dezelfde geest trad Strauss met de bewering op, dat theologie en filosofie, theïsme en pantheïsme niet te verzoenen waren. Al is aan religie en filosofie ook de idee van de eenheid van het goddelijke en menselijke gemeen, deze idee wordt door de religie gekleed in de vorm van de voorstelling, zodat God en mens dualistisch naast elkaar komen te staan en slechts op bovennatuurlijke wijze, door wonderen, schepping, menswording, openbaring enz. weer tot elkaar gebracht kunnen worden. Het denken legt echter deze vorm van de voorstelling af, erkent God als het eeuwig proces, dat de wereld uit zich voortbrengt en eerst in de mens tot zelfbewustzijn, tot persoonlijkheid, tot zichzelf komt. Hier is alle wonder uitgesloten; God en mens zijn één, de mensheid is de ware zoon van God. Deze beide standpunten van religie en filosofie, van voorstelling en begrip zijn onverenigbaar. De religie is de wereldbeschouwing van het volksbewustzijn, die door de filosofie in de adakwate vorm van het begrip wordt opgelost. Beiden, Feuerbach en Strauss, kwamen tenslotte tot het materialisme; de zinlijke natuur is de enige werkelijkheid, de mens is wat hij eet. Keine Religion, zei de eerste, ist meine Religion; Keine Philosophie, ist meine Philosophie, en hij had er bij kunnen voegen: Keine Moral, ist meine Moral 7). Evenals door Lamettrie in de achttiende eeuw, werd

omstreeks het midden van de vorige eeuw, door Bruno Bauer, Arnold Ruge, Edgar Bauer, Max Stirner, Büchner, Vogt en anderen het geloof aan God voor de grootste en schadelijkste dwaling gehouden 8).

Nu heeft Hegel zeer goed ingezien, dat religie ook kennis bevat en dat godsdienst en metafysica ten nauwste verwant zijn. De aard van de zaak maakt dit ook duidelijk. Religie is altijd een verhouding van de mens tot een boven hem staande, goddelijke macht. Religie is er dus niet en kan er niet zijn zonder een bepaalde voorstelling van God; en deze sluit weer andere voorstellingen in omtrent wereld en mens, oorsprong en einddoel van de dingen. Deze godsdienstige voorstellingen hebben voor de gelovige transcendente betekenis; hij is ten diepste overtuigd van haar objectieve realiteit en waarheid. Zodra hij deze voorstellingen gaat houden voor producten van zijn fantasie, voor idealen zonder realiteit, of ook aan de kenbaarheid van het metafysische wanhoopt, is het met zijn religie gedaan. Het scepticisme vernietigt het voorwerp van de religie en daarmee deze zelf. Ook met het verstand moet God worden gediend; maar als het verstand inziet, dat de religieuze voorstellingen niet beantwoorden aan een werkelijkheid, houdt het op godsdienstig te zijn. Religieuze en theoretische wereldbeschouwing, theologie en wetenschap zijn niet hetzelfde maar kunnen toch onmogelijk met elkaar strijden. Zulk een dualisme is met de eenheid van de menselijke geest in onverbiddelijken strijd 9).

Maar Hegel dwaalde toch hierin, dat hij godsdienst en wijsbegeerte tot elkaar in verhouding stelde als lager en hoger, als voorstelling en begrip, en ze dus opvatte als successieve momenten van één proces. De Hegelianen zoals Strauss en Biedermann, zagen het onjuiste hiervan zelf in 10). Inhoud en vorm zijn nooit zo mechanisch en uitwendig verbonden, dat gehele wijziging van deze gene onveranderd laat. De omzetting van de godsdienstige voorstellingen in filosofische begrippen tast ook de godsdienstigen inhoud zelf aan. De historie van de Hegelsche filosofie bracht dit spoedig aan het licht. Er bleef bij haar van de Christelijke dogmata zo goed als niets over; triniteit, menswording, voldoening behielden de orthodoxe namen maar werden geheel anders geïnterpreteerd. De feiten van het Christendom werden tot de vorm gerekend en waardeloos geacht. In de plaats daarvan kreeg men begrippen, die geen inhoud meer hadden. Een tweede fout van Hegel bestond daarin, dat hij aan religie en filosofie een gelijke inhoud gaf en toch de eerste voor een lagere vorm hield van de tweede. De religie werd daardoor verlaagd tot een relatief goed, dat alleen nog maar waarde had voor de eenvoudigen en de onontwikkelden. De wijsgeren waren er verre boven verheven en hadden aan de filosofie genoeg. Dit nu berust op een totale miskenning van het wezen van de religie. Want religie en wetenschap zijn wel verwant maar toch ook hemelsbreed verschillend. Al hebben zij menigmaal eenzelfde inhoud en voorwerp, deze komen toch in beide onder een geheel ander gezichtspunt voor. In de wetenschap is het om kennis, in de religie is het om troost, vrede, zaligheid te doen. De religie en filosofie zijn evenmin als de *état théologique*, *métaphysique* en *positive* van A. Comte elkaar historisch opvolgende toestanden van de menselijke geest, maar zijn verschillende gezichtspunten, waaronder dikwijls eenzelfde zaak beschouwd kan worden. Ook de diepzinnigste wijsgeer komt daarom met al zijn kennis boven de religie niet uit; door de wetenschap kan hij nimmer zijn religieuze behoefte bevredigen. De wetenschap moge hem al zeggen, dat en wat God is; alleen door de religie weet hij, dat die God ook zijn God en zijn Vader is. De wetenschap moge hem leren dat er zonde is en genade; alleen door de religie wordt hij de zaligheid van de vergeving en van het kindschap Gods deelachtig. Al kon de wetenschap alles weten, en al kon ze alle metafysische problemen oplossen; dan nog gaf ze slechts theoretische kennis, en geen persoonlijk deelgenootschap aan de goederen van het heil. Niet aan het weten, maar alleen aan het geloven is de zaligheid verbonden. Maar het is er verre van af, dat de

wetenschap en de wijsbegeerte het zover brengen kan. Weliswaar zijn er nog velen, die van de wetenschap alle heil blijven verwachten en de godsdienst overbodig rekenen. Haeckel doet zich in zijn Welträthsel kennen als een echt profeet van de Aufklärung, als een intellectualist, die geen raadsel, geen mysterie, geen mystiek meer duldt en meent, dat de mens met zijn gewoon, gezond verstand alles weten kan of althans zal kunnen weten. Ladenburg hield op de vergadering van natuur- en geneeskundigen te Cassel 21 Sept. 1903 een rede, waarin hij alle Christelijke dogmata verwierp en de Franse Revolutie een groter zegen voor de mensheid achtte dan het Christendom. En in November van datzelfde jaar sprak Berthelot op het feest van de vrijdenkers een oratie uit, waarin met science, progres, liberté gedweept en met hart en geweten, godsdienst en zedelijkheid hoegenaamd geen rekening gehouden werd. Maar er is toch een omkeer gekomen. Voornamen mannen van wetenschap beginnen in te zien, dat de wetenschap op de belangrijkste vragen het antwoord schuldig blijft. De verwachting, die Renan in 1848 van haar koesterde, bleek hem zelf in 1890 een illusie te zijn geweest. Dubois Reymond sprak reeds in 1880 van de zeven wereldraadselen. Brunetiere gewaagde, na een bezoek aan de paus, in 1895 van het bankroet van de wetenschap, ten onrechte, in zover niet de wetenschap, maar de dwaze verwachting, door mensen op haar gebouwd, bankroet heeft geslagen. In de natuurwetenschap nemen de mysteries niet af maar toe, en begint ook de natuurfilosofie weer haar stem te verheffen. In literatuur en kunst deed de mystiek haar intrede. Het recht van metafysica en religie wordt in steeds breder kring erkend. Zelfs onder de socialisten staan er mannen op, die de vijandige houding tegenover de godsdienst willen afleggen. En de vele superstitieuze verschijnselen in de tegenwoordige tijd bewijzen, dat de mens bij het brood van de wetenschap alleen niet leven kan, maar behoefte heeft aan een woord, dat van de mond Gods uitgaat. Inderdaad zegt ons de wetenschap niet, wat God, noch wat de mens is; zij laat ons onbekend met de oorsprong, het wezen en het doel van de dingen. En daarom kan zij nimmer de religie vervangen en nooit haar verlies vergoeden 11).

- 1) Thomas, Summa Theol. II 2 qu. 81 art. 5.
- 2) Irenaeus, adv. haer. I c. 21.
- 3) Spinoza, Ethics Pars II prop. 11. 44. 49. V prop. 15. 27. 32.
- 4) Schelling, Philosophie und Religion, Werke, Erste Abth. VI 11 v .
- 5) Hegel, Vorles. über die Philos. der Religion, herausg. v. Marheinecke 1832, Werke XII 428.
- 6) Hegel, t. a. p. bl. 15 v. Verg. Strauss, Christl. Glaub. I 12.
- 7) Verg. A. Drets, Die deutsche Spekulation nach Kant. Berlin 1893 II 237 v.
- 8) Verg. bijv. Max Stirner, Der Einzige und sein Eigenthum 1845. Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft³. Giessen 1855. Büchner, Kraft und Stoff¹⁶ 1885 bl. 392 v. Specht, Theol. und Naturw³. 1878 bl. 74 v.
- 9) Ed. von Hartmann, Die Religion des Geistes², Leipzig Friedrich bl. 3 -27.
- 10) Strauss, Chr. Gl. I 12 v. Biedermann, Chr. Dogm². I 18 v.
- 11) Voigt, Fundamentaldogm. 120 v. Von Hartmann, t.a.p. Siebeck, Religionsphilos. hl. 1-11. Nietzsche, Ev. Dogm. 92-96. Pfeleiderer, Gl. n.. Sittenlehre par. 11.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 8 Principia in de Religie; B 77)

77. Anderen hebben daarom de religie omschreven door zedelijk handelen en haar zetel in de wil gezocht. Het Pelagianisme in zijn verschillende vormen, Semipelag. Socin. Remonstr. Deïsme, Ration. enz. heeft deze opvatting voorbereid, in zoverre de fides bij deze richting

aangevuld wordt door of zelfs alleen bestaat in een nova obedientia. De leer is dan slechts middel en ondergeschikte hoofdzaak is de liefde, het leiden van een deugdzaam, zedelijk leven. Ook bij Spinoza komt naast de intellectualistische deze moralistische opvatting voor. De H. Schrift is Gods woord, omdat ze de vera religio, de lex divina bevat 1). Zij bedoelt niets praeter obedientiam, en deze obedientia erga Deum bestaat in solo amore proximi. Filosofie en geloof zijn zo onderscheiden, dat gene tot doel heeft de veritas, deze de obedientia en pietas. De intellectualis sive accurata Dei cognitio is geen gave aan alle gelovigen, maar wel de obedientia, deze wordt van allen geëist. Maar vooral Kant heeft aan dit moralisme ingang verschaft. De theoretische rede kan n.l. het bovenzinnelijke niet bereiken. God, vrijheid, onsterfelijkheid zijn wetenschappelijk niet te bewijzen. Zij zijn alleen postulaten van de praktische rede tot vervulling van de zedewet en tot verkrijging van het hoogste goed, d.i. de met deugd verbonden zaligheid. Geloven is dus voor waar houden niet op theoretische maar op praktische gronden. De moraal wordt grondslag der religie. En religie ist subjektiv betrachtet das Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. De religie is hier niet rechtstreeks en onmiddellijk gegrond in de menselijke natuur, maar alleen door het zedelijke heen. Zij heeft ook geen eigen inhoud en stof, maar is niets dan een nadere bepaling van het zedelijke; niet in het object maar alleen in de vorm ligt het onderscheid tussen beide. Kant moest dan ook erkennen, dat geen godsdienst zich met zijn religie heeft tevreden gesteld. Alle godsdiensten bevatten behalve het zuivere redegeloof nog vele andere dogmata, een doktrinale historisch Glauben. Maar hij verklaart dit uit de zwakheid van de menselijke natuur, die niet licht te overtuigen is, dat een zedelijke wandel alles is, wat God van ons eist. Roeping is het, om de Kirchenglauben meer en meer te reinigen en in de zuivere Vernunftglauben te doen overgaan, die feitelijk geen andere inhoud heeft dan de rationalistische trilogie God, deugd, onsterfelijkheid. Maar J. G. Fichte ging verder en leidde uit het zedelijk bewustzijn geen ander postulaat af, dan dat het ik het hele niet-ik, de wereld, aanzie als het "versinnlichte Material" van zijn plicht; ze erkenne als zó geordend, dat zijn zedelijk willen en handelen op de lijn ligt van het zedelijke doel van het geheel, m.a.w. dat er een zedelijke wereldorde is. Hier is religie geheel in het zedelijke opgegaan. Dit moralisme is in het ethicisme verdiept, doordat het morele niet alleen psychologisch maar ook metafysisch opgevat wordt. De wil, het goede, de liefde is dan het eigenlijke zijn, het Ursein, het Absolute; daaruit is alles, de triniteit, de wereld, de verlossing te verklaren; die macht van het goede realiseert zich in de mensenwereld door middel van het zedelijke. Dat is de grondgedachte, waarvan Schelling in zijn tweede periode uitging: es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen, Wollen ist Ursein 2). Dat willen is bij Schelling oorspronkelijk onbewust en dus op zichzelf niets dan een drang, een begeren, Sehnsucht. Maar het komt zelf naast en met het verstand op uit de natuur, uit de Urgrund die in God is, en wordt, met dat verstand zich verenigend en de idee als zijn inhoud zich toe-eigenend, tot geest, tot persoonlijkheid, tot bewuste wil, tot wil der liefde. Der Urgrund theilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei durch Liebe eins werden, d.h. er theilt sich nur, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz 3).

Met deze denkbeelden van Kant, Fichte en Schelling deed het voluntarisme 4) zijn intrede in de nieuwere filosofie. En niet lang duurde het, of het vond ook aanhang in de theologie. Trouwens Schleiermacher had in de inleiding van zijn dogmatiek de ethiek reeds verheven tot norma van de onwikkeling van het Christendom. Omdat n.l. de dogmatiek een positieve wetenschap is, niet bestaat krachtens een wetenschappelijke idee, maar terwille van een praktisch doel, de leiding der kerk, kan zij niet uit haar eigen idee afleiden wat zij is, maar moet zij in de inleiding aan verschillende wetenschappen enige Lehnsätze ontleenen. Onder deze wetenschappen komt in de eerste plaats de ethiek in aanmerking. Deze is bij Schleiermacher die der Naturwissenschaft gleichlaufende speculative Darstellung der

Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit, de wetenschap van de Prinzipien der Geschichte. Terwijl de natuurwetenschap het reale tot object heeft, heeft de ethiek het met het ideale te doen, met het menselijk handelen, met het handelen der rede op de natuur, waardoor inzonderheid vier zedelijke goederen, staat, samenleving, school en kerk worden voortgebracht. De ethiek heeft dus ook uiteen te zetten, wat fromme Gemeinschaften zijn, hoe zij ontstaan en zich ontwikkelen, en in hoeverre zij bij hare ontwikkeling aan hare idee blijven beantwoorden. Ten aanzien van de kerk zet de ethiek dus uiteen, was in der Entwicklung des Christentums reiner Ausdruck seiner Idee und was hingegen als Abweichung hievon, mithin als Krankheitszustand angesehen werden muss. De dogmatiek wordt daarmee afhankelijk van een niet-theologische wetenschap, de ethiek, en ontleent daaraan haar beginsel en norma 5). Daarbij komt nog, dat Schleiermacher later in zijn dogmatiek de Christelijke religie als een ethische religie omschrijft. Onder de monotheïstische godsdiensten toch, die van de polytheïstische gunstig onderscheiden zijn, is er nog weer verschil tussen die, welke het zedelijke aan het natuurlijke, en andere, die omgekeerd het natuurlijke aan het zedelijke ondergeschikt maken. Tot gene behoort vooral het Mohammedanisme, tot deze inzonderheid het Christendom. Dit toch is een teleologische godsdienst, die de mens opwekt, om zijn taak in de wereld te vervullen en om hem mede te doen arbeiden aan de komst van het Godsrijk 6). De dogmatiek heeft niet alleen in de ethiek haar beginsel en norma, maar ontvangt nu ook in het zedelijk handelen haar doel. En Rothe trok deze lijn alleen door, als hij aan de Frömmigkeit een eigen inhoud ontzegde, met de Sittlichkeit liet samenvallen, en tenslotte de kerk in de staat liet opgaan 7).

De doorwerking van deze denkbelden verschaftte aan het ethisch beginsel in de nieuwere theologie, bij allerlei richtingen, een grote betekenis. Maar toch bestaat er over de toepassing en uitwerking van dit beginsel nog weer groot verschil. Ten eerste zijn er zeer velen, zowel onder orthodoxe en Vermittelungstheologen als onder moderne, die in de Erkenntnistheorie bij Kant zich aansluiten en de religie trachten op te bouwen op de grondslag van 's mensen zedelijke natuur. Zij komen allen hierin overeen, dat het fundament van de dogmatiek niet liggen kan in enige uitwendige autoriteit noch ook in verstandelijke redeneringen en bewijzen, maar alleen in de wil van de mens, in de zelfstandigheid en onafhankelijkheid van de geest tegenover de natuur. Al is de mens in velerlei opzicht ook een natuurwezen; in zijn geest, en bepaaldelijk in zijn zedelijke natuur, behoort hij toch tot een andere en hogere orde van zaken, is hij burger van een andere wereld dan die door de natuurwetten wordt beheerst; en het is de religie, door middel waarvan hij zich als zodanig handhaaft; aan het bovennatuurlijke zich opheffend, laat hij het natuurlijke onder zich; met God zich in gemeenschap stellend, maakt hij zich vrij van de wereld. De religie is hier een middel tot Selbstbehauptung, een wil om te leven. Anderen zien in het zedelijke niet maar de grondslag, doch ook het beginsel en de norma van religie en theologie; op voetspoor van Schleiermacher en Rothe verheffen zij het zedelijke, als triomf van de geest over de natuur, tot de absolute macht en baseren vervolgens de dogmatiek op de ethiek. Hier te lande was de la Saussaye van deze richting de talentvolle vertegenwoordiger, en krachtens dit beginsel stelde hij de eis, dat de Christelijke dogmata niet metafysisch verder ontwikkeld, maar ethisch herzien en verdiept zouden worden 8). De ethischen onder de modernen zijn nog veel verder gegaan; nadat Hoekstra begonnen was met het leggen van de grondslag van het godsdienstig geloof in de praktische rede of in de wil, zijn velen onder zijn invloed de godsdienst gaan omschrijven als toewijding aan het zedelijk ideaal, als reine zedelijkheid; hier werd God niet slechts uitsluitend de Goede, maar het goede werd tot de rang van een Godheid verheven, zodat er niet alleen van een ethisch pantheïsme, maar ook een tijd lang van een atheïstische nuance onder de modernen sprake was 9). Hierbij voegen zich dan nog de aanhangers van de morale indépendante 10), de voorstanders van een ondogmatisch, praktisch Christendom 11) en

inzonderheid ook de volgelingen van de ethische beweging 12), die naar het woord van Jodl van geen cultus, maar alleen nog van cultuur willen weten en de enige religie, welke de mens waardig is, laten bestaan in de autonome ontwikkeling van zijn eigen zedelijke persoonlijkheid.

Heel deze ethische richting in religie en theologie heeft in zover op waardering aanspraak, als zij tegenover alle intellectualistische en mystieke miskenning van het zedelijk leven het innig verband wederom aanwijst, dat tussen godsdienst en zedelijkheid bestaat. Dat verband blijkt al dadelijk hieruit, dat de religie zelf een zedelijke verhouding is. De religie berust wel op een mystieke unie van God en mens, doch is zelf geen substantiële gemeenschap van beiden, maar een ethische relatie van de mens tot God. Bij God kan er van religie niet gesproken worden; zijn inwoning in de mens kweekt echter van deze zijde die relatie tot God, welke wij religie noemen 13). Deze relatie is daarom ook van ethische aard; zij is geregeld in diezelfde *lex moralis*, welke tevens de andere verhoudingen van de mens tot zijn medeschepselen bepaalt; alle religieuze handelingen van de mens zijn zedelijke plichten, en heel de religie is een zedelijk gebod. Omgekeerd is het zedelijk leven ook weer een dienst van God. Weduwen en wezen te bezoeken, [Jak. 1:27](#), is geen in eigenlijke zin godsdienstige handeling, maar kan toch godsdienst heten, omdat de godsdienst zich daarin betonen en bevestigen moet. De scholastiek maakte daarom onderscheid tussen *actus elicit* en *actus imperati* van de religie 14). Geloof zonder werken, zonder liefde, is een dood geloof. De liefde tot God bewijst zich ook voor ons in de liefde tot de naaste, [Jer. 22:16](#) . [Jes. 1:11](#) v. [1 Joh. 2:3](#) v. [Jak. 2:17](#) enz .

Heel ons leven behoort een dienst Gods te wezen. Het opschrift: Ik ben de Heere uw God, staat ook boven de geboden der tweede tafel. Liefde is het éne grote beginsel, dat de ganse wet vervult, [Rom. 13:13](#) . De zedewet is één organisch geheel, zodat wie één gebod overtreedt, de gehele wet schendt. [Jak. 2:10](#) . De naaste moet om Gods wil bemind worden, en de zonde tegen de naaste is indirect ook een zonde tegen God. Toch mag deze nauwe verwantschap van godsdienst en zedelijkheid niet leiden tot een miskenning van beider onderscheid. Al zijn beide geregeld in dezelfde zedewet, die wet is toch zelf in twee tafelen verdeeld. Godsdienst is altijd een verhouding tot God, zedelijkheid tot de mensen; godsdienst heeft tot principe de *πίστις*, zedelijkheid de *ἀγάπη*; godsdienst openbaart zich in die religieuze handelingen, welke samen de cultus in- en externus vormen, zedelijkheid betoont zich in de daden van gerechtigheid, barmhartigheid, eerlijkheid enz. tegenover de naaste. Dit onderscheid tussen religie en ethos kan door het pantheïsme niet gehandhaafd worden, omdat God hier niet een eigen, van de wereld onafhankelijk bestaan heeft, en een persoonlijke relatie tussen God en mens dus niet mogelijk is; de liefde tot God kan zich niet anders uiten dan alleen in de liefde tot de naaste. Ook het deïsme kan, wegens de loochening van de gemeenschap van God en mens, geen eigenlijke religie kweken. Er is nog wel geloof aan God, maar geen dienen van God anders dan in de vervulling der zedelijke geboden. Op theïstisch standpunt echter staat de mens in relatie tot de wereld, maar ook in een eigen, onderscheidene relatie tot God als een persoonlijk wezen. Religie is daarom iets wezenlijk anders dan zedelijkheid en openbaart zich in een eigen reeks van daden. Indien dit zo is, dan kan de moraal niet de grondslag, noch ook het beginsel, de norma of de inhoud der religie zijn, maar moet omgekeerd deze de basis vormen voor gene. De relatie tot God is dan de primaire en de centrale, welke alle andere verhoudingen van de mens bepaalt. Zowel historisch als logisch is de moraal altijd in de religie gegrond. De religie dringt de zedelijke plichten aan, en de moraal zoekt de sanctie der religie. Een autonome moraal komt in de werkelijkheid nergens voor. Overal en bij alle volken vindt de zedelijkheid haar laatste grond en haar laatste doel in de godsdienst. De zedelijkheid verliest de bodem onder haar voet, als zij van de goddelijke autoriteit in de consciëntie wordt beroofd. Alle Moral hat sich

geschichtlich aus der Religion entwickelt, und wenn auch die so entwickelten geistigen Anlagen der mensheit zur Sittlichkeit Dank ihrer Herkunft eine Zeit lang selbstständig fortbestehen können, wenn sie von ihrem Mutterboden abgelöst werden, so ist doch diese selbstständige Existenzfähigkeit zeitlich sehr begrenzt und schon in der zweiten Generation machen sich deutlich die Symptome des Verfalls der Sittlichkeit bemerkbar 15). Materieel zijn natuurlijk lang niet alle verplichtingen en handelingen, die de mensen voor zedelijk houden, in overeenstemming met de wil van God. Maar het formele, dat wat alle plicht tot onvoorwaardelijke plicht maakt, wat de mens in het geweten bindt, dat rust in Gods gezag; daarom is er geen moraal zonder metafysica. Mensen, gewoonten, zeden enz. kunnen niet absoluut verplichten in het geweten; dat kan God alleen. Dat is ook de grond, waarom het geweten sacrosanct is en gewetensvrijheid een onverbiddelijke eis en een onvervreemdbaar recht. De geboden en verboden, die niet vastliggen in het geweten, worden niet als zedelijk gevoeld. Een wet, die geen fundament heeft in het volksgeweten, is machteloos. Krachtens dit verband is er ook een wederkerige inwerking van godsdienst en zedelijkheid op elkaar. Tijdelijk kunnen zij zowel in een individu als in een volk uiteenvallen en zelfs met elkaar strijden. Maar zij kunnen niet rusten, voordat ze in harmonie en evenwicht zijn. Wat in de religie wordt goedgekeurd, kan in de moraal niet worden veroordeeld, en omgekeerd. De verhouding tot God en tot de mensen moet beide éénzelfde zedelijk karakter dragen, in éénzelfde zedewet geregeld zijn. Religie en moraal, cultus en cultuur moeten wortelen in éénzelfde beginsel. Dat is in het Christendom het geval. De liefde is de vervulling der wet, en de band der volmaaktheid 16).

- 1) Spinoza, Tract. theol. pol. c. 12. v.
- 2) Schelling, Ueber das Wesen der mensl. Freiheit, Erste Abth. VII 331 v.
- 3) t.a.p. 406 -408.
- 4) Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe s. v.
- 5) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 2. Kurze Darstellung par. 29. 35.
- 6) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 8. 9.
- 7) Rothe, Theol. Ethik Par 114-126. 440.
- 8) Verg. mijne Theol. van de la Saussaye2 1903 bl. 22.
- 9) Hoekstra, Bronnen en grondslagen van het godsd. geloof 1864 bl. 23 v. Hooykaas, God in de geschiedenis 1870. Hooykaas, Hooykaas Herderschee, Oort en van Hamel, Vier voorlezingen over de godsd. volgens de beginselen der ethische richting onder de modernen, Bos 1876.
- 10) C. Coignet, La morale indépendante, dans son principe et dans son objet. Paris 1863. Vacherot, La religion. Paris 1869.
- 11) O. Dreyer, Undogmatisches Christentum3 1890. Id. Zur undogmatischen Glaubenslehre 1901. Egidy, Ernste Gedanken. Leipzig 1890.
- 12) Salter, De godsdienst der moraal, vert. door Dr. Hugenholtz 1889. St. Coit, Die ethische Bewegung in der Religion, deutsch v. Gizycki. Leipzig 1890. Adler, Die ethischen Gesellschaften. Berlin 1892. A. Schinz, Le récent mouvement moral en Amérique et en Europe, Revue de théol. et de philos. Sept. 1896 bl.419-446.
- 13) Denzinger, Vier Bücher v. d. rel. Erk. I 3 v. Hoekstra, Wijsg. Godsd. I 57 v. 64.
- 14) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 81 art. 1.
- 15) Von Hartmann, Die Religion des Geistes 59.
- 16) H. Bchultz, Religion und Sittlichkeit in ihrern Verhältniss zu einander, religionsgeschichtlich untersucht (Stud. u. Kr. 1883 bl. 60-130). J. Köstlin, Rel. u. Sittl. (Stud. u. Kr. 1870). Pfleiderer, Moral u. Religion. Haarlem1872. Rothe,

Theol. Ethik par. 114 v. Martensen, Die christl. Ethik 3e Aufl. 1878 I 19-33. Janet, La morale. Paris 1874 bl. 596 v. Hoekstra, Godsdienst en zedelijkheid, Theol. Tijdschr. II bl. 117 v. Id. Wijsg. Godsdienstleer I 251 v. Lamers, Godsd. en zedel. Amst. 1882 Id. De godsdienst evenmin moraal als metafysica 1885. Ch. de la Baussaye, Lehrb. der Religionsgesch. I 166 v. Lamers, De Wetenschap v. d. godsd. II 167 v. Hugenholtz, Studiën op godsdienst- en zedekundig gebied. Amst. 1884 I passim. Hartmann, Religionsfilosofie II 55-64. Biebeck, Handbuch der Rel. Phil. bl. 243 v. Kaftan, Das Wesen der christl. Religion. Basel 1881 124 v. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. bl. 96 v. Herrmann, in Beiträge zur Weiterbildung der christl. Relig. 183 v. H. Visser, Religie en zedelijk leven. Utrecht 1904. Pfeleiderer, Religion und Religionen 1906 bl. 19 v.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 8 Principia in de Religie; B 78)

78. Eindelijk zijn er ook nog, die aan de religie een plaats geven in het gevoel en daarvoor soms zelfs een afzonderlijk vermogen in de mens aannemen. Mysticisme en piëtisme hadden in vroeger tijd daarvoor reeds de weg gebaad. Maar pas door de Romantiek van de vorige eeuw is deze opvatting een tijd lang tot heerschappij gekomen. De Romantiek was in het algemeen een reactie van het vrije ongebonden gemoedsleven tegen het objectieve, alles bindende en regelende classicisme. Het subject verhief zich boven de wetten, die op ieder terrein van het leven aan zijn spontane uiting waren gesteld; de fantasie hernam haar rechten tegenover het verstand; de organische beschouwing kwam in de plaats van de mechanische; de idee van het worden verdrong die van het maken. Op elk gebied ging het oog open voor het vrije, het natuurlijke, het geniale; wording, groei, ontwikkeling was de wijze, waarop de dingen ontstonden; niet het nuttige maar het schone, niet proza maar poëzie, niet arbeid maar spel, niet Machwerk maar kunst had de hoogste waarde. De gemanierdheid van vroeger sloeg om in een oppervlakkige sentimentaliteit. Zodanig was de beweging, die in Engeland haar tolk vond in Young, Southey, Wordsworth, S. T. Coleridge. In Frankrijk werd ze ingeleid door Rousseau, die in zijn profession de foi du vicaire Savoyard, in het vierde boek van zijn Emile, heel zijn deïstische dogmatiek en moraal opbouwt uit het gevoel: le sentiment est plus que la raison, notre sensibilité est antérieure à notre intelligence. In Duitsland opende Winckelmann de ogen voor de schoonheid van de Griekse kunst; Lessing stelde tegen de poëzie van het Franse classicisme het genie van Shakespeare over. Herder wees in de historie de openbaring en werking aan van de eeuwige, goddelijke natuur. Hamann, Claudius, Lavater, Stilling gingen uit van de rijke subjectiviteit en stelden deze tegenover de platte, mechanische opvatting van de Aufklärung; Kant en Fichte plaatsten het ik van de mens op de voorgrond. Overal was er een breuk met de objectiviteit; het subject werd absoluut principe. Onder deze invloed beriep Jacobi zich op het gevoel, als het onmiddellijk Vernehmen des Göttlichen. Religie is gevoel voor het ware, schone en goede; bewondering, liefde, achting voor het goddelijke; en zulk een gevoel is ons aangeboren als Grundtrieb der menschlichen Natur. Het esthetisch rationalisme van Jacobi werd door Fries en de Wette zo uitgewerkt, dat zij een strenge scheiding maakten tussen de empirisch-mathematische wereldbeschouwing van het verstand en de ideale, esthetisch-religieuze wereldbeschouwing van het gevoel.

Schleiermacher's opvatting van de religie is uit diezelfde romantische richting te verklaren. In de tweede rede uit zijn Reden über die Religion 1799 omschrijft hij de religie als het onmiddellijk bewustzijn van het zijn van al het eindige in en door het oneindige. Zij is geen weten en geen doen, geen metafysica en geen moraal, maar gevoel van het oneindige. Object

van dat gevoel is geen persoonlijk God, met wie de mens in gemeenschap leeft, maar het universum, de wereld als geheel, als eenheid gedacht. En orgaan voor het gewaarworden van dat oneindige is niet verstand, rede of wil, maar het gevoel, de richting van het gemoed op en de zin voor het oneindige. Nader wordt dit gevoel niet omschreven. En nog vager is het antwoord op de vraag, wanneer dat gevoel bepaald religieus gevoel wordt. Schleiermacher antwoordt daarop in de derde rede slechts in overdrachtelijke taal: men moet zijn gevoel zo wijd mogelijk voor de wereld als geheel ontsluiten, alles in het een en het een in alles beschouwen, al het bijzondere opvatten als een openbaring van het oneindige enz. Dit alles zegt niet veel; het schijnt, dat tenslotte ieder gevoel religieus is, hetwelk door het wereldgeheel wordt opgewekt en ons de hoogste eenheid openbaart.

In elk geval is het religieus gevoel niet duidelijk tegenover het esthetische begrensde. In de Glaubenslehre treffen we in de grond van de zaak dezelfde opvatting aan. Ook hier is de vroomheid gevoel, en wel volstrekt afhankelijkheidsgevoel. Maar er is toch een dubbel verschil. In de Reden was God het geheel, in de Glaubenslehre is Hij de absolute causaliteit der wereld; dienovereenkomstig was het gevoel daar zin voor het oneindige, en hier onmiddellijk zelfbewustzijn en volstreekte afhankelijkheid. God krijgt hier dus meer een eigen, van de wereld onderscheiden bestaan, en de religie daarom ook een eigen, van het gevoel voor de wereld, onderscheiden inhoud; de esthetische opvatting heeft meer voor de ethische plaats gemaakt. Er is dus enige toenadering tot het theïsme te bespeuren. Maar de grondgedachte is toch in zover dezelfde, als God niet transcendent gedacht wordt boven maar alleen immanent in de wereld, en het orgaan voor het goddelijke niet is de rede, het geweten enz., maar het gevoel. Deze opvatting der religie is niet alleen door sommige Vermittelungstheologen, zij het ook met wijziging overgenomen, maar wordt in beginsel gevonden bij allen, die naast de mechanische nog een esthetische wereldbeschouwing trachten op te bouwen en daarin de religie opnemen of zelfs geheel laten opgaan. F. A. Lange zei, dat de kern van de religie bestaat, niet in een leer over God enz., maar in de verheffing van het gemoed boven de werkelijkheid en in de Erschaffung einer Heimath der Geister. Boven de wereld van de feiten, die Welt des Seienden, bouwt de mens door zijn fantasie een Welt der Werthe, een Welt der Dichtung. Pierson huldigde een dergelijke ideaalvorming; het gevoel van de mens, van buiten opgewekt, schept uit de voorstellingen, die het verstand uit de zinlijk waarneembare wereld verkrijgt, religieuze, ethische, esthetische idealen, die wel geen onafhankelijk van ons bestaande realiteiten maar toch van grote waarde voor ons leven zijn. Opzoomer nam zelfs een afzonderlijk religieus gevoel aan en zag daarin de bron der religieuze voorstellingen. Rauwenhoff achtte het wezen der religie wel gelegen in het geloof aan een zedelijke wereldorde, maar schrijft toch de vorm der religie, verering van een persoonlijk God, toe aan de fantasie.

Ook bij deze opvatting is het zonder tegenspraak, dat het gevoel in de religie een belangrijke plaats inneemt. Religieuze voorstellingen op zichzelf en zonder meer zijn nog geen religie; eerst dan ontstaat deze, wanneer de mens tot het object van die voorstellingen in een werkelijke, persoonlijke relatie treedt. En zulk een persoonlijke verhouding tot God kan niet anders dan inwerken op het gevoel; zij laat de mens niet koud en onverschillig, maar roert hem tot in het diepste van zijn gemoed; zij wekt in hem een sterk gevoel van lust en onlust en kweekt een hele reeks van aandoeningen, schuld bewustzijn, smart, berouw, leedwezen, droefheid, vreugde, blijdschap, vertrouwen, vrede, rust enz. De religie maakt de diepste en tederste aandoeningen wakker in het menselijk hart. Geen macht is er, die dieper, algemener, sterker aangrijpt en roert. Al deze door de religieuze voorstellingen opgewekte aandoeningen geven aan de religie warmte, innigheid, leven, kracht, in tegenstelling met de doodheid van het intellectualisme en de koudheid van het moralisme. Het hart is het centrum der religie.

Maar daarom is het gevoel nog niet de enige religieuze functie, niet de enige zetel en bron der religie. Het gevoel, hier genomen niet als een afzonderlijk vermogen, wat het niet is, maar als het geheel van de hartstochten en aandoeningen, is uiteraard passief het reageert alleen op datgene, wat door het bewustzijn er mee in aanraking wordt gebracht, en wordt dan tot een gevoel van lust of onlust. Het heeft niets in zichzelf en brengt niets uit zichzelf voort, maar beoordeelt de dingen, de voorstellingen, die van buiten komen, alleen daarnaar, of ze aangenaam of onaangenaam zijn. Op zichzelf is het gevoel, is elke aandoening noch goed noch kwaad, noch waar noch onwaar. Dit zijn categorieën niet eigenlijk van de aandoeningen, maar van de voorstellingen. Van de aandoeningen kunnen ze alleen gebruikt worden, in zoverre deze door ware of onware voorstellingen worden opgewekt, en door goede of kwade wilsrichtingen worden begeleid. In de religie is daarom ook niet het gevoel, maar het geloof, de religieuze voorstelling, het eerste; maar dat geloof werkt dan ook in op het gevoel. Wanneer echter, zoals bij Schleiermacher, het gevoel van het geloof, van de religieuze voorstelling wordt losgemaakt en tot eigen en enige bron en zetel van de religie wordt gemaakt, dan verliest het gevoel zijn kwaliteit, wordt het geheel onafhankelijk van de categorie van waar en onwaar, van goed en kwaad, en is eigenlijk elk gevoel als zodanig reeds religieus, waar, goed en schoon. En dat was de schromelijke fout van heel de romantiek.

Natuurlijk ligt dan ook de dwaling voor de hand, om het religieus gevoel te verwarren en te vereenzelvigen met het zinnelijk en met het esthetisch gevoel. Uit de historie is aan ieder de verwantschap en de overgang bekend van religieuze en zinnelijke liefde. Maar even gevaarlijk is de vermenging van religieus en esthetisch gevoel, van godsdienst en kunst. Beide zijn wezenlijk onderscheiden. Religie is leven, werkelijkheid; de kunst is ideaal, schijn. De kunst kan de kloof niet dempen tussen ideaal en werkelijkheid. Zij heft ons wel een ogenblik boven de werkelijkheid, en doet ons leven in het rijk der idealen. Maar dit heeft alleen plaats in de fantasie. De werkelijkheid blijft er dezelfde om. De kunst toont ons wel in de verte het rijk van de heerlijkheid, maar zij brengt er ons niet in en maakt er ons geen burgers van. Zij verzoent niet onze schuld, zij droogt niet onze tranen, zij troost ons niet in het leven en sterven. Zij maakt het Dort niemals Hier. Dat doet de religie alleen. Zij is en geeft realiteit. Zij schenkt leven en vrede. Zij poneert het ideaal als waarachtige werkelijkheid en maakt er ons deelgenoot van. Daarom kan het esthetisch gevoel nooit het religieus gevoel, de kunst nooit de religie vervangen. Wel staan beide in verband. Religie en kunst zijn van de aanvang af nauw verbonden geweest; het verval van de een bracht dat van de andere mee; de laatste drijfkracht van de kunst lag in de religie. In de jongste tijd wordt dit door steeds meerderen erkend, en de onmisbaarheid der religie voor de kunst levendig beseft. In de religie, bepaald ook in de cultus, heeft de fantasie haar recht en haar waarde. Beim religiösen Process ist allerdings auch die Fantasie betheiligt, aber nicht als Erzeugungsprincip, sondern nur als Belebungsprincip. Die Einbildungskraft kan immer nur bereits gegebene Stoffe und Triebe gestalten, aber nie kan sie die Religion selbst erst schaffen ¹⁾. Maar de Schaubühne is allerminst voor moralische Anstalt (Schiller) geschikt. Het theater kan de kerk en Lessings Nathan de Bijbel niet vervangen (Strauss). Idealen en scheppingen van de fantasie zijn geen vergoeding voor de realiteit, die de religie biedt. Het religieus gevoel, hoe innig en diep het overigens ook zijn moge, is dan alleen zuiver, wanneer het door ware voorstellingen opgewekt wordt ²⁾.

¹⁾ Nietzsche, Ev. Dogm. 91.

²⁾ Von Hartmann, Die Religion des Geistes 27-55. Nietzsche t. a. p. 97 v. Paulsen, System der Ethik 1889 bl. 434 v. Portig,

Religion und Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältniss.
 Iserlohn 1879, '80. Ernst Linde, Religion und Kunst. Tübingen
 1905. Hoekstra, Godsd. en Kunst 1859. Lamers, Wet. v. d.
 godsd. II 164v. Gross, Die Bedeutung des Aesthetischen in der
 evang. Religion, Gütersloh 1906. Ook Berlage, Over de
 waarschijnlijkste ontwikkeling der architectuur. Delft 1905.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 8 Principia in de Religie; B 79)

79. Resultaat is derhalve, dat de religie niet tot één van 's mensen vermogens beperkt is, maar de hele mens omvat. De verhouding tot God is een totale en centrale. Wij moeten God liefhebben met geheel ons verstand en met geheel onze ziel en met al onze krachten. Juist omdat God God is, eist hij ons geheel op, naar ziel en lichaam, met alle vermogens en in al onze relaties. Wel is er orde ook in deze verhouding van de mens tot God. Ook hier bestaat en werkt iedere faculteit in de mens naar haar eigen aard. De kennis is het eerste; geen rechte dienst van God zonder rechte kennis: Ignoti nulla cupido. Onbekend is onbemind. Die tot God gaat, moet geloven, dat Hij is en een beloner dergenen die Hem zoeken, [Hebr. 11:6](#). Het geloof is uit het gehoor, [Rom. 10:13-14](#). De Heidenen kwamen tot afgoderij en ongerechtigheid, omdat zij God niet in erkentenis hielden, [Rom. 1:18](#). Maar die kennis Gods dringt door in 't hart en wekt daar allerlei aandoeningen van vrees en hoop, droefheid en vreugde, schuldgevoel en vergeving, ellende en verlossing, gelijk ze heel de Schrift door, bovenal in de psalmen, ons worden getekend. En door het hart heen werkt ze weer op de wil; het geloof openbaart zich in de liefde, in de werken, [Jak. 1:27](#), [1 Joh. 1:5-7](#), [Rom. 2:10,13](#), [Gal. 5:6](#); [1 Cor. 13](#), enz. Hoofd, hart en hand worden gelijkelyk, hoewel ieder op zijn wijze, door de religie in beslag genomen; zij neemt de hele mens, ziel en lichaam, in haar dienst. Daarom komt de religie ook met alle andere machten van de cultuur in aanraking, inzonderheid met wetenschap, zedelykheid en kunst. Proudhon zei eenmaal: il est étonnant, qu'au fond de toutes les choses nous retrouvons la théologie. Maar Donoso Cortes heeft daarop terecht geantwoord: dans ce fait il n'y a rien d'étonnant que l'étonnement de Mr. Proudhon. De religie als verhouding tot God wijst de plaats aan, waarin de mens tegenover alle andere schepselen staat. Zij bevat dogma, wet en cultus en staat daarom met wetenschap, zedelykheid en kunst in nauw verband. Ze omvat de hele mens, in zijn denken, gevoelen en handelen, in zijn hele leven, overal en te allen tijde. Er valt niets buiten de religie. Zij breidt haar macht uit over heel de mens en de mensheid, over gezin en maatschappij en staat. Zij is de grondslag van het ware, het goede en het schone. Zij brengt eenheid, samenhang, leven in wereld en geschiedenis. Uit haar namen wetenschap, zede en kunst haar oorsprong: tot haar keren ze weer en vinden ze rust. Alles höhere menschliche Leben ist zunächst im Bunde mit der Religion emporgestiegen **1**). Zij is het begin en het einde, de ziel van alles, het hoogste en diepste. Wat God voor de wereld is, dat is de religie voor de mens **2**).

En toch is zij van alle machten van de cultuur onderscheiden en bewaart ze tegenover die al haar zelfstandigheid. De religie is centraal, wetenschap, zede en kunst zijn partieel. De religie omvat de hele mens, maar wetenschap, zede, kunst wortelen in de verschillende vermogens van verstand, wil en gemoed. De religie bedoelt niets minder dan eeuwige zaligheid in de gemeenschap met God; wetenschap, zede en kunst zijn tot de schepselen beperkt en willen dit leven verrijken door het ware en goede en schone. Zo is dan de religie met niets gelijk te stellen; zij neemt in 't leven en de geschiedenis van de mensheid een eigen en zelfstandige, een enige en allesbeheersende plaats in. Haar onmisbaarheid kan zelfs daaruit worden bewezen, dat de mens op hetzelfde ogenblik, dat hij de religie als een waan verwerpt, toch

een of ander creatuur weer maakt tot zijn God, en op andere wijze vergoeding zoekt voor zijn religieuze behoefte.

- 1) Bousset, *Das Wesen der Religion* 1903 hl. 3. Tiele t. a. p. II 211 v.
 2) Staudenmaier, *Encykl. der theol. Wiss.* 1834 bl. 114 v. 146.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 8 Principia in de Religie; C 80)

C. Oorsprong der religie.

80. Van de oorsprong van de religie is er nog evenmin als van die van de taal een bevredigende verklaring. Omdat de wetenschap, hiernaar onderzoek doende, zich begeeft op prehistorisch terrein, moet zij zich met vermoedens en gissingen tevreden stellen en werpt daarom ook de een hypothese na de andere op. De historische methode laat ons hier geheel in de steek, want overal, waar wij de mens zien optreden, is hij reeds in het bezit van godsdienst. Cultuurloze volken in strikte zin zijn er niet, en de primitieve mens, zonder godsdienst en moraal, zonder rede en taal, is een fictie 1). De afleiding der religie uit vrees, uit priesterbedrog, uit onkunde, is nog wel altijd in sommige atheïstische kringen gangbaar, maar vindt toch geen wetenschappelijke verdediging. Darwin zocht de religie in kiem, embryonisch, reeds bij de dieren, in de liefde bijv. welke een hond gevoelt voor zijn meester, en die gepaard gaat met een gevoel van ondergeschiktheid en vrees 2). Maar deze analogie gaat om verschillende redenen niet op. Vooreerst weten wij van het inwendig, psychisch leven van de dieren weinig af. Verder is godsdienst altijd verbonden met verering, cultus, en een godsdienstige handeling, zoals gebed, offer enz. komt bij de dieren niet voor; en voorts zijn er in de dieren ongetwijfeld zekere eigenschappen van trouw, aanhankelijkheid enz., maar deze maken toch nog evenmin de religie uit, als diezelfde eigenschappen onder mensen tegenover elkaar reeds religie zijn; het eigenlijk object van de religie, een bovenzinnelijke macht, is aan de dieren geheel onbekend. Het blijft daarom vooralsnog bij het woord van Lactantius, *religio est paene sola, quae hominem discernit a brutis* 3). De verklaring der religie uit het animisme, door E. B. Tylor, uit het feticisme door Schultze, uit de verering van voorouders door Spencer en Lippert, uit de magie door J. G. Frazer gaat uit van de geheel willekeurige onderstelling: dat de laagste vormen van religie de primitieve zijn, en houdt begeleidende verschijnselen van de religie voor haar wezen. Ook de poging van Max Muller, om de godsdienst af te leiden uit het gevoel van het oneindige, heeft terecht weinig ingang gevonden; de waarneming van het eindeloze in de natuur leidt immers op zichzelf en zonder meer nog volstrekt niet tot het begrip van het oneindige en nog veel minder tot de verering van de Oneindige, van God 4). Even onaannemelijk is de hypothese van O. Peschel en anderen, die de oorsprong van de religie zoekt in de causaliteitsdrang, in de behoefte van de mens aan een verklaring van wereld en leven, want religie is in weerwil van alle verwantschap essentieel van metafysica en filosofie verschillend en beantwoordt aan geheel andere behoeften van de mens. En eindelijk zijn er ook weinigen meer, die met Cicero, Sextus Empiricus en de optimistische rationalisten van de vorige eeuw de religie laten ontstaan uit de kinderlijke poëzie, het dankbaar gevoel, de naïeve vreugde, welke bij de onschuldige natuurmensen werden opgewekt door de heerlijke en zegenrijke natuur, en die hem opleidde tot de erkenning en verering van een bovennatuurlijk wezen, hetwelk dat alles schonk; de wetenschap ziet tegenwoordig in die schildering van de onschuld van de natuurmensen en van de schoonheid en weldadigheid van de natuur niet veel meer dan een poëtische idylle; zij merkt overal op een moeilijke struggle for life.

Omdat de genoemde gissingen de een na de andere onvoldoende bleken 5), is er in de latere jaren van de oorsprong van de religie een andere verklaring gegeven, die grote opgang heeft gemaakt. Volgens haar staat de natuur menigmaal vijandig tegenover de mens. Zij heeft het met haar stormen en onweders, met haar verzengende hitte en snerpande koude, met haar woedende krachten en onbeteugelde elementen op het bestaan en het leven van de mens toegelegd. Hij ziet zich voortdurend verplicht, om tegenover haar zijn leven te beschermen, zijn bestaan te handhaven. Maar hij is zwak en machteloos. En zo roept hij dan in het bange conflict tussen zichzelf en de natuur, tussen zelf- en noodgevoel, een onzienlijke macht te hulp, die boven de natuur staat en hem helpen kan in de strijd. De mens wil gelukkig zijn, maar hij is het niet en kan het ook door eigen kracht niet worden; daarom tracht hij in de godsdienst al die persoonlijke machten gunstig voor zich te stemmen, welke naar zijn voorstelling in de natuurverschijnselen aanwezig zijn. Deze verklaring van de godsdienst heeft het eigenaardige, dat zij de religie laat ontstaan niet uit theoretische maar bepaald uit praktische motieven; niet uit voorstellingen, maar uit aandoeningen van vrees, angst, noodgevoel enz. Zij is in zoverre een terugkeer tot het *primus in orbe deos fecit timor* van Petronius. Voorts wordt zij reeds aangetroffen bij Hume 6), en in het *Système de la nature* van Holbach, maar is vooral in de nieuwere tijd in zeer wijde kring aangenomen als de beste oplossing van de vraag naar de oorsprong der religie. Toch komt zij niet bij allen in dezelfde vorm voor. Sommigen zeggen, dat de godsdienst ontstond uit de *Selbsterhaltungstrieb* in het algemeen; de mens wil in de godsdienst enig goed deelachtig worden, welk goed dit ook zij, een zinnelijk, fysisch, egoïstisch goed of ook een zedelijk, geestelijk goed; hij wil in één woord een gelukkig leven, bevrijding van fysisch of ook van ethisch kwaad 7). Anderen zoeken de oorsprong van de religie bepaald in de ethische *Selbstbehauptung*, in het handhaven van de mens van zijn zedelijke vrijheid en waarde tegenover de noodwendigheid en de dwang van de fysische wereld. Kant postuleerde op deze wijze reeds op grond van 's mensen zedelijke natuur het bestaan van een God, die de wereld der noodwendigheid dienstbaar maken kon aan die van de vrijheid, de natuurwet aan de zedewet, de physis aan de ethos. En op dezelfde wijze redeneren vele theologen en filosofen, die zich sedert 1860 weer bij Kant hebben aangesloten en als Neokantianen bekend staan 8). Eindelijk zijn er ook nog, die in de religie niet alleen een ethisch maar ook een mystiek element erkennen, en die haar daarom niet min of meer in een vrije wilssdaad maar in de natuur van de mens gegrond achten; de mens zoekt volgens deze in de godsdienst welzeker ethische *Selbstbehauptung*, maar toch ook nog iets anders en meer, n.l. gemeenschap met, leven in God, en daardoor juist ook vrijheid tegenover de wereld; de religie is allereerst een verhouding tot God, en daarna tot de wereld 9). Aan deze verklaring van de oorsprong en tevens van het wezen van de religie gaf Eucken nog weer een eigenaardige wending. Hij legt er n.l. de nadruk op, dat de religie naar haar wezen is, niet middel tot geluk, tot allerlei lagere, menselijke doeleinden, maar *Selbstbehauptung* van het *Geistesleben*. Wel is de religie op lager standpunt nog een fysische levensdrang. Maar levensdrang is toch het eerste, dat de mens op de baan van de religie leidt. En op een hoger standpunt wordt dit streven een metafysische levensdrang; dan zoekt de mens in de godsdienst te handhaven dat hogere geestesleven, dat bij hem in zijn normen en idealen van waarheid en goedheid zich openbaart, in zijn zucht naar oneindigheid, vrijheid, gelijkheid, eeuwigheid uitkomt en ook in de cultuurarbeid hoog boven de natuur zijn *Ueberlegenheit* toont. Van dat *Geistesleben* is de religie die *unentbehrliche Vollendung*. Want in dat *Geistesleben* wordt een wereld van hogere orde openbaar; er is daarin present en werkzaam een absolute macht, die tevens subject is, die natuur en geest beide beheerst en die door de mensheid heen naar de eenheid van een *Vernunftreich* streeft. Erkenning van, geloof in, vertrouwen op die macht, is godsdienst, is bezit van het oneindig leven als het innerlijkste van ons eigen wezen. De religie berust dus auf der Gegenwart des göttlichen Lebens im

mensen, sie entwickelt sich in Ergreifung dieses Lebens als des eigenen Wesens, sie besteht also darin, dass der mens im innersten Grunde seines Wesens in das göttliche Leben gehoben und damit selbst seiner Göttlichkeit teilhaftig wird 10).

Toch kan deze verklaring van de godsdienst, hoe algemeen ook aangenomen, niet bevredigen. Ten eerste blijft hier de Godsidee onverklaard. Gewoonlijk zegt men, dat de onontwikkelde, kinderlijke natuurmens tussen het persoonlijke en oupersoonlijke geen onderscheid maakt, de krachten in de natuur zich denkt naar analogie van zichzelf en alle dingen door zielen, geesten bewoond acht. Grondslag en onderstelling voor de religie is dan de zogenaamde animistische wereldbeschouwing. Maar vooreerst is het zeer onwaarschijnlijk, dat het voor de hand liggend onderscheid tussen persoonlijke wezens en onpersoonlijke dingen aan de eerste mensen onbekend is geweest. Vervolgens is het geloof aan zielen en geesten, die in de natuurverschijnselen wonen en werken, op zichzelf nog geen religie; religieus object worden deze zielen of geesten eerst dan, wanneer het begrip van het goddelijke erop overgebracht wordt. Er moet in de mens een zeker besef van de Godheid worden aangenomen, om de zielen en geesten, die hij aanwezig dacht in de krachten der natuur, te kunnen maken tot voorwerp van zijn religieuze verering. Wel tracht de psychologische methode de orde om te keren; de natuurmens heeft volgens haar zich eerst tot een of andere persoonlijk gedachte natuurkracht in een religieuze verhouding geplaatst, en later daaruit het begrip van het goddelijke geabstraheerd 11). Maar in elk geval gaat het zo niet toe bij de mensen, die in de historie voor ons optreden; allen ontvangen eerst door onderwijs en opvoeding het begrip der Godheid, nemen het aan, omdat het steun vindt in hun eigen besef en ontwikkelen op grond daarvan een religieuze verhouding. Dit argument klemmt te meer, omdat in de laatste tijd algemeen erkend wordt, dat zowel de godsdiensten van de onbeschaafde als die van de oudste, ons bekende volken het geloof insluiten aan één hoogste wezen, dat zelf goed is en van de mensen vordert, dat zij goed handelen 12). Er is geen enkel bewijs, dat het bij de eerste mensen anders toegegaan is of ook anders toegaan kon. Een religieuze verhouding tot een of andere macht onderstelt altijd reeds de Godsidee; en deze blijft bij de bovengenoemde methode onverklaard. Daarbij komt, dat ook het ontstaan van de religie in subjectieve zin bij deze psychologische analyse onbegrijpelijk blijft. Laat het geloof aan persoonlijke wezens in de natuur gegeven zijn; maar waarom is en vooral, wanneer wordt het zoeken van enig zinnelijk of zedelijk goed bij die wezens tot religie? Religie ontstaat er toch eerst dan, wanneer niet in het algemeen hulp wordt gevraagd, gelijk mensen die ook bij elkaar en in de kunst en de wetenschap zoeken, maar wanneer op een heel bijzondere wijze geloof, vertrouwen, besef van afhankelijkheid ten opzichte van een onzienlijke macht in het hart wordt gewekt. Religie veronderstelt altijd een zekere onderscheiding tussen God en wereld, tussen de macht van een wezen boven en de ondergeschikte krachten in de natuur. Wel kan dan die goddelijke macht als inwonende in de natuurverschijnselen worden gedacht, maar object van de religieuze verering is toch nooit de natuurkracht in zichzelf maar het goddelijk wezen, dat in haar zich openbaart en werkt.

Het grootste bezwaar tegen de boven genoemde verklaring ligt echter hierin, dat God bij haar niets anders wordt dan een helper in de nood, een wezen, welks bestaan is uitgedacht om de mens een of ander goed te verschaffen. De godsdienst wordt een middel, om de zinnelijke of zedelijke, maar altijd toch egoïstische behoeften van de mens te bevredigen. Egoïsme is de bron en de oorsprong der religie geweest 13). De eerste vorm, waarin deze verklaring van de oorsprong van de godsdienst boven werd weergegeven, spreekt dit duidelijk en onverholen uit. Bij de tweede vorm wordt de godsdienst niet uit zinnelijke maar zedelijke behoeften afgeleid; de Godheid is geen product van eudemonistische wensen maar postulaat van de praktische rede. Echter geeft dit in het wezen der zaak weinig verschil. Het subjectieve en

egoïstische uitgangspunt wordt niet overwonnen; God blijft een dienaar van de mens. De derde vorm tracht dit egoïsme te vermijden, door in de religie een mystiek element te erkennen en zo God te maken tot het rechtstreekse object van de religieuze verering; maar ook hier is deze mystiek er later bijgekomen, zij is niet het beginsel en de oorsprong van de religie geweest. Bij de bovengenoemde verklaring, in welke vorm zij ook wordt voorgedragen, staat de mens altijd eerst in verhouding tot de wereld; en uit het conflict met die wereld wordt de religie en de Godsidee geboren. Uitgangspunt en grondslag van de godsdienst is de tegenstelling van zelfgevoel en noodgevoel, het dualisme tussen geest (Geistesleben) en natuur, de spanning tussen zelfbewustzijn en wereldbewustzijn. Er valt hierbij niet in te zien, hoe deze fysische tegenstelling leiden kan tot die tussen ethos en physis, tussen zedelijke en natuurorde; maar vooral blijft hier onverklaard, hoe deze tegenstelling van ethos en physis het karakter kan aannemen van een strijd tussen wat de mens behoort te zijn en wat hij is, tussen zijn moeten en zijn willen, tussen zijn plicht en zijn lust, en dan verder al die voorstellingen en aandoeningen kan kweken van schuldbesef, berouw, behoefte aan verzoening, bede om vergeving enz., die alle kenmerkend religieus zijn en die niet uit de bovengenoemde tegenstellingen van geest en natuur zijn af te leiden, maar daaraan voorafgaan en er feitelijk aan ten grondslag liggen. Indien voorts de godsdienst op deze wijze uit het conflict van mens en wereld geboren is, komt God op de derde plaats te staan; Hij wordt een Wunschwesen, een product van 's mensen egoïsme, een hulpmiddel in de strijd tegen de natuur. De verwantschap van al deze verklaringen met die van Feuerbach springt duidelijk in het oog 14). Maar waarom, zo kan er gevraagd worden, stelt de mens met de in de natuur aanwezige krachten zich niet tevreden? Waarom zoekt hij niet in wetenschap, kunst, nijverheid enz., in al de factoren der cultuur, de hulp, die hij in de strijd tegen de natuur behoeft? Hoe is het te verklaren, dat de mens aan de goden, scheppingen van zijn wensen, geloven blijft, ook waar zij zo menigmaal hem teleurstellen en overlaten aan eigen lot? Vanwaar dat hij alles, ook het dierbaarste dat hij heeft, aan zijn goden ten offer brengt en niets te kostbaar acht voor hun verering? Hoe komt het eindelijk, dat hij de goden dienen blijft, ook als door andere middelen en wegen zijn heerschappij over de natuur zich gaandeweg uitbreidt? Indien de bovengenoemde verklaring van de oorsprong der religie de juiste is, dan boet zij tegenover kunst en wetenschap haar zelfstandigheid in en is haar einde bereikt, zodra de mens op andere wijze zich redden kan.

Maar, afgezien van deze speciale bezwaren, er is tegen de methode zelf, waarnaar de oorsprong van de religie onderzocht wordt, ernstige bedenking. Wat wil het zeggen, dat het ontstaan van de religie wetenschappelijk moet worden verklaard? Het kan niet beduiden, dat de godsdienst van de eerste mens of van de eerste mensen historisch wordt nagevorst. Want de historie van de godsdiensten laat ons hier volkomen in de steek; de historische methode is onbruikbaar. De godsdienstvormen van de laagste, wilde volken voor de oorspronkelijke te houden; daartoe ontbreekt, gelijk ook meer en meer wordt ingezien, alle recht. De methode kan dus geen andere dan de psychologische zijn, en deze kán uiteraard het nooit verder brengen dan tot een hypothese, die aannemelijk schijnt en bij gebrek aan beter een tijd lang in een algemene instemming zich verheugen mag. Maar welke is de vraag, die deze psychologische methode bij het zoeken naar de oorsprong van de religie zich stelt? Toch geen andere dan deze: uit welke oorzaken en krachten in de mens of in de mensheid is de religie voortgekomen? Er moet dus naar dat punt worden gezocht, wo noch nicht religiöse Lebenskräfte des menschen zu dem Lebenskeim der Religion sich verbinden 15). Hypothetisch moet dus een mens worden aangenomen, zo onontwikkeld en barbaars, dat er van religie bij hem nog geen sprake is. Een oorspronkelijk, ingeschapen semen religionis mag op dit standpunt niet worden erkend. Want dan is dit oorspronkelijk gevoel, of hoe men het anders noemen wil, een wetenschappelijk onverklaard iets, een soort mystieke openbaring, een

onderstelling reeds van datgene wat men zoekt te verklaren 16). De psychologische methode eist dus, dat de religie verklaard wordt uit factoren in de mens, die op zich zelf niet religieus zijn, maar die door zekere verbinding, onder inwerking der natuur van buiten, de religie doen ontstaan. Maar zulk een godsdienstloze mens is een puur Gedankending, een even ijle en ledige abstractie als de natuurmens van Rousseau en van de aanhangers van het contrat social; in de werkelijkheid heeft hij nimmer bestaan. De godsdienst zelf wordt zo geheel een product van het toeval, evenals de moraal bij Darwin. Een "bloot toeval," zegt Prof. Rauwenhoff, kon er de mens toe brengen, om een of ander ding uit de natuur tot een god voor zich te maken. Een andere verbinding van de factoren, en er was nimmer religie geweest. Daarmee verliest de religie haar zelfstandige plaats, haar algemeenheid en noodzakelijkheid; zelfs haar waarde en haar recht zijn dan niet meer te handhaven. Want het is niet waar, wat Zeller beweert 17), dat de waarde der religie onafhankelijk is van de wijze van haar ontstaan; indien de oorsprong der religie toevallig is, verliest zij de vaste grondslag, waarop zij rusten moet. En ook haar recht van bestaan wordt dan op ernstige wijze bedreigd. Want indien de religie zo wordt verklaard, dat het bestaan Gods daarbij in het geheel niet behoeft te worden aangenomen, dan is zij, ook al was haar ontstaan psychologisch een noodzakelijkheid, metafysisch toch niets anders dan een absurditeit. De psychologische methode tracht inderdaad de religie te begrijpen zonder het bestaan Gods. De mens is louter natuurwezen, natuurproduct. Hij is het, die door allerlei omstandigheden geleid wordt tot de religie en de Godsidee voortbrengt. God schept de mens niet, de mens schept God. De religio subjectiva is de bron der religio objectiva. De mens bepaalt, of hij en hoe hij God dienen wil. Maar de psychologische methode oordeelt daarmee zichzelf; zij is in beginsel met het wezen der religie in strijd en vernietigt het verschijnsel, dat zij te verklaren heeft 18).

- 1) G. Tr. Ladd, *Philos. of religion* I 135 v. 150.
- 2) Darwin, *De Afstamming des mensen*, vert. door Dr. Hartogh Heys van Zouteveen, 3e druk I 127 v.
- 3) Lactantius, *Instit. div.* VII 9.
- 4) G. Tr. Ladd, *The filosofy of religion* I 133-157.
- 5) Verg. daarover Zöckler, *Lehre vom Urstand des Menschen*. Gütersloh 1879 bl. 188 v. Id. *Polytheismus in PRE3* XV 538-549. Gutberlet, *Der mens.* Paderborn 1903 bl. 513 v.
- 6) Verg. *Stud. ur Krit.* 1890, 2tes Heft bl. 245.
- 7) W. Bender, *Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung*. Bonn 1886. Ed. Zeller, *Ursprung u. Wesen der Religion* (Vortrage und Abhandlungen II 1877 bl. 1-83). J. Kaftan, *Das Wesen der christl. Religion*. Basel, Bahnmaier 1881. bl. 38 v. H. Biebeck, *Religionsphilos.* 1893 bl. 58 v.
- 8) Ritschl, *Rechtf. u. Vers2.* III 186. W. Herrmann, *Die Religion in Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*. Halle 1879 bl. 267 v. Verg. ook Rauwenhoff, *Wijsb. v. d. godsd.* 94 v.
- 9) Pfleiderer, *Religionsphilosophie*. 2e Aufl. Berlin 1883. II 28 v. Id. *Grundriss der christl. Glaubens- und Sittenlehre*. 3e Aufl. Berlin, Reimer 1886 par. 10. Lipsius, *Lehrb. der ev. prot. Dogm.* 2e Aufl. 1879 par. 18. Nitzsch, *Lehrb. der ev. Dogm.* bl. 99 v.
- 10) Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion2.* Leipzig 1005 bl. 149. Id. *Wissenschaft und Religion*, in: *Beiträge zur Weiterentw. d. Christl. Rel.* bl. 241-281.
- 11) Von Hartmann, *Religionsphilos.* I 15.
- 12) Schroeder, in: *Beiträge zur Weiterentw. d. Christl. Relig.* 17. G. Tr. Laad, *The filosofy of religion* I 88. 111. 124. 145.
- 13) Von Hartmann, *t. a. p.* I 27.
- 14) Tiele, *t. a. p.* II 195. 199.
- 15) Holsten, bij Rauwenhoff, *Wijsb. v. d. godsd.* 50.

- 16) Bruining, Gids Juni 1884. t.a.p. 97. Verg. bl. 193. 250. 263.
 17) Zeller, Vorträge und Abhandl. II 57 v.
 18) L. Stählin, Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Leipzig 1888
 bl.245 v. Id. Ueber der Ursprung der Religion, München 1905.
 Kostlin, Der Ursprung der Religion, Stud. u. Krit. 1890 bl.
 213-294. Id. Die Begründung unserer sittl. relig.
 Ueberzeugung. Berlin 1893 bl. 54 v. Girgensohn, Die Religion,
 ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee. Leipzig 1903.
 Ehni, Ursprung u. Entw. der Rel., Stud. u. Krit.1898 bl.
 581-648. Heman, Der Ursprung der Religion. Basel 1886. H.
 Visser, De oorsprong der religie. Utrecht 1904. Id. De
 religie en de gemeenschap. Utrecht 1906.

(Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 8 Principia in de Religie; C 81)

81. De conclusie uit het voorafgaand onderzoek kan geen andere zijn, dan dat wij een ander uitgangspunt hebben te kiezen en een andere methode behoren te volgen. Het wezen en de oorsprong van de religie zijn door de historische en psychologische methode niet te verklaren; haar recht en waarde kan daarbij niet worden gehandhaafd. Het gaat niet aan, om de religie te begrijpen zonder God. God is de grote onderstelling van de godsdienst. Zijn bestaan en openbaring is de grondslag, waarop alle religie rust. Nu heet het wel onwetenschappelijk, om bij de verklaring van enig verschijnsel tot God terug te gaan; en inderdaad mag Hij ook niet dienst doen als asylum ignorantiae. Maar het is toch een arme wetenschap, die met God geen rekening houden mag en alle dingen zoekt te verklaren buiten en zonder Hem. Bij de wetenschappelijke verklaring van de godsdienst geldt dit in dubbele zin. Want God is hier het eigenlijke en directe object. Zonder Hem is alle religie een ongerijmdheid. De keuze staat hier slechts tussen deze twee, dat òf de religie een dwaasheid is, omdat God niet bestaat of volstrekt onkenbaar is, òf dat zij waarheid is maar dan het bestaan en de openbaring Gods in streng logische en wetenschappelijke zin eist en onderstelt. Wie het eerste niet aanvaarden kan, wordt gedwongen het tweede aan te nemen en God te erkennen als het principium essendi van alle religie. Er is godsdienst, alleen omdat God is en van schepselen gediend wil worden. Dan alleen, als het bestaan Gods vaststaat, is wezen en oorsprong, recht en waarde van de religie te begrijpen.

Maar de religie eist nog meer. Zij onderstelt niet alleen, dat God bestaat, maar ook dat Hij zich op de een of andere wijze openbaart en kennen doet. Alle godsdiensten hebben dit begrip van openbaring. Het wordt niet van buiten af aan de religie opgedrongen, maar vloeit uit haar oorsprong en wezen vanzelf voort. Er is geen religie zonder openbaring; openbaring is het noodwendig correlaat van de religie. Het wezen van de religie bestaat niet alleen subjectief in een religieuze gezindheid, die zich naar welgevallen uit, maar ook in een religio objectiva, in een dogma, moraal en cultus, die daarom alleen gezag hebben voor de gelovige, omdat zij naar zijn overtuiging de wil en de dienst van God bevatten. De oorsprong van de religie is historisch niet aan te wijzen en psychologisch niet te verklaren, maar wijst noodzakelijk naar de openbaring als haar objectieve grondslag heen. Het onderscheid tussen religie aan de ene en wetenschap en kunst aan de andere zijde doet ons datzelfde begrip van openbaring aan de hand. De natuur, de wereld rondom ons heen is de bron van onze kennis en artis magistra. Maar in de religie komt diezelfde wereld nog onder een ander gezichtspunt in aanmerking, n.l. als openbaring Gods, als bekendmaking van zijn eeuwige kracht en goddelijkheid. Het is de mens in de religie om iets heel anders te doen dan in wetenschap en kunst. In de religie zoekt hij niet een vermeerdering van zijn kennis noch een bevrediging van zijn fantasie, maar een eeuwig leven in de gemeenschap met God; een reële verandering van zijn, een

bevrijding van zonde en ellende. Het is hem in de religie om God zelf te doen, omdat hij beseft, dat hij in God alleen rust en vrede vinden kan. Daarom eist de religie een andere bron dan wetenschap en kunst; zij onderstelt een openbaring, die God zelf tot hem komen doet en in gemeenschap met Hem brengt. De religie is in haar wezen en oorsprong een product van openbaring. Langzamerhand begint dit ook erkend te worden. De wijsbegeerte van de godsdienst, die het begrip van de openbaring een tijd lang geen ernstige bespreking waardig keurde en het alleen aan een negatieve kritiek onderwierp, wordt gedwongen er mee te rekenen. De opvatting van die openbaring is nog zeer verschillend en soms zeer onjuist; maar het feit spreekt toch sterk, dat velen dit begrip weer opnemen en er een positieve zin aan trachten toe te kennen ¹⁾. De H. Schrift gaat van het bestaan en van de openbaring Gods uit. God laat zich niet onbetuigd, en daarom is er van 's mensen zijde een zoeken, of hij Hem vinden en tasten mocht. Openbaring was er volgens de Schrift zowel vóór als na de val. Openbaring is het principium cognoscendi externum van de religie.

Als wezen en oorsprong van de religie zo uit openbaring worden verklaard, mag dit echter niet in de sociniaanse zin worden verstaan, alsof de religie niet in 's mensen natuur was gegrond maar uit een uitwendige meedeling van leer was ontstaan ²⁾. In dat geval zou Schelling terecht de opmerking hebben gemaakt: ware der ursprungliche mens nicht an sich schon Bewusstseyn von Gott, musste ihm ein Bewusstseyn von Gott erst durch einen besonderen Actus 'zu Theil werden, so mussten die, welche diess annehmen, selbst einen ursprunglichen Atheismus des menschlichen Bewusstseyns behaupten ³⁾. De religie was dan een donum superadditum, niet wezenlijk eigen aan de menselijke natuur. Maar de mens is mens, omdat hij het beeld Gods is; hij is terstond als mens een religieus wezen. De godsdienst is niet het wezen van de mens, gelijk de Amorie van der Hoeven Jr. zich minder juist uitdrukte, want de religie is geen substantia maar een habitus of virtus; toch is zij een wezenlijke eigenschap van de menselijke natuur, zo vanzelf met haar gegeven en zo onafscheidelijk aan haar verbonden, dat zij door de zonde wel is verwoest, maar niet uitgeroeid is kunnen worden. Daarom is de religie ook algemeen en heeft zij ook zo grote macht in het leven en de geschiedenis. Of men wil of niet, altijd stuit men tenslotte in de mens op een zekere godsdienstige aanleg. Men kan die verschillend noemen, semen religionis, sensus divinitatis (Calvijn), godsdienstig gevoel (Schleiermacher, Opzoomer), geloof (Hartmann), gevoel voor oneindigheid (Tiele) enz., maar altijd is het toch een zekere vatbaarheid van de menselijke natuur, om het goddelijke gewaar te worden, waar het wijsgerig onderzoek naar de religie toe terugkeren en in eindigen moet ⁴⁾. Daarachter kan het niet doordringen. Want één van beide: de godsdienst is wezenlijk eigen aan de menselijke natuur en dus met deze van huis uit gegeven, of de mens was oorspronkelijk geen religieus wezen, dus ook geen mens maar een dier en heeft zich langzamerhand tot een godsdienstig wezen ontwikkeld; en dan is de godsdienst toevallig en een voorbijgaand moment in het proces van de evolutie. De vraag, waartoe het wijsgerig onderzoek tenslotte afdaalt, is deze: is de mens van de aanvang af mens, beeld Gods, Gode verwant, een godsdienstig wezen geweest, of heeft hij langzamerhand daartoe zich ontwikkeld? Is cultuur of ruwe, woeste natuur de eerste toestand van het menselijk geslacht geweest? Is de aanvang van de mensheid absoluut of relatief? ⁵⁾

Wie de religie in haar wezen handhaven wil, en ze beschouwt en erkent als een wezenlijke eigenschap van de menselijke natuur, neemt de aanvang van de mens absoluut en laat hem van huis uit Gode verwant en godsdienstig aangelegd zijn. Zulk een kan ook geen bezwaar meer hebben tegen de status integritatis, waarin de Schrift de eerste mens laat optreden. Volgens de Schrift is de mens van het eerste ogenblik van zijn bestaan af mens geweest, naar Gods beeld geschapen, en dus van datzelfde ogenblik af ook een religieus wezen. De religie

is er niet later bijgekomen door afzonderlijke schepping of in de lange weg van de evolutie, maar ligt in het naar Gods beeld geschapen zijn van de mens vanzelf opgesloten. Wel is die oorspronkelijke toestand door de zonde bedorven en verwoest, maar de mens blijft toch Gode verwant, hij is $\theta\epsilon\upsilon\varsigma \gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ en blijft Hem zoeken, of hij Hem tasten en vinden mocht. Aan de objectieve openbaring Gods correspondeert dus in de mens een zekere facultas, aptitudo van zijn natuur, om het goddelijke op te merken. God doet geen half werk. Hij schept het licht niet alleen, maar ook het oog, om dat licht te aanschouwen. Aan het uitwendige beantwoordt het inwendige. Het oor is aangelegd op de wereld van de tonen. De logos in de schepselen correspondeert met de logos in de mens en maakt wetenschap mogelijk. Het schone in de natuur vindt weerklank in zijn schoonheidsgevoel. En zo is er niet alleen een uitwendige, objectieve, maar ook een inwendige, subjectieve openbaring. Gene is het principium cognoscendi externum van de religie, en deze het principium cognoscendi internum. Beide principia staan ten nauwste met elkaar in verband, zoals het licht met het oog, de gedachte in de wereld met de rede in de mens. De vraag, welk van beide het eerst is geweest, de uitwendige of de inwendige openbaring, is geheel overbodig. In hetzelfde moment, waarin God zich openbaarde aan de mens, doordat Hij hem schiep naar zijn beeld, kende deze God en diende Hem en omgekeerd. En de ware, echte religie kan alleen bestaan in een volkomene harmonie van de inwendige met de uitwendige openbaring; waarlijk religieus, beeld Gods, dienstknecht Gods, kind Gods, mens in volle zin is hij, die God, gelijk Hij is en zich door openbaring kennen doet, liefheeft met geheel zijn hart en met geheel zijn ziel en met al zijn krachten.

Evenals in de wetenschap zijn er dus ook in de religie drieërlei principia te onderscheiden. Er is religie, omdat God God is en als God door zijn redelijke schepselen gediend wil worden. Daartoe openbaart Hij zich aan de mens in woord en daad: principium cognoscendi externum, en maakt hem subjectief bekwaam om door die openbaring God te kennen en lief te hebben: principium cognoscendi internum. De vormen, waarin de openbaring uit- en inwendig geschiedt, kunnen gewijzigd worden overeenkomstig de verschillende toestand, waarin de mens als creatura mutabilis verkeren kan. Zij zijn andere in de status integritatis en corruptionis, en andere in de status gratiae en gloriae. Maar de drie principia blijven dezelfde. Er is geen religie, dan doordat God zich objectief en subjectief kennen doet aan de mens. En wederom vinden deze principia ook bij de religie hun grondslag in het trinitarisch wezen Gods. Het is de Vader, die in de Zoon en door de Geest zich openbaart. Niemand kent de Vader, dan wie het de Zoon door de Geest wil openbaren, [Matt. 11:27](#), [Joh. 16:13-14](#); [1 Cor. 2:10](#).

- 1) Pfleiderer, Grundriss par. 13 v. Rauwenhoff, Wijsb. 46. Von Hartmann, II 69 v. Biedermann, Dogm. I 264. Lipsius, Dogm. par. 53. Nitzsch, Dogm. 127. Hoekstra, Wijsg. Godsd. I 136 v. enz. Verg. verder de volgende paragraaf.
- 2) Fock, Der Socinianismus 291 v.
- 3) Schelling, Philos. der Mythologie, I 141.
- 4) Verg. Tiele, Inl. tot de godsdienstwet. II 108. 202. 204. Groenewegen, De Theol. en hare wijsbeg. bl. 79. 80.
- 5) Verg. Schelling, Vorles. über die Meth. des akad. Studiums, Werke I 5 hl. 286 v. 19

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 9 Wezen en Begrip van de Openbaring; 82)

Hoofdstuk 2: Principium Externum

Par.9 Wezen en Begrip van de Openbaring.

Literatuur uit de tijd van het rationalisme en Supranaturalisme bij Bretschneider, Syst. Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe⁴, 1841 bl. 153 v. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus. Göttingen 1901. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancton. Göttingen 1891. Lessing, Erziehung des mensengeschlechts. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung 1792. Hegel, Religionsphilos. 3ter Theil. Werner, Hegels Offenbarungsbegriff 1887. Schelling, filosofie der Offenbarung, Werke Ite Abth. III. IV. Schleiermacher, Chr. Gl. par. 10 Zusatz. Rothe, Zur Dogmatik 1863. Bokshammer, Offenbarung und Theologie 1882. Krauss, Die Lehre Von der Offenbarung. Gotha 1868. Voigt, Fundamentaldogmatik bl. 173 v. Ed. v. Hartmann, Religionsphilos. II 65 v. A. Drews, Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes. Jena 1906 bl. 184 v. Sabatier, Esquisse d'une philos. de la religion 1903 bl. 32 v. G. T. Ladd, Philos. of religion II 410 v.

82. De religie, in haar wezen en oorsprong onderzocht, leidt zelf naar de openbaring heen, en de geschiedenis van de godsdiensten bewijst, dat het begrip van openbaring niet alleen aan het Christendom eigen is en in de H. Schrift voorkomt, maar het noodzakelijk correlaat van alle religie is. Enkele voorbeelden stellen dit voldoende in het licht. Van de goden in de zogenaamde natuurgodsdiensten zegt Tiele, dat zij zich openbaren door orakels en profeten, en door tekenen en wonderen, die men waarneemt of meent waar te nemen in de natuur, bovenal aan het hemelgewelf of in al wat van de gewone loop van de dingen afwijkt. Maar al die openbaringen, al worden ze niet geheel prijsgegeven en al duiken ze later in gewijzigde vorm weer op, treden in de schaduw voor die éne grote openbaring, welke men bezit in de nieuwe leer, waarin men de hele wet Gods begrepen acht. Dit is vooral het geval in de door Tiele zo genoemde ethische godsdiensten, die allen persoonlijke goden hebben en die allen zeggen gesticht te zijn door een middelaar, door wie de Godheid de hoogste openbaring aan de mensheid bekend maakte **1)**. Hiermede is niet te veel gezegd. De Indische Veda's, die het heilige weten bevatten, zijn niet van menselijke oorsprong maar aan openbaring te danken en in de strengste zin van het woord van goddelijke herkomst **2)**. Zarathustra ontving zijn roeping tot profeet in de droom, en werd menigmaal door engelen in de hemel gevoerd, waar hij gesprekken had met Ormuzd **3)**. Hammurabi schreef zijn wetten neer als openbaringen van de zonnegod Samas **4)**. Mohammed ontving zijn eerste openbaring, toen hij reeds veertig jaren oud was, en werd daarna telkens met allerlei openbaringen verwaardigd, waarvan inhoud in de Koran werden neergelegd **5)**. Bij Grieken en Romeinen was het geloof algemeen, dat de goden redders, helpers en raadgevers van de mensen waren, en dat zij uit eigen beweging openbaringen gaven of hun wil door bijzondere waarnemingen of handelingen, uit de vlucht van de vogels, uit de ingewanden van dieren, uit verschijnselen aan de hemel enz. lieten uitvoren **6)**. Genoeg, om te doen zien, dat het geloof aan goddelijke

openbaringen zonder uitzondering in alle godsdiensten voorkomt. Tegenwoordig wordt dit door alle beoefenaars van de studie van de godsdiensten onomwonden erkend; Tiele zegt: de idee van openbaring is aan alle godsdiensten gemeen, hoe verschillend de voorstellingen zijn mogen, die men daarvan vormt; en dit oordeel vindt instemming bij allen, die tot oordelen bevoegd zijn 7).

Deze consensus gentium verheft het boven alle twijfel, dat wij in het openbaringsgeloof niet met een toevallig, willekeurig verschijnsel maar met een wezenlijk bestanddeel van de godsdienst te doen hebben. Revelatie en religie zijn zo nauw verwant en zo innig verbonden, dat de een met de andere staat of valt. Godsdienst is toch, gelijk boven uiteengezet is, van wetenschap, kunst en zedelijkheid wezenlijk onderscheiden, en wel daarin onderscheiden, dat de godsdienst de mens in verhouding stelt, niet tot de wereld of tot zijn medemens, maar tot een bovennatuurlijke, onzienlijke, eeuwige macht, hoe hij zich deze verder ook denken moge. Wel trachten velen tegenwoordig deze verhouding tot een bovennatuurlijke macht uit de godsdienst te verwijderen en hem op te vatten als een relatie van de mens tot zichzelf (Feuerbach), tot de mensheid (Comte), tot het wereldgeheel (Strauss), tot het ware, goede en schone (Haeckel), tot afgestorven geesten (spiritisme) enz.; maar daarmee wordt de godsdienst feitelijk van karakter veranderd, opzettelijk in bijgeloof omgezet of in een waan opgelost. "Het geloof in een of meer bovenmenselijke machten, in een God of goddelijke wereld is de grondslag, waarop alle godsdienst rust. Geen godsdienst zonder God" 8). Het Boeddhisme maakt hierop geen uitzondering; want toen het als godsdienst optrad, had het in de Boeddha zijn God 9). Indien religie echter steeds een verhouding tot God insluit, dan spreekt het vanzelf, dat deze Godheid voor de gelovige bestaan, zich openbaren en dus in enige mate kenbaar moet zijn. Godsdienst is òf een waan, òf hij is gebaseerd op het geloof aan het bestaan, de openbaring en de kenbaarheid Gods. In al zijn drie momenten, als voorstelling of idee van God, als religieuze aandoening en als religieuze handeling brengt godsdienst mee, dat wij aan Gods bestaan geloven en Hem uit zijn openbaring kenbaar achten; het agnosticisme is met het wezen van de religie in lijnrechte strijd, en is, evenals het scepticisme, op de waarheid van wat het ontkent gebouwd. Maar de Godheid, met welke de religie de mens in verbinding stelt, is een bovennatuurlijke, onzienlijke macht; zij is voor het gewone menselijk onderzoek niet toegankelijk; de wetenschap laat ons hier verlegen staan. Als wij van God iets zullen weten, dan moet Hij uit zijn verborgenheid te voorschijn treden, zich op een of andere wijze waarneembaar maken, en dus zich openbaren. Naturalisme, althans genomen in strikte zin, en godsdienst zijn onverenigbaar; en natuurgodsdiensten, in tegenstelling met openbaringsgodsdiensten, zijn er evenmin, als er zogenaamde natuurvölker bestaan, die van alle cultuur, dus ook van taal, godsdienst, zedelijkheid enz. verstoken zouden zijn. Ook in de laagste natuurgodsdiensten is er volgens Tiele reeds geloof aan goden, aan hun transcendentie, aan 's mensen verwantschap met hen 10). Alle godsdienst is supranaturalistisch in die zin, dat hij rust op het geloof aan een Goddelijke macht, die van de wereld onderscheiden en boven haar verheven is en desalniettemin langs een of andere weg in haar neerdaalt en met haar gemeenschap houdt. Het blijft voorhands nog geheel in het midden, hoe en waardoor God zich openbaart, door natuur of geschiedenis, in verstand of hart, door theofanie of profetie; maar het feit staat vast, dat alle godsdienst op openbaring rust, op het geloof aan een bewuste, vrijwillige, opzettelijke bekendmaking van God aan de mens.

Dit wordt nog bevestigd door een andere overweging. Wat zoekt de mens in de godsdienst, en waarom is het hem in de religie te doen? Heel in het algemeen en zonder vrees voor tegenspraak kan gezegd worden, dat de mens in de godsdienst zoekt verlossing van het kwaad en verkrijging van wat hij voor het hoogste goed houdt. Siebeck verdeelt de

godsdiensten wel in natuur-, moraliteits- en verlossingsgodsdiensten, maar Tiele verwerpt deze indeling terecht en zegt naar waarheid, dat de idee van verlossing in algemene zin aan alle godsdiensten eigen is; alle godsdiensten zijn verlossingsgodsdiensten, alle godsdienstleer is heilsleer 11). Over het kwaad, waarvan verlossing begeerd wordt, en over het goed, dat men zoekt te verkrijgen, bestaat allerlei verschil; het een zowel als het ander wordt meer fysisch, of meer ethisch, of meer religieus opgevat. Maar het is de mens in de godsdienst altijd om verlossing te doen. De grote vraag in de godsdienst is altijd: wat moet ik doen, om zalig te worden? De mens zoekt in de godsdienst iets, wat geen wellust of zingenot, geen wetenschap of kunst, geen mens en geen engel, wat de hele wereld hem niet kan schenken; hij zoekt in de godsdienst onverstoorbaar geluk, eeuwig leven, gemeenschap met God. Maar indien dit zo is, dan is openbaring weerom beslist noodzakelijk; revelatie moet dan zijn het fundament van de religie. Indien wij de verlossingsgedachte analyseren, springt dit nog duidelijker in het oog. Alle religieuze voorstellingen, die de inhoud van de dogmatiek uitmaken, bewegen zich om drie centra; ze bevatten een leer omtrent God; een leer omtrent de mens in zijn betrekking tot God, en wel in tweeërlei zin, zoals die betrekking feitelijk is en zoals zij behoort te zijn, in empirische en in ideale zin; en een leer omtrent de middelen tot herstel en tot onderhouding van de gemeenschap met God; dus samengenomen een theologie, een antropologie en een soteriologie 12). En weer valt het licht, bij al deze drie bestanddelen aan te tonen, dat zij onverbrekkelijk met het begrip van de openbaring samenhangen. Ten aanzien van het eerste deel, de theologie, is dit reeds duidelijk; indien wij God kennen zullen, moet Hij zich openbaren. Maar openbaring is ook nodig voor het tweede deel, de antropologie. Want deze houdt zich niet bezig met die kennis van de mens, welke door wetenschappelijk onderzoek, door anatomie, physiologie en psychologie verkregen kan worden; maar zij handelt van 's mensen afkomst en bestemming, van zijn verhouding tot God, van zijn ellende door de zonde, van zijn behoefte aan verlossing, van zijn paradijs-herinneringen en toekomstverwachtingen 13). Dit alles ligt op een terrein, dat voor de wetenschap een terra incognita is, maar alleen door openbaring voor de mens ontdekt worden kan. In nog sterkere mate geldt dit van het derde deel van de dogmatiek, de soteriologie; want deze bespreekt de middelen tot herstel, of liever in de eerste plaats de middelaars, die de verbroken gemeenschap met God herstellen en de mens weer aan zijn bestemming doen beantwoorden. Ook dit geloof aan middelaars is algemeen 14) en kan nergens dan op openbaring rusten. Openbaring en genade staan in nauw verband, evenals genade en geloof.

1) Tiele, Inl. tot de godsdienstwet. I 118-120.

2) Ch. de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. II 8 v.

3) Ch. de la Saussaye, t. a. p. II 171.

4) Ibid. I 285.

5) Ibid. I 476. Verg. Dr. Otto Pautz, Mohammeds Lehre von der Offenbarung. Leipzig 1898.

6) Ch. de la Saussaye, t. a. p. II 321 v. 439 v.

7) Tiele, t. a. p. I 119. Verg. voorts bijv. Weisse, Philos. Dogm. 176 v. Rothe, Zur Dogm. 61. Gunkei, in: Beitrage zur Weiterentw. der chr. Rel. 1905 bl. 62. Wobbermin aldaar bl. 343. Verg. boven blz. 288.

8) Tiele, t. a. p. II 64.

9) Tiele, t. a. p. I 116. II 64. Ch. de la Saussaye t. a. p. II 89 v. G. T. Ladd, Philos. of relig. I 107 v.

10) Tiele, t. a. p. I 78 -80.

11) Tiele t. a. p. I 61. II 66. 100.

12) Tiele, t. a. p. II 64 v.

13) Tiele, t. a. p. II 65. 96 v.

14) Tiele t. a. p. I 118. 151. II 102 v.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 9 Wezen en Begrip van de Openbaring; 83)

83. Het innige verband, dat tussen godsdienst en openbaring bestaat, legt niet alleen aan de dogmaticus maar ook aan de godsdienstwijsgeer de plicht op, om van wezen en begrip van de openbaring zich helder rekenschap te geven. Voor de Christelijke dogmatiek stond de openbaring, welke God in Zijn Woord had geschonken, natuurlijk van huis uit vast, en bestond er bij de aanvang ook weinig drang, om het begrip van de openbaring dieper in te denken. Tussen de Christenen en de Heidenen was immers de mogelijkheid van de openbaring niet in geschil. Strijd was er alleen over de waarheid van die openbaring, welke in de boeken van het Oude en Nieuwe Testament was vervat. En deze werd op allerlei gronden door de apologeten tegenover de aanvallen, in het bijzonder van Celsus en Porphyrius, verdedigd. Overigens kwamen de gedachten over de openbaring op dit schema neer: God kan alleen door God worden gekend. Alle kennis en dienst Gods berust dus op openbaring zijnerzijds, maar de openbaring Gods in natuur en geschiedenis is onvoldoende. Daarom is er een bijzondere, bovennatuurlijke openbaring nodig, die terstond na de val begint en in Christus haar hoogtepunt bereikt **1**). Latere theologen, vooral de scholastici, besteedden daarom alle zorg aan het bepalen en omschrijven van de verhouding tussen natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring, en daarmee tussen weten en geloven, filosofie en theologie, maar dachten het begrip van de openbaring niet in en brachten het ook slechts in het voorbijgaan ter sprake **2**). Ook de Protestantse theologen hebben aan dit begrip te weinig aandacht gewijd. Zij omschreven haar gewoonlijk als *actus divinus externus, quo Deus sese humano generi per verbum suum patefecit ad salutarem ejusdem informationem*, vereenzelvigden de openbaring dus al spoedig met de inspiratie van de H. Schrift, en ontkwamen daarom ook niet geheel aan de abstract-supranaturalistische en eenzijdig-intellectualistische opvatting, welke in de theologie langzaam van haar gevormd was **3**). Het Socinianisme dreef dit bovennatuurlijk en verstandelijk begrip van de openbaring op de spits, en werd daarin door het Remonstrantisme, zij het ook op enigen afstand, gevolgd **4**). In het Cartesianisme en Deïsme emancipeerde de rede zich van de openbaring, stelde zich eerst naast, straks ook tegenover en boven haar. Het Deïsme loochende aanvankelijk nog niet de noodzakelijkheid, mogelijkheid en werkelijkheid van de openbaring; Herbert, Locke, Toland, Collins e.a. waren van het tegendeel overtuigd, en Leibniz en Wolff met hun volgelingen in Duitsland geloofden oprecht, dat hun filosofie buitengewoon geschikt was, om de openbaring te bevestigen en te verdedigen **5**). Maar het gevaar van het Deïsme voor de openbaring was hierin gelegen: Ten eerste werd aan de rede, die een onafhankelijke plaats buiten de openbaring verkregen had, het recht toegekend, om te onderzoeken en uit te maken, of iets, dat zich voor openbaring uitgaf, dit naar recht en waarheid deed. Ten andere verwierf de rede zich langzaam aan de macht, om ook over de inhoud van de openbaring uitspraak te doen, want deze kon en mocht niet met de rede strijden en kon dus niets bevatten, dan wat principiëel en potentiëel in de rede inzat en dus ook door haar beoordeeld kan worden; het Evangelie kon zakelijk niets anders zijn dan redewaarheid. Ten derde had dus de openbaring, indien ze werkelijk geschied was, slechts iets eerder, met meer gezag, en in wijder kring bekend gemaakt datgene, wat de rede, aan zichzelf overgelaten, in langere tijd en met meer moeite, maar toch op de duur ook uit eigen middelen had kunnen vinden. Het verschil tussen natuur (rede) en openbaring werd daarmee gereduceerd tot een kwestie van tijd, en nam nog geringer verhoudingen aan, toen Herbert, Locke, Hobbes en anderen onderscheid gingen maken tussen *original* en *traditional revelation*. Gene richtte zich rechtstreeks tot de profeten en apostelen, maar deze komt door middel van de Schrift tot ons. Voor ons is het dus de vraag niet, of er openbaring heeft plaats gehad, maar alleen, of de berichten dienaangaande te vertrouwen zijn. Daarop gaf Hume een ontkennend antwoord: laat er een openbaring

geschied zijn, voor ons is daaromtrent nooit zekerheid te verkrijgen; de openbaring moge mogelijk en zelfs noodzakelijk zijn, ze is in elk geval voor ons onkenbaar. Het eigenlijke rationalisme trok tenslotte uit al deze overwegingen de conclusie, dat er geen andere openbaring was dan die door natuur en geschiedenis. Welke waarde kon trouwens een openbaring hebben, die niets gaf dan een verstandelijke waarheid, welke de rede ook wel door zichzelf had kunnen vinden?

Toch bleek spoedig, dat men met de openbaring al te snel had afgerekend. Religie en revelatie toonden bij dieper historisch en wijsgerig onderzoek een veel nauwere verwantschap, dan men onder de heerschappij van het rationalisme gemeend had. Zo kwam het begrip van de openbaring in de nieuwere theologie en filosofie weer meer tot ere en werden verschillende pogingen tot reconstructie beproefd. De kritische filosofie van Kant leidde Fichte tot een onderzoek van alle openbaring, dat haar begrip wel wijzigde maar haar mogelijkheid toch staande hield. Omdat het toch gebeuren kan, dat de mensheid, die in de zedelijke volmaaktheid, in een ethisch Godsrijk haar bestemming heeft, tijdelijk in diep zedelijk verval geraakt, is het in zulk een toestand noodzakelijk, dat God buitengewone maatregelen neemt en in de geschiedenis een persoon verwekt, die met Goddelijke autoriteit en macht de mensheid weer aan haar zedelijke bestemming herinnert, haar opbeurt uit haar verval en weer doet voortschrijden op de weg van de deugd. Zulk een openbaring bestaat dan in iets uitwendigs, in een manifestatie, in een persoon, die optreedt of in een gebeurtenis, die plaats heeft, en maakt zulk een indruk op de mensen, dat zij genoodzaakt worden, om deze manifestatie in haar zedelijk doel te leren verstaan. De inhoud van de openbaring kan dus wel geen andere zijn dan hetgeen reeds in de natuurlijke religie en moraal begrepen is, maar wordt nu toch weer op indrukwekkende wijze aan de mensheid onder de aandacht gebracht en door hen zelf uit die openbaring afgeleid. Zo is bijv. de persoon van Christus op buitengewone wijze door God verwekt, om de natuurlijke religie en moraal weer met autoriteit af te kondigen en de mensheid in het hart te prenten. De openbaring werd hier dus een maatregel in de goddelijke opvoeding van het menselijk geslacht, en werd in diezelfde zin ook door Lessing en door de Groninger School hier te lande verstaan 6).

Daarentegen legden Hamann, Claudius, Lavater, Herder, Jacobi e.a. meer nadruk op de verwantschap van religie en kunst en brachten daaruit volgend de openbaring met de geniale inspiratie in verband. Zij breidden het begrip van de openbaring zodanig uit, dat alles bijna uit openbaring scheen ontstaan te zijn. Religie, poëzie, filosofie, geschiedenis, taal werden verschillende uitingen van een en hetzelfde oorspronkelijk leven. Omnia divina et humana omnia. En in het middelpunt van al die openbaringen kwam de persoon van Christus te staan; naar Hem wees alles heen, om Hem was alles geconcentreerd 7). Verwant is daaraan de omschrijving, welke Schleiermacher in zijn Reden über die Religion van de openbaring gaf; gelijk voor de religieuze mens alles een wonder is, zo is voor hem ook jede ursprüngliche und neue Mittheilung des Weltalls und seines innersten Lebens een openbaring 8). Dezelfde opvatting keert in de Glaubenslehre terug. Het eigenaardige van een openbaring ligt niet in het natuurlijk of bovennatuurlijk karakter, dat ze draagt, maar in het nieuwe en oorspronkelijke, waarmee een persoon of een gebeurtenis in de historie optreedt, in de Ursprünglichkeit der einen religiösen Gemeinschaft zu Grunde liegenden Thatsache. Maar duidelijker dan in de Reden, kwam in de Glaubenslehre uit, dat in het Christendom de persoon van Christus zulk een oorspronkelijke betekenis draagt. Omdat Christus ten volle en ongestoord de gemeenschap met God deelachtig was, is Hij in bijzondere zin de openbaring Gods, al weten wij ook niet, hoe en waardoor Hij dit geworden is. Door de werking, die van Christus uitgaat, worden voorts ook wij in de gemeenschap Gods opgenomen en een nieuw, heilig leven deelachtig, dat van de zonde is verlost. Terwijl openbaring dus in zichzelf

oorspronkelijkheid tot kenmerk heeft, heeft zij haar werking en doel daarin, dat ze een nieuw leven meedeelt. Hiermee werd door Schleiermacher die opvatting van de openbaring voorbereid, welke haar bestaan laat in mededeling, niet van leer maar van leven.

In de Vermittlungstheologie is deze gedachte vastgehouden maar in een rijker historisch verband geplaatst. Rothe legde reeds sterker nadruk op de manifestatie als element van de openbaring. Het Godsbewustzijn is n.l. in de mens door de zonde verzwakt en verontreinigd, en heeft dus herstel nodig, hetgeen alleen door inwerking Gods, door inspiratie, geschieden kan. Maar opdat zulk een inspiratie niet mechanisch of magisch toega, doch moralisch vermittelt zij, moet God een omweg maken en zich eerst uitwendig en bovennatuurlijk in Natur- und Geschichtseignisse, dat is in manifestatie, openbaren. Met deze moet echter, opdat de mens haar recht versta, de inspiratie gepaard gaan. Beide behoren bijeen, gaan voortdurend in de historie samen en vallen dan in Christus ineen. Maar deze Christus neemt dan voor ons weer de plaats van een manifestatie in; Hij is de volkomene Godsopenbaring, welke wij door de inspiratie van zijn Geest leren verstaan en die door haar inwerking bij ons het Godsbewustzijn versterkt en de gemeenschap met God vernieuwt. Op deze lijn zich voortbewegende, liet de Vermittlungstheologie beter dan Schleiermacher de historische samenhang van de openbaring Gods in Christus met die onder Israël, inzonderheid bij de profeten, tot haar recht komen; stelde zij de oorspronkelijkheid van de openbaring in Christus in helderder licht, door tot de belijdenis van zijn Godheid terug te keren, en schreef zij in duidelijker termen dan Schleiermacher gedaan had, de werking van Christus in zijn gemeente aan de Geest Gods toe. Vandaar dat de nieuwe gedachten over de openbaring niet alleen bij de Vermittlungstheologie in engere zin 9), maar ook bij de theologen van de rechterzijde veelszins instemming vonden 10). Zelfs Ritschl toonde zich aan Schleiermacher verwant, als hij, ofschoon inwendige openbaring in de mens als mystiek en dweperij verwerpende, tot de persoon van Christus terugkeerde en Christus, bepaaldelijk in zijn beroepsleven als stichter van het Godsrijk, de openbaarder noemde van Gods liefde, genade en trouw 11). Omdat Ritschl echter onbeslist liet, hoe en waardoor Christus dit geworden was ging zijn school in een linker- en rechterzijde uiteen. Harnack bijv. verwierp in zijn Wesen des Christentums beslist alle bovennatuurlijke openbaring en wonder, en keerde daarmee tot het standpunt van de natuurlijke religie terug. Daarentegen ruimde Kaftan in zijn Dogmatik aan de openbaring een brede plaats in, en erkende niet alleen een algemene, maar ook een bijzondere openbaring, die voorbereid wordt in Israël en haar afsluiting krijgt in de persoon van Christus en in de uitstorting van de H. Geest. Wanneer wij dit nieuwere openbaringsbegrip, dat sedert Schleiermacher is opgekomen, vergelijken met hetgeen vóór dien tijd algemeen aangenomen werd, dan kenmerkt het zich door de volgende trekken:

1. wordt de bijzondere openbaring, waarop het Christendom berust, meer organisch opgevat en met de algemeen openbaring in natuur en geschiedenis, in hart en geweten inniger in verband gezet;
2. zoekt men de bijzondere openbaring zelf te verstaan als een historisch proces, als een historisch zich voortzettende bekendmaking of zelfopenbaring Gods, niet alleen in woord maar ook in daad, in profetie en wonder beide, welke dan in de persoon van Christus culmineert;
3. beschouwt men haar inhoud als uitsluitend of voornamelijk te bestaan in religieus-ethische waarheid, welke niet in de eerste plaats onderwijzing, maar zedelijke verbetering, verlossing van de zonde ten doel heeft; en

4. onderscheidt men scherp tussen de openbaring, die langzamerhand in de historie heeft plaats gehad, en haar optekening of beschrijving in de H. Schrift; deze is niet zelf de openbaring, maar alleen haar min of meer zuivere oorkonde.

Ook de filosofie wijdde in het begin van de negentiende eeuw aan de openbaring haar aandacht. Schelling en Hegel trachtten beide de Christelijke openbaring niet door een louter verstandelijke kritiek van haar realiteit te beroven, maar streefden ernaar, om speculatief de idee te leren kennen, welke aan haar en aan alle Christelijke dogmata ten grondslag lag, en stelden zo een speculatief rationalisme in de plaats van het vulgaire rationalisme, dat tot op hun tijd toe had geheerst. Volgens Schelling in zijn eerste periode was heel de wereld de zelfopenbaring Gods. De natuur is de zichtbare geest, de geest de onzichtbare natuur. Gods wezen wordt voor de mens kenbaar uit heel de natuur, en inzonderheid uit de ontwikkeling van de menselijke geest in kunst, religie en wetenschap. Ook leerde Hegel, dat God zich niet aan de mens openbaart door een voorbijgaande gebeurtenis in de tijd, maar Hij openbaart zich in de mens zelf, en wordt in hem zichzelf bewust. En dit zichzelf bewust worden van God in de mens is het weten van de mens van God; openbaring en religie zijn dus keerzijden van dezelfde zaak, het zelfbewustzijn Gods in de mens valt samen met 's mensen bewustzijn aangaande God, dat eerst symbolisch in de kunst, dan aanschouwelijk in de godsdienst en eindelijk begripmatig in de wijsbegeerte zich uitspreekt. Natuur en geschiedenis openbaren God ook wel, maar op veel lager trap en in veel geringer mate; de hoogste openbaring Gods is in de menselijke geest te aanschouwen, waar God tot zichzelf komt en zichzelf bewust wordt. Maar ook deze openbaring Gods in de menselijke geest heeft plaats in de weg van een historisch proces. De geschiedenis van de godsdiensten is de geschiedenis van het tot zichzelf komen van het absolute in het menselijk bewustzijn, en bereikt haar hoogtepunt in het Christendom, dat de wezenseenheid van God en mens aan het licht brengt. Deze pantheïstische gedachte over de openbaring vond niet alleen bij wijsgeren als Ed. von Hartmann en A. Drews instemming, maar oefende ook groten invloed op vele moderne theologen uit 12). Wel is er daarbij nog verschil over, of de openbaring voornamelijk in de natuur, in de geschiedenis met haar grote mannen, of in de mens zelf, en dan weer nader in zijn verstand of wel vooral in zijn hart en geweten te zoeken is. Maar drie kenmerkende trekken keren toch telkens weer:

1. worden openbaring en godsdienst beschouwd als twee zijden van een en dezelfde zaak; in de religieuze verhouding vertegenwoordigt openbaring het objectieve, goddelijke, en godsdienst het subjectieve, menselijke moment; beiden hebben daarom dezelfde inhoud, alle openbaring is psychologisch vermitteld en komt de mens toe door zijn eigen denken, gevoelen, handelen heen;
2. is daarom ook in de historie de ontwikkelingsgeschiedenis van het religieuze bewustzijn in de mensheid identiek met de geschiedenis van de goddelijke openbaring; en
3. valt op dit standpunt het onderscheid tussen natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring geheel weg; alle openbaring is in oorsprong bovennatuurlijk, maar in de wijze, waarop ze tot de mens komt, en in de inhoud, die zij hem meedeelt, door en door natuurlijk. De openbaring heeft alleen realiteit en is ook alleen kenbaar en verstaanbaar voor de religieuze mens.

Dat dit de kenmerken zijn van het moderne openbaringsbegrip, trad door de voordrachten van Friedrich Delitzsch over Babel und Bibel zeer duidelijk aan het licht. In zijn eerste voordracht kwam hij er reeds rond voor uit, dat hij aan geen bijzondere openbaring geloofde en het openbaringsbegrip in Babel en Bijbel op één lijn stelde. Toen daarop aanmerking gemaakt werd, verklaarde hij zich nader en zei wel te weten, dat velen tegenwoordig een "menschlich vermittelte, sich allmählich geschichtlich entwickelnde Offenbarung Gottes" aannemen, en dat hij voor zichzelf in die zin ook wel aan een openbaring geloofde; maar hij erkende tevens, dat zulk een opvatting van de openbaring een "Verwässerung" was van het oudkerkelijke en van het bijbelse openbaringsbegrip 13). De juistheid van deze erkenning kan moeilijk worden betwist. Zo zegt Gunkel bijv., dat openbaring wel het fundament van alle godsdiensten is en dat geloof aan goddelijke openbaring nog wel met onze historiebeschouwing verenigbaar is; maar dan moet zij niet verstaan worden in de zin, zoals "ein grober Supernaturalismus" ze opvat, want dat is "Kinderglaube". Maar wel is er openbaring in die zin, dat voor de historicus, die 't geheel overziet, de geschiedenis een orde en wet vertoont, welke hem zeggen doet: niet het toeval heeft dit alles voortgebracht, maar er woont en heerst "ein einziger Geist" in. De grote gebeurtenissen in het leven van de volken, de grote personen, die er vooral op godsdienstig gebied optreden, stellen ons voor ogen, hoe God zelf is en hoe Hij ons hebben wil. De gedachte van de historische ontwikkeling leidt dus vanzelf tot de idee van de openbaring heen; en aan de andere kant is een openbaring voor de historisch denkende mens zonder geschiedenis in het geheel niet voorstelbaar 14). Zelfs bij de persoon van Christus valt al het supranaturele weg. Wir setzen, zegt Bousset, nicht mehr mit dem Gedanken ein, dass Jesus absolut anders sei als wir, er von oben, wir von unten. Wir sagen vielmehr, dass seine Gestalt das Höchste und das Vollendetste sei, was der mensheit auf ihrem langen Wege von unten nach oben geschenkt ward, die Krone unsres Daseins, der Führer unsres Lebens, dem kein anderer Führer zur Seite steht 15). De reden, waarom het vroegere openbaringsbegrip door velen in deze moderne zin gewijzigd wordt, ligt in de mening, dat anders de inhoud van de openbaring nooit het geestelijk eigendom van de mens kan worden. maar altijd transcendent en supranatureel boven hem blijft staan. Gunkel drukt het t. a. p. aldus uit: die göttliche Wahrheit konnte doch der mensheit nicht ohne Weiteres verständlich sein, sie musste zuvor in de Gemütern der mensheit vorbereitet werden. Dit komt neer op de gedachte van Spinoza en Hegel, dat God zich niet door woorden en tekenen aan de mens, maar zich alleen in de mens door diens eigen geest heen kan openbaren. De openbaring Gods valt met het natuurverloop, met de immanente wereldontwikkeling samen. En zo zijn, naar Haeckels woord, de openbaringen, waarop de godsdiensten zich beroepen, slechts dichtingen van de menselijke fantasie; de waarheid, welke de gelovige daarin vindt, is menselijke vinding en het kinderlijk geloof daaraan is bijgeloof. De ware openbaring, dat is de ware bron van redelijke kennis, is enkel en alleen de natuur 16).

Van een enigszins eenstemmig oordeel over wezen en begrip van de openbaring is dus geen sprake. Al is er misschien een grens te trekken tussen hen, die alleen een natuurlijke, en anderen, die daarbij ook een bovennatuurlijke openbaring aannemen, toch is er aan deze en aan gene zijde van de grens dan weer verschil over allerlei onderdelen en staan ook de termen van natuurlijk en bovennatuurlijk lang niet vast. Er blijft ruimte voor allerlei vragen. Indien de openbaring een bovennatuurlijk karakter draagt, ligt dit dan in de wijze, waarop zij tot ons kwam, of alleen in het nieuwe en oorspronkelijke van de inhoud (Schleiermacher)? Waarin is zulk een bovennatuurlijke openbaring onderscheiden van de natuurlijke openbaring in natuur en geschiedenis, vooral van de religieuze, poëtische, heroïsche inspiratie, die ook buiten het Christendom wordt aangetroffen en zo dikwijls met de Christelijke openbaring in verband is gebracht (Hamann, Herder, Jacobi, Schleiermacher)? Waar is vervolgens die

bovennatuurlijke openbaring te vinden, ook in de godsdiensten van de Heidenen, of alleen in Israël, of zelfs uitsluitend in de persoon van Christus (Schleiermacher, Ritschl)? Hoeveer strekt zij zich uit na Christus, is zij tot Hem beperkt, of is ook de uitstorting van de H. Geest (Kaftan) en zijn werking in wedergeboorte en bekering nog onder het begrip van de openbaring te rekenen (Frank)? Is de inhoud van de openbaring in de eerste plaats kennis, zodat zij het verstand verlicht (Hegel, Biedermann, Scholten), of is zij vóór alle dingen mystisch of ethisch van aard, een aandoening van het gemoed, een opwekking van het gevoel, een versterking van de wil (Schleiermacher, Lipsius, Sabatier, Opzoomer, de ethische theologen)? Is bij de openbaring het uitwendige, het objectieve, de manifestatie, hetzij dan in de natuur (Scholten, Haeckel), hetzij in de historie (Regel, Schelling, Troeltsch), hetzij in beide (Rothe) de hoofdzaak, of ligt het zwaartepunt in het subject, in de zelfopenbaring Gods in 's mensen gemoed, rede, geweten (Biedermann, Lipsius, Sabatier)?

- 1) Harnack, D. G. I2 420 v. 436 v. 453 v.
- 2) Thomas, S. Theol. I. qu. 57 art. 5 ad 3. II 2 qu. 2 art. 6. IIIqu.55 art.3.
- 3) Verg. Gerhard, Loci Theol. I par. 12. Calovius, Isagoge ad theol. bl. 101 v. 142 v. Polanus, Synt. theol. VI 9. Maresius, Syst. Theol. I par. 15 v. Heidegger, Corpus Theol. XII 46.
- 4) Fock, Der Socin. bl. 296 v. 314 v. Limborch, Theol. Christ. II 9, 18.
- 5) Lechler, Gesch. des engl. Deismus 49 v. Troeltsch, art. Aufklärung en Deismus in PRE3. Hoffmann, Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung, Zeits f. Theol. u. Kirche 1906 bl. 234-250.
- 6) De Groninger Godg. in hun eigenaardigheid bl. 42 v.
- 7) Ehrenfeuchter, Christenthum und moderne Weltanschauung 1876 bl. 243v.
- 8) Ueber die Religion, ed. O. Schwarz. Leipzig 1868 bl. 80.
- 9) Nitzsch, Syst. der Chr. Lehre par. 22. Twisten I 341 v. Martensen par. 11. 12. Lange I par. 56 v. Dorner I 569 v. Ch. de la Saussaye, in mijne Theologie van d. l. S. bl. 26 v. Gunning en d. l. Saussaye, Het ethisch beginsel bl. 21 v.
- 10) Frank, Syst. d. Chr. Wahrheit2 II 8 v. Kähler, Wiss. d. Chr. Lehre3 I 188. A. von Oettingen, Luth. DoglII. I 83 v.
- 11) Ritschl, Unterricht in der christl. Religion par. 20 v. Rechtf. u. Vers. III3 190 v. 599 v.
- 12) Strauss, Chr. Gl. par. 19. Biedermann, Chr. Dogm. I 264v. Pfleiderer, Grundriss par. 16. Lipsius, Dogm. par. 52 v. Sabatier, Esquisse bl. 32 v. Opzoomer, De godsdienst 1861. Scholten, Initia2 bl. 26-39. L. H. K. II65 v.233.299. Hooykaas, God in de geschiedenis 1870. Tiele, t. a. p. I 34. 222 v. III138 v. Cannegieter, Teylers Th. T. 1904 bl. 178-211.
- 13) Delitzsch, Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick. Stuttgart 1904 bl. 47 v.
- 14) Gunkel, in: Beiträge zur Weiterentw. der Chr. Relig. bl. 62 v. Verg. ook Wobbermin aldaar bl. 360 v.
- 15) Bousset, Das Wesen der Religion. Halle 1903 bl. 250.
- 16) Haeckel, Die Welträthsels. Bonn 1899 bl. 354.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 9 Wezen en Begrip van de Openbaring; 84)

84. De grote verwarring, die er in het bepalen van wezen en begrip van de openbaring heerst, spruit voor een groot deel daaruit voort, dat ook zij nog van openbaring blijven spreken, die er krachtens hun beginsel en standpunt het recht toe hebben verloren. Wel is deze handhaving van het oude spraakgebruik een bewijs, dat het begrip openbaring een waarde vertegenwoordigt, die ook buiten de Christelijke theologie door velen erkend wordt, maar zij werkt toch het misverstand en de verwarring in de hand. Openbaring is toch geen klank zonder inhoud, geen neutrale vlag, die allerlei lading dekken kan, maar een woord, dat een bepaald begrip meebrengt. Openbaring is in het algemeen mededeling of bekendmaking van iets, dat nog niet bekend is, en sluit dus op religieus terrein drie elementen in:

1. het bestaan van een persoonlijk, goddelijk wezen, dat bekendmaakt,
2. een waarheid, een feit, een gebeurtenis, die tot dusver nog niet bekend was, en
3. een menselijk wezen, waaraan de bekendmaking geschiedt.

Wanneer wij deze elementen vasthouden, spreekt het vanzelf, dat er op het standpunt van het naturalisme van geen openbaring sprake kan zijn. Het woord naturalisme wordt echter in verschillende zin verstaan. Indien men geen andere natuur kent dan de stoffelijke wereld, aan de geest de zelfstandigheid onttrekt en al het psychische uit het fysische verklaart, valt naturalisme met materialisme samen. En het valt licht in te zien, dat deze richting voor openbaring in geen enkele zin ruimte overlaat. Haeckel mag er nog van blijven spreken, voor hem is natuurkennis met de daaruit afgeleide redelijke besluiten de enige waarheid. Als God niet bestaat en naar Feuerbachs gezegde de antropologie het geheim van de theologie is, dan zijn religie en openbaring daarmee vanzelf geoordeeld en niets dan een verzinsel van de menselijke fantasie. De cultus van het ware, goede en schone moge dan met de naam van een nieuwe religie bestempeld worden, ieder erkent dat daarmee het woord religie in een betekenis gebezigd wordt, welke er ten enenmale vreemd aan is. En zo is het op dit standpunt ook met het gebruik van het woord openbaring gesteld. Aan niemand kan of mag het gebruik van dit woord verboden worden, maar er moet toch een begrip bij het woord staan, indien er van nauwkeurige, wetenschappelijke redenering sprake zal kunnen zijn. In de tweede plaats kan de naam van naturalisme gegeven worden aan die richting, welke wel geen transcendent, persoonlijk God erkent, maar toch in de wereld stof en geest onderscheidt en beide beschouwt als verschijningen van een immanente, onpersoonlijke, almachtige en eeuwige kracht; in dit geval is naturalisme met pantheïsme identiek. Maar ook bij deze richting is er voor openbaring in eigenlijke zin geen plaats. Wel is er hier de erkenning, dat de inhoud van het zijn niet met de verschijning samenvalt, en dat er een "iets" is, dat achter de verschijnselen ligt en daarin voor ons openbaart wordt; maar dit is toch geen openbaring in de gewone zin van het woord. Want ten eerste weet het pantheïsme niet, wat dat "iets" is, hetwelk achter de verschijnselen ligt, en duidt het daarom met allerlei namen van natuur, substantie, rede, wil, kracht enz. aan, waarbij zich alles en niets denken laat; het leert een openbaring, die niets openbaart. Ten tweede kan het hoogstens alleen van een openbaar worden, van een openbaar zijn, van een onbewust en ongewild verschijnen spreken, maar niet van openbaring, welke, als mededeling of bekendmaking, altijd een bewuste, gewilde handeling is. Bij een mens kan men van openbaring spreken, omdat hij zich, bijv. door zijn woord, kan doen kennen; maar niemand zal op een dier, een plant of een steen het woord openbaring toepassen, omdat hun innerlijk zijn in de verschijning naar buiten treedt. Openbaring en religie onderstellen altijd, dat God en mens onderscheiden zijn, en

desalniettemin in een bepaalde verhouding tot elkaar staan. De religie is, gelijk het historisch onderzoek van alle godsdiensten leert, een relatie van de mens tot een persoonlijk God en houdt om die reden op te bestaan, als God en mens in wezen één zijn. En ook is volgens datzelfde historisch onderzoek de openbaring een daad Gods, waardoor Hij zich aan de mens mededeelt en bekendmaakt. Daarom zijn openbaring en religie ook niet twee zijden van dezelfde zaak, gelijk Hegel, Hartmann, Drews e. a. het voorstellen, maar twee onderscheiden verhoudingen en betrekkingen, die echter met elkaar in nauw verband staan en waarvan de een zonder de andere onmogelijk is.

In de derde plaats kan onder naturalisme verstaan worden die richting, welke meer bekend is onder de naam van deïsme, rationalisme of antisupranaturalisme. Op dit standpunt erkent men wel een persoonlijk God, gelooft ook aan een algemene openbaring in natuur en geschiedenis, in verstand en hart van de mens, maar bestrijdt de noodzakelijkheid, mogelijkheid en werkelijkheid van een bijzondere, bovennatuurlijke openbaring. Hier heeft men inderdaad een openbaring in eigenlijke zin, een daad Gods, waardoor Hij zich aan de mens bekend maakt. Maar zodra het deïsme en ook het moderne theïsme met deze erkenning van een algemene openbaring ernst maakt, kan het zijn positie niet handhaven en moet het vooruit of achteruit. Want als er een persoonlijk, alwetend, almachtig God bestaat, dan spreekt het vanzelf, dat Hij nooit iets onbewust, maar alles altijd met gedachte doet en bij alles een doel heeft. Openbaring is dan nooit een onbewuste emanatie, een onwillekeurige doorschijning van God in zijn werken, maar altijd een vrij, opzettelijk, actief zich kenbaar maken aan de mens. De wijzen en vormen, waaronder God zich openbaart, kunnen verschillend zijn, evenals de ene mens aan de ander op verschillende manieren zich kenbaar maken kan. God kan rechtstreeks en onmiddellijk zich openbaren, en Hij kan daarbij van gewone of van buitengewone middelen zich bedienen. Deze vormen zijn in zekere zin van ondergeschikte, omdat instrumentele betekenis. Maar altijd is de openbaring, hetzij ze op gewone of ongewone wijze tot ons komt, een daad van Gods zijde. Wie nu onder de openbaring een bewuste, vrije daad Gods verstaat, waardoor Hij zich aan de mens bekend maakt, die is in beginsel supranaturalist, hij mag de mogelijkheid van een bijzondere openbaring in profetie en wonder aannemen of niet. De kwestie van het naturalisme en het supranaturalisme wordt niet eerst bij de zogenaamde bovennatuurlijke openbaring, maar wordt eigenlijk reeds hier bij de ingang, bij het begrip van de openbaring in algemene zin, beslist. Het deïsme is onhoudbaar, er is maar keuze tussen het theïsme en het pantheïsme (materialisme). In het laatste geval is ook de algemene openbaring niet te handhaven, en in het eerste geval vervalt alle reden, om een algemene openbaring aan te nemen en een bijzondere te bestrijden. Het theïsme is vanzelf supranaturalistisch, nog niet dadelijk in de historische betekenis van dit woord, maar wel in deze zin, dat het een transcendent, persoonlijk God aanneemt en dus een jenseitige wereld, een *ordo supra hanc naturam* erkent, waarvan, op welke wijze dan ook, een werking in deze wereld uitgaat. Religie, openbaring, supranaturalisme en theïsme hangen onverbrekkelijk met elkaar samen; ze staan en vallen met elkaar. Maar voorts is het ook nog supranaturalistisch in deze zin, dat het het recht heeft verloren, om principiëel een bijzondere openbaring te bestrijden. Want indien het theïsme aan zichzelf getrouw blijft en niet in pantheïsme vervalt, houdt het de creatie en de providentie staande. Indien God echter de wereld geschapen heeft en nog steeds door zijn voorzienigheid onderhoudt en regeert, dan ligt daarin opgesloten, dat God absoluut boven de wereld verheven is en haar gebruiken kan gelijkerwijs Hij wil. Schepping en voorzienigheid beide bewijzen dan, dat God zich kan en dat Hij zich wil openbaren. De wereld is dan geen tweede god, geen anti-goddelijke macht, die onwillig of ongeschikt is, om het goddelijke in zich op te nemen, maar een instrument, door God zelf bereid, om zijn heerlijkheid te openbaren en daardoor zichzelf aan de mens bekend te maken. Ook dit laatste kan door het theïsme niet

worden ontkend. Als er werkelijk een openbaring Gods is, dan heeft zij wel niet alleen maar toch ook ten doel, dat de mens daaruit God leert kennen en Hem liefhebben en dienen. Nu kan er verschil over bestaan, of de openbaring, welke in de natuur tot ons komt, daartoe nog voldoende is. De noodzakelijkheid en werkelijkheid van een bijzondere openbaring blijft vooralsnog in geschil. Maar haar mogelijkheid kan op theïstisch standpunt niet worden betwist.

Tot hiertoe werd nog slechts geredeneerd uit het begrip van de openbaring, gelijk het in het woord naar het spraakgebruik opgesloten ligt. Maar van meer gewicht is de vraag, of er zulk een openbaring, in de zin dus van een bewuste en vrije bekendmaking door God van zichzelf aan de mens, bestaat, en hoe wij dat te weten kunnen komen. Het verschillend antwoord, op deze vraag naar de methode gegeven, is een tweede oorzaak van de grote onenigheid, welke in filosofie en theologie over wezen en begrip van de openbaring bestaat. Evenals bij het onderzoek naar het wezen van de religie, wordt ook hier bij de poging om te weten te komen, wat openbaring is, door velen de religionsgeschichtliche methode als de enig ware aanbevolen. Alle godsdiensten beroepen zich immers op openbaring; het zou bevooroordeeld en onwetenschappelijk zijn, om reeds a priori ten gunste van één godsdienst uitspraak te doen en alle andere godsdiensten als valse te verwerpen. Wetenschappelijk kan alleen zulk een methode zijn, waarbij de onderzoeker, om zo te zeggen, buiten de godsdiensten en buiten hun ware of vermeende openbaringen positie neemt, onbevooroordeeld, als een rechter die buiten en boven de partijen staat, hen alle aan het woord laat komen, en daarna een zelfstandige uitspraak doet. Deze methode werd reeds vroeger besproken en weerlegd; thans zij het genoeg, om met het oog op het te onderzoeken openbaringsbegrip het volgende kort in herinnering te brengen. Het is inderdaad een verbijsterend feit, dat alle godsdiensten zich op openbaring beroepen en zich op die grond voor de ware uitgeven. Ofschoon niet goed te keuren, is het toch te begrijpen, dat velen met Lessing op het standpunt van het indifferentisme zich terugtrekken en zich trachten te troosten met de gedachte dat het er niet toe doet, wat men gelooft, mits men maar goed leeft. Maar deze troost blijkt toch spoedig ijdel te zijn. Want behalve dat de godsdienst zich zo toch niet opzij laat zetten, leert de studie van de volkeren, dat de mensheid evenzeer over de moraal en het recht als over de godsdienst verdeeld is. En al neemt de wetenschappelijke onderzoeker een zogenaamd neutraal standpunt in, aan dit ontzaglijke feit van de verdeeldheid van de mensheid over haar hoogste belangen en goederen verandert hij daarmee niets. Alle mensen, ook de manen van de wetenschap, hebben dit feit te erkennen; en zij kunnen dit alleen, wanneer zij er met Paulus een gevolg in zien van de verduistering van het verstand, een kruis, dat door de zonde aan de mensheid te dragen is opgelegd. Geen wetenschap, hoe voraussetzungslos ook, is in staat of zal ooit in staat blijken, om deze verdeeldheid te niet te doen en bij alle volken en mensen eenheid te brengen in de diepste overtuigingen van het hart. Indien er ooit eenheid zal komen, zal deze in de weg van de zending verkregen moeten worden; eenheid van godsdienst alleen zal de geestelijke eenheid van de mensheid tot stand kunnen brengen. Zolang er verschil in godsdienst is, zal ook de wetenschap het ideaal van de eenheid niet kunnen bereiken.

Indien de wetenschap heden ten dage dikwijls anders oordeelt, vergist zij zich in tweeërlei opzicht. Ten eerste daarin, dat zij meent, dat het godsdienstig geloof, ook het geloof aan een openbaring, op wetenschappelijke gronden rust en dus ooit door wetenschappelijke argumenten ontworteld zou kunnen worden; en ten andere in dit opzicht, dat ze leeft in de waan, alsof zij zelf ooit buiten de historie positie zou kunnen nemen en in dezen zin onbevooroordeeld en onpartijdig zou kunnen zijn. Evenals het onderzoek naar het wezen van de godsdienst, leidt ook dat naar het openbaringsbegrip in de verschillende godsdiensten tot geen ander resultaat, dan dat men een vage abstractie verkrijgt, waaraan niemand iets heeft,

of dat men een begrip aan de hand doet, hetwelk reeds te voren als overtuiging bij de onderzoeker vaststond. Feitelijk drijft men zo een onwaardig spel met de wetenschap, en veel eerlijker en ook veel wetenschappelijker is het, om van te voren te zeggen, welke overtuigingen ons bij het onderzoek hebben geleid. Zonder zulk een overtuiging komt men toch in de studie van de godsdienst en van de openbaring niet uit. Om de openbaring in de verschillende godsdiensten te onderzoeken, hebben wij een maatstaf van nodig. Brengen wij zulk een maatstaf niet mee, hetgeen echter feitelijk onmogelijk is, dan zijn wij ten prooi aan de eindeloze verdeeldheid, die de geschiedenis van de godsdiensten te aanschouwen geeft en worden wij tenslotte tot het doen van een keuze onbekwaam. Nu is echter de openbaring niet een wijsgerig, maar een religieus begrip. De wetenschap kan en mag van te voren niet zeggen, wat openbaring is en welke feiten daaraan beantwoorden; zij zou dan haar bevoegdheid te buiten gaan en aan de grootste partijdigheid tegenover de godsdiensten zich schuldig maken. Het ware begrip van de openbaring kan alleen aan deze zelf worden ontleend; indien er geen openbaring ooit heeft plaats gehad, is alle nadenken over haar begrip vergeefse arbeid; indien zij een feit is, moet zij en zij alleen ons het begrip aan de hand doen en de maatstaf ons aanwijzen, die wij bij het onderzoek van de godsdiensten en van de openbaringen hebben aan te leggen. Het beroep op openbaringen, dat wij in alle godsdiensten aantreffen, kan voor de Christen geen argument zijn, om van zijn overtuiging aangaande de waarheid van de Christelijke religie, hetzij in zijn persoonlijk leven, hetzij bij zijn wetenschappelijk onderzoek, afstand te doen, evenmin als een logisch denkend of ethisch of esthetisch mens zijn overtuigingen aangaande de denk- of zede- of schoonheidswet prijs zal geven, omdat er duizenden zijn, die zeggen, dat waarheid, deugd en schoonheid slechts relatieve begrippen zijn en in de mens zelf haar maatstaf hebben. Natuurlijk zal een Mohammedaan, een Boeddhist enz. op dezelfde wijze redeneren en van zijn geloof bij de studie van de godsdiensten uitgaan. Maar dat blijft voor zijn rekening; een ieder zij in dit opzicht in zijn eigen gemoed ten volle verzekerd; de gedeeldheid in het leven is een feit, dat wij niet ongedaan kunnen maken, en dat ook in de wetenschap doorwerkt. Een wetenschap echter, die, natuurlijk niet door dwang maar uit vrije overtuiging, bij het Christelijk geloof zich aansluit, zal in de strijd tussen de godsdiensten meer vermogen en krachtiger arbeiden aan de geestelijke eenheid van de mensheid, welke in de eenheid Gods gewaarborgd is en de hoop van alle godsdienst uitmaakt, dan een wetenschap, welke in indifferentisme heil zoekend, met godsdienst en openbaring geen weg weet en beide aan het bijgeloof prijsgeeft.

Deze methode, die van het geloof uitgaat en feitelijk door ieder toegepast wordt, verschaft aan hem, die op de bodem van de Christelijke belijdenis staat, dadelijk dit grote voordeel, dat hij niet a priori door zijn denken vaststelt wat openbaring is, maar het antwoord op die vraag zoekt bij de woorden en feiten, welke in het Christendom als bestanddelen van de openbaring zich aanbieden en in de H. Schrift vermeld worden. Niet speculatief maar positief gaat hij te werk; hij schrijft aan God niet voor, of Hij en hoe hij zich mag openbaren, maar hij luistert naar hetgeen God hem dienaangaande zelf te zeggen heeft. De volgende paragrafen hebben zich dus bezig te houden met wat de H. Schrift over openbaring, over haar subject en object, over haar wezen en inhoud, over haar wijze en bedoeling leert.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 10 Algemene Openbaring; 85)

Par. 10. Algemene Openbaring.

Dr. Joseph Quirnbach, Die Lehre des h. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürl. Sittengesetz. Freiburg 1906. Stahl, Die natürliche Gotteserkenntnis aus der Lehre der Väter dargestellt. Calvin, Instit. II 2, 12 v. II 3, 3 v. Zanchius, Opera VIII 646 v. Schelling, philosophie der Mythologie. Lüken, Die Einheit des menschengeschlechts und dessen Ausbreitung über die ganze Erde 1845. Fabri, Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Heidenmission 1859. Diestel, Der Monoth. des Heidenthums, Jahrb. f. deutsche Theol. 1860 bl. 669-759. Tholuck, Der sittliche Charakter des Heidenthums, Werke VIII 1-91. Zöckler, Die Lehre vom Urstand des menschen 1879, en art. Polytheismus in PRE3. E. L. Fischer, Heidenthum und Offenbarung 1878..J. N. Sepp, Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum 1853. C. Pesch, Gott und Götter. Freiburg 1890. Steude, Die apolog. Bedeutung der allgem. Relig. Gesch., Beweis d. Glaubens 1896. G. Stosch, Das Heidenthum als religiöses Problem. Gütersloh 1903. R. H. Grützmacher, Die Religionsgesch. eine Zeugin für die Wahrheit des Christ. Hamburg. H. Bavinck, De algemene Genade 1894. Kuyper, De gemene Gratie, 3 delen 1902-1904.

85. De Christelijke theologie kwam er spoedig toe, om in de openharing, door de H. Schrift geleerd, een gewichtige onderscheiding te maken. Enerzijds kon de samenhang en de overeenstemming van de religie van de Christenen en de godsdienst van de Heidenen, van theologie en filosofie, niet geheel worden ontkend; en anderzijds was het Christendom toch een eigen, zelfstandige godsdienst, in wezen geheel van die van de Heidenen verschillend. Zo werd men geleid tot de onderscheiding van de revelatio (religio, theologia) naturalis en supernaturalis. Zakelijk wordt zij reeds bij de oudste kerkvaders aangetroffen. Justinus Martyr spreekt van een ἀνθρωπείος διδασκαλία, die verkregen wordt door το εμφύτος παντι γενει ἀνθρωπων σπερμα του λογου en van een γνωσις και θεωρια, die alleen door Christus ons deel wordt 1). Tertullianus heeft een afzonderlijke verhandeling de testimonio animae, en spreekt van een kennis Gods uit de werken der schepping, en van een andere meer volledige door mannen, met Gods Geest vervuld, en Irenaeus laat zich meermalen in dezelfde zin uit 2). Augustinus erkent een openbaring Gods in de natuur, de Gen. ad. litt. 4, 32, de civ. Dei 8, 11 v. 19, 1 enz., maar stelt naast de ratio de auctoritas, de fides, c. Acad. 3, 20, de util. cred. 11, die alleen tot de ware kennis Gods leidt, Conf 5, 5, 7, 26, de civ. 10, 29. Bij Damascenus 3) draagt deze onderscheiding al het karakter van een dogma. Ook de nadere indeling van de theologia naturalis in insita en acquisita is reeds bij de oudste kerkelijke schrijvers te vinden. Tertullianus beroept zich op het inwendig getuigenis van de ziel en op de beschouwing van Gods werken. Augustinus zegt uitdrukkelijk, dat God uit de zienlijke dingen kan worden gekend, de Gen. ad. litt. 4, 32, maar wijst vooral op het zelfbewustzijn en de zelfkennis als de weg tot de eeuwige waarheid, de vera relig. 72, de mag. 38, de trin. 4, 1. Damascenus stelt t.a.p. de ingeschapen en de verkregen kennis Gods reeds duidelijk naast elkaar. Niet zo spoedig waren de grenzen tussen beide soorten van openbaring afgebakend. Lange tijd beproefde men nog, om de Christelijke dogmata uit natuur en rede te bewijzen. Augustinus trachtte in zijn wervk de trinitate de drieëenheid, Anselmus in zijn Cur deus homo de menswording en voldoening, Albertus Magnus en Thomas 4) de schepping aposteriori te bewijzen. Het verst ging hierin Raymund de Sabunde, die in zijn Liber naturae sive creaturarum, later ten onrechte Theologia naturalis genoemd 5), heel de Christelijke geloofsleer uit de natuur van de mens trachtte op te bouwen, zonder hulp van Schrift en traditie en met vermijding van de scholastische methode. Maar deze rationele argumentatie was toch maar een hulp, die achteraan kwam; de dogmata stonden a priori vast op grond van de openbaring; adjuvantur in fide invisibilium per ea, quae facta sunt 6). Overigens werd de kennis, welke uit de natuur verkregen kon worden, tot enige articuli mixti beperkt, die zich concentreerden om de drie begrippen God, deugd en onsterfelijkheid 7). De onderscheiding tussen de theol. naturalis en supernaturalis werd echter in de scholastiek hoe

langer hoe strakker gespannen en ging in een volstrekte tegenstelling over. Door de natuurlijke openbaring was er van God en goddelijke zaken enige streng wetenschappelijke kennis te verkrijgen 8). Thomas was hiervan zo vast overtuigd, dat hij de vraag opwerpt, of in dat geval het aannemen van deze uit de natuur bekende waarheden dan niet al zijn verdienste verliest. Geloven is toch alleen verdienstelijk, als het geen weten is maar een voor waar aannemen op gezag, een daad van het verstand *ex motu voluntatis motae per gratiam*. Het antwoord op die vraag luidt, dat het weten inderdaad de *ratio fidei* vermindert, maar dat toch altijd in de gelovige de *ratio caritatis* blijft, d.i. de gezindheid, om het gewetene ook steeds weer op Gods gezag als waar aan te nemen 9); en deze gezindheid, om de *articuli mixti* op gezag te geloven, blijft om bijzondere omstandigheden ook altijd nodig. Aan deze kennis uit de natuur en rede is nu door de bovennatuurlijke openbaring de kennis van de *mysteria* toegevoegd, maar deze rust uitsluitend op gezag en is en blijft van het begin tot het einde een zaak van het geloof. De mysteriën van het Christendom behoren tot een orde, die niet om een toevallige reden, door de zonde, maar die uiteraard voor ieder mens, ook voor de zondeloze mens, ja zelfs voor de engelen in eigenlijke zin bovennatuurlijk is en daarom nooit anders dan door openbaring gekend worden kan. Na de paragraaf over de bijzondere openbaring komt deze eigenaardige Roomse leer nader ter sprake. Maar hier zij reeds opgemerkt, dat weten en geloven, *ratio* en *auctoritas*, natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring bij Rome dualistisch naast elkaar staan. Rome erkent eenzijdig het recht van het rationalisme op het terrein van de natuurlijke openbaring en veroordeelt het excessieve supranaturalisme, dat ook in de *articuli mixti* geen kennis mogelijk acht dan door openbaring. En anderzijds huldigt het het supranaturalisme op het terrein van de mysteriën zo streng mogelijk en veroordeelt het alle rationalisme, dat *a priori* of *a posteriori* in de dogmata aan het gezag en aan het geloof zoekt te ontkomen en ze in weten tracht te doen overgaan. Het verwierpt beide Tertullianus en Origenes en veroordeelt zowel het traditionalisme van de Bonald als het rationalisme van Hermes. De Roomse kerk belijdt, volgens het Vaticanum, *Deum...naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse*, maar dat het Gode behaagd heeft, *alia, eaque supernaturali via, se ipsum ac aeterna voluntatis decreta humano generi revelare* 10).

De Reformatie heeft deze onderscheiding van *revelatio naturalis* en *supernaturalis* overgenomen en er toch in beginsel een geheel andere betekenis aan gegeven. Wel namen de Hervormers een openbaring Gods in de natuur aan. Maar de mens was door de zonde zo verduisterd in zijn verstand, dat hij ook deze openbaring niet recht kon kennen en verstaan. Er was dus tweeërlei nodig, n.l. dat God die waarheden, welke op zich zelf uit de natuur kenbaar zijn, ook weer in de bijzondere openbaring opnam; en dat de mens, om God weer op te merken in de natuur, eerst door Gods Geest werd verlicht. Om de algemene openbaring Gods in de natuur te verstaan, was objectief de bijzondere openbaring in de H. Schrift nodig, welke daarom door Calvijn met een bril werd vergeleken, en subjectief had de mens behoefte aan het oog van het geloof, om God te aanschouwen ook in de werken van zijn handen. Even belangrijk was de wijziging, door de Reformatie in de opvatting van de bovennatuurlijke openbaring aangebracht. Deze was niet in de eerste plaats daarom bovennatuurlijk, omdat zij an sich tot een andere orde behoorde en het verstand ook van de zondeloze mens en van de engelen te boven ging; maar bovennatuurlijk was ze vooral daarom, omdat zij de gedachten en wensen van de zondige, gevallen mens verre overtrof. Bij de Hervormers verloor de *theologia naturalis* dus hare rationele zelfstandigheid. Zij werd niet afzonderlijk behandeld maar opgenomen in de Christelijke geloofsleer 11). Maar verschillende oorzaken waren er, die dit reformatorisch beginsel tegenhielden in zijn ontwikkeling en volledige toepassing. Er was excessus, overspanning, aan de éne zijde. Het Anabaptisme verwierp geheel de *ordo naturalis* en trachtte op revolutionaire wijze een koninkrijk der hemelen op aarde te stichten. De Socinianen verwierpen de *theologia naturalis* geheel en al, en leidden alle

Godskennis uit openbaring af 12). Luther kwam door zijn bestrijding van de scholastieke leer, *naturalia mansisse integra*, zover, dat hij aan Aristoteles, aan de rede, aan de filosofie in theologicis alle recht van spreken verbood en de Vernunft in religieuze dingen stock-, starr- und gar blind noemde 13). De strenge Lutheranen volgden de Meester; en de Formula Concordiae, ofschoon erkennend dat *humana ratio seu intellectus naturalis hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet*, legt toch zo eenzijdig op de duisternis en de onmacht van de natuurlijke mens in zaken van religie de nadruk, dat de samenhang en het verband van de bijzondere met de algemene openbaring geheel wordt verbroken; de mens is in *rebus spiritualibus et ad conversionem aut regenerationem* niets meer dan een *lapis, truncus aut limus* 14).

De reactie daartegen kon niet uitblijven. Bij het Anabaptisme en het Socinianisme sloeg het excessieve supranaturalisme in rationalisme om. Luther was gedwongen, omdat hij aan de rede toch niet alle inzicht en oordeel ontzeggen kon, om een scherpe scheiding te maken tussen het geestelijke en het wereldlijke, het hemelse en het aardse, het eeuwige en het tijdelijke. En op zijn voetspoor maakten de Luth. theologen onderscheid tussen duo hemisphaeria, *quorum unum inferius, alterum superius*; in aardse dingen is de rede nog vrij en tot veel goeds in staat, hier is zij tot op zekere hoogte zelfstandig en van het geloof onafhankelijk 15). Ook Calvin, ofschoon door zijn leer van de *gratia communis* in veel gunstiger conditie dan Luther, kwam toch niet altijd de oude dualistische tegenstelling van de *revelatio naturalis* en *supernaturalis* te boven 16). De rede kreeg daardoor weer enig zeggenschap naast het geloof. Het scheen, dat zij niet altijd door het geloof moest worden geleid, maar op een, zij het ook nog zo klein en onverschillig gebied, vrij en onafhankelijk was. Met dit haar toegestaan, althans niet ernstig betwiste recht heeft ze winst gedaan; gaandeweg heeft zij haar macht uitgebreid. Eerst in burgerlijke zaken, dan in de wetenschap, straks in de filosofie, en eindelijk ook in de theologie verhief zij zich naast en tegenover het geloof. Alsted gaf een *Theol. naturalis* 1615 afzonderlijk uit, en telde als haar inhoud een zevental dogmata op: *deus est, super omnia diligendus, honeste vivendum est, quod tibi non vis fieri alteri ne feceris, suum cuique tribuendum est, nemo laedendus est, plus est in bono communi positum quam in particulari* 17). Vele Geref. theologen volgden dit voorbeeld, vooral toen de filosofie van Cartesius aan invloed won 18). Door het Engelse Deïsme en het Duitse rationalisme nam de *theologia naturalis* of *rationalis* zo in macht en aanzien toe, dat zij de *theologia revelata* als geheel onnodig verwierp. Herbert van Cherbury 1581-1648, gaf aan de *religio naturalis* vijf artikelen tot inhoud *esse deum summum, coli debere, virtutem pietatemque esse praecipuas partes cultus divini, dolendum esse ob peccata ab iisque resipiscendum, dari ex bonitate justitiaque divina praemium vel poenam tum in hac vita tum post hanc vitam* 19). Maar nadat zij de *theologia revelata* gebannen had, is zij op haar beurt ook zelf geoordeeld. Kant betoogde in zijn kritiek van de zuivere rede, dat deze tot de zinnelijk waarneembare verschijnselen beperkt is en noch tot het bovenzinnelijke noch tot het bovennatuurlijke doordringen kan. De geschiedenis van de godsdiensten toonde aan, dat geen enkele godsdienst aan de *revelatio naturalis* genoeg had, dat er nergens een zuivere *religio naturalis* bestond en dat alle godsdiensten positief waren. En de kritiek van de Schrift ondermijnde de *revelatio supernaturalis* en wiste de grenzen tussen haar en de *revelatio naturalis* uit. De overtuiging werd daardoor algemeen, dat er, om enige kennis van God te bekomen, een andere weg dan die van de rede en van de wetenschappelijke bewijsvoering moest worden ingeslagen, n.l. die van het geloof of van de zedelijke ervaring of van de fantasie. De *theologia* en *religio naturalis*, en daarmee ook de *revelatio naturalis* verloor hare waarde. De bewijzen voor Gods bestaan, de ziel, de onsterfelijkheid werden prijsgegeven en gebannen uit de dogmatiek. Pierson zei zelfs, dat onderwijs in de *theol. naturalis* aan de rijkshogescholen een wanbesteding was van 's lands penningen 20) Desalniettemin is ze in de

wet op het hoger onderwijs toch weer onder de naam van geschiedenis van de leer aangaande God en van wijsbegeerte van de godsdienst opgenomen. Prof. Doedes verwierp ze in zijn Encyclopedie, maar behandelde ze toch feitelijk weer in zijn Inleiding tot de leer van God, 2e druk 1880 en De Leer van God 1871. Alles wijst er op, gelijk in de locus de Deo zal worden aangetoond, dat de bewijzen voor Gods bestaan weer in waarde rijzen. De goede gedachte, die er ligt in de oude theologia naturalis, wordt langzamerhand weer beter erkend.

- 1) Iren., Apol. II 8, 10, 18.
- 2) Tertull., Apolog. II 18. Ircn., adv. haer. II 6. 9. 28 III. 25 IV 6.
- 3) De fide orthod. I c. 1 v.
- 4) Over Albertus Magnus verg. Stöckl, Philos. des M. A. II 384 v. Thomas, S. c. Gent. II 15 v.
- 5) Uitgegeven door J Sighart, Solisbaci 1852. Verg. Zöckler, Theol. Natur. bl. 40 v.
- 6) Lombardus, Sent. I dist. 3, 6. cf. 2, 1,
- 7) Thomas, S. c. Gent. Lib. 1-3.
- 8) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 1 art. 5. Verg. Bellarminus, Controv. IV 277 v.
- 9) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 9. 10.
- 10) Conc. Vatic. Sess. III Const. dogm. de fide cath. c. 2.
- 11) Zwingli, Comm. de vera et falsa relig. Op. ed. Schuler et Schulthess IIII156 v. Calvijn, Instit. Ic.1-5. Polanus, Synt. Theol. I c. 10. Martyr, Loci Comm. loc.2.
- 12) Catech. Racov. 92. 46-49. Fock, Der Socin. 307 v.
- 13) Köstlin, Luthers Theol. II 287 v. Luthardt, Die Ethik Luthers 14 v. Strausz, Chr. Gl. I 311 v..
- 14) J T. Müller, Die symbol. Bücher der ev. luth. K5. 1882 bl. 589. 594.
- 15) Köstlin, Luthers Theol. II 244 v. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. 192 v.
- 16) Calvijn, Instit. II 2, 12, 13.
- 17) Alsted, Praecognita Theol. 1623 bl. 37-114.
- 18) Verg. Doedes, Inl. tot de leer van God 1880 bl. 200 v.
- 19) Lechler, Gesch. des engl. Deismus 42.
- 20) Pierson, een Levensbeschouwing 83.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 10 Algemene Openbaring; 86)

86. De Schrift kent wel het begrip van een vaste natuurorde maar maakt toch bij de openbaring tussen natuurlijke en bovennatuurlijke geen onderscheid. Zij bezigt voor beide dezelfde woorden, b.v. **גלגל**, φανθρουν en αποκαλυπτειν ook voor de revelatio naturalis, [Job 12:22](#); [33:16](#); [36:10](#), [Rom. 1:18-19](#). Nosgen **1)** maakt daarom ten onrechte bezwaar, om aan de openbaring Gods in de natuur reeds de naam van openbaring te geven. Eigenlijk is op het standpunt van de Schrift alle openbaring, ook die in de natuur, bovennatuurlijk. Het woord zelf sluit ook niets in aangaande de wijze, waarop iets openbaar wordt, maar zegt alleen, dat iets, hetwelk verborgen was, aan het licht treedt. Op religieus terrein duidt het aan, dat God een eigen, zelfstandig, van de natuur onderscheiden leven bezit en nu uit zijn verborgenheid op een of andere wijze voor het oog van redelijke schepselen te voorschijn treden kan. Van openbaring kan dus in eigenlijke zin alleen spreken, wie het supranaturele, een ordo supra hanc naturam erkent; en elk, die het woord in deze zin bezigt, is in beginsel supranaturalist, ook al neemt hij slechts een openbaring aan op natuurlijke wijze. De onderscheiding van revelatio naturalis en supernaturalis is niet ontleend aan de actie van God,

die in de ene en andere openbaring zich uit, maar aan de wijze, waarop die openbaring geschiedt, n.l. per of praeter hanc naturam. In oorsprong is alle openbaring supranatureel. God werkt altijd, [Joh. 5:17](#). Dat werken Gods is naar buiten begonnen met de schepping. De creatie is de eerste revelatie van God, aanvang en grondslag van alle volgende openbaring. Het bijbels begrip van de openbaring wortelt in dat van de schepping [2](#)). Door de schepping is God het eerst voor schepselen naar buiten getreden en heeft Hij zich aan schepselen geopenbaard. Als God de wereld schept door zijn Woord en levend maakt door zijn Geest, dan liggen daarin reeds de grondlijnen van alle volgende openbaringen getekend. Maar aan de schepping sluit terstond de voorzienigheid zich aan. Ook deze is een almachtige en alomtegenwoordige kracht en daad Gods. Al wat is en geschiedt, is een werk van God in eigenlijke zin, en voor de vrome een openbaring van zijn deugden en volmaakheden. Zo beziet de Schrift natuur en geschiedenis. Schepping, onderhouding en regering zijn één machtige, voortgaande openbaring van God. Geen natuurpoëzie heeft die van Israël overtroffen of geëvenaard [3](#)). Alles in de natuur spreekt de vrome van God. De hemelen vertellen Gods eer, het uitspansel verkondigt van het werk van zijn handen. Gods stem is op de grote wateren. Die stem verbreekt de cederen, dreunt, in de donder, loeit in de stormwind. Het licht is zijn kleet, de hemel zijn gordijn, de wolken zijn zijn wagen. Zijn adem schept en vernieuwt het aardrijk. Hij regent en geeft zonneschijn over rechtvaardigen en onrechtvaardigen. Loof en gras, regen en droogte, vruchtbare en onvruchtbare jaren en alle dingen komen de gelovige niet bij geval toe maar van Gods vaderlijke hand. De natuur- en geschiedbeschuwing van de Schrift is religieus en daarom ook supranatureel.

Voor de Schrift hangen zelfs religie en bovennatuurlijke openbaring ten nauwste samen. Zij verhaalt van zulk een openbaring niet eerst na, maar ook reeds vóór de val. De verhouding van God en mens in de status integritatis wordt als een persoonlijke omgang getekend. God spreekt tot de mens, [Gen. 1:28-30](#), geeft hem een gebod dat hij van nature niet weten kon, [Gen. 2:16](#), en voegt als met eigen hand de vrouw ter hulpe hem toe, [Gen. 2:22](#). Ook het foedus operum is niet in die zin een foedus naturae, dat het vanzelf uit de natuurlijke aanleg van de mens opkomt, maar is een vrucht van bovennatuurlijke openbaring. En omdat het foedus operum nu niets anders is dan de vorm van de religie bij de naar Gods beeld geschapen mens die, het hoogste nog niet had verkregen, zo kan gezegd worden, dat de Schrift de zuivere religie zich niet denken kan zonder revelatio supernaturalis. Het bovennatuurlijke strijdt niet met 's mensen natuur, noch met de natuur van de schepselen; het behoort, om zo te spreken, tot het wezen van de mens. De mens is beeld van God en Gode verwant, en door de religie staat hij tot God in een rechtstreekse verhouding. De aard van deze verhouding sluit in, dat God zich aan de naar zijn beeld geschapen mens beide objectief en subjectief openbaart. Er is geen religie zonder traditie, dogma, cultus; en deze alle zijn met het begrip van openbaring samengeweven. Alle religies zijn dan ook positief en berusten niet alleen op natuurlijke maar altijd ook op werkelijke of vermeende bovennatuurlijke openbaring. En alle mensen erkennen van nature het supranaturele. Het naturalisme is evenals het atheïsme een vondst van de wijsbegeerte, maar het heeft geen steun in de menselijke natuur. Zolang de religie zal behoren tot het wezen van de mens, zal de mens ook zijn en blijven supranaturalist. Elk gelovige, van welke richting ook, hij moge naturalist zijn met zijn hoofd, hij is toch supranaturalist met zijn hart. Wie uit de religie, dus uit het gebed, uit de gemeenschapsoefening met God het supranaturele bannen wil, doodt de religie zelf. Want religie onderstelt werkelijke verwantschap en gemeenschap met God en is door en door supranaturalistisch. Zij is onafscheidelijk van het geloof, dat God supra naturam staat en dat Hij met haar doen kan naar zijn welbehagen, dat Hij de natuurorde dienstbaar maakt aan de zedelijke orde, de rijken van de wereld aan het koninkrijk van de hemelen, de physis aan de ethos. Er is daarom terecht gezegd, dat de bede om een rein hart even supranaturalistisch is

als die om een gezond lichaam (Pierson). De theïst, die waarlijk theïst wil zijn en toch de bovennatuurlijke openbaring bestrijdt, is met deze ontkenning er nog volstrekt niet af. Hij moet of terug naar het deïsme of pantheïsme, of hij moet vooruit en ook de mogelijkheid van de bovennatuurlijke openbaring aannemen. Want geen enkele godsdienst kan met de abstracte waarheden van de religio naturalis volstaan. De enige ware tegenstelling van de erkenning van het supranaturele is dan ook niet het rationalistisch deïsme, maar het naturalisme, d.i. het geloof, dat er geen andere hogere kracht bestaat dan die in de tegenwoordige natuurorde aanwezig is en zich openbaart. Maar dan valt ook alle recht, om aan de triomf van het goede, aan de eindelijke zegepraal van het rijk Gods, aan de macht van de zedelijke wereldorde te geloven. Want het goede, het ware, de zedelijke wereldorde, het rijk Gods zijn zaken, die in zichzelf geen macht hebben, om zich te realiseren. De hoop, dat de mensen ze tot heerschappij zullen brengen en voor de macht van de waarheid zwichten zullen, wordt iederen dag door de ervaring teleurgesteld. Dan alleen is hun triomf verzekerd, als God een persoonlijk, almachtig wezen is en heel de schepping, ondanks alle tegenstand, heenleiden kan tot het door Hem beoogde doel. De religie, de moraal, de erkenning van een bestemming voor mensheid en wereld, het geloof aan de zegepraal van het goede, de theïstische wereldbeschouwing, het geloof aan een persoonlijk God zijn alle onlosmakelijk met het supranaturalisme verbonden. De idee van God en van de religie involveert die van de openbaring 4).

Bovennatuurlijke openbaring mag echter niet met onmiddellijke openbaring vereenzelvigd worden. De onderscheiding van middellijke en onmiddellijke openbaring is telkens in verschillende zin genomen. Onmiddellijk werd vroeger elke openbaring genoemd, die zonder tussenpersoon tot de ontvanger zelf kwam; en middellijk die, welke door engelen of mensen aan anderen werd overgebracht 5). Inzoverre nu de openbaring tot profeten en apostelen meest persoonlijk kwam, daarentegen tot ons slechts komt door hun geschriften heen, kon de eerste als *revelatio immediata* tegen de laatste, als *revelatio mediata*, worden overgesteld. Bij de rationalistische en moderne theologen hebben deze benamingen dikwijls een geheel andere zin ontvangen, en daardoor de verwarring in de opvatting van de openbaring doen toenemen 6). In strikte zin is er geen onmiddellijke openbaring, noch in de natuur noch in de genade. Altijd bedient God zich van een middel, hetzij uit de schepselen genomen hetzij vrij gekozen, waardoor Hij zich aan mensen openbaart. Door tekens en symbolen doet Hij hen zijn tegenwoordigheid gevoelen; door daden verkondigt Hij zijn deugden; door spraak en taal maakt Hij hun zijn wil en gedachte bekend. Zelfs waar Hij door zijn Geest inwendig zich openbaart in het bewustzijn, geschiedt deze openbaring toch altijd organisch en dus langs middellijke weg. De afstand tussen Schepper en schepsel is veel te groot, dan dat de mens God rechtstreeks gewaarworden kan. *Finitum non est capax infiniti*. Of er in de status gloriae een visio Dei per essentiam zal zijn, kan pas later worden onderzocht. Maar in deze bedeling is alle openbaring middellijk. Gelijk God is en spreekt in zichzelf, kan Hij door geen schepsel worden aanschouwd of verstaan. Openbaring is daarom altijd een daad van genade; in haar daalt God tot zijn schepsel af, dat naar zijn beeld is gemaakt. Alle openbaring is antropomorfisme, is een zekere menswording Gods. Zij geschiedt altijd in zekere vormen, in bepaalde modi. In de *revelatio naturalis* zijn zijn goddelijke en eeuwige gedachten op creatuurlijke wijze in de schepselen neergelegd, zodat ze door de mens denkende kunnen verstaan worden. En bij de *revelatio supernaturalis* bindt Hij zich aan ruimte en tijd, neemt Hij aan menselijke taal en spraak, en bedient zich van creatuurlijke middelen, [Gen. 1:28](#), [2:16](#) v., [Gen. 2:21](#) v., [Gen. 3:8](#) v. En door deze media heen vernam en verstond de mens God even goed en even duidelijk, als nu de vrome de spraak van God verneemt in heel de natuur. Zo weinig onmogelijk en bedrieglijk de openbaring Gods in de natuur en geschiedenis is voor de gelovige, is het ook de bovennatuurlijke openbaring, waarbij God van ongewone middelen

zich bedient, maar waarvoor Hij ook op bijzondere wijze de ogen opent. Natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring gaan dus naar de leer van de Schrift in de status integritatis saam. Zij zijn geen tegenstelling maar vullen elkaar aan. Zij zijn beide middellijk en aan bepaalde vormen gebonden. Zij berusten beide op de gedachte, dat God in genade zich nederbuigt tot de mens en hem gelijkvormig wordt. En zij hebben beide deze modi, dat God zijn tegenwoordigheid gevoelen, zijn stem horen, zijn werken aanschouwen doet. Door verschijning, woord en daad maakte God zich van de aanvang af aan mensen bekend.

Opmerkelijk is het nu, dat de zonde, die door de eerste mens intreedt in de wereld, in het feit zelf van de openbaring geen verandering brengt. God blijft zich openbaren; Hij trekt zich niet terug. Allereerst wordt ons door heel de Schrift heen een revelatio naturalis geleerd. Gods openbaring is begonnen in de schepping en zet in de onderhouding en regering van alle dingen zich voort. Hij openbaart zich in de natuur om ons heen, spreidt daarin zijn eeuwige kracht en goddelijkheid ten toon, en bewijst in zegeningen en oordelen beurtelings zijn goedheid en zijn toorn, [Job 36](#); [37](#). [Ps. 29](#); [33:5](#); [65](#); [67:7](#) [[Ps. 67:6](#)]; [90](#); [104](#); [107](#); [145](#); [147](#); [Jes.59:17-19](#). [Mt.5:45](#). [Rom. 1:18](#). [Hand. 14:16](#). Hij openbaart zich in de geschiedenis van volken en personen, [Deut. 32:8](#). [Ps. 33:10](#), [Ps. 67:5](#) [[Ps. 67:4](#)], [115:16](#). [Spr. 8:15-16](#). [Hand. 17:20](#). [Rom. 13:1](#).. Hij openbaart zich ook in het hart en geweten van ieder mens, [Job. 32:8](#), [33:4](#). [Spr. 20:27](#). [Joh. 1:3-5](#), [9-10](#). [Rom. 2:14-15](#); [8:16](#). Deze openbaring Gods is algemeen, op zichzelf waarneembaar en verstaanbaar voor ieder mens. Natuur en geschiedenis zijn het boek van Gods almacht en wijsheid, van zijn goedheid en rechtvaardigheid. Alle volken hebben deze openbaring tot op zekere hoogte erkend. Zelfs de afgoderij onderstelt, dat in de schepselen Gods $\deltaυνάμις$ en $\thetaειοτης$ zich openbaart. Wijsgeren, natuuronderzoekers en geschiedvorsers hebben menigmaal op treffende wijze van deze openbaring Gods gesproken [7](#)). Door de Christelijke theologie is deze algemene openbaring te allen tijde eenparig aangenomen en verdedigd [8](#)). In het bijzonder door de Gereformeerde theologen werd deze algemene openbaring gehandhaafd en hoog gewaardeerd [9](#)).

Maar volgens de Schrift is deze algemene openbaring niet louter natuurlijk, maar bevat zij ook bovennatuurlijke elementen. De openbaring, die terstond na de val geschiedt, draagt een supranatureel karakter, [Gen. 3:8](#) v, en wordt door traditie het eigendom van de mensheid. De oorspronkelijke kennis en dienst Gods blijft nog lange tijd in min of meer zuivere toestand bewaard. Aan Kaïn wordt genade geschonken voor recht; zelfs wordt hij de vader van een geslacht, dat met de cultuur een aanvang maakt, [Gen. 4](#). Het verbond, dat na de zondvloed met Noach en in hem met heel de nieuwe mensheid opgericht wordt, is een verbond van de natuur en toch niet natuurlijk meer, maar vrucht van ongehouden bovennatuurlijke genade, [Gen. 8:21-22](#); [9:1-17](#). Meermalen gewaagt de Schrift van wonderen, die God gewrocht heeft voor de ogen van de Heidenen, in Egypte, Kanaän, Babel enz., en van bovennatuurlijke openbaringen, die aan niet-Israelieten te beurt gevallen zijn, [Gen. 20](#); [30](#); [40](#); [41](#); [Richt. 7](#); [Dan. 2:4](#) enz. De godsdiensten van de Heidenen rusten dus niet alleen op de erkenning van Gods openbaring in de natuur, maar zeer zeker ook op elementen, die van de oudste tijden af uit bovennatuurlijke openbaring door de traditie, zij het ook menigmaal verbasterd, zijn bewaard. En zelfs is een werking van bovennatuurlijke krachten in de heidenwereld a priori noch onmogelijk noch zelfs onwaarschijnlijk. Er kan waarheid liggen in het beroep op openbaringen, dat aan alle godsdiensten gemeenschappelijk is. En omgekeerd is niet alles wat tot het terrein van de bijzondere genade behoort, in strikte zin bovennatuurlijk. Er verlopen hele perioden in de geschiedenis van Israël, vele dagen en jaren in het leven van Jezus, en ook in het leven van de apostelen, waarin geen bovennatuurlijke openbaring plaats heeft en die toch een gewichtig deel vormen in de historia revelationis. Als Jezus de armen het evangelie verkondigt, is dit van geen minder gewicht, dan wanneer Hij zieken geneest en

doden opwekt. Zijn sterven, dat natuurlijk schijnt, is van geen mindere betekenis dan zijn bovennatuurlijke geboorte. Daarom is de onderscheiding van natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring niet identiek met die van algemene en bijzondere. Ter aanduiding van de tweërlei openbaring, die aan de heidense religies en aan de religie van de Schrift ten grondslag ligt, is de laatste onderscheiding te verkiezen boven de eerste.

- 1) Beweis des Glaubens, Nov. 1890 bl. 416-417.
- 2) Oehler, Theol. des A. Test. 1883 bl. 21.
- 3) Pierson, Geestelijke Voorouders I 389 v.
- 4) Pierson, Gods wondermacht en ons geestelijk leven 1867 bl. 10 v. 36 v. James Orr, The christian view of God and the world, Edinb. 1893 bl. 60 v. 91 v. Of. RauwenhoU, Wijsbeg. v. d. godsd. 530 v.
- 5) Witsius, Misc. Sacr. I 16.
- 6) Rothe, Zur Dogm. 55 v. 64 v. Nitzsch, Lehrbuch der ev. Dogm. 163 v.
- 7) Bijv. Xenophon, Memor. I 4, 5. Cicero, de nat. deor. II 2. de di villat. II 72. Verg. voorts voor de beoefenaars der wetenschap, Zöckler, Gottes Zeugen im Reich der Natur² 1906. Kneller, Das Christ. und die Vertreter der neueren Naturw². 1904.
- 8) Irenaeus, adv. haer. II 6. Tertull., de testim. an., adv. Marc. II 10. August. de civ. Dei 8, 9 v. 19, 1. de trin. 4, 20. Damasc., de fide orthod. I c. 1. 3. Thomas, S. c. Gent. 1-3. S. Theol. I qu. 2. V erg. verder Denzinger, Vier Bücher v. Ol. rel. Erk. II 27-45.
- 9) Calvijn, Inst. I c. 4. Verg. voorts Schweizer, Gl. der ev. ref. K. I 241 v. Heppe, Dogm. bl. 1 v. Scholten, L. H. K. I 304-326. Doedes, Inl. tot de leer van God² 107-252.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 10 Algemene Openbaring; 87)

87. Deze revelatio generalis is echter om verschillende redenen onvoldoende. Ook hierin zijn alle Christelijke theologen eenstemmig. Irenaeus betoogt tegenover de gnostieken de beperktheid van de menselijke kennis, en Justinus Martyr, Tertullianus, Lactantius, Arnobius en anderen schilderen de zwakheid van de rede in zeer sterke kleuren ¹⁾. Augustinus ontkent niet, dat er ook bij de Heidenen enige waarheid is, waarmee de Christenen hun winst kunnen doen, de doctr. chr. 2, 60. Maar de filosofie is niet de ware weg tot de zaligheid. Ze kan slechts weinigen en slechts weinig leren, de trin. 13, 12. de civ. 12, 20. de util cred. 10, 24. Ze kent wel het doel, maar niet de weg, die tot het doel leidt, Conf. 5, 5. 7, 26. de civ. 10, 29. Dikwijls leidt ze op een dwaalweg en houdt de waarheid in ongerechtigheid onder, de trin. 13, 24, zoekt ze niet op vrome wijze, Conf. 5, 4, mist de liefde, die tot kennis der waarheid nodig is, de civ. 9, 20, en wordt door haar eigen superbia verhinderd in de kennis van de waarheid, want alleen humilitas is de weg ten leven, de civ. 2, 7. Daarom is er nog een andere weg tot de waarheid nodig, nl. de auctoritas, de vera relig. c. 24. de mor. eccl. 1, 2. Thomas betoogt de noodzakelijkheid van de openbaring zelfs voor de door de rede gekende articuli mixti ²⁾. De Roomse kerk heeft de insufficientia van de theol. nat. duidelijk uitgesproken in de voorrede van de Catech. Romanus, en in het Concilium Vaticanum, sess. 3 cap. 2 de revelatione, en can. 2, 2-4. En de Protestantse theologen oordeelden over deze insufficientia van de algemene openbaring niet anders ³⁾. De genoegzaamheid van de algemene openbaring en van de daarop gebouwde religio naturalis werd in vroeger tijd alleen geleerd door de Pelagianen, die drieërlei weg tot de zaligheid aannamen, n.l. de lex naturae, lex Mosis en lex Christi. Ook waren er in de Christelijke kerk altijd enkele theologen, die gunstiger over de Heidenen oordeelden en zelfs aan de mogelijkheid hunner zaligheid geloofden, zoals

Justinus, Clemens Alex., Erasmus, Zwingli en anderen 4). Doch bij dezen rustte dit geloof meestentijds niet op de leer van de genoegzaamheid van de algemene openbaring, maar op de onderstelling, dat God ook met zijn bijzondere genade onder de Heidenen hetzij dan in of na dit leven werkte. Daarentegen werd de volkomen genoegzaamheid van de algemene openbaring en van de natuurlijke religie in de 18e eeuw geleerd door de deïsten en rationalisten, zoals Cherbury, Tindal, Collins, Rousseau, Kant e.a. 5).

Over de insufficiëntia van de algemene openbaring kan er haast geen twijfel bestaan. Ten eerste blijkt ze daaruit, dat deze openbaring ons hoogstens enige kennis verschafft van Gods bestaan en van sommige van zijn eigenschappen, zoals goedheid en gerechtigheid; maar ze laat ons volstrekt onbekend met de persoon van Christus, die alleen is de weg tot de Vader, [Mt.11:27](#). [Joh. 14:6](#), [17:3](#). [Hand. 4:12](#). De algemene openbaring is daarom onvoldoende voor de mens als zondaar, zij weet van geen genade en vergeving; menigmaal is zij zelfs een openbaring van toorn, [Rom. 1:20](#). Genade en vergeving, die voor de gevallen mens de hoofdinhoud van de religie moeten zijn, zijn een daad van welbehagen, niet van natuur en noodzakelijkheid. De algemene openbaring kan hoogstens enige waarheden doen kennen, maar brengt geen feiten, geen geschiedenis, en verandert dus niets in het zijn. Zij verlicht het bewustzijn enigszins en beteugelt de zonde, maar zij herschept de natuur van mens en wereld niet. Zij kan vrees inboezemen, maar geen vertrouwen en liefde 6). In de tweede plaats is de kennis, welke de algemene openbaring verschaffen kan, niet alleen gering en onvoldoende, maar ze is ook onzeker, steeds met dwaling vermengd, en voor verreweg de meeste mensen onbereikbaar. De geschiedenis van de filosofie is een geschiedenis van elkaar afbrekende systemen geweest, en is bij de Grieken in het scepticisme, in de Middeleeuwen in het nominalisme, en thans bij velen in het agnosticisme geëindigd. De voor de religie noodzakelijkste waarheden, bestaan en wezen van God, oorsprong en bestemming van mens en wereld, zonde en vergeving, loon en straf zijn beurtelings geleerd en bestreden. Er is in de filosofie over al deze vragen geen genoegzame zekerheid te verkrijgen. Cicero vraagt daarom terecht: *ex filosofis nonne optimus et gravissimus quisque confitetur multa se ignorare, multa sibi etiam atque etiam esse discenda?* 7). Maar ook al kwamen sommige denkers tot enige ware en zuivere kennis, zij was nog altijd met allerlei dwaling vermengd. Elk wijsgerig systeem heeft zijn leemten en gebreken. Plato, wiens systeem volgens Augustinus, de civ. 8,5 het naast aan het Christendom verwant is, verdedigt het te vondeling leggen van zwakke kinderen, de pederastie, gemeenschap van vrouwen enz. Zelfs in de moraal is er groot verschil en onzekerheid; *vérité en deçà des Pyrenées, erreur au delà* (Pascal). *Nescio quomodo nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo filosoforum* 8). En al waren de wijsgeren ook in het bezit geweest van de schoonste en zuiverste leer, de autoriteit zou hun toch hebben ontbroken, om haar onder het volk ingang te verschaffen. Dikwijls sluiten zij daarom zelf in de praktijk van het leven toch weer bij het volksgeloof en de volkszeden zich aan; of zij trekken met een: *Odi profanum vulgus et arceo*, van het volk in hoogheid zich terug. Hun onderlinge strijd en de tegenstelling tussen hun leer en leven verzwakte hun invloed. En al was ook dit alles nog niet het geval geweest, dan zou toch de leer van de wijsgeeren nooit de religie van het volk hebben kunnen worden of blijven, omdat in zaken van religie een intellectueel klericalisme en een wetenschappelijke hiërarchie onverdraaglijk zijn. Daarom had Thomas volkomen gelijk, als hij zei, dat ook zelfs in die waarheden, welke de algemene openbaring ons kennen doet, nog openbaring en autoriteit nodig is, omdat die kennis slechts voor weinigen geschikt is, te lange tijd van onderzoek vereisen zou en ook dan nog onvolkomen en onzeker bleef 9). In de derde plaats wordt het onvoldoende van de natuurlijke openbaring duidelijk aangetoond door het feit, dat geen enkel volk met de zogenaamde religio naturalis is tevreden geweest. De algemene religie van de deïsten, de moralische Vernunftreligion van Kant, de pietas en obedientia van Spinoza, zijn

alle niets dan pure abstracties, die in de werkelijkheid nooit hebben bestaan. Zelfs al waren de vijf artikelen van Herbert of de rationalistische trilogie van Kant volkomen zeker en streng wetenschappelijk bewijsbaar, dan nog zouden ze tot het stichten van een religie, van een kerk onbekwaam zijn. Want religie is iets wezenlijk anders dan wetenschap, zij heeft een andere bron en grondslag. De achttiende eeuw kon in zulke redewaarheden en ijdele abstracties behagen vinden. De negentiende eeuw met haar historische zin heeft spoedig ingezien, dat zulk een religio naturalis nergens bestond en ook nergens bestaan kan. Thans wordt ook algemene toegestemd, dat alle godsdiensten positief zijn en rusten op openbaring 10).

- 1) Just. M. in de inleiding van zijn Dial. c. Tryph. Tertull., de an. 1. Lactantius, Instit. div. III 1. IV 1. Arnobius, adv. nat. I 38. II 6.
- 2) Thomas, S. Theol. I. qu. 1 art. 1. S. c. Gent. I 4.
- 3) Calv. Inst. I 5 par. 11 v. en cap.6. Heidegger, Corpus Theol. I par. 9-13. Trigland, Antapologia cap. 17. Owen, Θεολογούμενα I cap. 6. Turret., Theo. Elenct. I qu. 4. Moor, Comm. in Marckii Comp. I 61 v.
- 4) Verg. Vossius, Rist. Pelag. 1655 bl. 383 v.
- 5) Lechler, Gesch. des engl. Deismus 1841. Bretschneider, System. Entw. aller in der Dogm. vork. Begriffe 1841 bl. 35 v. Clarisse, Encycl. 1835 bl. 405 v. Doedes, Inleiding tot de Leer van God 1880 bl. 197 v.
- 6) Shedd, Dogm. Theol. I 66, 218.
- 7) Cicero, Tusc. I 5.
- 8) Cicero, de divin. II 58. Verg. Montaigne bij Stöckl, Philos. des M. A. III 372.
- 9) Thomas, S. Theol. I quv 1 art. 1. II 2 qu. 2 art. 4. c. Gent. I 4.
- 10) Schleiermacher, Glaub. par. 10 Zusatz. Ritschl, Rechtf. Uv Vers, III2 4,500. Id. Unterricht in der christl. Religion3 20. Frank, System der chr. Wahrheit. I2512 v. Doedes, Encyclopaedie 190.191. W. Bender, Zur Geschichte der Emancipation der natürl. Theol., Jahrb. f. prot. Theol. 1883 bl. 529-592. R. Rüttschi, Die Lehre von der natürlichen Religion u. vom Naturrecht, Jahrb. f. prot. Theol. 1884 bl. 1-48. Hoekstra. Wijsg. Godsd. I 19 v.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 10 Algemene Openbaring; 88)

88. Daarmee heeft echter de algemene openbaring niet haar waarde en betekenis verloren. Ten eerste is ze van grote betekenis voor de heidenwereld. Zij is de vaste en blijvende grondslag van de heidense godsdiensten. De H. Schrift velt over het Etnicisme een streng oordeel en verklaart zijn oorsprong uit afval van de zuivere kennis Gods. Wel bleef deze kennis, die 's mensen oorspronkelijk eigendom was, nog een tijd lang nawerken, [Gen. 4:3](#), [8:20](#), en openbaarde de schepping Gods eeuwige kracht en goddelijkheid, [Rom. 1:20](#). Maar de mensen, verdwaasd in hun gedachten en verduisterd in hun hart, hebben, God kennende, Hem als God niet verheerlijkt of gedankt. Daarbij is de verwarring van de spraak en de verstrooiing van de volken, [Gen. 11](#), zeker ook voor de ontwikkeling van het polytheïsme van grote invloed geweest 1). Het Hebr. **גוֹי**, de door afkomst en taal verbonden menigte, natie, naast **עַם**, het door eenheid van bestuur verbonden volk, bevat hiervoor ook een aanwijzing. Want **גוֹיִם**, gr. *ἔθνη*, wordt doorgaans van de heidense volken gebruikt, en betekent niet alleen volken maar ook heidenen; het woord heeft een nationale maar tegelijk ook een ethisch-religieuze betekenis, evenals het lat. *pagani* en ons heidenen 2). De eenheid Gods en dus ook de reinheid van de religie ging bij de splitsing van de mensheid in volken te loor.

Ieder volk kreeg zijn eigen, nationale god. En toen eenmaal het begrip van de eenheid en de absoluteheid Gods was te loor gegaan, konden naast die éne nationale god andere machten langzamerhand als goden erkend en vereerd worden; de idee van het goddelijke wordt onzuiver en daalt, de verschillende natuurmachten treden op de voorgrond en stijgen in betekenis, de grens tussen het goddelijke en het creatuurlijke wordt uitgewist, en de religie kan zelfs ontaarden in animisme en feticisme, in toverij en magie. Het karakter van de heidense godsdiensten bestaat dan ook volgens de Schrift in afgoderij. De heidense goden zijn afgoden, zij bestaan niet, zij zijn leugen en ijdelheid, [Jes. 41:29](#), [42:17](#), [46:1](#) v. [Jer. 2:28](#). [Ps. 106:28](#). [Hand. 14:15](#), [19:26](#). [Gal. 4:8](#). [1 Cor. 8:5](#). In die religies werkt zelfs een demonische macht, [Deut. 32:17](#). [Ps. 106:28](#). [1 Cor. 10:20](#) v. [Op. 9:20](#). De toestand, waarin de heidenwereld buiten de openbaring aan Israël, buiten Christus verkeert, wordt beschreven als duisternis, [Jes. 9:1](#) [[Jes. 9:2](#)], [60:2](#). [Luk. 1:79](#). [Joh. 1:5](#). [Ef. 4:18](#), als onwetendheid, [Hd. 17:30](#). [1 Petr. 1:14](#). [Rom. 1:18](#) v als ingebeelde, ijdele wijsheid, [1 Cor. 1:18](#) v. [1 Cor. 2:6](#); [3:19](#) v., als zonde en ongerechtigheid, [Rom. 1:24](#) v., [Rom. 3:9](#) v.

De heidenwereld is in haar oorsprong, karakter en bestemming een ontzaglijk probleem. Op zichzelf is de oplossing, welke de Schrift ervan geeft, niet alleen niet ongerijmd, maar zij beveelt zich zelfs door haar eenvoud en haar natuurlijkheid aan. Toch heeft de filosofie, zowel die van de historie als van de godsdiensten, zich met deze oplossing niet tevreden gesteld en een andere beschouwing voorgedragen, welke lijnrecht tegenover die van de Schrift staat. Wel vindt de verheerlijking van de kinderlijke toestand van de volken, gelijk die in de achttiende eeuw aan de orde was, thans geen instemming meer. Maar de theorie van de evolutie, die tegenwoordig ter verklaring dienst doet, is evenzeer met de Schrift in strijd. Gelijk de natuurwetenschap het levende uit het levenloze, het organische uit het anorganische, de mens uit het dier, het bewuste uit het onbewuste, het hogere uit het lagere tracht af te leiden, zo zoekt de godsdienstwetenschap van de nieuwere tijd de godsdienst uit een vroegere godsdienstloze toestand en de zuivere religie uit de primitieve vormen van feticisme, animisme, voorvaderverering enz. te verklaren. Vroeger is deze theorie tot verklaring van de oorsprong van de religie reeds voldoende besproken en weerlegd. Omdat zij zich echter vooral op de heidenwereld beroept en daaraan een sterk argument voor haar juistheid ontleent, zij er hier nog het volgende aan toegevoegd. Ten eerste valt het dan met enige blijdschap te constateren, dat in de laatste jaren de toon van vele mannen van de wetenschap aan bescheidenheid gewonnen heeft. Enkele jaren geleden, toen darwinisme en materialisme de modifilosofie wvaren, werd ieder, die er zich tegen durfde verklaren, of ook maar een bedenking dorst uiten, terstond in de ban gedaan en van "Köhlerglaube" aangeklaagd. De dierlijke oorsprong van de mens gold toen, evenals thans nog bij Haeckel, als een bewezen en onweersprekelijk feit. Maar tegenwoordig dringt de erkenning door, dat wij met al dergelijke voorstellingen over oorsprong van de mens, van zijn taal, zijn godsdienst, zijn moraal enz. ons bevinden op pre-historisch terrein, waar niemand met zekerheid iets van afweet, en dat wij dus, wetenschappelijk gesproken, met vermoedens en gissingen ons moeten tevreden stellen. Zo zegt Reinke bijv., ofschoon hij het ervoor houdt, dat de natuuronderzoeker de descendenteleer als hypothese niet missen kan: ruckhaltlos müssen wir bekennen, dass kein einziger völlig einwurfsfreier Beweis für ihre Richtigkeit vorliegt 3). En wat speciaal de oorsprong van de godsdienst aangaat, getuigde Pfeleiderer nog onlangs: was wissen wir von den Anfängen der Religion? Genau genommen, eigentlich nichts! Denn alle geschichtlichen Zeugnisse reichen weit nicht zurück bis zu den ersten Anfängen der Religion, so wenig wie zu denen der Sprache. Wir wissen, wenn wir ehrlich sein wollen, von den anfänglichen Zuständen der Menschheit überhaupt nichts und können nie etwas gewisses darüber wissen. Nur Vermutungen können wir darüber aufstellen, die, soweit als sie auf Rückschlüssen aus dem Bekannten beruhen, mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit haben

mögen, aber doch immer von sicherem Wissen wohl zu unterscheiden sind; keine dieser Hypothesen kann bewiesen werden, also braucht man auch nicht über sie zu streiten 4).

Ten tweede is het beroep op de godsdiensten van de natuervolken als analogie-bewijs voor het karakter van de oorspronkelijke godsdienst om verschillende redenen niet ontvankelijk. Want men kan wel spreken van wilde of natuervolken, maar goed beschouwd zijn er zulke volken niet; alle volken, die wij kennen, zijn in het bezit van verstand en rede, taal en godsdienst, rede en recht; cultuurarm mogen zij zijn, cultuurloos zijn zij niet. Ook bij hen is dus op evolutionistisch standpunt de oorspronkelijke godsdienst niet te vinden; deze ligt ver achter hen; om zover te komen, als ze werkelijk thans zijn, moeten zij volgens deze zelfde evolutietheorie een eeuwenlange ontwikkeling hebben doorgemaakt. Hellwald zegt daarom: Selbst die rohesten Wilden der Gegenwart haben offenbar einen höheren Kulturrang erstiegen, als wir dem Urmenschen zusprechen können 5). Indien dat het geval is, blijft de mogelijkheid open, dat wij in die wilde volken niet met een evolutie, maar met een devolutie te doen hebben. Van tevoren is dit in elk geval niet uit te maken; de historie bewijst, dat er ook in de godsdienst menigmaal bij de volken in plaats van vooruitgang verval is ingetreden. Zelfs Pfeleiderer maant in deze tot voorzichtigheid aan, denn es lässt sich nicht von vornherein behaupten, dass die Religion der Wilden wirklich nur der stehengebliebene Anfang aller menschlichen Religion sei; die Möglichkeit eines Rückschrittes, einer Degeneration höherer Anfänge ist um so weniger ausser acht zu lassen, als tatsächlich vielfach Anzeichen einer solchen vorkommen 6). En ten derde is het een opmerkelijk feit, dat, als wij het gebied van de gissingen en van de vermoedens verlaten en aan de hand van de historie zover mogelijk in het verleden van de mensheid trachten terug te gaan, wij bij de oudste volken in het land van Babel en Assur in hoge ouderdom een cultuur aantreffen, die ons verbaast, en een godsdienst, die oorspronkelijk zuiverder was maar later is verbasterd en zelfs van huis uit een min of meer monotheïstisch karakter heeft gedragen. Schelling sprak daarom reeds in zijn tijd de mening uit, dat een relatief monotheïsme de oorspronkelijke godsdienst is geweest. Max Müller nam een zogenaamd henotheïsme als primitieve godsdienst aan 7). En in de jongste tijd hebben daarom velen beweerd, dat er een oorspronkelijk monotheïsme aan alle godsdiensten, niet alleen aan de oude religie van Babel maar ook aan de religies van de Heidenen ten grondslag lag 8). Trouwens moet men daartoe komen, als en zolang men ernstig aan de waarheid en de waarde van de godsdienst gelooft. Dan toch moet men in de godsdiensten onderscheiden tussen zuivere ontwikkeling en onzuivere verbastering, dat is met andere woorden, al vermijdt men deze termen ook, tussen waar en vals. Superstitie kan dan evenmin de primitieve vorm en de oorsprong van de zuivere religie zijn, als leugen van de waarheid en zonde van de deugd. Het minste, dat men erkennen moet, is dan zeker dit, dat men het wezen van de godsdienst niet beoordelen mag naar zijn laagste aanvragen, maar naar zijn latere hoogtepunten, evenals men het kind slechts kent uit de volwassen man en een eikel uit de eik 9). Maar dan moet dat hoogste ook in het laagste reeds hebben ingezeten als leidende idee en drijfkracht. En men is daarmee, of men wil of niet, gedwongen, om de Gods-idee, die de grondslag van alle religie is, niet eerst te plaatsen aan het einde maar aan het begin. Zonder God, zonder de erkenning van zijn bestaan, zijn openbaring en zijn kenbaarheid komt men bij de verklaring van de oorsprong en het wezen van de godsdienst niet uit. Maar, hoe streng de Schrift ook oordeelt over het karakter van het heidendom, juist de algemene openbaring die zij leert stelt ons in staat en geeft ons recht, om al de elementen van waarheid te erkennen, die ook in de heidense religies aanwezig zijn. De studie van de godsdiensten stond vroeger uitsluitend in dienst van de dogmatiek en apologetiek. De godsdienststichters, zoals Mohammed, werden eenvoudig voor bedriegers, vijanden Gods, handlangers van de duivel gehouden 10). Maar sedert die godsdiensten nauwkeuriger bekend zijn geworden, is deze verklaring onhoudbaar gebleken; zij was beide met de historie en met

de psychologie in strijd. Naar de H. Schrift is er ook onder de Heidenen een openbaring Gods, een verlichting van de Logos, een werking van Gods Geest, [Gen. 6:17](#); [7:15](#); [Ps. 33:6](#); [104:30](#); [139:2](#); [Job 32:8](#); [Pred. 3:19](#); [Spr. 8:22](#) v. [Mal. 1:11](#), [14](#); [Joh.1:9](#); [Rom.2:14](#); [Gal. 4:1-3](#); [Hand. 14:16-17](#); [17:22-30](#). Vele kerkvaders, Martyr, Clemens Alex. e.a. namen een werkzaamheid van de Logos in de heidenwereld aan. Augustinus spreekt meermalen zeer ongunstig over de Heidenen, maar erkent toch ook, dat zij de waarheid in schaduw zagen, de civ. 19,1, de trin. 4,20, dat de waarheid hun niet ten enenmale verborgen was, de civ. 8, 11 v. en dat wij dus met het ware in de heidense filosofie onze winst moeten doen en het ons moeten toeëigenen, de doct. chr. 2,60. Non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit, etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere, de spir. et. litt. c. 27.28. Ook vele niet-reinen erkennen veel waars, *Retract. I c. 4*. Thomas zegt niet alleen, dat de mens als redelijk wezen, zonder bovennatuurlijke genade, de veritates naturales kennen kan, maar getuigt ook, dat het onmogelijk is, esse aliquam cognitionem quae totaliter sit falsa, absque admixtione alicujus veritatis, en beroept zich daarbij op de woorden van Beda en Augustinus: nulla falsa est doctrina, quae non aliquando aliqua vera falsis intermisceat **11**). De Gereformeerden waren er nog beter aan toe door hun leer van de gratia communis. Hierdoor werden zij enerzijds voor de dwaling van het Pelagianisme behoed, dat de sufficientia van de theol. naturalis leerde en de zaligheid verbond aan de onderhouding van de lex naturae; maar konden zij toch anderzijds al het ware en schone en goede erkennen, dat ook in de heidenwereld aan wezig was. Wetenschap, kunst, zedelijk, huiselijk, maatschappelijk leven enz. werden uit die gratia communis afgeleid en met dankbaarheid erkend en geprezen **12**). Gewoonlijk werd deze werking van de gratia communis nu wel gezien in het zedelijk en verstandelijk, maatschappelijk en staatkundig leven, maar minder dikwijls in de godsdiensten van de heidenen. Dan werd alleen van enige religio naturalis, insita en acquisita, gesproken, maar het verband tussen deze en de religies niet aangetoond. De godsdiensten werden uit bedrog of demonische invloeden afgeleid. Niet alleen echter in wetenschap en kunst, in moraal en recht, maar ook in de godsdiensten is er een werking van Gods Geest en van zijn algemene genade op te merken. Calvijn sprak terecht van een semen religionis, een sensus divinitatis **13**). Immers, de godsdienststichters waren geen bedriegers en geen werktuigen van Satan, maar mannen die, religieus aangelegd, voor hun tijd en voor hun volk een roeping hadden te vervullen, en op het leven van de volken dikwijls een gunstige invloed hebben uitgeoefend. De verschillende godsdiensten, met hoeveel dwaling ook vermengd, hebben tot op zekere hoogte de religieuze behoeften bevredigd en troost in de smart van het leven geschonken. Niet alleen kreten van wanhoop, maar ook tonen van vertrouwen, hoop, berusting, vrede, onderwerping, lijdzaamheid enz. komen ons uit de heidenwereld tegen. Al de elementen en vormen, die essentiële zijn aan de religie, Godsbegrip, schuldbewustzijn, behoefte aan verlossing, offerande, priesterschap, tempel, cultus, gebed enz. komen verbasterd, maar komen toch zo ook in de heidense godsdiensten voor. Zelfs ontbreekt het hier en daar niet aan onbewuste voorzeggingen en treffende verwachtingen van een betere en zuiverder religie. Daarom staat het Christendom niet uitsluitend antithetisch tegen het heidendom over; het is er ook de vervulling van. Het Christendom is de ware, maar daarom ook de hoogste en zuiverste religie, het is de waarheid van alle godsdiensten. Wat in het Ethnicisme karicatuur is, is hier het levende origineel. Wat daar schijn is, is hier wezen. Wat ginds gezocht wordt, is hier te vinden. Het Christendom is de verklaring van het Ethnicisme, Christus is de Beloofde aan Israël en de Wens van alle Heidenen. Israël en de gemeente zijn uitverkoren ten bate van de mensheid. In Abrahams zaad worden alle volken van de aarde gezegend **14**).

- 1) Orig. c. Cels V. Aug. de civ. Dei 16: 6 Schelling, Einleitung in die Philos. der Mythologie I 94 v. Delitzsch, Comm. op [Gen. 11](#). Auberlen. De goddelijke openbaring I 187 v. Fabri, Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Heidenmission 1859.
- 2) Verg. over de betekenis van het woord paganus: Zahn, Neue Kirchl. Zeits. 1899 bl. 18-43. Harnack, Missjon und Ausbreitung des Christ. in de ersten drei Jahrh. 2 I 350.
- 3) Reinke, Die Entw. der Naturw. insbes. der Biologie im 19 Jahrh. 1900 bl. 19, 20.
- 4) O. Pfeleiderer, Religion und Religionen. München 1906 bl. 53. Verg. ook Hellwald, Kulturgesch. I 11 32, 58, L. Stein, Die soziale Frage 38. 63. 105. 107. Tiele, Inl. II 183. Ladd, Philos. of religion I 150.
- 5) Hellwald, Kulturgeschichte, I 11.
- 6) Pfeleiderer t.a.p. 54. Tiele, Inl. II 183. Ladd, t.a.p. I 152.
- 7) Multer, Vorles. über Ursprung u. Entw. der Relig. bl. 292 v. Deutsche Rundschau Sept. 1898. Rauwenhoff, Wijsbeg. v. d. godsd. 95 v. 191 v. Hoekstra, Wijsg. godsd. 146 v. Pfeleiderer, t.a.p. 64.
- 8) Verg. behalve de boven deze par. genoemde literatuur nog: Furnby-Krieg, Just. Der Monotheismus der Offenbarung und das Heidenthum. Mainz 1880. Ebrard, Apologetik 2 II 520 v. Leopold von Schroeder, in: Beiträge zur Weiterelltw. d. christl. Rel. bl. 1-39. A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion. Leipzig 1904. H. Winckler, Die Weltanschauung des alten Orients. Leipzig 1904.
- 9) Pfeleiderer, t.a.p. 5. Tiele, Inl. II 121. 179. Ladd, Philos. of religion I 34, 103, 144.
- 10) Verg. Dr. Snouck Hurgronje, De Islam, Gids 1886 II 239 T.
- 11) Thomas, S. Theol. I 2 qu. 109 art. 1. II 2 qu. 172 art. 6.
- 12) Verg., behalve Calvin en Zanchius bovengenoemd, ook nog: Wttewrongel, Christ. Huishouding I 288, 299. Witsius, Oec. foed. III. 12, 52. Id., Twist des Heeren met zijn wijngaard cap. 19. Turretinus, Theol. El. X 5. Vossius, Hist. Pelag. III 3. Pfanner, Syst. Theol. Gent. XXII 33. Trigland, Antapologia c. 17. Moor, Comment. IV 826-829.
- 13) Calvin, Inst. I 3 1-3. I 4 1. II 2 18.
- 14) Zie behalve de bovengenoemde werken van Fabri, Sepp, Tholuck e.a. ook nog Clemens Alex., Strom. 1, 1, 4, 5. 6, 8. Coh. ad gentes par. 6. Orig., c. Oels. 4, 4. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 2 184. Philippi, Kirchl. Gl. I 2. Beck, Einleitung in das Syst. der christl. Lehre 2e Aufl. 1870 bl. 45 v. Saussaye in mijne Theol. van Prof. Dr. Ch. d. l. S. bl. 31 v. 46 v. 83 v. v. von Strauss und Torney, Das unbewusst Weissagende im vorchristl. Heidenthum (Zeitfr. des christl. Volkslebens VIII). Staudenmaier, Encycl. der theol. Wiss. 1835 par. 428v. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. 134 v. Kuyper, Encycl III 445 v. 563 v.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 10 Algemene Openbaring; 89)

89. Doch de revelatio generalis heeft niet alleen voor de heidenwereld, maar ook nog in en voor de Christelijke religie betekenis. Haar waarde is echter niet daarin gelegen, dat zij ons een theologia of religio naturalis, een moralische Vernunftglauben verschaft, die op zich zelf voldoende zou wezen en al het positieve in de godsdienst zou kunnen missen. Zulk een religio naturalis wordt er nergens gevonden en is ook niet bestaansbaar. Evenmin is het de

bedoeling van de *revelatio generalis*, dat de Christen uit haar zijn eerste kennis over God, wereld en mens zou putten, om deze dan later aan te vullen met de kennis van Christus. Ritschl en zijn volgelingen stellen het zo voor, alsof de vroegere dogmaticus in de *loci de Deo* en de *homine* de stof alleen nam uit de *revelatio generalis*, en dan de stof voor de volgende *loci* eerst putten ging uit de H. Schrift. De dogmaticus zou dan eerst staan buiten en voor het Christelijk geloof, en dan bij de latere dogmata in dat geloof zijn positie nemen ¹⁾. Maar dit is de methode van de reformatorische dogmatiek, althans in het begin niet geweest. Als de Christen zijn geloof belijdt in God de Vader, de Almachtige, Schepper van de hemel en van de aarde, dan is dat in de volle zin Christelijk geloof. En de dogmaticus ontdoet zich niet eerst van dit zijn geloof, om uit de algemene openbaring een redelijke leer over God en de mens samen te stellen en deze later met de openbaring in Christus aan te vullen. Maar hij put zijn kennis enkel en alleen uit de *revelatio specialis*, d.i. uit de H. Schrift. Deze is zijn *principium unicum*. Maar hij beperkt deze bijzondere openbaring niet tot de persoon van Christus, gelijk die in enkele gedeelten van de Schrift, bijv. in de Synopt. Evangelien of alleen in de Bergrede getekend wordt. De hele openbaring, die in de Schrift is samengevat, is een *revelatio specialis*, welke in Christus tot ons komt. Christus is middelpunt en inhoud van heel die bijzondere openbaring, welke bij het Paradijs begint en in de Apocalyps zich voltooit. De bijzondere revelatie heeft nu de algemene erkend en gewaardeerd, en heeft ze zelfs overgenomen en als het ware geassimileerd. En zo doet ook de Christen, zo ook de dogmaticus. Hij staat in het Christelijk geloof, in de *revelatio specialis* en ziet van daar uit ook in de natuur en geschiedenis. En nu ontdekt hij daar sporen van diezelfde God, die hij in Christus leerde kennen als zijn Vader. Juist als Christen, door het geloof, ziet hij de openbaring Gods in de natuur veel beter en duidelijker, dan hij ze vroeger opmerken kon. De psychische mens verstaat de spraak van God in de natuur en de geschiedenis niet. Hij doorzoekt het hele heelal, zonder God te vinden. Maar de Christen, gewapend met de bril van de H. Schrift ²⁾ ziet God in alles en alles in God. Daarom treffen we in de Schrift een natuurpoëzie en een geschiedbeschouwing aan, zoals die nergens wordt gevonde. De gelovige vindt zich dus met zijn Christelijke belijdeis ook in de wereld terecht; hij is er geen vreemdeling in, en ziet daar geen andere God heersen, dan die hij in Christus als zijn Vader aanroept. Door die algemene openbaring voelt hij zich in de wereld thuis; het is Gods vaderlijke hand, uit welke ook in het natuurlijke alle dingen hem toekomen.

In die algemene openbaring heeft hij verder een vaste bodem, waarop hij alle niet-Christenen ontmoeten kan. Hij heeft eenzelfde grondslag met hen gemeen. Door zijn Christelijk geloof mag hij een geïsoleerde positie innemen, hij mag zijn geloofsovertuigingen niet aan anderen kunnen bewijzen; in de algemene openbaring heeft hij toch een aanknopingspunt met al wie de naam van mens draagt. Gelijk de klassieke propaedeuse een gemeenschappelijke basis legt bij alle mannen van wetenschap, zo houdt de algemene openbaring alle mensen samen ondanks alle verschil van religie. Subjectief is bij de gelovige de kennis Gods uit de natuur posterieur aan die uit de H. Schrift. Wij worden allen in een bepaalde positieve godsdienst geboren. Alleen het oog van het geloof ziet God in de schepping; ook hier geldt, dat slechts de reine van hart God ziet. Maar objectief gaat toch de natuur aan de genade, de *revelatio generalis* aan de *revelatio specialis* vooraf; *gratia praesupponit naturam* ³⁾. De ontkenning, dat de religio en theologia naturalis voldoende is en een eigen, zelfstandig bestaan heeft, doet niets te kort aan het feit, dat er uit de schepping, uit natuur en geschiedenis, uit hart en geweten een sprake Gods komt tot iedere mens. Aan de macht van de *revelatio generalis* ontkomt niemand. De religie behoort tot het wezen van de mens. De idee en de existentie van God, de geestelijke zelfstandigheid en de eeuwige bestemming van de mens, oorsprong en doel van de wereld, de zedelijke wereldorde en haar eindelijke triomf zijn al te zamen problemen, die de menselijke geest geen rust laten. Het metafysische *Bedürfniss* laat zich niet onderdrukken. De

wijsbegeerte zoekt altijd weer er aan te voldoen. Het is de *revelatio generalis*, die deze behoefte levendig houdt. Zij belet, dat de mens zich verlaagt tot een dier. Zij bindt hem aan de bovenzinnelijke wereld. Zij handhaaft in hem het besef, dat hij naar Gods beeld is geschapen en geen rust vindt dan in God. De *revelatio generalis* bewaart de mensheid, opdat en totdat zij door Christus gevonden en hersteld wordt. Inzover werd de *theologia naturalis* vroeger terecht een *praeambula fidei*, een goddelijke voorbereiding en opvoeding tot het Christendom genoemd. De algemene openbaring is de grondslag, waarop de bijzondere zich verheft.

En eindelijk komt de rijke betekenis van de algemene openbaring nog daarin uit, dat zij natuur en genade, schepping en herschepping, de *Welt der Wirklichkeit* en de *Welt der Werthe* met elkaar in onverbrekkelijk verband houdt. Zonder de algemene openbaring verliest de bijzondere de samenhang met heel het kosmische zijn en leven. Dan ontbreekt de schakel, die het rijk van de natuur en het koninkrijk van de hemelen aan elkaar verbindt. Wie met de kritische filosofie de *revelatio generalis* ontkent, doet vergeefse moeite, om langs de weg van de praktische Vernunft of van de fantasie te herwinnen, wat hij verloor. Hij heeft het steunpunt voor zijn geloof verloren. Het religieuze leven staat dan los naast het gewone, menselijke zijn; het beeld van God wordt een *donum superadditum*; de religie wordt evenals bij de Socinianen vreemd aan de menselijke natuur; het Christendom wordt een sectarisch verschijnsel en van zijn katholiciteit beroofd; de genade in één woord staat vijandig tegenover de natuur. Consequent is het dan, om met de ethische modernen een radicale scheiding aan te nemen tussen de macht van het goede en de natuurmacht. Ethos en physis liggen totaal gescheide. De wereld der *Wirklichkeit* en die van de *Werthe* hebben niets met elkaar te maken. In beginsel wordt daarmee het Parsisme, het Manicheïsme vernieuwd. Daarentegen handhaaft de *revelatio generalis* de eenheid van natuur en genade, van wereld en Godsrijk, van de natuurlijke en de zedelijke orde, van schepping en herschepping, van physis en ethos, van deugd en geluk, van heiligheid en zaligheid, en in dit alles de eenheid van het goddelijk Wezen. Het is een en dezelfde God, die in de algemene openbaring zich aan niemand onbetuigd laat, en die in de bijzondere openbaring zich kennen doet als een God van genade. Algemene en bijzondere openbaring werken dus op elkaar in. *Praemisit Deus naturam magistrum, submissurus et prophetiam, quo facilius credas prophetiae discipulus naturae* (Tertullianus).

Natura praecedit gratiam, gratia perficit naturam. Ratio perficitur a fide, fides supponit naturam 4).

1) Ritschl, *Rechtf. u. Vers.* III 2 4.

2) R. de Sabunde, *Theol. Natur. in de Prologus. Calvij.n, Inst.* I 6, 1.

3) Overeenkomstig deze objectieve orde behoort de dogmaticus de *revelatio generalis* vóór de *revelatio specialis* te bespreken, en niet omgekeerd, zoals Kartan wil, *Dogmatik* bl. 40 v.

4) Verg. Hotstede de Groot, *Institutio theol. nat.* ed. 4. 1861. Scholten, *Leer der Herv. Kerk*, 4e dr. I bl. 270 v. Kuyper, *Nat. Godskennis, Uit het Woord* III. Voigt, *Fund. dogm.* 172 v.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 11 Bijzondere Openbaring; 90)

Par. 11. Bijzondere openbaring.

Fritzsche, *De revelationis notione biblica comm.* Lips. 1828. Werken over de Theologie des O. T. van Oehler, Schultz, Dillmann, Smend, Marti, A. B. Davidson, *The Theol. of the old Test.*, ed. by S. D. F. Salmond. Edinburgh Clark 1904. König, *Der Offenbarungsbegriff des A. T.* 2 Theile, Leipzig 1882. W. Lotz, *Geschichte und Offenbarung im A. Test.* Leipzig 1892. Kähler, art. in PRE3 XIV 339-347. Nitzsch, *Lehrb. der ev. Dogm.* 124 v. W. Schmidt, *Dogm.* I 301 v. Von Oettingen, *Luth. Dogm.* I 83 v. Voigt, *Fundamentaldogm.* 184 v. Kuyper, *Encycl.* II 429 v. Riemens, *Het begrip der openbaring in het Christendom.* Utrecht 1905.

90. De historie leert, dat geen enkele religie aan de algemene openbaring genoeg heeft. Ook de Christelijke religie beroept zich op een bijzondere openbaring, en de Schrift is het boek der *revelatio specialis*. De woorden, waarmee zij het begrip der openbaring uitdrukt, zijn voornamelijk deze: גלל ontdekken, ni. ontdekt worden, zich vertonen, verschijnen, geopenbaard worden, [Gen. 35:7](#), [1 Sam. 2:27](#); [3:21](#), [Jes. 53:1](#); [56:1](#), [Hos. 7:1](#) enz.; ראה zien, ni. gezien worden, zich vertonen, schijnen, [Gen. 12:7](#); [17:1](#); [18:1](#), enz.; ידע kennen, ni. pi. hi. hithp. bekend maken, onderwijzen, [Num. 12:6](#). επιφαινειν, verschijnen, [Luk. 1:79](#), [Tit. 1:11](#); subst. επιφανεια, verschijning, vooral van Christus in zijn wederkomst, [2 Thess. 2:8](#), [1 Tim. 6:14](#), [2 Tim. 4:1](#), [Tit. 2:13](#), [2 Tim. 1:10](#), van Christus' eerste komst; εμφανιζειν, openbaar, zichtbaar maken, pass. zich vertonen, verschijnen, [Matt. 27:21-22](#); [Joh. 14:21-22](#); γνωριζειν, bekend maken, [Luk. 2:15](#), [Rom. 9:22](#), [Ef. 3:3](#), [5](#), [10](#); δηλουν, bekend maken, [1 Petr. 1:11](#), [2 Petr. 1:14](#); δεικνυναι, tonen [Joh. 5:20](#). λαλειν, spreken, [Hebr. 1:1](#); [2:2](#); [5:5](#); vooral ook αποκαλυπτειν en φανερουν. Beide woorden zijn niet te onderscheiden als subjectieve, inwendige verlichting en objectieve, uitwendige vertoning of openbaarmaking, gelijk Scholten meende ¹⁾, want αποκαλυπτειν wordt meermalen van objectieve openbaring gebezigd, [Luk. 17:30](#), [Rom. 1:17-18](#); [8:18](#), [Ef. 3:5](#), [2 Thess. 2:3,6,8](#), [1 Petr. 1:5](#), [5:1](#). Ook ligt het onderscheid niet daarin, dat φανερουν de algemene openbaring Gods in de natuur, en αποκαλυπτειν de bijzondere openbaring der genade aanduidt, gelijk Neander oordeelde ²⁾; want φανερουν wordt menigmaal van de bijzondere openbaring gebezigd, [Joh. 17:6](#), [Rom. 16:26](#), [Col. 1:26](#), [1 Tim. 3:16](#), [2 Tim. 1:10](#) enz.; en αποκαλυπτειν komt, [Rom. 1:18](#), ook van de algemene openbaring voor. Een constant verschil in het gebruik van beide woorden laat zich in het Nieuwe Testament moeilijk aanwijzen. Maar etymologisch geeft αποκαλυπτειν te kennen het wegnemen van het bedeksel, waardoor een voorwerp verborgen was, en φανερουν het openbaar maken van een zaak, die verborgen of onbekend was. Bij het eerste valt daarom de nadruk op het uit de weg ruimen van de verandering, die het kennen van het verborgene belet; op het mysterieus karakter van datgene, hetwelk tot dusver niet ingezien werd; en op de goddelijke daad, die dat deksel wegnam en het mysterie deed verstaan. Het tweede woord wijst in het algemeen aan, dat iets, hetwelk verborgen en onbekend was, nu openbaar is geworden en in het licht is getreden. Αποκαλυψις neemt de oorzaak weg, waardoor iets verborgen was. φανερωσις maakt de zaak zelf openbaar. Daarmee hangt samen, dat φανερωσις altijd van objectieve, αποκαλυψις beide van objectieve en subjectieve openbaring wordt gebezigd; dat φανερωσις meermalen en de algemene en de bijzondere openbaring aanduidt, maar αποκαλυψις meest altijd de bijzondere en slechts een enkele maal de algemene. En beide woorden zijn van γνωριζειν en δηλουν weer zo onderscheiden, dat de beide eerste de dingen in 't licht doen treden, onder de waarneming brengen, en de beide laatste ze ten gevolge daarvan nu ook maken tot inhoud van ons denkend bewustzijn ³⁾.

De Christelijke religie komt dus daarin met alle historische godsdiensten overeen, dat zij zich beroept op openbaring. Maar de overeenkomst strekt zich nog verder uit, tot in de vormen en wijzen toe, waarop de openbaring geschiedt. Alle openbaringsmiddelen kunnen tot een drietal worden herleid. In de eerste plaats verlangt het religieus geloof een God van nabij en niet van verre, [Hand. 17:27](#) ; het was daarom te allen tijde overtuigd van verschijning van goden in een of andere gedaante, onder een of ander teken, op een of andere plaats. Heilige plaatsen, heiligen tijden, heilige beelden zijn er bijna in iedere godsdienst. De goden zijn niet aan de mensen gelijk en leven niet met hen op gelijke voet; het profane gebied is van het gewijde afgezonderd; maar de goden wonen toch bij en onder de mensen op bepaalde plaatsen, in bijzondere voorwerpen, en delen hun zegen op bepaalde tijden mee. De idololatrie, opgevat in de ruimste zin, is geboren uit de behoefte aan een God van nabij [4](#)). In de tweede plaats is aan alle religies het geloof eigen, dat de goden op een of andere wijze hun gedachte en hun wil openbaren, hetzij door mensen als hun organen, zoals waarzeggers, orakels, dromers, dodenvragers, geestenzieners enz., hetzij kunstmatig en uitwendig door de sterren, de vlucht van vogels, de ingewanden van offerdieren, het spelen van de vlam, de lijnen van de hand, het toevallig opslaan en openvallen van een boek enz., *μαντική*, divinatio. Nemo vir magnus sine afflatu divino unquam fuit [5](#)). En eindelijk is in alle godsdiensten het geloof aanwezig aan bijzondere tussenkomst en hulp van de goden in tijden van nood; algemeen verbreid is de magie, d.i. die kunst, waardoor mensen met mysterieuze middelen, heilige woorden, formules, amuletten, dranken enz. de goddelijke kracht aan zich dienstbaar maken en wonderbare werkingen te voorschijn brengen [6](#)). Theophanie, mantiek en magie zijn de wegen, waarlangs alle openbaring tot de mens komt. Dit algemeen religieus geloof aan verschijning, voorspelling en wonder is zeker niet, in elk geval niet uitsluitend, uit bedrog of demonische werking, noch ook uit onbekendheid met de natuurorde te verklaren, maar is een noodzakelijk element in alle religie. De religieuze behoefte zoekt bevrediging; en waar ze deze niet vindt in een haar tegenkomende, reële openbaring van God, zoekt ze haar in de weg der *εθελοθρεσκεία*. Zij neemt die geheimzinnige krachten in de mens zelf of buiten hem in de natuur in dienst, welke hem in rapport kunnen brengen met een bovennatuurlijke wereld. De superstitie is de bastaardvorm van de echte religie. Het bijgeloof is de karikatuur van de *πίστις*. De hedendaagse verschijnselen van spiritisme, theosofie, telepathie, magnetisme, hypnotisme enz. strekken hiervan ten bewijze, en tonen misschien ook aan, dat er in de zogenaamde nachtzijde van de menselijke natuur krachten verscholen liggen, welke een meer onmiddellijk rapport bewerken kunnen met een bovenzinnelijke wereld en in elk geval het geloof aan zodanig rapport, zonder de hypothese van opzettelijk bedrog enz., genoegzaam kunnen verklaren. There are more things in heaven and earth, than are dreamt of in your philosophy (Shakespeare). De H. Schrift schijnt aan dergelijke verschijnselen niet alle realiteit te ontfangen, [Gen. 41:8](#), [Ex. 7:8](#), [Deut. 13:1-2](#), [Matt. 7:22](#); [24:24](#), [2 Thess. 2:9](#), [2 Tim. 3:8](#), [Openb. 13:13-15](#). Maar de religie in Oude en Nieuwe Testament wil beslist met alle deze godsdienstige verschijnselen niets gemeen hebben. Zij staat er principiële tegenover. Zij erkent noch duldt ze, zij verbiedt ze ten stelligste, [Lev. 19:26,31](#); [20:27](#), [Num. 23:23](#), [Deut. 18:10,11](#), [Hand. 8:9](#), [13:6](#), [16:16](#), [19:13](#) v., [Gal. 5:20](#), [Openb. 21:8](#), [22:15](#). Profeten en apostelen komen er ten sterkste tegen op, om op gelijke lijn geplaatst te worden met de heidense waarzeggers en tovenaars. Er mag soms, b.v. in de verschijningen aan de aartsvaders, overeenstemming van vorm zijn, maar er is verschil in wezen. Theofanie, mantiek, magie zijn evenals offerande, tempel, priesterschap, cultus enz. essentiële elementen in de religie. Ze komen daarom in alle godsdiensten, ook in die van Israël, en in het Christendom voor. Ook de Christelijke religie heeft haar offerande, [Ef. 5:2](#), haar priester, [Hebr. 7](#), haar tempel, [1 Cor. 3:16](#) enz. Het onderscheid tussen het Christendom en de andere godsdiensten ligt niet daarin, dat al deze noodzakelijke elementen van de religie daar ontbreken, maar is hierin gelegen, dat al wat in het Heidendom voorkomt in karikatuur, in

Israël tot schaduw en beeld, en hier tot waarachtige, geestelijke realiteit is geworden. Daardoor laat zich verklaren, dat Israëls godsdienst enerzijds in vorm, besnijdenis, offer, tabernakel, priesterschap enz. zoveel overeenkomst vertoont met de heidense godsdiensten en anderzijds principiëel ervan onderscheiden is, zodat alleen uit Israël de Messias is voortgekomen. Dit principiële onderscheid ligt hierin, dat in de H. S. het initiatief in de religie niet genomen wordt door de mens, maar door God. In de heidense godsdiensten is het de mens, die God zoekt, [Hand. 17:27](#) ; hij tracht op allerlei wijze God tot zich te doen neerdalen, en trekt Hem neer in het stof, [Rom. 1:23](#) ; hij poogt door allerlei middelen macht over God te verkrijgen. Maar in de Schrift is het altijd God, die de mens zoekt. Hij schept hem naar zijn beeld. Hij roept hem na de val. Hij behoudt Noach. Hij verkiest Abraham. Hij geeft aan Israël zijn wetten. Hij roept en bekwaamt de profeten. Hij zendt zijn Zoon. Hij zondert de apostelen af. Hij oordeelt eens levenden en doden. Het Ethnicisme leert ons de mens kennen, in zijn rusteloosheid, in zijn ellende, in zijn onvrede, en ook in zijn edele aspiraties, in zijn eeuwige behoeften; de mens beide in zijn armoede en zijn rijkdom, in zijn zwakheid en in zijn kracht; het Ethnicisme kweekt zijn edelste vrucht in het humanisme. Maar de H. Schrift leert ons God kennen in zijn komen tot en zoeken van de mens, in zijn ontferming en genade, in zijn recht en zijn liefde. En theofanie, profetie en wonder zijn ook hier de middelen, waardoor God zich openbaart en geeft aan de mens **7**).

- 1) Scholten, L. H. K. I 165 v. 299. Dogm. Christ Initia I 26 v.
- 2) Neander, Gesch. der Pflanzung und Leitung der Christl. Kirche 51862 bl.131 v.,
- 3) Verg. Dr. F. G. B. van Bell, Disput. theol. de patefactionis christianae indole ex vocabulis φαν. et αποκ. in libris N. T. efficienda 1849. Niermeyer, Gids 1850 I 109-149. Rauwenkolf De zelfstandigheid van de Christen 1857. Cramer, Jaarb. v. wet. Theol 1870 bl. 1-70. Cremer, Wörterbuch s. v. Voigt, Fundamentaldogm. 201 v. Van Leeuwen, Prol. van Bijb. Godg. 41 v.
- 4) Ch. d. l. Saussaye, Lehrb. d. Rel. Gesch. I 54 v. 114 v.
- 5) Cicero, de nat. deor. II 66. Verg. voorts over de mantiek Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l' antiquité. 4 vol. Paris 1879-'82. De la Saussaye t. a. p. 93 v.
- 6) Ennemoser, Geschichte der Magie 2. Leipzig 1844. Wiedemann, Magie und Zauberei im alten Egypten. Leipzig 1905. Lehmann, Aberglanbe und Zauberei von de altesten Zeiten an bis in die Gegenwart. Stuttgart. De la Saussaye t.a.p. Zöckler in PRE3 XII 55-70.
- 7) Oehler, Ueber das Verhältniss der altt. Prophetie zur heidn. Mantik 1861. Id. Alt. Theologie 1882 bl. 29 v. 753 v. Tholuck, Die Propheten u. ihre Weissagungen 1860 par. 1. Staudemaier, Encycl. par. 231 v. par. 271 v. Schultz, Alt. Theologie, 4e Aufl. Göttingen 1889 bl. 226 v.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 11 Bijzondere Openbaring; 91)

91. Theofanie (Angelofanie, Christofanie). Meermalen is er in de H. Schrift sprake van een verschijning Gods; soms zonder enige nadere omschrijving, [Gen. 12:7](#); [17:1,22](#); [26:2,24](#); [35:9](#), Ex. 6:2 [[Ex. 6:3](#)], cf. ook [Gen. 11:5](#), [Ex. 4:24](#); [12:12](#), [23](#); [17:6](#), [Num. 23:4,16](#), [1 Sam. 3:21](#), [2 Sam. 5:24](#), maar elders in de droom, [Gen. 20:3](#), [28:12](#) v. [Gen. 31:24](#); [1 Kon. 3:5](#); [9:2](#), of ook in het profetisch visioen, [1 Kon. 22:19](#) v. [Jes. 6](#), [Ezech. 1:4](#) v., [Ezech. 3:12](#) v., [Ezech. 3:8](#); [4:1](#), [4](#) v., [Ezech. 10:1](#) v., [Ezech. 43:2](#) v., [Ezech. 44:4](#), [Am. 7:7](#); [9:1](#), [Dan. 7:9](#) v. [Luk.](#)

2:9, [2 Petr. 1:17](#), en menigvuldiger nog in wolken van rook en vuur als tekenen van zijn tegenwoordigheid; zo aan Abraham, [Gen. 15:17](#) v., aan Mozes, [Ex. 3:2](#), [33:18](#) v., op Sinai, [Ex. 19:9](#), [16](#) v., [Ex. 24:16](#), cf. vs. [Ex. 24:9-11](#), [Deut. 5:23](#); [9:15](#), [Hebr. 12:28](#) over het volk, [Ex. 13:21](#) v., [Ex. 14:19-24](#); [40:38](#), [Num. 9:21](#); [14:14](#), [Deut. 1:33](#), [Neh. 9:12,19](#), [Ps. 78:14](#), boven de tabernakel, [Ex. 33:9](#), [40:34](#) v. [Lev. 9:23](#), [Num. 9:15-23](#); [11:17,25](#), [Num. 12:5](#); [17:7](#); [20:6](#), [Deut. 31:15](#), [Ps. 99:7](#), [Jes. 4:5](#), en in het heilige der heiligen, [Ex. 25:8,22](#); [29:45-46](#), [Lev. 16:2](#); [26:11-12](#), [Num. 7:89](#), cf. ook nog aan Elia, [1 Kon. 19:11](#) v. Deze verschijningen veronderstellen geen lichaaamlijkheid Gods, [Ex. 20:4](#), [33:20](#), [Deut. 4:12,15](#), maar zijn zinnelijk waarneembare tekenen, waardoor zijn tegenwoordigheid kenbaar wordt, gelijk ook de H. Geest op de Pinksterdag zich kenbaar maakt door wind en vuur. Er is daarbij ook niet te denken aan een emanatie van deze wolk uit het goddelijk Wezen, maar aan een in kreetuurlijke vormen zich openbarende tegenwoordigheid van God. In die tekenen wordt de goddelijke heerlijkheid, כבוד, δόξα openbaar, [Ex. 16:20](#); [24:17](#), [Lev. 9:6,23,24](#), [Num. 14:10](#), [16:19](#), [20:6](#), en daarom wordt die heerlijkheid ook beschreven als een verterend vuur, [Ex. 24:17](#), [Lev. 9:23,24](#) en als een wolk, [1 Kon. 8:10,11](#), [Jes. 6:4](#). Maar God verschijnt niet alleen in onpersoonlijke tekenen, ook in persoonlijke wezens bezoekt Hij zijn volk. Omgeven en gediend door vele duizenden engelen, [Jes. 6:2,6](#), zendt Hij deze in menselijke gedaante naar de aarde heen, om zijn woord en wil bekend te maken. Zij komen reeds voor in [Gen. 18:19](#); [28:12](#); [32:1-2](#), [Deut. 33:2](#), [Job 33:23](#), [1 Kon. 13:18](#), en hebben volgens [Hand. 7:53](#), [Gal. 3:19](#) ook bij de wetgeving gediend, maar zijn middelaars der openbaring vooral na de Ballingschap, [Dan. 8:13](#); [9:11](#); [10:5](#), [Zach. 1:7-6:5](#). Nog vaker treden ze op in het Nieuwe Testament: ze zijn tegenwoordig bij de geboorte van Jezus, [Matt. 1:20](#); [2:13,19](#), [Luc. 1:11](#); [2:9](#), telkens in zijn leven, Joh. 1:52 [[Joh. 1:51](#)], [Matt. 4:6](#), bij zijn lijden, [Matt. 26:53](#), [Luk. 22:43](#), bij zijn opstanding en hemelvaart, [Matt. 28:2,5](#), [Luk. 24:23](#), [Joh. 20:12](#), [Hand. 1:10](#). In de geschiedenis der apostelen komen zij meermalen voor, [Hand. 5:19](#); [8:26](#); [10:3](#); [11:13](#); [12:7](#); [23:9](#); [27:23](#); [Apoc. 22:6,16](#). En bij zijn wederkomst wordt Christus door de engelen vergezeld, [Matt. 16:27](#); [25:31](#), [Mark. 8:38](#), [Luk. 9:26](#), [1 Thess. 3:13](#) enz.

Onder al deze gezanten Gods neemt de מלאך יהוה een bijzondere plaats in. Hij verschijnt aan Hagar, [Gen. 16:6-13](#); [21:17-20](#); aan Abraham, [Gen. 18:19](#); [22](#); [24:7,40](#); aan Jakob, [Gen. 28:13-17](#); [31:11-13](#); [32:24-30](#), cf. [Hos. 12:4](#), [Gen. 48:15-16](#); aan en ten tijde van Mozes, [Ex. 3:2](#) v. [Ex. 13:21](#); [14:19](#); [23:20-23](#); [32:34](#); [33:2](#) v. cf. [Num. 20:16](#), [Jes. 63:8,9](#), en voorts nog [Jos. 5:13-14](#), [Richt. 6:11-24](#), [13:2-23](#). geen onzelfstandig symbool, noch ook een geschapen engel, maar een persoonlijke, adekwate openbaring en verschijning van God, van Hem onderscheiden, [Ex. 23:20-23](#), [33:14](#) v., [Jes. 63:8,9](#), en toch met Hem één in naam, [Gen. 16:13](#); [31:13](#); [32:28,30](#); [48:15-16](#), [Ex. 3:2](#) v., [Ex. 23:21](#), [Richt. 13:1-2](#); in macht, [Gen. 16:10-11](#); [21:18](#); [18:14,18](#), [Ex. 14:21](#), [Richt. 6:21](#); in verlossing en zegening, [Gen. 48:16](#), [Ex. 3:8](#); [23:20](#), [Jes. 63:8-9](#); in aanbidding en ere, [Gen. 18:3](#); [22:12](#); [Ex. 23:21](#). Na de verlossing uit Egypte treedt de Malak Jhvh terug. God woont onder zijn volk in de tempel, [1 Kon. 8:10](#) v., [2 Kron. 7:1](#) v., [Ps. 68:17](#) [[Ps. 68:16](#)], [74:2](#), [132:13](#) v., [Ps. 135:21](#). Daarheen gaat het zielsverlangen van Israëls vromen uit, [Ps. 27:4](#); [42](#); [43](#); [48](#); [50](#); [63:3](#) [[Ps. 63:2](#)]; [65](#); [84](#); [122](#); [137](#). Maar deze theofanie is onvolkomen. God woont niet in een huis met handen gemaakt, [1 Kon. 8:27](#), [Jer. 7:4](#), [Mich. 3:11](#), [Hand. 7:48](#), [17:24](#). In het heilige der heiligen mocht slechts de Hogepriester eenmaal 's jaars ingaan. De theofanie bereikt in het Oude Testament nog niet haar einde en haar doel. Daarom wordt er nog een andere en heerlijker komst van God tot zijn volk verwacht, zowel tot verlossing als tot gericht, [Ps. 50:3](#); [96:13](#), [Jes. 2:21](#), [30:27](#)v, passim, [Mich. 1:3](#); [4:7](#), [Zeph. 3:8](#), [Joël 3:17](#), [Zach. 2:10](#) v., [Zach. 14:9](#). De Engel van het verbond treedt weer op in de profetie, [Zach. 1:8-12](#), [3](#), en zal komen tot zijn tempel, [Mal. 3:1](#). De theofanie bereikt haar hoogtepunt in Christus, die de αγγελος, δόξα, εικων, λογος, υιος του θεου, is; in wie God ten volle is geopenbaard en ten volle

geschonken, [Matt. 11:27](#), [Joh. 1:14](#); [14:9](#); [Col. 1:15](#); [2:19](#) enz. Door Hem en de Geest, dien Hij uitzendt, wordt het wonen van God onder en in zijn volk reeds nu waarachtige, geestelijke realiteit, [Joh. 14:23](#), [Rom. 8:9,11](#), [2 Cor. 6:16](#). De gemeente is het huis Gods, de tempel van de H. Geest, [Matt. 18:20](#). [1 Cor. 3:16](#); [6:19](#), [Ef. 2:21](#). Maar ook deze inwoning van God in de gemeente van Christus is nog niet het laatste en hoogste. Zij bereikt haar volle verwezenlijking eerst in het nieuwe Jeruzalem. Dan is de tabernakel van God bij de mensen, en Hij zal bij hen wonen, en zij zullen zijn volk zijn en God zelf zal bij hen en hun God zijn. Zij zullen zijn aangezicht zien en zijn naam zal op hun voorhoofde wezen, [Matt. 5:8](#), [1 Cor. 15:28](#), [1 Joh. 3:2](#), [Openb. 21:3](#), [22:4](#) 1).

- 1) Verg. art. Theophanie en Schechina in PRE2. Art. Wolken- u. Feuersäule in PRE3 en in Winer. Bibl. Realwort. Trip, Die Theophanieen iu de Geschichtsbüchern des A. T. Leideu 1858 en de daar aangehaalde litt. Schultz, Altt. Theol. 4e Aufl. 1889 bl. 507 v. Oehler, Altt. Theol. 2te Aufl. 1882 bl. 195 v. Smend, Lehrb. der altt. Religionsgeschichte 1893 bl. 42 v. Weber, System der altsynag. palästin. Theologie. Leipzig 1880 bl. 179 v. Cremer, Wörterb. s. v. *δοξα*. Delitzsch, Bibl. Psychol. 2e Aufl. 1861 bl. 49 v. Keerl, Die Lehre des N. T. von der Herrlichkeit Gottes. Basel 1863. Van Leeuwen, Bijb. Godg. 72 v.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 11 Bijzondere Openbaring; 92)

92. Profetie. Onder profetie verstaan wij hier de mededeling Gods van zijn gedachten aan de mens. Dikwijls wordt hiervoor de naam van inspiratie gebezigd; en in zoverre ook juister, als het begrip van profetie ruimer is dan dat van inspiratie en ook de verkondiging van die gedachten aan anderen omvat. Maar inspiratie is op grond van [2 Tim. 3:16](#) vooral van de beschreven openbaring gebruikelijk. En het woord profetie werd vroeger meermalen in onze zin gebezigd 1). Het sluit ook in het ontvangen van de gedachten van God, omdat een profeet alleen is, wie Gods woord verkondigt. En het doet beter dan inspiratie de bedoeling van God uitkomen, waarmee Hij zijn gedachten meedeelt. n.l. dat de mens zelf een profeet zij, een verkondiger van zijn deugden. De gedachten van God nu, welke in de profetie worden meegedeeld, kunnen betrekking hebben op het verleden, zoals in de historische boeken van de Schrift of op het heden of op de toekomst. Maar altijd stelt de profetie de gedachten van God tegenover die van de mensen, zijn waarheid tegenover hun leugen, zijn wijsheid tegenover hun dwaasheid. Deze mededeling van Gods gedachten aan de mens kan volgens de Schrift plaats hebben op verschillende wijze. Soms spreekt God zelf op hoorbare wijze, in menselijke stem en taal, [Gen. 2:16](#); [3:8-19](#); [4:6-16](#); [6:13](#); [9:1,8](#) v., [Gen. 32:26](#) v., [Ex. 19:9](#) v., [Num. 7:89](#), [Deut. 5:4](#), [1 Sam. 3:3](#) v., [Matt. 3:17](#); [17:5](#), [Joh. 12:28-29](#). Op vele plaatsen wordt God sprekende voorgesteld, zonder nadere omschrijving van de wijze, waarop dat spreken heeft plaats gehad, uit- of inwendig, in droom of visioen enz. Het vertrouwelijkst karakter draagt dit spreken van God bij Mozes, die niet verschrikt noch nedervalt als God tot hem spreekt, maar met wie God sprak van mond tot mond, en omging als een vriend met zijn vriend, [Num. 12:6-8](#), [Ex. 33:11](#); [34:29](#); [Deut. 5:5](#); [18:15,18](#); [2 Cor. 3:7](#), [Gal. 3:19](#), [Hebr. 3:5](#). De Joden spraken later van een Bath-Kol, een hemelse stem, waardoor God zich openbaarde; maar deze stond lager dan de vroegere profetie, en was gekomen nadat de geest der profetie had opgehouden 2).

Maar dikwijls sluit God in de mededeling van zijn gedachten zich bij die lagere vormen aan, onder welke ook bij de Heidenen de goden gedacht werden hun wil bekend te maken. Er is dan in de vorm een bijna volkomene overeenstemming. Daartoe behoren vooral het lot, de Urim en Tummim, de droom en het visioen. Het lot werd bij veel gelegenheden gebruikt, op de grote verzoendag, [Lev. 16:9](#), bij verdeling van het land, [Jos. 13:6](#), [14:2](#) enz., [Neh. 11:1](#), van de Levietensteden, [Jos. 21:4](#); van buit, [Joël 3:3](#), [Nah. 3:10](#), [Obad. 11](#); van klederen, [Matt. 27:35](#), [Joh. 19:23](#); bij beslissing in moeilijke gevallen, [Jos. 7](#), [1 Sam. 14:42](#), [Spr. 16:33](#); [18:18](#); [Jon. 1:7](#), bij verkiezing tot een ambt, [1 Sam. 10:19](#), [Hand. 1:26](#), [1 Kron. 24:5](#), [Luk. 1:9](#) enz.; ook het Godsoordeel, [Num. 5:11-31](#) kan hierbij gerekend worden 3). De Urim en Tummim, LXX δηλωσις και αληθεια, Vulg. doctrina et veritas, licht en recht, komen 7 maal voor, [Ex. 28:30](#), [Lev. 8:8](#), [Num. 27:21](#), [Deut. 33:8](#), [1 Sam. 28:6](#), [Ezra 2:63](#), [Neh. 7:65](#). De U. en Th. zijn niet met de 12 edele stenen op de borstlap van de hogepriester identiek, gelijk Josephus en velen na hem menen, maar waren volgens [Ex. 28:30](#) en [Lev. 8:8](#) voorwerpen, die in de borstlap verborgen werden. Doch hoe zij Gods wil deden kennen, door glinstering van de stenen, door een stem, door inspiratie enz., en ook waarin ze bestonden, in twee stenen met het tetragrammaton, of in beeldjes, of in een van edele gesteenten gemaakte halsketen, of in stenen om te loten, is geheel onbekend. De laatste mening heeft in de nieuwere tijd steun gekregen in de door Thenius 1842 naar de LXX veranderde tekst van [1 Sam. 14:41](#). De U. en Th. zouden dan loten geweest zijn met ja en neen en ook gebruikt zijn, [Richt. 1:1](#); [20:18](#); [1 Sam. 22:10,15](#); [23:6,9-11](#); [30:7](#) v., [2 Sam. 2:1](#); [5:19,23](#). Maar daarbij zijn antwoorden, niet van ja en neen, maar van lange omschrijving en uitweiding, [Richt. 20:27](#) [1 Sam. 30:7](#) v., [2 Sam. 5:23](#); [21:1](#); [Richt. 1:1](#); [20:18](#), [2 Sam. 2:1](#), vooral [1 Sam. 10:22b](#), [2 Sam. 5:23](#), [1 Kron. 14:14](#), niet goed te verklaren. De U. en Th. behoorden echter zeker wel tot eenzelfde categorie van openbaring als het lot; zij komen vooral voor in de tijd van Salomo en schijnen dan plaats te maken voor de eigenlijke profetie 4).

Vervolgens komen dromen in de H. Schrift als openbaringsmiddel voor. Daarvoor werde zij in de hele oudheid gehouden 5). En nog wordt door velen grote waarde aan dromen gehecht 6). Nu wist men te allen tijde, dat dromen ook zeer bedrieglijk waren. Homerus en Aristoteles niet alleen, maar ook de H. Schrift wijst telkens op het ijdele der dromen, [Ps. 73:20](#), [Job 20:28](#), [Jes. 29:7](#), [Pred. 5:2,6](#), [Sirach 31:1](#) v., [34:1](#) v., en schrijft ze dikwijls aan de valse profeten toe, [Jer. 23:25](#); [29:8](#); [Mich. 3:6](#), [Zach. 10:2](#). Maar toch bedient God zich telkens van dromen om zijn wil bekend te maken, [Num. 12:6](#), [Deut. 13:1-6](#), [1 Sam. 28:6,15](#), [Joël 2:28](#) v; zij komen bij Israëlieten, maar ook meermalen bij niet-Israëlieten voor, [Gen. 20](#); [31](#); [40](#); [41](#); [Richt. 7](#); [Dan. 2](#); [4](#) en behelzen of een woord, een mededeling van God, [Gen. 20:3](#); [31:9,24](#), [Matth. 1:20](#); [2:12,19,22](#); [27:19](#), of een voorstelling van de fantasie, die dan meermalen verklaring behoeft, [Gen. 28](#); [37:5](#); [40:5](#); [41:15](#), [Richt. 7:13](#), [Dan. 2](#); [4](#) 7).

Met de droom is het visioen verwant, [Gen. 15:1,11](#); [20:7](#), [Num. 12:6](#). Reeds de namen רֹאֵה, חֲזֹן, נְבִיא, en misschien ook צִפְּה, waarmee de profeet genoemd wordt 8), en de namen מְרֹאֶה en חֲזֹן voor het profetisch gezicht duidt waarschijnlijk aan, dat het visioen een niet ongewoon middel van de openbaring was. Maar deze woorden hebben dikwijls hun oorspronkelijke betekenis verloren en worden ook gebruikt als er geen eigenlijk gezicht meer plaats heeft, [1 Sam. 3:15](#), [Jes. 1:1](#), [Ob. 1](#), [Nah. 1:1](#) enz. Visioenen worden in de Schrift telkens vermeld en beschreven, van Genesis af tot in de Openb. toe. [Gen. 15:1](#); [46:2](#); [Num. 12:6](#); [22:3](#); [24:3](#); [1 Kon. 22:17-23](#); [Jes. 6](#); [21:6](#), [Jer. 14:14](#), [Ezech. 1](#); [2](#); [3](#); [8](#); [9](#); [10](#); [11](#); [40](#); [Dan. 1:17](#), [2:19](#), [7](#), [8](#), [10](#), [Amos 7](#); [9](#); [9](#); [Zach. 1](#); [2](#); [3](#); [4](#); [5](#); [6](#); [Matth. 2:13](#), [19](#), [Luk. 1:22](#), [24:23](#), [Hand. 7:55](#); [9:3](#); [10:3,10](#); [16:9](#); [22:17](#); [26:19](#); [1 Cor. 12:14](#); [2 Cor. 12:1](#), [Apoc. 1:10](#) enz. Het visioen was menigmaal van een zekere geestvervoering vergezeld. Muziek, dans en extase gaan saam; profetie en poëzie zijn verwant, [1 Sam. 10:5](#) v., [1 Sam. 19:20-24](#); [2 Kon.](#)

[3:15](#), [1 Kron. 25:1,25](#), [2 Kron. 29:30](#). Als de hand des Heeren op de profeten valt, [Jes. 8:11](#), [Ezech. 3:14](#), [11:5](#), of de Geest over hen komt, geraken zij menigmaal in een toestand van verrukking, [Num. 24:3](#), [2 Kon. 9:11](#), [Jer. 29:26](#), [Hos. 9:5](#), en vallen ter aarde, [Num. 24:3, 15, 16](#), [1 Sam. 19:24](#), [Ezech. 1:28](#); [3:23](#); [43:3](#); [Dan. 10:8-10](#), [Hand. 9:4](#), [Apoc. 1:17](#), [11:16](#), [22:8](#). In die toestand worden hun de gedachten Gods in symbolische vorm te zien of te horen gegeven. In beelden en gezichten wordt hun zijn raad geopenbaard, [Jer. 1:13](#) v., [Jer. 24:1](#) v., [Am. 7](#); [8](#); [9](#) Zach. 1-6, Apoc. enz.; vooral aangaande de toekomst, [Num. 23](#) v., [1 Kon. 22:17](#), [2 Kon. 5:26](#), [8:11](#) v., [Jer. 4:23](#) v., [Jer. 14:18](#), [Ezech. 8](#), [Am. 7](#) enz. Ook horen zij in die toestand allerlei stemmen en geluiden, [1 Kon. 18:41](#), [2 Kon. 6:32](#), [Jes. 6:3,8](#), [Jer. 21:10](#); [49:14](#), [Ezech. 1:24,28](#); [2:2](#); [3:12](#); [Apoc. 7:4](#), [9:16](#), [14:2](#), [19:1](#), [21:3](#), [22:8](#) enz. Zelfs worden zij in de geest opgenomen en verplaatst, [Ezech. 3:12](#) v., [Ezech. 8:3](#); [43:1](#), [Dan. 8:2](#), [Matth. 4:5,8](#), [Hand. 9:10](#); [10](#); [11](#); [22:17](#); [23:11](#); [27:23](#); [2 Cor. 12:2](#), [Apoc. 1:9,12](#); [4:1](#); [13:1](#). Daniël was na het ontvangen van een visioen enige dagen ziek, [Dan. 7:28](#); [8:27](#). Toch was de extase, waarin de ontvangers van de openbaring vaak verkeerden, geen toestand, waarbij het bewustzijn geheel of gedeeltelijk was onderdrukt. Zodanig was wel de toestand, waarin de Griekse μαντεις hun godspraken gaven [9](#)). Philo, Justinus Martyr, Athenagoras, Tertullianus en in de nieuwere tijd Hengstenberg [10](#)) hebben de extase van de profeten zo opgevat. Maar deze ontvangen visioenen niet in slapende, maar in wakende toestand, niet alleen in de eenzaamheid, maar ook in bijzijn van anderen, [Ezech. 8:1](#). Onder het visioen blijven zij zichzelf bewust, zien, horen, denken, spreken, vragen en antwoorden, [Ex. 4](#); [5](#); [6](#); [32:7](#) v., [Jes. 6](#), [Jer. 1](#), [Ezech. 4](#); [5](#); [6](#) enz., en later herinneren zij zich alles en delen het nauwkeurig mee [11](#)). Daarom werd de psychische gesteldheid van de profeten onder het visioen door de meeste theologen gehouden voor een zelfbewuste, geestelijke aanschouwing, voor een alienatio mentis a sensibus corporis, en niet voor een alienatio a mente [12](#)). Alleen heeft König, ten einde de objectiviteit te handhaven, daaraan de eigenaardige mening toegevoegd, dat alle visioenen uitwendig, lichamelijk en zinnelijk waarneembaar waren. Inderdaad zijn vele verschijningen als [Gen. 18, 32](#), [Ex. 3, 19](#) enz. naar de bedoeling van de schrijvers voor objectief te houden. Er is onderscheid tussen theofanie en visioen. Maar toch zijn de bovengemelde visioenen [1 Kon. 22:17](#) v., [Jes. 6](#), [Jer. 1](#), [Ezech. 1](#); [2](#); [3](#), Dan., [Amos 7](#); [8](#); [9](#), Zach. 1-6 enz. zeker inwendig en geestelijk. Vele zijn van dien aard, dat ze niet zinnelijk voorstelbaar en waarneembaar zijn. König gaat te ver, als hij van het uitwendige van de openbaring haar objectiviteit en waarheid laat afhangen, en geen inwerking van Gods Geest in de geest van de mens denken kan, dan door de uitwendige zintuigen heen. Hij vergeet, dat er ook wel hallucinaties zijn van gezicht en gehoor, dat het uitwendige als zodanig zelfbedrog nog niet buitensluit en dus de zekerheid van de openbaring door haar uitwendig karakter alleen niet voldoende bewezen wordt [13](#)).

Als laatste vorm van openbaring moet nog genoemd worden de inwendige verlichting. Hengstenberg [14](#)) meende, dat de extase de gewone toestand was, waarin de profeet bij het ontvangen van de openbaring verkeerde. Maar dit gevoel is door velen, o.a. door Riehm en König [15](#)) bestreden en thans algemeen verworpen; de extase is niet de regel, maar de uitzondering. De meeste openbaringen aan de profeten ook in het Oude Testament hadden plaats zonder enig visioen, bijv. bij Jesaja, Haggai, Maleachi, Obadja, Nahum, Habakuk, Jeremia, Ezechiël. Wel wordt dan voor de Godsspraak nog dikwijls het woord "gezicht" gebezigd, maar dit gebeurt ook daar, waar er niets wordt gezien, [Jes. 1:1](#); [2:1](#), [Amos 1:1](#), [Hab. 1:1](#), [2:1](#), [1 Sam. 3:15](#), [Ob. 1](#), [Nah. 1:1](#) enz. De openbaring geschiedt dan inwendig door de Geest, als Geest van de openbaring. Wel heeft König [16](#)) beweerd, dat de Geest niet is principe der openbaring, maar alleen principe der illuminatie, d.i. dat Jhvh openbaart maar de Geest slechts voor die openbaring subjectief ontvankelijk maakt; König kwam hiertoe, omdat hij ook daardoor de objectiviteit en uitwendigheid van de openbaring handhaven wilde en de

subjectieve Geest wilde binden aan het objectieve woord van Jhvh. Maar [Num. 11:25-29](#), [Deut. 34:9](#), [1 Sam. 10:6](#), [19:20](#) v., [2 Sam. 23:2](#), [1 Kon. 22:24](#), [1 Kron. 12:18](#); [28:12](#); [2 Kron. 15:1](#); [20:14](#) v., [2 Kron. 24:20](#), [Neh. 9:30](#), [Jes. 11:1](#), [30:1](#), [42:1](#), [48:16](#), [59:21](#), [61:1](#), [63:10](#) v., [Ezech. 2:2](#); [3:24](#); [8:3](#); [11:5](#), [24](#), [Micha 3:8](#). [Hos. 9:7](#) [Joël 2:28](#), [Zach. 7:12](#), laten zich niet uitsluitend van een formele, subjectieve bekwaammaking van de Geest verstaan; zij leren duidelijk, dat de profeten niet alleen door maar uit de H. Geest spraken, dat de profetie voortkwam uit de Geest in hen. Er was ook wel een de profeet subjectief bekwaam makende werkzaamheid van de Geest, maar deze is niet de enige; zij is niet van de andere openbarende werkzaamheid zo streng te scheiden als König doet, zij is op Königs standpunt, waar de openbaring geheel uitwendig is, ook onnodig [17](#)). En de leugengeest, [1 Kon. 22:22](#) leert duidelijk, dat de Geest bron van het woord is. De Joodse theologie zag in de Geest niet alleen de bron van de verlichting, maar ook van de openbaring en profetie [18](#)).

Het Nieuwe Testamet verklaart even duidelijk, dat de Oudtestamentische profeten spraken uit en door de Geest Gods, [Hand. 28:25](#), [1 Petr. 1:11](#), [2 Petr. 1:21](#). Wel echter is er onderscheid in de wijze, waarop de Heilige Geest in Oude en Nieuwe Testament de openbaring innerlijk meedeelt. Onder het Oude Testament daalt de Heilige Geest van boven en momenteel op iemand neer. Hij komt over de profeten, [Num. 24:2](#), [1 Sam. 19:20,23](#), [2 Kron. 15:1](#); [20:14](#), wordt vaardig over hen, [Richt. 14:19](#); [15:14](#); [1 Sam. 10:6](#), valt op hen, [Ez. 11:5](#), trekt hen aan als een kleed, [Richt. 6:34](#), [1 Kron. 12:18](#), de hand., d.i. de kracht des Heeren grijpt hen aan, [Jes. 8:11](#), [Ez. 1:3](#), [3:22](#), [8:1](#), [37:1](#), [40:1](#). Tegenover deze werking van de Geest zijn de profeten dan ook meest passief, zij zwijgen, vallen ter aarde, ontzetten zich, en verkeren voor een tijd in een abnormale, extatischen toestand, De Geest van de profetie is nog niet het blijvend bezit van de profeten; er is nog scheiding en afstand tussen beide; en de stand der profeten staat nog afgezonderd tegenover het volk. Heel de profetie is nog onvolkomen. Zij ziet daarom ook vooruit en verwacht een profeet, op wie de Geest des Heeren rusten zal, [Deut. 18:18](#), [Jes. 11:2](#); [61:1](#); ja zij voorspelt de vervulling van Mozes' wens, dat al het volk des Heeren profeten mochten zijn, [Num. 11:29](#), en getuigt van een toekomstige woning van Gods Geest in alle kinderen des Heeren, [Jes. 32:15](#); [44:3](#); [59:21](#); [Joël 2:28](#), [Ez. 11:19](#); [36:27](#); [39:29](#). In het Nieuwe Testament verschijnt de hoogste, de enige, de waarachtige profeet. Hij is als Logos de volle en voltooide openbaring Gods, [Joh. 1:1,18](#); [14:9](#); [17:6](#); [Col. 2:9](#). Hij ontvangt geen openbaring van boven of buiten, maar is zelf de bron der profetie. De H. Geest komt niet over Hem en valt niet op Hem neer, maar woont in Hem zonder mate, [Joh. 3:34](#). Uit die Geest is Hij ontvangen, door die Geest spreekt, handelt, leeft en sterft Hij, [Matt. 3:16](#); [12:28](#); [Luk. 1:17](#); [2:27](#); [4:1,14,18](#); [Rom. 1:4](#), [Hebr. 9:14](#). En die Geest schenkt Hij aan zijn discipelen, niet alleen als Geest der wedergeboorte en heiliging, maar ook als Geest der openbaring en verlichting, [Mark. 13:11](#), [Luk. 12:12](#), [Joh. 14:17](#); [15:21](#); [16:13](#); [20:22](#); [Hand. 2:4](#); [6:10](#); [8:29](#); [10:19](#); [11:12](#); [13:2](#); [18:5](#); [21:4](#); [1 Cor. 2:12](#) v., [1 Cor. 12:7-11](#). Door die Geest worden nog wel bijzondere personen bekwaamd tot het ambt van profeet, [Rom. 12:7](#), [1 Cor. 14:3](#), [Ef. 2:20](#), [3:5](#) enz. Ook de eigenlijke voorspelling ontbreekt in het Nieuwe Testament niet, [Matt. 24](#), [Hand. 20:23](#); [21:8](#); [1 Cor. 15](#); [2 Thess. 2](#), Maar alle gelovigen zijn toch de zalving van de Geest deelachtig, [1 Joh. 2:20](#), en zijn van de Heere geleerd, [Matt. 11:25-27](#) [Joh. 6:45](#). Allen zijn profeten, die de deugden des Heeren verkondigen, [Hand. 2:17](#) v., [1 Petr. 2:9](#). De profetie als een bijzondere gave zal te niet gedaan worden, [1 Cor. 13:8](#). In het nieuwe Jeruzalem zal de naam van God op de voorhoofden van allen zijn. De leugen is er volkomen buitengesloten, [Openb. 21:27](#); [22:4,15](#) [19](#)).

1) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 171. art. 1.

2) Weber Syst. der altsyn. pal. Theol. 187. Dalman in PRE3 II 443.

- 3) Benzinger, art. Los, PRE3 XI 642.
- 4) Art. U. en Th. in PRE2. Winer, Realwort. Riehm, Worterb. Keil, Archaeol. Par. 35. De Welte-Räbiger, Archaeol. bl. 281 v. Oehler, Altt. Th. bl. 334 v. Schultz, Altt. Th. 257 v. Dosker, Presbyt. and Ref. Rev. act. 1892 bl. 717 v. Wildeboer, Theol Stud. 1905 bl. 195-204.
- 5) Homerus, Od. XIX 560 v. Il I 63. II 22. 56. Aristoteles, *περι της καθ'ιπνου μαντικης* Cicero, de divinatione I 29. Philo, de somniis.
- 6) Splittgerber, Schlaf und Tod 1881 I 66-205.
- 7) PRE2 XV 734. G. E. W. de Wijs, De dromen in en buiten de Bijbel 1858.
- 8) Kuenen, De profeten I 49, 51 v. 97. Id. Godsd. v. Isr. I 212. Id. Hist. Cr. Ond. II2 5 v. Kortig, Der Offenbarungsbegriff I 77 v. Delitzsch, *Genesis* 3 634. Schultz, Altt. Trh. 239. Smend, Lehrb. 79 v.
- 9) Tholuck, Die Propheten bl. 64 v. Verg. ook Th. Achelis, Die Extase in ihrer kulturellen Bedeutung. Berlin 1902.
- 10) In de eerste uitgave van zijn Christologie der A. T. III 2, 158 v.
- 11) Kanig, Der Offenbarungsbegriff I 160 v..II 83 v. Kuenen, De profeten I 96 v. Oehler, Altt. Theol. par. 207 v. Orelli, in PRE2 XVI 724.
- 12) Orig. de princ. III, 3, 4. August. ad Simplic. II qu 1. Thomas, S. Theol. II 2 qu 175. Witsius, de proph. I c. 4. Buddeus, lust. theol. dogm. I, 2, 5 en in de nieuwere tijd Havernick en Keil in hun inleiding op het O. T. Oehler, Altt. Theol. par. 210. Tholuck, Die Propheten hl. 64 v. Kueper, Das Profetenthum des Alten Bundes bl. 51 v. Orelli t.a.p. Kanig, Offenb. II 132 v.
- 13) Orelli t.a.p. Kuenen H. C. O. II2 13. Van Leeuwen, Bijb. Godg. 62 v. Borchert, Die Visionen der Propheten, Stud. u. Krit. 1895. 2tes Heft.
- 14) Hengstenberg, Christol, des A. T. III2 2 bl. 158 v. Verg. ook Kueper, Das Proph. 53 v.
- 15) Riehm, Mess. Weissagung2 bl. 15 v König, Der Offenbarungsbegriff II 48 v. 83 v. 132 v.
- 16) t.a.p. I 104 v. 141 v. 155 v.
- 17) Kuenen, H. C. O2 II 14.
- 18) Weber, System bl. 184-187.
- 19) Verg. over de profetie, behalve de reeds aangehaalde literatuur ook nog Cornill, Der israël. Prophetismus. Strassburg 1894. Giesebrecht, Die Berufsbegabung der altt. Propheten. Göttingen 1897. Kittel, Prophetie und Weissagung. Leipzig 1899. E. König, Das Berufungsbewusstsein der altt. Propheten. Berlin 1900. A. B. Davidson, Old Testament Prophecy. Edinburgh Clark 1903.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 11 Bijzondere Openbaring; 93)

93. Wonderen. Gelijk de mens, behalve door zijn verschijning en zijn woord, ook door zijn daden zich kennen doet, zo openbaart zich God niet alleen door zijn woorden, maar ook door zijn werken. Woord en daad staan in nauw verband. Gods woord is een daad, [Ps. 33:9](#), en zijn doen is een spreken, Ps. 19:2 [[Ps. 19:1](#)], [29:3](#), [Jes. 28:26](#). Beide, woord en daad, vergezellen elkaar in schepping zowel als herschepping. Gemeenlijk gaat het woord vooraf, als belofte of als bedreiging, maar het bevat de daad als in kiem in zich. Zijn woord keert niet ledig weer, maar doet wat Hem behaagt, [Jes. 55:10-11](#). Het woord eist de daad, het wonder verzelt de

profetie; niet alleen het bewustzijn, ook het zijn moet vernieuwd worden. De woorden, waarmee in de Schrift de daden, de werken van God worden aangeduid, zijn verschillend. Naar hun uitwendige verschijning zijn ze נפלאות, [Ex. 3:20](#); [34:10](#), [Ps. 71:17](#). פלא, [Ex. 15:11](#), [Jes. 25:1](#), insignia, ingentia, of מופתים, [Ex. 4:21](#); [7:19](#); [Ps. 105:5](#), splendidum quid, beide in het Grieks τερατα, iets bijzonders, ongewoons, dat van de gewone gebeurtenissen zich onderscheidt. Zij heten גבורות, [Deut. 3:24](#), [Ps. 21:14](#) [[Ps. 21:13](#)]; [54:3](#) [[Ps. 54:1](#)]; [66:7](#), δυναμεις, מעשים, [Ps. 8:7](#) [[Ps. 8:6](#)]; [19:2](#) [[Ps. 19:1](#)]; [103:22](#); [Jes. 5:19](#), of עלילות, [Ps. 9:12](#) [[Ps. 9:11](#)]; [Ps. 77:13](#) [[Ps. 77:12](#)], εργα μεγαλεια, om de grote, goddelijke kracht, die er zich in openbaart. Vooral worden ze ook genoemd אותות, [Ex. 3:12](#), [12:13](#) enz., omdat ze een bewijs en teken zijn van de tegenwoordigheid van God. Die werken van God zijn allereerst op te merken in zijn schepping en onderhouding. Al Gods werken zijn wonderen. Ook de werken van de natuur worden menigmaal in de Schrift met de naam van wonderen aangeduid, [Ps. 77:13](#) [[Ps. 77:12](#)], [97:3](#), [98:1](#), [107:24](#), [139:14](#). Daaruit mag echter niet met Scholten 1) worden afgeleid, dat de H. Schrift geen onderscheid kent tussen natuur en wonder. Zeker, de gedachte, dat een wonder in strijd zou zijn met de wetten van de natuur en dus onmogelijk zou wezen, komt niet op. Veeleer gaat heel de Schrift uit van het geloof, dat voor God niets te wonderlijk is, [Gen. 18:14](#), [Deut. 8:3](#) v., [Matt. 19:26](#). Maar daarom ontbreekt het niet aan een onderscheiding tussen de gewone orde van de natuur en de buitengewone machtsdaden Gods. Het Oude Testament kent een vaste orde van de natuur, ordinantiën die voor hemel en aarde gelden, die vastliggen in het bestel des Heeren, [Gen. 1:26,28](#); [8:22](#); [Ps. 104:5,9](#); [119:90-91](#); [148:6](#); [Pred. 1:10](#), [Job 38:10](#) v., [Jer. 5:24](#), [31](#) v., [Jer. 33:20,25](#). En het Nieuwe Testament maakt een even duidelijk onderscheid, [Matt. 8:27](#); [9:5,24,33](#); [13:54](#); [Luk. 5:9](#); [7:16](#); [8:53](#); [Joh. 3:2](#), [9:32](#), enz. Wonderen zijn een בריאה, een schepping, iets nieuws, dat anders nooit gezien wordt, [Ex. 34:10](#), [Num. 16:30](#). De feiten, die in de H. Schrift als wonderen zijn vermeld, worden ook door ons nog als wonderen beschouwd; over de kwalificatie van die feiten is er geen verschil 2). Voorts erkent de Schrift wel, dat ook buiten de openbaring ongewone krachten kunnen werken en ongewone dingen kunnen geschieden, [Ex. 7:11,22](#); [8:7,18](#); [9:11](#); [Matt. 24:24](#), [Openb. 13:13](#) v., een teken of wonder is op zichzelf dus niet genoeg tot verzegeling van een profeet, [Deut. 13:1-3](#). Maar toch is het alleen Israëls God, die wonderen doet, [Ps. 72:18](#), [77:15](#) [[Ps. 77:14](#)], [86:10](#), [136:4](#). Soms brengt Hij die wonderen zelf rechtstreeks tot stand, soms bedient Hij zich van mensen of engelen. Maar altijd is het God, die ze doet. Zijn δυναμεις wordt daarin openbaar, [Luc. 5:17](#); [14:19](#); [Mark. 7:34](#), [Luk. 11:20](#), [Joh. 3:2](#); [5:19](#) v., [Joh. 10:25,32](#); [Hand. 2:22](#), [4:10](#). Het is de Geest des Heeren, die ze werkt, [Matt. 12:28](#), [Hand. 10:38](#).

De wonderen hebben hun aanvang en hun grondslag in de schepping en onderhouding van alle dingen, welke een voortdurend werk en wonder Gods is, [Ps. 33:6,9](#), [Joh. 5:17](#). Al wat geschiedt, heeft zijn laatste grond in de wil en de macht van God. Niets kan Hem weerstaan. Hij doet met het heil des hemels naar zijn welbehagen, [Jes. 55:8](#) v. [Ps. 115:3](#). Deze macht en vrijheid van God wordt gepredikt door de natuur, [Jer. 5:22](#); [10:12](#); [14:22](#); [27:5](#); [Jes. 40:12](#); [50:2-3](#); [Ps. 33:13-17](#); [104](#); [Job 5:9](#) v., [Job 9:4](#) v., enz., maar komt vooral uit in de geschiedenis van zijn volk, [Deut. 10:21](#), [11:3](#), [26:8](#), [29:2](#), [32:12](#) v., [Ps. 66:5](#) v., [Ps. 74:13](#) v., [Ps. 77:15](#) v. [[Ps. 77:14](#)], [Ps. 78:4](#) v., [Ps. 135:8](#) v., [Jes. 51:2,9](#), [Jer. 32:20](#) v., [Hand. 7:2](#) v.; In deze geschiedenis treden vooral de wonderen op. Ze geschieden met verschillend doel. Nu eens om de goddelozen te straffen, [Gen. 6:6](#) v., [Gen. 11:19](#), [Ex. 5](#) v., [Lev. 10:1](#), [Num. 11:30](#) v., [Num. 14:21](#); [16:1](#) v., [Num. 21:6](#) enz., [Matt. 8:32](#); [21:19](#); [Hand. 13:11](#) enz. Dan, om Gods volk te redden en te verlossen, om heil en genezing aan te brengen, zoals de plagen in Egypte, de doortocht door de Rode Zee, de wonderen in de woestijn, de genezingen van Jezus. Meermalen hebben zij ook de rechtstreekse of zijdelingse bedoeling, om de zending van de profeten, de waarheid van hun woord, en zo het geloof aan hun getuigenis te

bevestigen, [Ex. 4:1-9](#), [Deut. 13:1](#) v., [Richt. 6:37](#) v., [1 Sam. 12:16](#) v., [1 Kon. 17:24](#), [2 Kon. 1:10](#); [20:8](#); [Jes. 7:11](#), enz, [Matt. 14:33](#), [Luk. 5:11](#); [3:14,24](#); [Joh. 2:2](#); [5:36](#); [7:31](#); [9:16](#); [10:38](#); [12:37](#); [Hand. 2:22](#), [10:38](#) enz. Profetie en wondergave gaan samen. Al de profeten en ook de apostelen hebben het bewustzijn, wonderen te kunnen doen. Mozes is groot ook in zijn wonderen geweest, [Ex. 5-15](#), [Deut. 34:10-12](#). Zijn zonde bestond eenmaal in twijfel aan Gods wondermacht, [Num. 20:10](#) v. Om Elia en Eliza groepeerde zich een cyclus van wonderen, [1 Kon. 2-2 Kon. 13](#). Bij de latere profeten nemen de wonderen niet zo grote plaats meer in. Dikwijls bedienen zij zich van zogenaamde symbolische handelingen, om daarmee hun profetie te bevestigen en als het ware aanvankelijk te realiseren, [1 Kon. 11:29-39](#), [20:35](#) v., [1 Kon. 22:11](#), [Jes. 7:3](#); [8:1](#); [20:2](#) v., [Jes. 21:6](#); [30:8](#); [Jer. 13](#); [16](#); [18](#); [19](#); [25:15](#); [27](#); [28:10](#) v., [Jer. 32:6](#); [43:8](#); [Ezech. 4](#); [5](#); [6:11](#); [7:23](#); [12:3](#); [17:1](#); [Hos. 1](#); [2](#); [3](#); [Hand. 21:10](#) v. [3](#)). Maar toch worden ook van hen nog wonderen verhaald en hebben zij de overtuiging, wonderen te kunnen doen, [Jes. 7:11](#), [16:14](#), [21:16](#), [38:7](#) cf. [2 Kon. 20](#), [Jer. 22:12,30](#); [28:16](#); [29:22](#); [36:30](#); [37:7](#) v., [Dan. 1](#). Maar al die wonderen in het Oude Testament hebben niet bewerkt een verheffing, een vernieuwing van de natuur. Zij hebben hun werking gehad. Zij hebben de mensheid beurtelings gestraft en gezegend, en in ieder geval voor de andergang bewaard. Zij hebben in Israël een eigen volk gecreëerd, uit de dienstbaarheid van Egypte verlost, voor de samenvloeiing met de Heidenen bewaard, en als volk Gods beschermd tegenover de neerdrukkende macht van de natuur. Maar zij waren momenteel, gingen voorbij, verminderden in werking en werden vergeten. Het leven nam zijn gewoon verloop. De natuur scheen te zegepralen. Toen verhief de profetie haar stem en zij sprak, dat Israël niet onder kon gaan en vervloeien in het natuurleven van de Heidenen. God zal opnieuw en in grotere heerlijkheid tot zijn volk komen. God zal zijn verbond niet vergeten, het is een eeuwig verbond, [Ps. 89:1-5](#) [[Ps. 89:1-4](#)], [Jes. 54:10](#). Met dat komen van God gaat de oude tijd over in de nieuwe. Dat is het keerpunt in de wereldgeschiedenis. Het is de יום יהוה, de Dag des Heeren, waarop Hij zijn heerlijkheid openbaren en zijn wondermacht ten toon spreiden zal. God geeft dan wondertekenen aan de hemel, [Am. 8:8](#) v., [Joël 2:30](#). Heel de natuur, hemel en aarde, zullen bewogen worden, [Am. 9:5](#), [Jes. 13:10,13](#); [24:18-20](#); [34:1-5](#); [Joël 2:2,10](#); [3:15](#); [Mich. 1:3](#) v., [Hab. 3:3](#)v., [Nah.1:4](#) v., [Ezech. 31:15](#) v., [Ezech. 32:7](#) v., [Ezech. 38:19](#) v. Het gericht zal gaan over de goddelozen, [Jes. 24:16](#) v. enz., maar het zal ook louteren en bevrijden. God zal zijn volk redden door zijn wonderen. [Jes. 9:3](#), [10:24](#) v., [Jes. 11:15](#) v., [Jes. 43:16-21](#); [52:10](#); [62:8](#). Hij doet wat nieuws op de aarde, [Jes.43:19](#), brengt Israël weer uit de dood, [Ezech. 37:12-14](#), en doet het delen in een volheid van geestelijke en stoffelijke zegeningen. Vergeving van de zonden, heiligheid, een nieuw verbond, [Jes. 44:21-23](#); [43:25](#); [Ezech. 36:25-28](#), [Jer. 31:31](#) v., [Zach. 14:20,21](#), maar ook vrede, veiligheid, welvaart zal zijn deel zijn. Zelfs de natuur zal veranderen in een paradijs, [Hos. 2:17](#) v., [Joël 3:18](#), [Jer. 31:6,12-14](#), [Jes. 11:6-8](#); [65:25](#); [Ezech.34:29](#), [36:29](#) v., [Zach. 8:12](#). Er komt een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, en de vorige dingen zullen niet meer gedacht worden, [Jes. 65:17](#), [66:22](#). Deze Jom Jhvh, deze יום ה'בא, αιων μελλων, in tegenstelling met de יום ה'ה, αιων ουτος, is naar de voorstelling van de Schrift met het Nieuwe Testament. aangebroken. De komst van Christus is het keerpunt van de tijden. Een nieuwe wondercyclus groepeerde zich om zijn persoon. Hij is zelf het absolute wonder, van boven neergedaald en toch de waarachtige, volkomen mens. In Hem is in beginsel de schepping weer hersteld, uit haar val weer opgeheven tot haar vroegere heerlijkheid. Zijn wonderen zijn σημεια van de tegenwoordigheid Gods, bewijs van de Messiaanse tijd, [Matt. 11:3-5](#); [12:28](#); [Luk. 13:16](#), een deel van zijn Messiaanse arbeid. In Christus treedt een goddelijke δυναμις op, die sterker is dan alle verdervende en verwoestende macht van de zonde. Deze macht valt Hij aan, niet alleen in de periferie, door ziekten en kwalen te genezen en allerlei wonderen te doen; maar Hij dringt tot in haar centrum door, breekt en overwint ze. Zijn menswording en voldoening, zijn opstanding en hemelvaart zijn de grote verlossingsdaden van God. Zij zijn

de principiële herstelling van het rijk van de heerlijkheid. Deze heilsfeiten zijn geen middelen alleen, om iets te openbaren, maar zij zijn de openbaring Gods zelf. Het wonder wordt hier tot historie, en de historie zelf is een wonder. De persoon en het werk van Christus is de centrale openbaring van God; alle andere openbaring groepeerd zich daar omheen. Maar ook na Jezus' heengaan zet zijn wondermacht in de discipelen zich voort, [Matt. 10](#), [Mark. 16:18](#), [Luk. 8](#). En niet alleen in de Handelingen worden vele wonderen verhaald, [Hand. 2:43](#); [3:5](#); [5:12-16](#); [6:8](#); [8:6,7,13](#); [9:34,40](#); [13:11](#); [14:3](#); [16:18](#); [19:11](#); [20:10](#); [28:5,8](#); maar ook Paulus legt getuigenis af van deze wondermacht van de apostelen, [Rom. 15:18-19](#), [1 Cor. 12:9-10](#), [2 Cor. 12:12](#), [Gal. 3:5](#), cf. [Hebr. 2:4](#). Een tijd lang werkt deze wondermacht ook nog voort in de gemeente. Maar ze is opgehouden, als het Christendom gevestigd is en de kerk het voorwerp is, waarin God de wonderen van zijn genade verheerlijkt [4](#)). De geestelijke wonderen zijn het, in welke God thans zijn macht en zijn heerlijkheid openbaart [5](#)). Toch wijst de Schrift heen naar een toekomst, waarin het wonder opnieuw zijn werking zal doen. De αἰὼν μέλλων voleindt zich eerst in de nieuwe hemel en de nieuwe aarde, waarin gerechtigheid woont. Dan is het wonder geworden tot natuur. Ethos en physis zijn verzoend. Het koninkrijk Gods en het koninkrijk der wereld zijn een, [Op. 21](#); [22](#) [6](#)).

- 1) Scholten, Supranaturalisme in verband met Bijbel, Christendom en Protestantisme. Leiden 1867 bl. 9 v.
- 2) Verg. PRE2 XVII 360. Pierson, Gods wondermacht en ons geestelijk leven 1867 bl. 10 v. Gloatz, in Stud. u. Krit. 1886, 3tes Heft bl. 403 v. W Bender, Der Wunderbegriff des N. T. Frankf. 1871 bl. 100 v. Schultz, Altt. Theol. 577 v. Kleinert, Naturanschauung des A. T. Stud. u. Krit. 1898 bl. 1 v. Koeberle, Natur und Geist nach der Auffassung des A. T. Munchen 1901, passim, vooral bl. 231 v. 260 v.
- 3) Schultz, Altt. Theol. 250 v. Smend, Lehrb. der altt Rel. Gesch. 88. König, Der Offenbarungsbegriff II 111 f.
- 4) Augustinus, de civ. Dei XXII 8. de util. cred. 16. de vera relig. 25.
- 5) Luther bij Köstlin, Luthers Theol. II 249 v. 341 Vv Scholten L. H. K. I 143.
- 6) Verg. over de wonderen in de Schrift: Neander, Gesch. der Pflanzung und Leitung der Chr. K5. bl. 49 v. 154 v. 336 v. Tholuck, Vermiste Schriften 1839 I 28 v. Oehler, Theol. des A. T. bl. 210 v. Schultz, Altt. Theol bl. 270 v. 534 v. 577 v. Smend, Lehrbuch 88 v. w. Bender, Der Wunderbegriff des N. T. 1871. Schaff Jezus Christus, het wonder der geschiedenis 1867. Borchert, Die Wunder der Propheten, Bew. d. Gl. 1897 bl. 177-189. Feine, Das Wunder im N. T. Eisenach 1894. E. Ménégos, La nation biblique du miracle. Paris 1894. R. Ch. Trench, Die Wunder des Herrn. Deutsche Uebersetzung von Ed. Rollet. Neukirchen 1903. I. H. Ziese, Die Gesetz- und Ordnungsgemässheit der biblischen Wunder universalgeschichtlich begründet. Schleswig 1903. G. Fulliquet, Le miracle dans la Bible. Paris 1904.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 11 Bijzondere Openbaring; 94)

94. De openbaring, welke de Schrift ons kennen doet, bestaat niet in enkele onsamenvangende woorden en feiten, maar is één historisch en organisch geheel, een machtig, wereldbeheersend en wereldvernieuwend systeem van getuigenissen en daden van God. De stof, welke ons aangeboden wordt, is zo rijk, dat het moeilijk valt, haar onder één

begrip samen te vatten; te meer, omdat de Schrift niet één, maar vele woorden bezigt, om die actie van God, waardoor Hij zich aan mensen kenbaar maakte, aan te duiden. Wij lopen daarom licht gevaar, om een of ander element, dat feitelijk tot de openbaring behoort, te verwaarlozen, of een ander, dat er inderdaad buiten valt, toch daarin op te nemen. Bij nauwgezette overweging en zorgvuldige rangschikking is het echter niet ondoenlijk, een beknopt overzicht te geven van wat de H. Schrift onder openbaring aandient en verstaat. Ten eerste kent en leert zij die openbaring, welke in de theologie later met de naam van *revelatio naturalis* of *generalis* werd aangeduid en in de vorige paragraaf besproken is. Ook van deze openbaring is de persoonlijke, levende en waarachtige God het subject. Deze openbaring wordt nog door zeer velen erkend, maar toch in de nieuwere tijd, onder de heerschappij van de evolutietheorie, zo geduid, dat zij gevaar loopt, haar objectieve betekenis te verliezen. Als er toch gezegd wordt, dat de religieuze mens alles religieus duidt en in alles Gods hand ziet, is deze uitdrukking voor misverstand vatbaar. Men kan er mee bedoelen en bedoelt er menigmaal mee, dat natuur en geschiedenis niet op zichzelf, in objectieve zin, God openbaren, maar dat ze door de religieuze mens alleen zo worden opgevat, alsof zij God openbaren. Dit Kantianisme is echter in de theologie even onhoudbaar als in de filosofie. Want één van beide: de religieuze mens interpreteert natuur en geschiedenis zo terecht en op goede gronden, dan bestaat er inderdaad een openbaring Gods; of deze religieuze interpretatie geschiedt zonder grond, maar is in dat geval niets dan een waan, een product van dichtende verbeelding. De H. Schrift echter leert, dat God zich wel terdege, bewust en opzettelijk, in natuur en geschiedenis, in hart en geweten van de mens openbaart, en zij voegt er aan toe, dat, wanneer de mens deze openbaring niet erkent en niet verstaat, dit te wijten is aan de verduistering van zijn verstand en dus hem onontschuldigbaar stelt. Het bewuste, willende, handelende subject van deze algemene openbaring is dus God alleen, die de schepper, onderhouder en regeerder van alle dingen is; en bij het licht van de Schrift weten wij, dat het de Vader is, die door het Woord en de Geest ook in de werken van natuur en geschiedenis zich openbaart, [Ps. 33:6](#); [104:30](#), [Joh. 1:3](#), [Col. 1:15](#), [Hebr. 1:3](#).

De middelen, waarvan God bij deze algemene openbaring zich bedient, zijn de hele natuur en heel de geschiedenis, de geschiedenis niet alleen van de mensheid en de volken, maar ook van de geslachten, gezinnen en personen; de geschiedenis van de staten en maatschappijen, maar ook van de godsdiensten en zeden en van heel de cultuur. Omdat niets bestand heeft dan in en door God, is ook niets van zijn openbaring uitgesloten; zij valt zakelijk met zijn voorzienigheid, met zijn onderhouding en regering van alle dingen samen. Wel is er verschil in graad; in het ene voorval is de vinger van God gemakkelijker op te merken dan in het andere; bijzondere personen en gebeurtenissen doen de leiding van God duidelijker aan het licht treden, dan die welke verzwolgen worden in de stroom van de tijd. Maar tenslotte is er niets van de algemene openbaring Gods uitgezonderd; indien wij goed konden zien, zouden wij zijn deugden zien schitteren in al wat is en geschiedt. Het best nemen wij daarom de leiding van God in de grote en kleine voorvallen van ons eigen persoonlijk leven waar. En terwijl natuur en geschiedenis in deze zin de uitwendige, objectieve middelen zijn, waarvan God zich voor deze openbaring bedient, zijn verstand en rede, geweten en hart de inwendige, subjectieve middelen, waardoor God zijn openbaring aan ons kennen doet. Ook hier correspondeert het subject aan het object. Er is een openbaring Gods buiten, maar ook in de mens. Maar deze openbaring Gods in de mens is geen zelfstandige bron van kennis naast die in natuur en geschiedenis, maar ze dient als subjectief orgaan, om ons de openbaring in natuur en geschiedenis te doen aannemen en verstaan. Zeker is er een inwoning van God in ieder mens, evenzeer en in sterker mate dan in de natuur en de geschiedenis. Maar zodra wij uit het onbewuste in het bewuste overgaan, en de inwoning van God als een openbaring

willen leren kennen en verstaan, zijn wij als subject aan het object om ons heen gebonden en klimmen wij door de schepselen heen tot de Schepper op, [Ps. 19:1](#), [Jes. 40:26](#), [Rom. 1:20](#)

Aan het subject en de middelen van deze openbaring beantwoordt ook haar inhoud en doel. Als de openbaring God tot auteur heeft, spreekt het vanzelf, dat zij Hem ook heeft tot inhoud; alle openbaring van God is uit de aard van de zaak zelfopenbaring, en nader wijst de Schrift ons aan, dat het vooral de deugden van almacht en wijsheid, toorn en goedheid zijn, welke door deze openbaring kenbaar worden gemaakt, [Ps. 90:2](#), [Jes. 40:26](#), [Job 28:25](#) v. [Spr. 8:24](#) v. [Matt. 5:40](#), [Rom. 1:18](#). Het is de $\theta\epsilon\iota\omicron\tau\eta\varsigma$, [Rom 1:20](#), de Goddelijkheid Gods, het bestaan en het wezen van een absoluut boven de schepselen verheven, Goddelijke macht, welke door deze algemene openbaring aan ieder mens kenbaar wordt. In zekere zin kan men zeggen, dat ook alle kennis van natuur en geschiedenis, zoals zij in beroep en bedrijf, in handel en nijverheid, in wetenschap en kunst verworven en tot gepast wordt, aan openbaring van God te danken is. Want al deze elementen van de cultuur bestaan alleen, omdat God gedachten en krachten in zijn schepping heeft gelegd, die de mens onder zijn leiding langzaam leert verstaan. De Schrift getuigt daar zelf van, als zij zegt, dat het God is, die de landman onderricht en leert aangaande de wijze, waarop hij zijn akker te bewerken heeft, [Jes. 28:24-29](#). Omdat echter de schepping een van God onderscheiden zijn heeft en natuur en geschiedenis ook op en voor zichzelf kunnen onderzocht worden, valt kennis van God en van zijn schepselen niet met elkaar samen, en spreken wij in het laatste geval gewoonlijk niet van openbaring als bron van de kennis. Zodra de schepselen echter met God in verband worden gebracht en sub specie aeternitatis worden beschouwd, nemen zij het karakter van een openbaring voor ons aan en doen zij ons in mindere en meerdere mate God kennen. Het begrip van de openbaring is daarom een religieus begrip; het hoort in de godsdienst thuis. In de openbaring wordt God kenbaar. En dat is ook altijd het doel van de openbaring, dat de mens God kennen, dienen en eren zou. Wel heeft de openbaring God tot auteur en inhoud en daarom ook tot einddoel; God doet alles om Zijns zelfs wil; uit en door en ook tot Hem zijn alle dingen. Maar het daaraan ondergeschikte doel van de openbaring is toch altijd, dat het redelijk schepsel God kennen en dienen mag. Dit geldt ook nog van de algemene openbaring, [Hand.14:17](#); [17:27](#); [Rom. 1:19-20](#); er is een *vocatio realis*, een roeping Gods, welke door natuur en geschiedenis tot de mens komt, opdat hij God zoeken en vinden, kennen en dienen zou, en die hem, indien hij deze roeping niet gehoorzaamt, onontschuldigbaar stelt.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 11 Bijzondere Openbaring; 95)

95. omdat deze algemene openbaring onvoldoende is, komt er na de val van de mens de bijzondere openbaring bij. Beide staan enerzijds met elkaar in nauw verband, en zijn anderzijds toch wezenlijk, en niet maar in graad, van elkaar onderscheiden. Maar de juiste bepaling van de verhouding, welke tussen beide bestaat, is van zo groot belang, dat zij in de volgende paragraaf een afzonderlijke bespreking verdient. Hier volstaat de opmerking, dat het onderscheid tussen algemene en bijzondere openbaring niet in de eerste en voornaamste plaats daarin gelegen is, dat laatstgenoemde steeds en in alle delen een strikt bovennatuurlijk karakter draagt; maar het verschil komt principiëel allereerst daarin uit, dat de bijzondere openbaring een openbaring van de *gratia specialis* is en dus aan de "Erlösungsreligion" van het Christendom het aanzijn schenkt. De bijzondere openbaring is heilsopenbaring en geeft diensgevolge aan subject en middelen, aan inhoud en doel van de openbaring een andere gedaante. Wat allereerst het subject aangaat, is het zeker dezelfde God, die in de algemene en in de bijzondere openbaring zich aan de mens kenbaar maakt. Maar terwijl in de algemene

openbaring de θεϊότης van God op de voorgrond treedt, is het in de bijzondere openbaring de drieëenige God, die steeds klaarder in zijn personele onderscheidingen zich kennen doet. Dit mag niet zo worden verstaan, alsof alleen de herschepping, met uitsluiting van schepping en onderhouding, een trinitarisch werk was; want alle opera ad extra bij God zijn opera essentialia. Ook de schepping en voorzienigheid tonen bij het licht van de Schrift sporen van Gods drievuldigheid bestaan. Maar deze sporen zijn alleen op te merken voor het oog van het geloof, en zijn van de duidelijke tekening, die in de Schrift voor ons ligt, belangrijk onderscheiden. In de werken van de natuur is het hoogstens alleen de Vader als Schepper, die door het Woord (de Logos) en de Geest tot ons spreekt. Maar in de werken van de genade komt God tot ons als Vader in geheel unieke zin van de Zoon, die daarom ook door die Zoon, nader nog door de in Christus vleesgeworden Zoon en door de door die Christus verworven Geest zich aan ons openbaart. In het subject van de openbaring treedt dus het verband en het onderscheid tussen algemene en bijzondere openbaring duidelijk aan het licht. Ditzelfde is het geval bij de middelen, waarvan God zich bij de bijzondere openbaring bedient. Die middelen zijn theofanie, profetie en wonder, שכינה, נבייה, and ברייה, en vertonen tegelijk overeenkomst met en verschil van hetgeen wij op het terrein van de algemene openbaring aantreffen. Reeds bij de algemene openbaring in natuur en geschiedenis kunnen wij analogisch spreken van een verschijnen, een spreken en een werken Gods, Ps. 19:2 [[Ps. 19:1](#)], [29:3](#), [104:29](#). Maar vooral treedt de overeenstemming aan het licht, als wij bij de algemene openbaring de verschillende godsdiensten in onze beschouwing opnemen. Niet alleen vertonen deze allerlei trekken van overeenkomst met de godsdienst van Israël en het Christendom, zodat zij samen tot één genus behoren: alle godsdiensten hebben toch een dogma, een ethos, een cultus, een tempel en altaar, een offerande en priesterschap enz. Maar de bijzondere openbaring bedient zich ook van zulke buitengewone middelen, waarvan de analogie bij de verschillende godsdiensten voorkomt. Zij gebruikt theofanie, profetie en wonder en acht zelfs lot en droom en visioen niet te gering, om ze te bezigen als instrument. Zo diep daalt het Goddelijke in het menselijke neer, dat de grenzen tussen de bijzondere openbaring en analoge verschijnselen in de godsdiensten soms moeilijk te trekken zijn. Godsspraak en orakel, profetie en mantiek, wonder en magie, profetische en apostolische inspiratie enerzijds en poëtische en heroïsche inspiratie aan de andere kant schijnen menigmaal elkaar te naderen. Bij een periferische en atomistische beschouwing valt het zelfs moeilijk, om in elk bijzonder geval het onderscheid tussen beide duidelijk aan te wijzen. Maar wie in het centrum van de bijzondere openbaring positie neemt en vandaar uit het geheel overziet, bemerkt toch spoedig, dat tussen de profeten van Israël en de waarzeggers van de Grieken, tussen de apostelen van Christus en de gezanten van Mohammed, tussen de Bijbelse wonderen en de Heidense toverijen, tussen de Schrift en de heilige boeken van de volken, bij alle formele overeenkomst, een groot materiëel verschil bestaat. De godsdiensten van de volken tonen ons, evenals heel hun cultuur, hoe ver de mens het in de weg van ontwikkeling, wel niet zonder God maar toch zonder zijn gratia specialis, brengen, of ook niet brengen kan. Maar de bijzondere openbaring, die centraal in Christus tot ons komt, stelt ons voor ogen, hoe diep God tot zijn gevallen schepsel ter redding afdalen kan.

Dit treedt duidelijk aan het licht, als wij de inhoud van de bijzondere openbaring gaan overwegen. Evenals bij de algemene openbaring is ook hier dezelfde God, die de auteur is, tevens haar inhoud. Ook de bijzondere openbaring Gods is zelfopenbaring Gods, maar nu zelfopenbaring van die God, die niet alleen rechtvaardig en heilig, maar ook genadig en barmhartig is, die niet alleen door de wet maar ook door het evangelie tot ons spreekt, en die daarom centraal in Christus zijn naam en wezen ons verklaart en als de drieëenige God, als Vader, Zoon en Geest ons kenbaar wordt. Ter nadere ontvouwing van deze inhoud van de bijzondere openbaring verdienen drie dingen de aandacht.

Ten eerste leert de Schrift duidelijk, dat deze openbaring een historisch karakter draagt en haar inhoud eerst langzamerhand in de loop van eeuwen ontvouwt. Veel beter dan door de vroegere, wordt dit door de nieuwere theologie ingezien en erkend. De historia revelationis is een wetenschap, die nog van jonge dagtekening is en op ernstige beoefening aanspraak mag maken. Zij doet ons zien, dat de bijzondere openbaring aan de algemene in natuur en geschiedenis, vooral ook in de godsdiensten van de volken verwant is, en er toch ook wezenlijk van onderscheiden is en door een eigen gedachte bezielde en geleid wordt. Die gedachte is geen andere, dan dat God in zijn genade de mens, die Hem verlaten en verloren heeft, weer opzoekt en in zijn gemeenschap herstelt. De revelatio specialis is het zoeken van God en het komen van God tot de mens. De menswording van God is het centrale feit in de revelatio specialis, hetwelk licht verspreidt over heel haar gebied. Reeds in de schepping maakt God zich de mens gelijk, als Hij hem scheidt naar zijn beeld. Maar in de herschepping wordt Hij mens en gaat Hij geheel in onze natuur en in onze toestand in. In zekere zin neemt deze menswording van God reeds terstond na de val haar aanvang, in zoverre God bij zijn bijzondere openbaring diep in het leven van de schepping teruggrijpt, bij het werk van zijn eigen voorzienigheid zich aansluit en menselijke personen, toestanden en gebeurtenissen, ja heel de historie van een volk zo schikt en leidt, dat Hij langzaam nader tot de mensheid komt en steeds duidelijker aan haar kenbaar wordt. Maar zij bereikt haar afsluiting en einde toch eerst in de persoon van Christus, die daarom de centrale inhoud van de hele bijzondere openbaring uitmaakt. Deze is de Logos, die alle dingen heeft gemaakt en draagt, [Joh. 1:3](#), [Col. 1:15](#), [Hebr. 1:3](#), de Malak Jhvh, die Israël leidde, [Ex. 14:19](#), [23:20](#), [32:34](#), [33:2](#). [Jes. 63:8-9](#) en de inhoud van de profetie mag heten, [Joh. 5:39](#), [1 Petr. 1:11](#), [Op. 19:10](#), en dan in de volheid van de tijd vlees wordt en onder ons wonen komt, [Joh. 1:14](#). Christus is zo de middelaar van de schepping en van de herschepping beide. Του γαρ δια της ιδίας προνοιας και διακοσμησεως των ολων διδασκοντως περι του Πατρος, αυτου ην και την διδασκαλιαν ανανεωσαι 1). In de schepping en voorzienigheid, [Joh. 1:3-10](#) en in de leiding van Israël, [Joh. 1:11](#), bereidt Hij zijn eigen komst in het vlees voor. De bijzondere openbaring in de dagen van het Oude Testament is de geschiedenis van de komende Christus. Theofanie, profetie en wonder wijzen naar Hem heen en bereiken in Hem hun vervulling. Hij is de verschijning, het woord en de knecht van God; Hij toont ons de Vader, verklaart ons zijn naam en volbrengt zijn werk. De menswording van God is het einde van Israëls en het middelpunt van alle geschiedenis, Bis hierher und von daher geht die Geschichte (Joh. von Muller). De incarnatie is het Centralwunder; es ist das Wunder aller Wunder, da das Göttliche unmittelbar mit dem menschlichen sich berührt 2).

In de tweede plaats laat zich uit deze omschrijving van de inhoud van de bijzondere openbaring afleiden, dat deze niet uitsluitend in woord en leer bestaat en volstrekt niet alleen tot het verstand van de mens zich richt. Ook dit wordt in de tegenwoordige theologie beter dan vroeger verstaan. De openbaring bestaat niet alleen in profetie maar ook in theofanie en wonder, en Christus, die het centrum van de openbaring is, is niet alleen profeet, maar ook priester en koning; niet alleen het woord, maar ook de verschijning en de knecht van God. In hem wordt de Goddelijke deugd van de waarheid en van de wijsheid, maar ook die van de gerechtigheid en heiligheid, van de barmhartigheid en genade openbaar. In Christus komt God zelf tot ons en deelt zich aan ons mede. Niet alleen waarheid schenkt Hij ons, maar ook gerechtigheid en leven. Terwijl de vroegere theologie de profetie vooral opvatte als voorspelling en dan in deze voorspelling en ook in de wonderen in de eerste plaats bevestigingen en bewijzen van de door de profeten en apostelen verkondigde waarheid zag, wordt het thans ingezien, dat de profetie veel rijker is en dat voorspelling en wonder niet maar aanhangsels en bewijsstukken van, maar elementen en wezenlijke bestanddelen in de

openbaring zijn. Zeker zijn voorspellingen en wonderen in de Schrift menigmaal ook tekenen en zegelen van de waarheid van het woord, maar zij gaan daar toch lang niet in op; de wonderen, zoals bijv. de verlossing van Israël uit Egypte, de ontvangenis en geboorte, de opstanding en hemelvaart van Christus hebben zelfstandige betekenis, het zijn verlossingsdaden, die zelf iets bewerken, en niet uitsluitend als bewijsstukken van een leermededeling dienst doen. Toch verdient het met dit al geen aanbeveling, om de inhoud van de openbaring met Rothe in manifestatie en inspiratie, of met von Oettingen in incarnatie en inspiratie te laten bestaan. Want ten eerste wordt inspiratie hier verward met de illuminatio, dat is, met die verlichtende werkzaamheid van de H. Geest, waardoor de mens de openbaring Gods buiten zich gelovig aanneemt en verstaat; en ten andere bestaat de objectieve openbaring Gods buiten de mens volstrekt niet alleen in daden, in Natur- und Geschichtseignisse, maar wel terdege ook in woorden, in bekendmaking van waarheid. De vroegere opvatting, dat openbaring alleen zou bestaan in mededeling van leer, was eenzijdig; maar niet minder eenzijdig is die, welke zegt, dat zij alleen in mededeling van kracht en leven bestaat. Want in de Schrift zijn waarheid en leven, woord en feit ten nauwste verbonden; ze zijn niet een en hetzelfde, maar ze horen toch bijeen en gaan altijd samen. De bijzondere openbaring bevat beide in zich en richt zich daarom ook tot de hele mens, tot zijn verstand en hart, tot zijn geweten en wil.

In de derde plaats is het daarom ook volkomen juist, te zeggen, dat de bijzondere openbaring een soteriologisch karakter draagt en heilsopenbaring is. Tegen een vals intellectualisme, dat aan het historisch geloof de zaligheid verbindt, kan hierop niet genoeg de nadruk worden gelegd. Maar een dwaling rechts bestrijdende, doolt men zelf niet ter linkerzijde af! Zeker is de bijzondere openbaring door en door soteriologisch. Maar dit soteriologische karakter moet dan in Schriftuurlijke zin worden verstaan, in deze zin n.l. dat de hele mens door de zonde bedorven is en daarom ook geheel en al door de genade in Christus gered en verlost moet worden. Tot de zonde behoort ook de dwaling, de leugen, de duisternis van het verstand, en daarom behoort ook de heilsopenbaring niet alleen in mededeling van leven maar ook in bekendmaking van waarheid te bestaan. Christus is ons van God geworden tot wijsheid en gerechtigheid, [1 Cor. 1:30](#). Hij is de volkomen Zaligmaker, de Zaligmaker van de hele mens en van de hele wereld.

1) Athanasius, de incarn. c. 14. Verg. Irenaeus, adv. haer. IV 6.

2) L. von Ranke, Weltgeschichte V III 72.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 11 Bijzondere Openbaring; 96)

96. Uit dit alles wordt tenslotte het doel van de bijzondere openbaring ons duidelijk. Einddoel is ook hier weer God zelf, omdat Hij nooit in het schepsel eindigen, maar alleen in zichzelf rusten kan. God openbaart zich om zichzelf wil, om zich te verlustigen in de verheerlijking van zijn eigen deugden. Maar op de weg naar dit einddoel treffen wij toch het schepsel, treffen wij inzonderheid de mens aan, die dienst doet als instrument, om de heerlijkheid van Gods naam voor het goddelijk oog tot openbaring te brengen. Juist om het einddoel, de verheerlijking van Gods naam, te bereiken, moet de bijzondere openbaring er dus naar staan, om de hele mens weer te herscheppen naar Gods beeld en gelijkenis en hem zo te maken tot een spiegel van de deugden en volmaaktheden van God. Doel van de openbaring kan dus niet alleen zijn, om de mens te leren en zijn verstand te verlichten (rationalisme), om hem de deugd te doen beoefenen (moralisme), om religieuze aandoeningen in hem te wekken

(mysticisme). Maar het doel van God met zijn bijzondere openbaring strekt zich veel dieper en veel verder uit. Het is geen ander dan om de mens, de hele mens naar lichaam en ziel en met al zijn vermogens en krachten, en voorts niet enkele, op zichzelf staande mensen, maar om de mensheid als organisch geheel, en eindelijk, om niet de mensheid slechts, los van de overige schepselen, maar om met de mensheid de hemel en de aarde, om in één woord de hele wvwereld in haar organisch bestand weer aan de macht van de zonde te ontworstelen en de heerlijkheid Gods weer te doen schitteren in alle creatuur. De zonde heeft alles bedorven en verwoest, verstand en wil, ethische en fysische wereld. En daarom is het ook de hele mens en heel de kosmos, om wiens redding en herstel het God met zijn openbaring te doen is. Soteriologisch is dus zeer zeker Gods openbaring, maar object van die σωτηρια is de kosmos, en niet alleen het ethische of de wil met uitsluiting van het verstand, en niet het psychische alleen met uitsluiting van het somatische en fysische, maar alles te samen. Want God heeft allen onder de zonde besloten, opdat Hij allen barmhartig zou zijn, [Rom. 5:15](#) v., [Rom. 11:32](#), [Gal. 3:22](#).

Wanneer wij dit doel in het oog houden, valt het niet moeilijk, de grens te trekken, tot welke de bijzondere openbaring zich uitstrekt. Volgens de Schrift is de bijzondere openbaring geschied in de vorm van een historisch proces, dat in de persoon en het werk van Christus zijn eindpunt bereikt. Maar als Christus verschenen en weer in de hemel opgenomen is, houdt toch daarmee niet terstond de bijzondere openbaring op. Er volgt dan nog de uitstorting van de Heiligen Geest en de buitengewone werking van krachten en gaven door en onder leiding van het apostolaat. Zonder twijfel rekent de Schrift dit alles nog tot het terrein van de bijzondere openbaring; en de voortzetting van deze openbaring in de apostolische eeuw was nodig, om aan de bijzondere openbaring, welke in Christus haar hoogtepunt had bereikt, duurzaam bestand in het midden van de wereld te schenken, en wel duurzaam bestand zowel in het woord van de Schrift als ook in het bestaan en leven van de kerk. Waarheid en leven, profetie en wonder, woord en daad, inspiratie en regeneratie gaan ook bij de voltooiing van de bijzondere openbaring hand aan hand. Maar als de openbaring Gods in Christus verschenen, in de Schrift en in de kerk tot een bestanddeel van de kosmos gemaakt is, dan treedt een andere bedeling in. Gelijk tot nu toe alles op Christus voorbereid was, wordt nu alles van Hem afgeleid. Toen werd Christus gevormd tot het hoofd van de gemeente, nu wordt de gemeente gevormd tot het lichaam van Christus. Toen werd de Schrift af-, nu wordt zij uitgewerkt. Nieuwe, constitutieve elementen van de revelatio specialis kunnen er thans niet meer bijkomen, want Christus is er, zijn werk is volbracht en zijn woord is voltooid. De vraag is daarom ook van ondergeschikt belang, of de gave van de voorspelling en van de wonderen in de Christelijke kerk na de apostolische eeuw voortgeduurd heeft en nog voortduurt. De getuigenissen van de kerkvaders zijn zo talrijk en krachtig, dat voor de oudste tijden deze vraag moeilijk ontkennend beantwoord kan worden [1](#)). Maar al zijn die bijzondere gaven en krachten in de Christelijke kerk ook gedeeltelijk gebleven, de inhoud van die revelatio specialis, welke in Christus is geconcentreerd en in de Schrift is neergelegd, wordt er niet rijker door; en indien zij naar de gedachte van Augustinus verminderd of opgehouden zijn, wordt de bijzondere openbaring er niet armer door [2](#)). Een ander geval is het, wanneer met Rome aan een voortgaande openbaring in de traditie, met de enthousiasten aan een bijzondere inspiratie Gods in het vrome individu, of met de evolutionisten aan de overtreffbaarheid van het Christendom wordt geloofd. Maar de H. Schrift leert duidelijk, dat de volle openbaring Gods in Christus is geschonken, en dat de H. Geest, die in de gemeente is uitgestort, alleen gekomen is, om Christus te verheerlijken en alles uit Christus te nemen, [Joh. 16:14](#).

Maar daartoe is de werkzaamheid van de Geest dan ook voortdurend nodig. Want de bijzondere openbaring in Christus is niet bestemd, om tot Hem beperkt te blijven, maar om van Hem uit in de gemeente, in de mensheid, in de wereld gerealiseerd te worden. Het doel van de openbaring is toch, om de mensheid te herscheppen naar het evenbeeld van God, om het koninkrijk van God op aarde te stichten, om de wereld van de macht van de zonde te verlossen, en om in en door dit alles de naam van de Heere heerlijk te maken in al zijn schepselen. Dan is echter een objectieve openbaring in Christus niet voldoende, maar moet er een werking van de Geest bijkomen, opdat de mens die openbaring van God erkent, aanneemt en daardoor het beeld van de Zoon gelijkvormig wordt. Gelijk in de wetenschap het subject corresponderen moet aan het object, en in de godsdienst de religio subjectiva beantwoorden moet aan de religio objectiva, zo eist de objectieve, uitwendige openbaring een inwendige openbaring in het subject. Terecht wordt dan ook door velen aan zulk een inwendige openbaring grote waarde gehecht. Maar zij kan alleen tot haar recht komen, als ze in verband gezet wordt met de objectieve openbaring, welke in Christus geschonken is. Daarvan losgemaakt of daarboven verheven, verliest zij haar criterium en correctief en opent zij de deur voor allerlei willekeur en dweperij. Zelfs wordt de opvatting van de subjectieve openbaring door die van de objectieve bepaald en beheerst. Als de objectieve openbaring alleen dient tot verheldering en versterking van het Godsbewustzijn' in ons door de door Christus uitgesproken eenheid van God en mens (Regel, Biedermann), of alleen bestaat in een originele wijze, om het vroom gevoel te verlevendigen (Schleiermacher), of alleen strekt, om ons, door het bewustzijn dat God liefde is, boven de wereld te verheffen en ons te doen medearbeiden aan het koninkrijk Gods (Ritschl), dan is de noodzakelijkheid van een inwendige verlichting door de H. Geest niet in te zien en te handhaven. Met de Godheid van de Zoon valt tevens die van de Geest en tenslotte ook die van de Vader. Maar als de Schepper van de hemel en van de aarde, die de Schrift ons kennen doet, wezenlijk verschilt van de afgoden van de Heidenen, als Christus niet een godsdienststichter is naast velen maar de volheid van de Godheid in Hem lichamelijk woont, als dus het Christendom specifiek onderscheiden is van alle idololatrie, dan is ook de Geest van Christus, die in de gemeente woont, een eigen, zelfstandige, persoonlijke, Goddelijke Geest, draagt zijn werkzaamheid in de gemeente een bijzonder karakter, en is de kerk van Christus door de gratia specialis van de wereld gescheiden. Zo hangt in de bijzondere openbaring alles met elkaar op onverbreekelijke wijze samen. De werkzaamheid van de H. Geest nu, welke subjectief in de mens nodig is, om hem te brengen tot het geloof in Christus, kan in ruimere zin ook een openbaring heten. Jezus zegt zelf tot Petrus, als deze Hem erkent en belijdt als de Zoon van God: vlees en bloed heeft u dit niet geopenbaard, maar mijn Vader, die in de hemelen is, [Matt. 16:17](#), cf. [Gal. 1:15](#). Maar toch maakt de Schrift een groot onderscheid tussen de objectieve openbaring (inbegrepen ook de profetische en apostolische inspraak of inspiratie door de H. Geest) en deze subjectieve openbaring.

Laatstgenoemde heet wel een enkele maal een apocalyps en kan zo heten, omdat inderdaad voor de gelovige een nieuw licht opgaat over zichzelf en over Christus, over God en wereld, over zonde en genade, over alle dingen in hemel en op aarde. Maar zij is geen openbaring in die zin, dat zij nog een nieuw element aan de objectieve openbaring zou toevoegen. Zij dient alleen om deze objectieve openbaring door de gelovige te doen kennen en ze zich te doen toe-eigenen. Daarom wordt de werkzaamheid van de H. Geeste, waardoor Hij de mens tot Christus heenleidt, doorgaans in de Schrift met andere namen genoemd, vooral met de namen van verlichting en wedergeboorte, φωτισμος en αναγεννησις, [2 Cor. 4:6](#), [Joh. 3:5](#). Omdat de objectieve openbaring woord en daad omvat, behoort de werkzaamheid van de Geest zich te richten op het bewustzijn en op het zijn van de mens en dus tegelijk in verlichting van het verstand en in vernieuwing van het hart te bestaan. De objectieve openbaring bedoelt de

herscheping van de hele mens en moet dus ook door de hele mens worden aangenomen en toegeëigend. Haar einde bereikt ze daarom eerst, als de gemeente toebereid is als de bruid van Christus en mensheid en wereld herschappen zijn tot een koninkrijk Gods.

- 1) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 178. Voetius, Disp. II 1002 v. Gerhard, Loci Theol. Loc. XXII sect. 11. Dr. C. Middleton, A free inquiry into the miraculous powers, which are supposed to have subsisted in the Christian Church, 3 ed. London 1749. Tholuck, Ueber die Wunder der Kath. Kirche, Verm. Schr. I 28148. J. H. Newman, Two essays on Scripture miracles and on ecclesiastical, 2. ed. London 1870. H. Muller, Natur und Wunder. Strassb. 1892. bl. 182.
- 2) Schaepman, mensen en Boeken. Utrecht 1900 bl. 18 zegt: Nu het wonder des Christendoms tot het bestaan der mensheid is geworden, zijn de enkele wonderen tot handhaving van het Christelijk geloof geen dringende noodzaak meer.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 11 Bijzondere Openbaring; 97)

97. Wanneer wij tenslotte kort alles samenvatten, wat de H. Schrift over openbaring leert, hebben wij allereerst onder openbaring heel in het algemeen die bewuste en vrije daad van God te verstaan, waardoor Hij zich aan de mens bekend maakt, opdat deze daardoor in de rechte verhouding tot God komt te staan. Aan de openbaring van God beantwoordt van 's mensen zijde de religie, de kennis en dienst van God. Beide zijn in de Schrift nauw met elkaar verbonden; er is alleen kennis en dienst van God mogelijk, omdat God zich openbaart. Maar beide, openbaring en religie, zijn toch volstrekt niet identiek, noch ook twee keerzijden van of twee namen voor dezelfde zaak. Deze identiteit kan alleen beweerd worden op pantheïstisch standpunt, volgens hetwelk God geen eigen, van de wereld onderscheiden, bestaan heeft, maar eerst in die wereld en dan bepaaldelijk in de mens tot zelfopenbaring en tot zelfbewustzijn komt. Maar op dit standpunt is er in het geheel niet voor enige openbaring van God plaats, doch hoogstens alleen voor een openbaar worden of een onbewust verschijnen van een onbekend en onkenbaar "iets," dat zelfs niet met een naam kan worden aangeduid. Men spreekt nog wel graag van openbaring, maar drijft met het woord een lichtvaardig spel. Duidelijk komt dit uit in de onnadenkend door velen overgenomen maar toch in de grond pantheïstische gedachte, dat God niet door te spreken, niet door een woord, maar alleen door daden, of door mededeling van leven zich openbaren kan. Want indien God niet persoonlijk bestaat, geen zelfbewustzijn heeft en dus niet denken kan, dan behoeft het geen verder betoog, dat Hij ook niet spreken en door woorden zijn gedachten aan mensen meedelen kan. Maar men bedenke, dat men, aan God de mogelijkheid van de openbaring door woorden ontzeggende, ook geen openbaring van daden en geen mededeling van Goddelijk leven aannemen en handhaven kan. Want als Hij geen persoonlijk, van de wereld onderscheiden bestaan heeft, dan ontbreekt hem ook de wil en de macht, om zich in daden te openbaren, en mist Hij ook een eigen, Goddelijk leven, dat van ons zondig, sterfelijk leven wezenlijk verschillen zou en door Hem aan ons zou kunnen meegedeeld worden. Men kan dan nog wel van openbaringsfeiten en van levensmededeling spreken, maar houdt daarin niets dan klanken over. Wat de H. Schrift ons als openbaringsfeiten doet kennen, wordt in de pantheïstische filosofie het een na het ander in ideeën opgelost; en wat men van goddelijk leven en gemeenschap met God overhoudt, komt neer op een vage gemoedsaandoening, waarvan zelfs het algemeen-religieus karakter voor geen omschrijving vatbaar is en die daarom met allerlei andere Gefühle van esthetische of zelfs van sensuele aard samenvloeit.

Wanneer God echter, gelijk natuur en Schrift beide leren, een persoonlijk wezen is met zelfbewustzijn en zelfbepaling, dan kan de openbaring in eigenlijke zin, en voorts ook de openbaring in woord en daad, in waarheid en leven beide ten volle tot haar recht komen. Hij kan ons dan niet alleen in zijn gemeenschap opnemen en zijn goddelijke natuur deelachtig maken; maar Hij kan ook door te spreken, door zijn woord, zijn gedachten ons meedelen evengoed en even weinig mechanisch, als de een mens aan de ander, de vader aan zijn kind, de onderwijzer aan zijn leerling dit doen kan. Doch dan is openbaring en religie ook niet een en hetzelfde, want dan komt de openbaring objectief van Gods zijde tot ons, maar rust op ons de roeping, om die openbaring van God aan te nemen en te verstaan, om ze te beantwoorden met een leven, dat in het kennen en dienen, in het liefhebben van God met heel ons verstand en met het ganse hart bestaat.

De openbaring, die zo objectief van Gods zijde tot ons komt, is in een algemene en bijzondere te onderscheiden. De algemene openbaring is die bewuste en vrije daad van God, waardoor Hij door middel van natuur en geschiedenis (in de ruimste zin, dus ook insluitende de persoonlijke levenservaring) zichzelf, bepaaldelijk in zijn deugden van almacht en wijsheid, van toorn en goedheid, aan de gevallen mens bekend maakt, opdat deze zich tot God bekeert en zijn wet onderhoudt, of, bij gebreke daarvan, onontschuldigbaar is. De bijzondere openbaring is, in onderscheiding daarvan, die bewuste en vrije daad van God, waardoor Hij in de weg van een historisch geheel van bijzondere middelen (theofanie, profetie en wonder), die zich concentreren in de persoon van Christus, zichzelf, bepaaldelijk in zijn deugden van gerechtigheid en genade, in de afkondiging van wet en evangelie, aan die mens bekend maakt, die onder het licht van deze bijzondere openbaring leeft, opdat deze door het geloof in Christus de genade van God aanneemt, of, bij onbekeerlijkheid, een zwaarder oordeel ontvangt. Deze algemene en bijzondere openbaring zijn beide in de eerste plaats objectief, en bij de objectieve bijzondere openbaring is dan ook inbegrepen die openbaring, welke door toespraak en inspraak, door inspiratie en theopneustie (in de zin van [2 Tim. 3:16](#)) in het bewustzijn van profeten en apostelen geschiedt.

Maar aan deze objectieve, zowel algemene als bijzondere openbaring beantwoordt een subjectieve openbaring, die in ruimer zin openbaring kan heten, maar duidelijkheidshalve beter als verlichting aangeduid worden kan. Aan de objectieve algemene openbaring beantwoordt een zodanige verlichting van de Logos, [Joh. 1:9](#), of van de Geest van God in verstand en geweten, in hart en gemoed van de mens, waardoor deze de algemene openbaring van God in natuur en geschiedenis verstaan kan. En ook beantwoordt aan de objectieve bijzondere openbaring een zodanige verlichting van de mens, die onder het Evangelie leeft, door de Geest van Christus, waardoor hij de bijzondere openbaring, die in Christus en nader in de Schrift tot hem komt, als bijzondere openbaring van God erkennen en kennen kan. Van deze subjectieve verlichting door de Geest van God en de Geest van Christus, werd en wordt de objectieve, algemene en bijzondere, openbaring steeds vergezeld. De onderscheiding van original en traditional revelation miskent deze waarheid en is daarom voor allerlei misverstand vatbaar. Al behoort de bijzondere openbaring in zekere zin tot het verleden, in zoverre zij rechtstreeks tot de profeten en apostelen kwam, toch is en blijft zij in de Schrift voor ons allen present. Gelijk God door de algemene openbaring zich voortdurend aan alle mensen kenbaar maakt, zo blijft Hij zich door de Schrift van dag tot dag op bijzondere wijze aan allen openbaren, die onder het Evangelie leven. Rousseau meende, dat God veel beter uit zijn algemene dan uit zijn bijzondere openbaring gekend kon worden, omdat bij de laatste zoveel mensen tussen God en ons in stonden; maar hij vergat, dat hij, hetgeen hij van de algemene openbaring verstond, aan de Schrift te danken had; en hij rekende niet met het feit, dat de objectieve, bijzondere openbaring door de voortdurende werkzaamheid van de H.

Geest getuigenis ontvangt in het geweten van ieder mens. Zo worden objectieve en subjectieve openbaring in algemene en bijzondere zin door het getuigenis van de Geest voortgedragen door de eeuwen heen, totdat zij in de laatste openbaring van Christus haar einde bereikt zal hebben. In de eerste komst van Christus werd de objectieve bijzondere openbaring van God voltooid; bij zijn tweede komst wordt haar uitwerking in de geschiedenis van de mensheid voleind. De zaaitijd sluit dan in de oogsttijd zich af.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 12 Openbaring en Natuur; 98)

Par. 12. Openbaring en Natuur.

Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulin. und johann. Theologie. Freiburg 1903. Kranich, Ueber die Empfänglichkeit der menschl. Natur für die Güter der übernatürl. Ordnung nach der Lehre des h. Augustin und des h. Thomas, Paderborn. Kleutgen, Theol. der Vorzeit² II 3-151. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erk. I 105 v. II 75 v. Scheeben, Handbuch der kath. Dogm. II 240 v. Id. Natur und Gnade. Mainz 1861. Heinrich, Dogm. Theol. I² 3 v. A. M. Weisz, Apol. des Christ. III Natur und Uebernatur. Freiburg 1897.

Lechler, Gesch. des engl. Deismus 1841. Kuno Fischer, Francis B'acon und seine Nachfolger², Leipzig 1875. Wegscheider, Instit. theol. par. 10-12. Bretschneider, Handb. der Dogm⁴. I 188-329. Id. Syst. Entw. aller in der Dogm. vork. Begriffe par. 34. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. bl. 141 v. Art. Ration. u. Supern. van Kirn in PRE². Eisler, Wörterbuch s. v. Troeltsch, art. Aufklärung en Deismus in PRE³.

Gottschick, Das Verhältnis von Deisseits und Jenseits im Christ., Zeits. f. Th. u. K. Febr. 1899. Zahn, Natur und Kunst im N. T., Neue Kirchl. Zeits. April 1899. Harnack, Das Wesen des Christ. 1902 bl. 50 v. Herrmann, Romisch-Kath. u. Evang. Sittlichkeit. Marburg 1900. Bachman, Natur und Gnade, Neue kirchl. Zeits. Nov. 1905. Grützmacher, Modern-posit. Vorträge. Leipzig 1906 bl. 45-63. Steude, Entwicklung und Offenbarung. Stuttgart 1905. E. W. Mayer, Christentum und Kultur. Berlin 1905.

98. De leer aangaande de openbaring, welke in de Schrift is vervat en in de vorige paragrafen ontwikkeld werd, is in de Christelijke kerk op tweeërlei wijze miskend geworden, zowel door het supranaturalisme als door het naturalisme (rationalisme). Tegenover beide dient zij daarom nader in het licht gesteld en gehandhaafd te worden. Eerst tegenover het supranaturalisme, dat vooral in Rome is opgekomen en dan in verschillende richtingen binnen het Protestantisme nawerkt. De Schrift kent wel onderscheid tussen de gewone gang van de dingen en buitengewone werken van God, maar maakt toch nog niet de tegenstelling van natuurlijk en bovennatuurlijk. Deze komt eerst bij de kerkvaders voor. De bijzondere openbaring wordt met de bovennatuurlijke vereenzelvigd en tegenover de natuurlijke gesteld. Clemens Alexandrinus spreekt reeds van *ὑπερφύσης θεωπία*, die men verkrijgt door het geloof. Chrysostomus noemt de wonderen *ὑπὲρ φύσιν* en *φύσει μείζονα*. Ambrosius stelt *gratia*, *miraculum*, *mysterium* tegenover de *ordo naturae*. Johannes Damascenus spreekt meermalen van de wonderen, zoals de ontvingenis van Christus, de eucharistie enz. als *ὑπὲρ φύσιν*, *ὑπὲρ λόγον καὶ ἐννοίαν* **1**). Sindsdien heeft de onderscheiding van natuurlijk en bovennatuurlijk ingang gevonden en burgerrecht verkregen in heel de Christelijke theologie.

Zonder twijfel heeft deze onderscheiding ook recht van bestaan. De Schrift mag ze niet met zoveel woorden maken; zij erkent toch een gewone orde van de natuur en daarbij daden en werken, welke hun oorzaak alleen hebben in de almacht van God. De openbaring in de H. Schrift onderstelt, dat er nog een andere, hogere en betere wereld is dan deze natuur en dat er dus een *ordo rerum* is *supra hanc naturam*. De begrippen van natuurlijk en bovennatuurlijk dienen daarom duidelijk te worden bepaald. Natuur, van *nasci*, worden, duidt in het algemeen datgene aan, wat zonder vreemde macht of invloed van buiten, alleen naar zijn inwendige krachten en wetten zich ontwikkelt ²⁾. Natuur staat dan zelfs tegenover kunst, opvoeding, cultuur, geschiedenis, welke niet vanzelf, spontaan ontstaan, maar door menselijk toedoen tot stand komen. Maar verder wordt het begrip natuur menigmaal ruimer genomen en dan uitgebreid tot heel de stoffelijke, zinlijk-waarneembare wereld, in onderscheiding van de geestelijke en onzienlijke dingen, of ook zelfs uitgebreid tot de hele kosmos, voor zover deze niet van buiten maar van binnen uit, door immanente krachten en naar eigen ingeschapen wetten zich beweegt en ontwikkelt. Bovennatuurlijk is dan in het laatste geval alwat de krachten van de *natura creata* te boven gaat en zijn oorzaak niet heeft in de schepselen, maar in de almacht van God. In deze zin werd de bijzondere openbaring in de Christelijke theologie opgevat. In haar geheel genomen, had ze haar oorsprong in een bijzondere daad van God, welke niet in de gewone gang van de natuur maar in een eigen, daarvan onderscheiden, orde van zaken zich had geopenbaard. Daarbij werd dan verder nog onderscheid gemaakt tussen het bovennatuurlijke in absolute zin, als iets de kracht van alle creatuur te bovengaat, en het bovennatuurlijke in relatieve zin, als het de kracht van een bepaalde oorzaak in de gegeven omstandigheden overtreft; en voorts ook nog tussen het *supernaturale quoad substantiam*, als het feit zelf bovennatuurlijk is, b.v. de opwekking van een dode, en het *supernaturale quoad modum*, als alleen de wijze van doen bovennatuurlijk is, b.v. de genezing van een zieke zonder middelen ³⁾. Ook in deze onderscheidingen lag op zichzelf nog geen gevaar. Zelfs moeten zij tegenover een wijsbegeerte, die het bovennatuurlijke ontkent of verzwakt, verdedigd worden. De uitdrukking bovennatuurlijk is n.l. in de latere theologie en filosofie menigmaal in zeer gewijzigde zin verstaan, en beurtelings met het bovenzinnelijke (Kant), het vrije (Fichte), het onbekende (Spinoza, Wegscheider), het nieuwe en oorspronkelijke (Schleiermacher), het religieus-ethische, het geestelijke (Saussaye) enz. vereenzelvigd. Maar zulk een wijziging van de vaststaande en duidelijke betekenis van een woord leidt tot misverstand. Indien men met bovennatuurlijk niets anders bedoelt dan het bovenzinnelijke, het ethische enz., doet men beter de term te vermijden. En de verwarring wordt nog groter, als men het natuurlijke en het bovennatuurlijke dooreen mengt en aan deze fusie dan de naam van het *Geistleibliche*, Godmenselijke enz. geeft. Het begrip natuur omvat al het geschapene, niet alleen de stof, de materie, maar ook ziel en geest; niet alleen het fysische maar ook het psychische, het religieuze en het ethische leven, voor zover het uit de menselijke aanleg vanzelf opkomt; niet alleen zienlijke, maar ook onzienlijke, bovenzinnelijke dingen. Het bovennatuurlijke is niet met het oorspronkelijke, het geniale, het vrije, het religieuze, het ethische enz. identiek, maar is de duidelijke en vaststaande naam alleen voor datgene, wat uit de krachten en naar de wetten van de geschapen dingen niet is te verklaren. Tot zover is de onderscheiding, tussen natuurlijk en bovennatuurlijk, die in de Christelijke theologie opkwam, volkomen uist, beslist, duidelijk, alle verwarring afsnijdend. Behoudens het gezegde boven (Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 10 Algemene Openbaring; 86), is bijzondere openbaring, in haar drie vormen van theofanie, profetie en wonder, bovennatuurlijk in strikte zin.

Maar in de Christelijke theologie werd het begrip van het bovennatuurlijke langzamerhand nog enger begreep. Het werd enerzijds van de schepping en anderzijds van de geestelijke wonderen van de wedergeboorte enz. onderscheiden. De eerste onderscheiding werd

gemaakt, omdat het bovennatuurlijke niet voor God, maar alleen voor ons bestaat en de gewone orde, door de schepping in het aanzijn geroepen, onderstelt. Van het bovennatuurlijke kan alleen gesproken worden, als de natuur vooraf reeds bestaat. En anderzijds werden wedergeboorte, vergeving, heiligmaking, unio mystica enz., wel voor rechtstreekse daden van God gehouden, maar toch niet tot de bovennatuurlijke openbaring gerekend, omdat zij niet ongewoon en zeldzaam zijn maar in de kerk tot de gewone ordo rerum behoren. De kerk zelf is wel supranatureel maar toch geen wonder. Ook het bovennatuurlijke en het wonder zijn weer onderscheiden. Al het bovennatuurlijke is geen wonder, maar wel omgekeerd. Wonderen zijn niet alleen bovennatuurlijke, maar bovendien ook nog ongewone en zeldzame gebeurtenissen in natuur of genade. Zij geschieden niet alleen *praeter ordinem naturae alicujus particularis*, maar *praeter ordinem totius naturae creatae*. Engelen en duivelen kunnen in eigenlijke zin geen wonderen doen, maar alleen zulke dingen, die ons wonderlijk toeschijnen en geschieden *praeter ordinem naturae creatae nobis notae* 4). Thomas spreekt niet alleen van wonderen *praeter* en *supra*, maar ook *contra naturam* 5). En Voetius zei, dat wonderen wel niet zijn *contra naturam universalem sed supra et praeter eam*, maar toch ook soms konden zijn *contra naturam aliquam particularem* 6). Wonderen hadden dus de volgende kentekenen: *opus immediatum Dei, supra omnem naturam, in sensus incurrens, rarum, ad confirmationem veritatis* 7). Hoeveel goeds er nu ook wezen mag in deze door de scholastiek gemaakte bepalingen en onderscheidingen, zij brachten toch geen gering gevaar met zich. De bijzondere openbaring werd enerzijds losgemaakt van de schepping en de natuur; al werd erkend, dat bovennatuurlijke openbaring niet eerst nu maar ook reeds vóór de val had plaats gehad 8), en dus op zichzelf niet in strijd kon zijn met de natuur, toch werd hieraan geen genoegzame aandacht gewijd. Anderzijds werd de bijzondere openbaring tegengesteld aan de geestelijke wonderen, de werken van de genade, die voortdurend plaats hebben in de kerk van Christus en dus geïsoleerd van de herschepping en de genade. Wanneer deze onderscheiding als een scheiding opgevat werd, wat licht geschieden kon, kwam de bijzondere openbaring geheel op zich zelf te staan, zonder verband met natuur en geschiedenis. Haar historisch en organisch karakter werd dan miskend. Zij ging niet in wereld en mensheid in, maar bleef buiten en boven haar zweven. Te meer was dit alles het geval, als de bijzondere openbaring werd opgevat als een leer, als een verkondiging van onbegrepen en onbegrijpelijke mysteriën, wier waarheid bevestigd was door de wonderen. Zij was en bleef dan in één woord een *donum superadditum* van de kosmos.

In Rome is dit supranaturalistisch en dualistisch stelsel consequent uitgewerkt. In God zijn er twee concepties van de mens, van zijn natuur en bestemming. De mens in *puris naturalibus*, zonder het beeld van God, gelijk hij feitelijk na de val nog is, kan een zuivere kennis van God hebben uit zijn werken, kan Hem dienen en vrezen en in een normale, op zich zelf goede knechtsverhouding tot Hem staan, kan alle natuurlijke deugden beoefenen, ook zelfs de natuurlijke liefde tot God, en kan het zo brengen tot een zekere staat van geluk in dit en in het toekomstige leven. Brengt hij het zover niet, dan is dat zijn eigen schuld en is dit te wijten aan het niet of slecht gebruiken van de hem geschonken natuurlijke krachten. Maar God wil aan de mens nog een hogere, bovennatuurlijke, hemelse bestemming geven. Dan moet Hij daartoe aan de mens verlenen *dona superaddita* zowel vóór als nu na de val. Hij moet hem schenken een bovennatuurlijke genade, waardoor hij God op een andere, betere, hogere wijze kan kennen en liefhebben, betere en hogere deugden kan beoefenen, en een hogere bestemming kan bereiken. Die hogere kennis bestaat in de *fides*; die hogere liefde in de *caritas*; die hogere deugden zijn de theologische, geloof, hoop, liefde, welke essentiëel van de *virtutes cardinales* (*intellectuales et morales*) zijn onderscheiden; en die hogere bestemming bestaat in het kinschap van God, de geboorte uit God, de *unio mystica*, de gemeenschap aan

de Goddelijke natuur, de θεωσις, de deificatio, de visio Dei enz. Deze leer is in sommige uitspraken van de kerkvaders reeds voorbereid, maar is toch eerst ontwikkeld door de scholastiek, vooral door Halesius, Bonaventura en Thomas 9). In de strijd tegen Bajus en Jansenius werd ze kerkelijk vastgesteld, en later door het Vaticanum nadrukkelijk herhaald 10): *revelatio absolute necessaria dicenda est, quia Deus infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda sc. bona divina, quae humanae mentis intelligentiam superant*, met beroep op [1 Cor. 2:9](#).

- 1) Clemens, Strom. II 2. Chrysostomus, Hom. 36 in Gen.
Ambrosius, de mysteriis c. 9. Damascenus, de fide orthod. IV
12-15. V erg. Denzinger, Vier Bücher usw. I 82 v.
- 2) Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe s. v.
- 3) Thomas, S. c. Gent. III 101.
- 4) Thomas, S. Theol I qu. 110 art. 4v O. Gent. I 6. III 112.
Voetius, Disp. II 973 v.
- 5) Thomas, qu. de miraculis art. 2 ad 3. V erg. Muller, Natur
und Wunder 1892 bl. 145.
- 6) Voetius, Disp. II 973. Verg. ook Gerhard, Loci Theol. XXII
par. 271 v.
- 7) Voetius, t.a.p. 965. Gerhard, t.a.p.
- 8) Calovius, Isag ad. theol. bl. 49.
- 9) Halesius, Summa universae Theol. II qu. 91 m. 1 a. 3.
Bonaventura, Breviloquium V cap. 1. Thomas, Disp. de veritate
qu. 27. S. Theol. I2qu.62art.1.
- 10) Denzinger, Enchir. symb. n. 882 v. Conc. V atie. Sess. III
c. 2, cf. can. II 3.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 12 Openbaring en Natuur; 99)

99. Nu dient erkend te worden, dat het onderscheid in de toestand vóór en na de val niet ligt in openbaring op zichzelf. Er was bovennatuurlijke openbaring ook in het paradijs, [Gen. 1:28](#) v., [Gen. 2:16](#) v., ze is dus niet door de zonde eerst noodzakelijk geworden. Zelfs was er ook in de status integritatis een openbaring van de genade, want ook toen was de relatie van de liefde, waarin God zich stelde tot de mens, een betoon van ongehouden goedheid. Wat door de zonde dus noodzakelijk is gemaakt, is niet de openbaring op zichzelf, maar de bepaalde inhoud van de openbaring, dat is de *gratia specialis*, de openbaring van God in Christus, de *ενσαρκωσις του θεου*. Openbaring van God is er nodig geweest ook voor de religie in de status integritatis. Maar de religio Christiana is op een bijzondere, bepaalde openbaring gegrond. Hierop heeft Paulus het oog als hij in [1 Cor. 2:4-16](#) spreekt van de wijsheid van God, die altijd verborgen is geweest en in het hart van de mens niet is opgeklommen. Rome kan dit eigenlijk zelf niet ontkennen, tenzij het de leer aanvaarde, dat, in onderstelling dat God aan de mens een *finis supernaturalis* wilde schenken, heel de supernaturele orde, die er nu is in de incarnatie, de kerk, de sacramenten, ook zonder en buiten de zonde noodzakelijk zou geweest zijn. Daarmee zou echter het soteriologisch karakter van de openbaring geheel verloren gaan, de val zijn betekenis verliezen en de zonde hoegenaamd geen verandering hebben gebracht. De leer van de *finis supernaturalis* heeft dan ook in de Roomse kerk altijd veel tegenspraak ontmoet, bij Bajus, Jansenius, Hirscher, Hermes, Günther; maar ze hangt ten nauwste samen met heel het Roomse systeem, dat gebouwd is niet op de religieuze tegenstelling van zonde en genade, maar op het graadonderscheid in het goede, op de rangordening van de schepselen en van de deugden, op de hiërarchie in fysische en in ethische zin. De Reformatie had echter maar één idee, één conceptie van de mens, nl. die van

beelddrager van God, en deze gold voor alle mensen. Als dat beeld in engere zin verloren is, dan is daarmee heel de menselijke natuur geschonden, en kan de mens geen religie en geen ethos meer hebben, welke aan de eis van God en aan zijn eigen idee beantwoorden. Dan zijn zijn religie en zijn deugd, hoe schoon ze schijnen, toch in de wortel bedorven. Er bestaat nergens een zuivere religio naturalis. Alle religies zijn superstities geworden. Maar daarom is de religio Christiana ook essentieel één met de religio vera in de status integritatis. De Gereformeerden dreven dit zover, dat zij zeiden, dat ook Adam de kennis van de triniteit en het geloof had gehad, dat ook toen de Logos mediator was geweest, niet reconciliationis maar unionis, dat ook toen de H. Geest de auteur van alle deugd en kracht was enz. De ware gedachte lag erin, dat de wil van God geen willekeur is, die beurtelings deze en dan die idee van de mens zich vormt; dat de conceptie van de mens, de natuur van het beeld van God, en dus ook de religio één moet zijn. En daaruit volgde dan eindelijk, dat de openbaring niet absoluut maar relatief, niet quoad substantiam maar quoad modum noodzakelijk was. De religio is één vóór en na de val; dat ze echter Christiana is, dat is noodzakelijk geworden door de zonde. De religio Christiana is een middel, geen doel; Christus is middelaar, maar het einde is ο θεος τα παντα ες πασιν, [1 Cor. 15:28](#).

Daarmee is nu verder gegeven, dat de openbaring niet absoluut kan staan tegenover de natuur. Bij Rome bestaat er tussen beide een kwantitatieve tegenstelling; de religio naturalis is essentieel verschillend van de religio supernaturalis; het zijn twee geheel verschillende concepties, twee heel onderscheiden systemen en ordeningen; de ordo gratiae verheft zich hoog boven de ordo naturae. Al het bestaande is dus in een gewijd en ongewijd terrein verdeeld. De wereld is het ongewijde, profane gebied; daar heerst Satan met zijn onheilige geesten. Maar midden in die onheilige wereld heeft God zijn heilige, onfeilbare kerk geplant en haar met een schat van genade toegerust; hier leeft voort en heerst en werkt de Godmens. Alwat uit die wereld op het terrein van de kerk overgaat, moet gewijd en gezegend worden. De Roomse Christenen maken telkens het kruisteken, bij het eten en drinken, bij het opstaan en ter ruste gaan, bij iedere gewichtige bezigheid, om zich te wapenen tegen de aanvallen van de duivel en de zegen van de hemel af te smeken, want bij het zien van dit teken gaat de macht van de hel sidderend op de vlucht. Zij besproeien zich met het heilige wijwater, wanneer zij de kerk in- of uitgaan, en ook wel bij verschillende werkzaamheden in of buiten hun woning, bij krankheden en verleidingen, om daardoor de invloeden van Satan tegen te gaan. En niet alleen mensen, maar ook onbezielde voorwerpen, zoals zout, brood, kerken, altaren, klokken, kaarsen, klederen enz. worden zo gewijd, als ze van het profane gebied worden afgezonderd en in de dienst van het heilige overgaan. Deze wijdingen geschieden door het gebed, het kruisteken, het wijwater enz., maar gaan bij plechtige gelegenheden ook met exorcismen, met bezweringen van de duivel gepaard. Rome drukt zo op al het natuurlijke de stempel van het profane, het ongewijde, het demonische; iets wordt heilig eerst door kerkelijke wijding, en zulk een wijding is nodig voor alwie en alwat in de dienst van God wordt opgenomen ¹⁾. Uit deze wereldbeschouwing vloeit voort zowel de wereldbeheersing, waarnaar de Roomse kerk steeds streeft, als de wereldverachting, waarvan zij vooral in het monniken- en nonnenwezen blijk geeft. omdat de natuur van veel lager orde is dan de genade, moet de laatste steeds boven de eerste de voorrang hebben en heerschappij over haar voeren; en omdat het Christelijke met het kerkelijke samenvalt en daarbuiten niet bestaat, dient de hele wereld aan de kerk onderworpen te worden. Voor een vrije kunst en wetenschap, voor een vrije staat en maatschappij enz. is er bij Rome geen plaats. Het ideaal blijft altoos, dat de paus als stedehouder van Christus alle macht bezit in hemel en op aarde. Maar dezelfde grondgedachte, dat de genade tot een hogere orde behoort dan de natuur, kan ook leiden tot de wereldverachting, zoals die in het Roomse ascetisme optreedt. Deze wereldverachting is maar een andere vorm van de wereldbeheersing. Onmogelijk is het

immers wel niet, om ook in de wereld als een Christen te leven, de zaligheid te verwerven en zelfs de volmaaktheid te bereiken, want anders was er geen Christendom bestaanbaar dan alleen in het klooster. Maar de kortste en zekerste weg tot de volmaaktheid loopt toch door de drie raden van armoede, kuisheid en gehoorzaamheid heen. Ascese is dus zeer zeker volgens Rome niet met volmaaktheid identiek, maar ascese is toch de beste weg tot de volmaaktheid, het uitnemendste instrumentum perfectionis ²⁾, en dus als middel veel beter dan het leven in huisgezin en maatschappij, dan de gewone dagelijkse arbeid in beroep en bedrijf.

Tegen deze wereldbeschouwing, die tegen het einde van de Middeleeuwen enerzijds op onvrije gebondenheid en anderzijds op schaamteloze losbandigheid van het natuurlijke uitliep, kwam de Reformatie in verzet. Zij zette de kwantitatieve tegenstelling tussen openbaring en natuur in een kwalitatieve om; in plaats van een fysisch, gaf zij er een ethisch karakter aan. De openbaring, die in Christus verschenen is, staat als zodanig volstrekt niet tegenover de natuur, maar enkel en alleen tegenover de zonde, die als een vreemd element in de schepping is binnengedrongen. Openbaring en schepping zijn op zichzelf zo weinig een tegenstelling, dat de schepping zelf reeds openbaring is. Openbaring was er reeds vóór de val. Openbaring is er ook nu nog in alle werken van Gods handen in natuur en geschiedenis; zijn eeuwige kracht en goddelijkheid worden uit de schepselen verstaan en doorzien. En zelfs bovennatuurlijke openbaring is op zichzelf zo weinig met de natuur in strijd, dat ieder mens in het innigste van zijn wezen supranaturalist is en aan een rechtstreekse werking van God in deze wereld gelooft. De inspiratie van de helden en kunstenaars, de wondere krachten, die soms worden waargenomen, zijn zeker niet identiek met de openbaringsfeiten, in de Schrift vermeld, maar wijzen toch terug naar een andere en hogere orde van zaken, dan die in de mechanische causaliteit van de zinnelijk waarneembare natuurverschijnselen heerschappij voert. In de godsdiensten is het geloof aan een bijzondere openbaring algemeen, en de verschijnselen van mantiek en magie tonen als karikatuur nog gelijkenis met en strekken daarom tot indirecte bevestigingen van de ware profetie en het echte wonder, welke de H. Schrift ons kennen doet. Nog veel minder valt er aan een tegenstelling tussen openbaring en natuur te denken, wanneer wij letten op de inhoud en het doel van die openbaring, welke in Christus geschonken is. Want zij verkondigt ons, dat God de wereld liefgehad heeft, en dat Christus gekomen is, niet om de wereld te veroordelen maar om haar te behouden, [Joh. 3:16-17](#), niet om de werken van de Vader, maar alleen, om de werken van de duivel te verbreken, [1 Joh. 3:8](#). En gelijk Christus zelf de volle menselijke natuur heeft aangenomen, het natuurlijk leven wel in ethische zin verloochend maar niet fysisch verminkt en gedood heeft, en tenslotte ook zijn lichaam weer uit de dood heeft doen verrijzen, zo zijn zijn discipelen wel tot kruisdragen en zelfverloochening en navolging van hun Meester, maar niet tot ascese en wereldvlucht geroepen. Integendeel, Jezus bidt juist de Vader, dat zijn jongeren niet uit de wereld weggenomen, maar in de wereld van de boze bewaard worden, [Joh. 17:15](#). Dienovereenkomstig hadden de Christenen niet uit de wereld te gaan, [1 Cor. 5:10](#), maar in hun beroep te blijven, [1 Cor. 7:17-23](#), aan de van God gestelde macht te gehoorzamen, [Rom. 13:1](#), alles het hun te achten, [1 Cor. 3:21-23](#), alle gave van God met dankzegging te genieten, [1 Tim. 4:3-5](#), en de godzaligheid te houden voor een goed, dat tot alle dingen nut is, omdat zij de belofte heeft van het tegenwoordige en het toekomstige leven, [1 Tim. 4:8](#). En dat is het, wat ook de Reformatie heeft gewild: een Christendom, dat niet tegen de natuur, maar alleen tegen de zonde vijandig overstond, en dus ook niet van buiten af, in de naam van een onfeilbare kerk, werd opgelegd, maar innerlijk in de consciëntie door de vrije persoonlijkheid werd aangenomen en zo door deze heen hervormend en heiligend inwerkte op heel het natuurlijke leven. Het ideaal is nog lang niet bereikt en zal in deze bedeling ook wel niet bereikt worden. Maar het is toch boeiend schoon, en waard om nagestreefd te worden met

alle kracht. In de Reformatie kwam de oude spreuk weer tot haar recht: *natura commendat gratiam, gratia emendat naturam*.

- 1) Deharbe's Verklaring der Kath. geloofs- en zedenleer bewerkt en vermeerderd door H. Dankeiman. Utrecht 1888 I 170. III 588 v. IV 598 v.
- 2) P. Höveler, Prof. Harnack und die katholische Ascese. Dusseldorf 1902 bl. 24.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 12 Openbaring en Natuur; 100)

100. Gelijk het supranaturalisme ter rechterzijde de natuur miskent, komt links bij het naturalisme de openbaring niet tot haar recht. De principiële bestrijding van de openbaring nam eerst een aanvang in de nieuwere filosofie. Spinoza behoudt het woord openbaring nog wel en acht ze zelfs noodzakelijk, maar hij verstaat daaronder niets anders, dan dat de eenvoudigen de ware religie, het woord van God, niet door het licht van de rede kunnen vinden, maar op gezag moeten aannemen **1)**. Overigens erkent Spinoza geen openbaring in eigenlijke zin; alle decreta Dei zijn aeternae veritates en met de *leges naturae* identiek; profetie en wonder werden aan een scherpe kritiek onderworpen en op natuurlijke wijze verklaard **2)**. Deze kritiek werd door het deïsme en rationalisme voortgezet. Maar het rationalisme kan, evenals het vroeger besproken naturalisme, in verschillende vormen optreden en wisselt telkens van betekenis. In de eerste plaats wordt met rationalisme die richting aangeduid, welke wel een bovennatuurlijke openbaring aanneemt, maar de beslissing over de echtheid en de zin van die openbaring opdraagt aan de rede; daartoe behoorden vele Cartesiaanse theologen, zoals Roëll, Wolzogen, G. W. Duker, en ook Leibniz, Wolff e.a. Vervolgens is rationalisme de naam voor die mening, welke nog wel een bovennatuurlijke openbaring mogelijk acht, maar alleen van zulke waarheden, welke de rede vroeger of later toch ook zou hebben kunnen vinden. De openbaring is dan slechts tijdelijk en toevallig nodig; ze dient slechts als voorbereiding en opvoeding voor de algemene heerschappij van de Vernunftreligion; ze geeft slechts spoediger en gemakkelijker, wat de rede anders bij langer en moeilijker weg zou hebben bereikt. Zodanig is het begrip van de openbaring bij Lessing, Fichte en Kant. In de derde plaats staat als rationalisme die theologie bekend, welke alle bovennatuurlijke openbaring ontkent, nmaar toch wel aanneemt, dat God door bijzondere schikkingen van zijn voorzienigheid personen heeft toegerust en wegen heeft gebaand, die de mensheid brengen kunnen tot een betere en zuiverder kennis van de religieuze waarheid. Hiervan is Wegscheivan de de voornaamste representant, en voorts Röhr, Henke, Gabler, Paulus, Gesenius enz. En eindelijk wordt de naam van rationalisme nog gegeven aan die richting, welke sedert het midden van de 17e eeuw naturalisme, in Engeland deïsme heette en ook atheïsme en materialisme werd genoemd, en die alle openbaring ontkennend, de religio naturalis voor volkomen voldoende hield. Daartoe behoren Spinoza, Lud. Meyer, Voltaire, Rousseau, Reimarus, Nicolai en vele anderen.

De argumenten, door dit rationalisme tegen de openbaring ingebracht, komen hierop neer: Openbaring is allereerst onmogelijk van de zijde van God, want zij zou meebrengen, dat God veranderlijk was, dat zijn schepping onvolmaakt en gebrekkig was en daarom verbetering behoefde; en dat Hij zelf, anders een *Deus otiosus*, dan alleen werkte, wanneer Hij werkt op buitengewone wijze. Voorts is openbaring ook onmogelijk van de zijde van de wereld, omdat de wetenschap hoe langer hoe meer tot de ontdekking is gekomen, dat deze altijd en overal door een onverbrekkelijk systeem van wetten wordt beheerst, hetwelk voor een

bovennatuurlijk ingrijpen van God geen ruimte laat; en wetenschap gaat van dit causaal verband van de dingen uit en kan ook niet anders, want het supranaturalisme maakt haar feitelijk onmogelijk, omdat het willekeur in plaats van regel stelt: naarmate de wetenschap dan ook is voortgeschreden, hebben alle verschijnselen hun supranatureel karakter verloren; er bestaat zelfs geen recht, om tegen alle ervaring in een verschijnsel voor supranatureel te houden: le surnaturel serait le surdivin. Vervolgens is openbaring, ook al was zij geschied, toch voor de ontvanger zelf en nog meer voor degenen, die na hem leven, onherkenbaar en onbewijsbaar: hoe is het ooit uit te maken dat een profetie of een wonder van God, en niet b.v. van de duivel, afkomstig is? Waaraan is een openbaring kenbaar voor hem, die ze ontvangt en voor hen, die later leven? Zulke criteria zijn er niet aan te geven. Zij, die een openbaring aannemen, geloven dus alleen op menselijk gezag, en hangen in de hoogste en gewichtigste zaken van mensen af. Que d 'hommes entre Dieu et moi! En eindelijk, openbaring strijdt met de menselijke rede; want wat men ook zeggen mag, alle openbaring, die supra rationem is, is daardoor ook contra rationem, zij onderdrukt dus de rede en leidt tot dweperij; maar bovendien, indien de openbaring iets meedeelt dat supra rationem is, dan kan ze ook nooit worden opgenomen en geassimileerd en blijft ze steeds als een onbegrepen mysterie buiten ons bewustzijn staan: en indien ze iets meedeelt, wat de rede zelf had kunnen vinden, is ze onnodig, geeft hoogstens slechts eerder en lichter, wat anders toch verkregen zou zijn, en berooft zij de rede onnodig van haar kracht en energie.

Wie op deze gronden de noodzakelijkheid, de mogelijkheid en de werkelijkheid van een openbaring bestrijdt, kan echter met deze ontkenning niet volstaan, maar ziet zich voor de taak gesteld, om het geloof aan en de berichten omtrent zulk een openbaring in hun historisch ontstaan te verklaren. Uit bedrog kan dat alles niet voortgekomen zijn, evenmin als de religie. Het geloof aan openbaring is niet iets willekeurigs of toevalligs, dat slechts onder bijzondere omstandigheden hier of daar voorkomt, maar is wezenlijk eigen aan alle religie. Zo eenvoudig, als het rationalisme het zich soms voorstelde, is de kwestie van de openbaring niet. Dit blijkt al dadelijk daaruit, dat alle pogingen, van naturalistische zijde aangewend, om de bijbelse wonderverhalen op natuurlijke wijze te verklaren, tot dusver schipbreuk hebben geleden. Als de openbaring, in al hare vormen, van theofanie, profetie en wonder, niet werkelijk bovennatuurlijk is maar slechts in die zin van God afkomstig is, als alle werkzaamheid van de mens in Hem haar laatste oorzaak heeft; dan is men genoodzaakt, om òf tot de zogenaamde materiële òf tot de formele interpretatie van de wonderverhalen de toevlucht te nemen. Dat is, men kan enerzijds de feiten tot op zekere hoogte onaangetast laten en voor waarheid aannemen; men zoekt deze feiten dan te verklaren uit de onkunde van het volk aangaande de natuurlijke oorzaken en uit de religieuze behoefte, om alles direct aan God toe te schrijven [3](#)); of men verklaart ze fysisch uit onbekende natuurkrachten [4](#)), of psychologisch uit een bijzondere virtuositeit, om het toekomstige vooruit te gevoelen [5](#)), en om kranken zonder middelen te genezen [6](#)), of teleologisch uit zodanige schikking en ordening van de in de natuur liggende, fysische en psychische, krachten, dat zij een ongewoon resultaat teweegbrengen en tot erkenning van Gods voorzienigheid en tot geloof aan de prediker aansporen [7](#)). Of men kan anderzijds oplossing zoeken in de formele of genetische verklaring, d.i. in een bijzondere opvatting van de berichten aangaande de openbaring; men roept dan te hulp de Oosterse voorstelling en inkleding, en de accommodatie van Jezus en de apostelen naar de volksvoorstellingen [8](#)), of men zoekt raad bij de allegorische [9](#)), of bij de natuurlijke [10](#)), of bij de mythische [11](#)), of bij de symbolische [12](#)), of, zoals in de jongste tijd, bij de religionsgeschiedtliche [13](#)) verklaring.

Maar al deze pogingen hebben tot dusver weinig succes gehad. Weliswaar hebben zij allen hun bijdrage geleverd tot beter verstand van de H. Schrift; maar de afwisseling in de

pogingen en het inslaan van telkens andere wegen bewijzen genoegzaam, dat de rechte verklaring nog niet is gevonden. Vóór en na blijft de openbaring, die in de Schrift tot ons komt, een onopgelost raadsel. De woorden en feiten, in haar geboekt, blijven zich bij voortduring verzetten tegen alle naturalistische of rationalistische verklaring. De openbaring in de Schrift vertoont formeel wel allerlei overeenkomst met die, waarop andere godsdiensten zich beroepen; toch staat zij er in beginsel tegenover, en maakt zij tussen deze en zichzelf een beslist onderscheid; zij schrijft welbewust en volkomen verzekerd haar oorsprong alleen toe aan een buitengewone werking van God. De Schrift verbiedt alle waarzeggerij en toverij, [Num.19:16](#); [20:6,27](#); [Deut. 18:10](#) v., [Jes. 8:9](#), [Jer. 27:9](#), [Hand. 8:9](#) v., [Hand. 13:8](#) v., [Hand. 19:13](#), [Op. 21:8](#), [22:15](#). Profeten en apostelen willen daarmee niets te maken hebben. Zij staan er lijnrecht tegenover en volgen geen kunstig verdichte fabelen, [2 Petr. 1:16](#). De profetie is voortijds niet voortgebracht door de wil van een mens, maar de H. Geest heeft de profeten gedreven, [2 Petr. 1:21](#), [1 Cor. 2:11-12](#), en het wonder is een σημειον van de tegenwoordigheid van God. De klare zelfbewustheid, die wij allerwege bij de profeten aantreffen, en het volkomen heldere zelfgetuigenis, dat de openbaring overal in de Schrift vergezelt, bieden een onoverkomelijk struikelblok voor de naturalistische verklaring. Ook de psychologische methode [14](#)) kan aan deze zelfbewustheid en zelfgetuigenis van profeten en apostelen, ja van Christus zelf, geen recht laten wedervaren. Dankbaar mag erkend worden, dat de moderne opvatting van de openbaring er geen ogenblik meer aan denkt, om de profeten en apostelen voor opzettelijke bedriegers te houden. Maar zij kan toch niet ontkomen aan de conclusie, dat al deze mannen arme bedrogenen en ter goeder trouw dwalenden waren, omdat zij zich beriepen op een vermeende openbaring en optraden met een ingebeelde goddelijke autoriteit. De kwestie staat immers niet zo, alsof de openbaring alleen zekere feiten bevat, wier interpretatie zij aan ons inzicht overlaat. Maar zij werpt zelf op die feiten een eigenaardig licht; zij heeft, om zo te zeggen, over die feiten een eigen beschouwing en een eigen theorie. In de openbaring van de Schrift gaan woord en feit, profetie en wonder altijd hand aan hand. Beide zijn nodig, opdat zowel het bewustzijn als het zijn wordt herschapen en heel de kosmos van de zonde wordt verlost. The light needs the reality and the reality needs the light, to produce (...) the beautiful creation of His grace. To apply the kantian phraseology to a higher subject, without God's acts the words would be empty, without His words the acts would be blind [15](#)). Beide, woord en feit, zijn in de openbaring zo innig samengeweven, dat het een niet aangenomen of verworpen kan worden zonder het ander. Elke poging, om de openbaringsfeiten naturalistisch te verklaren, is tot dusver dan ook altijd geëindigd met de erkenning, dat er tussen de supranaturele wereldbeschouwing van de Schrift en die van de naturalisten een diepe kloof gaapt en verzoening onmogelijk is. De Hoogleraar Scholten leverde hiervan een treffend voorbeeld. Eerst nam hij de uitspraken van de johanneïsche Jezus nog als waarheid aan. Toen trachtte hij die uitspraken te verklaren naar zijn gewijzigde inzichten, en de exegese dienstbaar te maken aan zijn heterodoxe dogmatiek. En eindelijk in 1864 erkende hij open, dat de wereldbeschouwing van de vierde evangelist een andere dan de zijne was [16](#)). Elke negatieve richting erkent tenslotte, dat de openbaring van de Schrift in de orthodoxie nog het zuiverst opgevat en weergegeven wordt. Het radicalisme laat de Schrift voor wat ze is en heeft met de openbaring afgedaan. Daarmee is de vraag tot haar diepste beginsel herleid. De al of niet erkenning van de openbaring wordt beslist door onze gehele levens- en wereldbeschouwing. Niet de historische kritiek maar de zelfkritiek, niet de wetenschap maar het geloof, niet het hoofd maar het hart geeft hierbij de doorslag. Uit het hart komt ook voort het onverstand, [Mark.2:22](#). Ons denken wortelt in ons zijn. Operari sequitur esse (Schopenhauer). Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein mens man ist. Unser Denksystem ist oft nur die Geschichte unseres Herzens (Fichte). Dat de al of niet erkenning van de openbaring ter laatste instantie een vraag is van het geloof, wordt voldoende daardoor bewezen, dat geen van beide, noch de

supranaturele noch de naturalistische opvatting in staat is, om alle moeilijkheden uit de weg te ruimen of alle bezwaren op te lossen. De naturalistische beschouwing schijnt sterk te zijn, als ze enkele wonderverhalen op zich zelf neemt en isoleert van het geheel; maar dat geheel zelf, het systeem van de openbaring en daarin weer de persoon van Christus blijven voor haar een onoplosbaar raadsel en een steen des aanstoets. Omgekeerd is het van de supranaturele beschouwing nog niet gelukt, om alle bijzondere feiten en woorden van de openbaring in te voegen in de orde van het geheel. Maar hier is toch de overeenstemming met de openbaring in haar geheel, het inzicht in haar systeem, de conceptie van haar machtige harmonie. Was nu de erkenning van de openbaring een wijsgerige stelling, zij zou betrekkelijk van weinig gewicht zijn. Maar er is een diep religieus belang mee gemoeid. De religie zelf hangt met de openbaring samen. Wie deze prijsgeeft, verliest ook de religie, die op haar is gebouwd. De openbaring van de Schrift en de religie van de Schrift staan en vallen met elkaar.

- 1) Spinoza, Tract. theol. polit. XV 27. 44. IV 22-37.
- 2) Ibid. I. VI. IV 37. III 8: VI 9.
- 3) Spinoza, Tract. theol. pol. c. I. VI. Base, Dogm. par. 19.
Id. Leben Jesu Par. 15. Strausz, Glaub. I 280. Schoiten,
Supranat. in verband met Bijbel, Christ. en Protest. 1867 bl. 8 v.
- 4) Kant, Religion bl. 101. Morus, Epitome Theol. Christ. bl. 23.
Schweizer, Glaub. der ev. ref. K. I 324 v.
- 5) Bretschneider, Dogm. I 300. Hase, Dogm. par. 137.
- 6) Weisse, Philos. Dogm. I 115. Ammon, Gesch. d. Lebens Jesu bl. 248.
- 7) Wegscheider, Instit. Theol. par. 48. Bretschneider, Dogm. I 314.
- 8) Bretschneider, Syst. Entw. bl. 135 v.
- 9) Woolston, Discourses on the miracles of our Saviour 1727.
- 10) Paulus van Heidelberg, Philol. krit. u. histor. Commentar
liber das N. T. 1800-1804. Id. Leben Jesu 1828 Id. Exeg.
Handbuch über die drei ersten Evang. 1830-1833.
- 11) Eichhorn, Gabier, G. L. Bauer, . Strausz, Leben Jesu 1835.
- 12) A. D. Loman, Gids Febr. 1884.
- 13) Verg. boven bl. 52 v. 168 v.
- 14) Strausz, Glaub. I 77. Kuenen, De Profeten I 106 v.
- 15) Dr. G. Vos, The idea of biblical theology as a science and a
theol. discipline. New-York 1894 bl. 15. Kuyper, Uit het
Woord I 69-160.
- 16) Het Evangelie naar Johannes 1864 hl. III-VI. Verg. de
uitspraak van Kattenbusch boven bl. 68.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 12 Openbaring en Natuur; 101)

101. De wereldbeschouwing, welke tegenover die van de Schrift staat en principiëel alle openbaring bestrijden moet, kan het best met de naam van monisme worden aangeduid. Het monisme, zowel in zijn pantheïstische als in zijn materialistische vorm, streeft er naar, om alle krachten, stoffen en wetten, die er in de natuur zijn op te merken, tot één enkele kracht, stof en wet te herleiden. Het materialisme neemt alleen kwalitatief gelijke atomen aan, die overal en altijd naar dezelfde mechanische wetten werken en door verbinding en scheiding alle dingen en verschijnselen doen worden en vergaan. Het pantheïsme erkent niets dan één enkele substantie, die in alle schepselen dezelfde is en overal naar dezelfde logische wetten zich wijzigt en vervormt. Beide worden bezielde door eenzelfde drang, door de drang en de zucht naar eenheid, die eigen is aan de menselijke geest. Maar terwijl het materialisme de eenheid van stof en wet, welke in de fysische wereld heerst, zoekt terug te vinden in alle andere, historische, psychische, religieuze, ethische verschijnselen en zo alle wetenschappen

tracht te maken tot natuurwetenschap; beproeft het pantheïsme alle verschijnselen, ook de fysische, uit de geest te verklaren en alle wetenschappen om te zetten in geesteswetenschap. Beide zijn naturalisme, in zoverre zij misschien nog voor het bovenzinlijke maar in elk geval niet voor het bovennatuurlijke een plaats inruimen, en voor wetenschap en kunst, voor religie en moraal aan deze kosmos, aan het diesselts genoeg hebben 1).

De wereldbeschouwing van de Schrift en van heel de Christelijke theologie is een heel andere. Zij is niet monisme maar theïsme, niet naturalistisch maar supranatureel. Volgens deze theïstische wereldbeschouwing is er een veelheid van substanties, van krachten en stoffen en wetten. Zij tracht er niet naar, om de onderscheidingen van God en wereld, geest en stof, psychische en fysische, ethische en religieuze verschijnselen uit te wissen, maar om de harmonie te ontdekken, die alle dingen samenhoudt en verbindt, en die uitvloeisel is van de scheppende gedachte van God. Niet enerleiheid of eenvormigheid, maar eenheid in de verscheidenheid is het doel van haar streven. In weerwil van alle pretensies van het monisme heeft deze theïstische wereldbeschouwing recht en reden van bestaan. Immers, het is aan het monisme niet gelukt, om alle krachten en stoffen en wetten tot één enkele te herleiden. Het materialisme stuit op de psychische verschijnselen, en het pantheïsme kan de overgang niet vinden van het denken tot het zijn en weet met de veelheid geen raad. Het zijn zelf is een mysterie, een wonder. Dat er iets is, dwingt de denkende geest verwondering af, en deze is daarom terecht de aanvang van de filosofie genoemd. En hoe meer dat zijn wordt ingedacht, des te meer neemt de verwondering toe, want binnen de kring van het zijn, van de kosmos, zien wij verschillende krachten optreden, in de mechanische, vegetatieve, animale, psychische wereld, en voorts in de religieuze en ethische, esthetische en logische verschijnselen. De schepping toont ons een opklimmende orde. De wetten van de onderhouding van de kracht, van de causaliteit en van de continuïteit (*natura non facit saltus*), worden wel ten dienste van het monisme geïnterpreteerd en misbruikt. Maar desalniettemin treden er telkens in de natuur krachten op, die uit de lagere niet zijn te verklaren. Reeds in de mechanische natuur heerst de causaliteit slechts in hypothetische zin. Gelijke oorzaken hebben gelijke werkingen, maar alleen onder gelijke omstandigheden. In het organische treedt een kracht op, die niet uit het anorganische herkomstig is. Terecht zegt Hegel: *Schon das Thier ist ein Wunder gegen die vegetabilische Natur und noch mehr der Geist gegen das Leben, gegen die bloss empfindende Natur* 2). Voor de steen is het een wonder, dat de plant groeit, voor de plant, dat zich het dier beweegt, voor het dier, dat de mens denkt, en voor de mens, dat God doden opwekt 3). In het leven, in het verstand, in de wil, in religie, moraal, kunst, wetenschap, recht, geschiedenis zijn er krachten werkzaam, die van de mechanische wezenlijk verschillen en tot nog toe tegen alle mechanische verklaring zich hebben verzet. De geestelijke wetenschappen hebben tot de huidige dag haar zelfstandigheid behouden 4); sedert het historisch materialisme is opgetreden, hebben de geschiedvorsers dieper over hun wetenschap nagedacht en haar zelfstandigheid naast de natuurwetenschap bepleit 5). En zelfs de natuurwetenschap heeft in de laatste tijd bij monde van velen tegen het mechanisch monisme protest aangetekend, het mysterie van het leven weer erkend en de strenge descendenteleer voor de sprongwijze ontwikkeling ingeruild 6). Hoewel ongaarne, moet Prof. Land toch erkennen, dat de wetenschap vooralsnog genoodzaakt is, dualistisch en zelfs pluralistisch te blijven 7).

Elk van die krachten werkt naar haar eigen aard, naar haar eigen wet en op haar eigen wijze. De krachten verschillen en daarom ook haar werkingen en de wijze, waarop zij werken. De idee van natuurwet is eerst langzamerhand opgekomen. Vroeger verstond men onder *lex naturae* een ethischen regel, die van nature bekend was. Later is deze term in zeer oneigenlijke zin op de natuur overgedragen, want niemand heeft die wetten aan de natuur

voorgeschreven en niemand is bij machte, om ze te gehoorzamen of te overtreden. Vandaar, dat er over begrip en betekenis van de natuurwetten nog altijd groot verschil heerst. Im 17ten Jahrhundert giebt Gott die Naturgesetze, in 18ten thut es die Natur selbst, und im 19ten besorgen es die einzelnen Naturforscher (Wundt). Maar zoveel staat vast, dat de zogenaamde natuurwetten zelf geen krachten zijn, die heerschappij voeren over de verschijnselen, maar niets dan een, dikwijls zeer gebrekkige en altijd feilbare beschrijving van de wijze, waarop de in de natuur liggende krachten werken. Een natuurwet zegt alleen, dat bepaalde krachten, onder gelijke omstandigheden, op dezelfde wijze werken 8). De regelmatigheid van de verschijnselen berust dus tenslotte op de onveranderlijkheid van de verschillende krachten, die in de natuur werken en van de laatste elementen of substanties, waaruit zij samengesteld is. De wetten verschillen, naarmate die elementen en krachten onderscheiden zijn. De mechanische wetten zijn andere dan de fysische; de logische weer andere dan de ethische en esthetische. In fysische zin maakt geven armer, in ethische zin maakt het rijker. De wetten van de natuur, d.i. van de hele kosmos, van alle creatuur zijn daarom ook geen cordon om de dingen, zodat er niets indringen of uitkomen kan, maar slechts een formule voor de wijze, waarop naar onze waarneming iedere kracht werkt naar haar aard. Al deze elementen en krachten met de hun inwonende wetten worden naar de theïstische wereldbeschouwing van ogenblik tot ogenblik in stand gehouden door God, die de laatste en hoogste, intelligente en vrije causaliteit van alle dingen is. Zij hebben als creatuur geen bestand in zichzelf. Het is Gods alomtegenwoordige en eeuwige kracht, die alles onderhoudt en regeert. In Hem, in zijn gedachte en in zijn bestuur, ligt de eenheid, de harmonie, die alle dingen in de rijkste verscheidenheid samenhoudt en verbindt en ze heenleidt tot één doel. Daardoor is er unitas, mensura, ordo, numerus, modus, gradus, species in de schepselen, gelijk Augustinus telkens zegt. Aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit 9). God is in alles present. In Hem leven en bewegen zich en zijn alle dingen. Natuur en geschiedenis zijn zijn werk, Hij werkt altijd, [Joh. 5:17](#). Alles openbaart ons God. Zijn vinger mag in de een gebeurtenis voor ons duidelijker zijn op te merken dan in de andere; de reine van hart ziet God in al zijn werken. Wonderen zijn dus volstrekt niet nodig, om ons God te doen kennen als onderhouder en regeerder van het heelal. Alles is zijn daad. Niets geschiedt er zonder zijn wil. Hij is met zijn wezen in alle dingen tegenwoordig. En daarom is alles ook een openbaring, een woord, een werk van God.

Met zulk een wereldbeschouwing is een bovennatuurlijke openbaring volstrekt niet in strijd. De natuur bestaat hier toch geen enkel ogenblik onafhankelijk van God, maar leeft en beweegt zich in Hem. Alle kracht, die erin optreedt, is van Hem afkomstig en werkt naar de wet, die Hij erin gelegd heeft. God staat niet buiten de natuur en is niet door een omheining van wetten van haar afgesloten, maar is in haar tegenwoordig en draagt haar door het woord van zijn kracht. Hij werkt van binnen uit, en kan nieuwe krachten doen optreden, die van de bestaande in aard en werking onderscheiden zijn. En deze hogere krachten doen de lagere niet te niet, maar nemen toch naast en te midden van haar een eigen plaats in. De menselijke geest tracht ieder ogenblik de lagere natuurkrachten in haar werking tegen te gaan en ze aan zijn wil te onderwerpen. Heel de cultuur is een macht, waardoor de mens heerst over de natuur. Kunst en wetenschap zijn een triomf van de geest over de stof. Ook treedt er in de openbaring, in profetie en wonder, een nieuwe goddelijke kracht op, die wel in de kosmos een eigen plaats inneemt maar met de lagere krachten en haar wetten volstrekt niet strijdt. Van een zogenaamde opheffing van de natuurwetten door de wonderen is geen sprake. Een "Durchlöcherung" van de natuur is er niet. Thomas zei reeds: quando Deus agit aliquid contra cursum naturae, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est unius rei ad aliam 10). Ja zelfs de ordo causae ad suum effectum wordt niet te niet gedaan; ofschoon het vuur in de oven de drie jongelingen niet verbrandt, in dat vuur bleef toch de ordo ad comburendum. Er

wordt door het wonder geen verandering aangebracht in de krachten, die in de natuur liggen, noch in de wetten, waarnaar zij werken. Het enige, wat er in het wonder geschiedt, is, dat de werking van de in de natuur aanwezige krachten op een bepaald punt wordt geschorst, doordat er een andere kracht intreedt, die werkt naar een eigen wet en een eigen werking voortbrengt. De wetenschap heeft daarom van het supranaturele niets te vrezen. Maar iedere wetenschap blijft op haar terrein en matigt zich niet het recht aan, aan de andere de wet te stellen. Het is het recht en de plicht van de natuurwetenschap, om binnen haar gebied te zoeken naar de natuurlijke oorzaken van de verschijnselen. Maar zij heerst niet over de filosofie, als deze onderzoek doet naar de oorsprong en de bestemming van de dingen. Zij erkent ook het recht en de zelfstandigheid van religie en theologie, en ondermijnt de grondslag niet, waarop deze rusten. Want hier komen religieuze motieven voor het geloof aan een openbaring aan het woord, waarover de natuurwetenschap als zodanig niet oordelen kan. Ook bij de verschillende wetenschappen ligt het doel niet in de enerleiheid maar in de harmonie. De theologie eert de natuurwetenschap, maar maakt zelf op gelijke behandeling aanspraak. Want wanneer de verschillende wetenschappen elkaar niet eerbiedigen, komt het tot beweringen als van Rulle, Voltaire, Renan, dat er nog nooit een wonder voldoende is geconstateerd, en dat de constante ervaring niet door enkele getuigenissen omvergestoten kan worden. Renan zegt n.l.: nous ne disons pas, le miracle est impossible, nous disons, il n' y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté, en weigert aan een wonder te geloven, zolang niet een commissie van allerlei wetenschappelijke mannen, fysiologen, chemici enz. een zodanig feit hebbe onderzocht en na herhaalde proefneming als een wonder hebben geconstateerd ¹¹). Bij zulk een voorwaarde is het wonder apriori geoordeeld: want bij de wonderen van de Schrift wordt de gelegenheid tot zulk een experiment noch aan Renan noch aan iemand van ons geschonken. De wonderen behoren nu eenmaal tot de historie; en in de historie geldt een andere methode dan in de natuurkunde. Hier is het experiment op zijn plaats. Maar in de historie moeten wij het met getuigenissen doen. Indien echter op historisch gebied de methode van het experiment moet ingevoerd en toegepast worden, is er geen enkel feit, dat de proef kan doorstaan. Dan is het met alle historie gedaan. Daarom blijft iedere wetenschap op haar eigen terrein en onderzoekt daar naar haar eigen aard. Met het oor kan men niet zien, met de el niet wegen, en met het experiment kan men de openbaring niet beproeven ¹²).

- 1) Strausz, Der alte u. der neue Glaube, 2e Aufl. I 211 v. E. Haeckel, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft, 6e Aufl. Bonn 1893. Id. Die Welträthsels. Bonn 1899. Id. Die Lebenswunder. Stuttgart 1904. B. Vetter, Die moderne Weltanschauung und der mens5. Jena 1906. De in het begin dezes jaars te Jena gestichte Monistenbund onder erevoorzitterschap van E. Haeckel geeft een orgaan uit: Der Monist, waarvan de eerste aflevering verscheen Mei 1906.
- 2) Hegel, Philos. der Relig. Werke XII 256.
- 3) Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage² 1897 bl. 238.
- 4) Dilthey, Einleitung in die Geistesw. I 3 v. Drummond, Das Naturgesetz in der Geisteswelt. Aus dern Engl. Leipzig 1886 bl. 18 v.
- 5) Verg. Alex. Giesswein, Deterministische und metafysische Geschichtsauffassung. Wien 1905, en mijne Christel. Wetenschap bl. 65 v.
- 6) Verg. bijv. Reinke, Die Welt als That³. Berlin 1905.
- 7) Land, Inleiding tot de wijsbegeerte bl. 328. En verg. voorts tegen het monisme o.a. Dieterich, Philos. u. Naturw.² Freiburg 1885. Pesch, Die groszen Welträthsels². Freiburg 1892. Gutberlet, Der mechanische Monismus. Paderborn 1893.

H. Bavinck, Christelijke Wetenschap 1904, en Christelijke Wereldbeschouwing 1904.

- 8) Zeller, Vorträge III 194 v. Lotze, Mikrokosmos⁴ I 31 v. II 50 v. III 13 v. Wundt, Philos. Studien III 195 v. IV 12 v. Heinze, art. Naturgesetz in PRE³. Eisler, s. v. Gesetz.
- 9) Augustinus, de civ. Dei XII 2.
- 10) Thomas, de pot. qu. 6 art. 1 bij Muller, Natur und Wunder 133.
- 11) Renan, Vie de Jésus bl. LI.
- 12) Vigouroux, Les livres saints et la critique rationaliste³ 1880 I 73. II 294.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 12 Openbaring en Natuur; 102)

102. Voorts wordt de natuur, de kosmos, nog veel te veel opgevat als een machine, die kant en klaar is en nu door één kracht wordt gedreven en altijd naar één wet zich beweegt. Het deïsme had deze onbeholpen voorstelling, maar nog altijd wordt ze onbewust door velen gedeeld en doet ze bij de bestrijding van de openbaring dienst. Maar de natuur, de kosmos, is geen stuk werk, dat klaar is en nu zekere zelfstandigheid bezit; maar zij is φύσις, natura in eigenlijke zin, zij wordt altijd, zij bevindt zich in een voortdurende teleologische ontwikkeling, zij wordt in opeenvolgende perioden een goddelijke bestemming tegemoet gevoerd. In zulk een conceptie van de natuur zijn weer de wonderen volkomen op haar plaats. Hellwald zegt op de laatste bladzijde van zijn Kulturgeschichte, dat alle leven op aarde eens ondergaan zal in de eeuwige rust van de dood en eindigt dan met de troostloze woorden: Dann wird die Erde, ihrer Atmosphäre und Lebewelt beraubt, in mondgleicher Verödung um die Sonne kreisen, wie zuvor; das menschengeschlecht aber, seine Kultur, sein Ringen und Streben, seine Schöpfungen und Ideale sind gewesen. Wozu? Natuurlijk zou in een stelsel, dat met zulk een onbeantwoorde vraag eindigt, openbaring en wonder niets zijn dan een absurditeit. Maar de Schrift leert ons, dat de openbaring daartoe dient, om de schepping, die verdorven werd door de zonde, te herscheppen tot een koninkrijk van God. Hier neemt de openbaring een volkomen evenredige en teleologische plaats in in het wereldplan, dat God zich gevormd heeft en dat Hij in de loop van de tijden realiseert. In die zin zei reeds Augustinus, portentum fit non contra naturam sed contra quam est nota natura ¹⁾. De uitdrukking is menigmaal in verkeerde zin geïnterpreteerd ten behoeve van een theologie, die de wonderen trachtte te begrijpen als werking van een kracht, die van nature in de mens of in de natuur aanwezig is of ook door de wedergeboorte of het geloof in hem hersteld wordt. Deze eigenaardige opvatting komt reeds bij Philo en het Neoplatonisme voor, heeft dan telkens bij verschillende Christelijke theologen weerklank gevonden, bij Scotus Erigena, Paracelsus, Cornelius Agrippa, Böhme, Oetinger ²⁾, en wordt nu en dan ook in de Vermittelungstheologie aangetroffen ³⁾. Openbaring, inspiratie en wonder behoort dan tot de oorspronkelijke aanleg van de menselijke natuur. Wel is die aanleg door de zonde verzwakt, maar hij komt toch nog voor de dag in de poëtische en heroïsche inspiratie, in het magnetisme en andere verwante verschijnselen. Langs ethische weg, door vereniging met God, door ascetische reiniging, door wedergeboorte enz. kan echter deze aanleg vernieuwd en versterkt worden. Alle gelovigen zijn dus eigenlijk geïnspireerd en kunnen wonderen doen. Si humana natura non peccaret eique, qui eam condiderat, immutabiliter adhaereret, profecto omnipotens esset ⁴⁾. Wonderen zijn, volgens Zimmer, Zeichen des über die Herrschaft der Natur erhobenen menschen, in welchem die Herrlichkeit des ersten menschenpaares vor seiner Sünde dargestellt wird ⁵⁾. Als de ziel in liefde op God is gericht, zegt Böhme, so mag sie Wunder machen, was sie will. In dezelfde zin liet C. Bonnet in zijn Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme, Genève 1771, profetie en wonder van te voren in de natuur gepreformeerd zijn en door werking van de gewone natuurkrachten

tot stand komen. Sommige theologen in de achttiende eeuw spraken daarom van rationes seminales, primordiales en radicales van de wonderen.

Maar deze poging tot verklaring van de wonderen kan niet worden geaccepteerd. Zij verwacht het natuurlijke met het bovennatuurlijke, het supranaturele met het religieus-ethische en wist de grenzen uit tussen profetie en mantiek, wonder en magie, inspiratie en illuminatie. Zo mag ook de bovengenoemde uitdrukking van Augustinus niet worden verklaard. Onder de natura nota verstaat hij de natuur in onze zin. En met het oog hierop zegt hij zelfs, dat het wonder is contra naturam, evenals Thomas en Voetius dat later ook deden. Maar datzelfde wonder is nu van de beginne af door God opgenomen in de natuur in ruimer zin, d.i. in de door God bepaalde bestemming van de dingen, in het goddelijk wereldplan 6). Dezelfde gedachte werd later ook door Leibniz uitgesproken 7). God heeft van de beginne aan de wonderen in zijn wereldplan opgenomen en brengt ze te zijner tijd tot stand; de wonderen zijn niet te verklaren par les natures des choses créées, maar des raisons d'un ordre supérieur à celui de la nature le portent à les faire. Volgens Leibniz liggen de wonderen dus niet keimartig, potentiëel in de natuurkrachten opgesloten, gelijk Nitzsch Leibniz verklaart 8), maar zijn constituerende elementen in het wereldplan van God. In zoverre behoren de wonderen zeer zeker tot de natuur. Zij komen niet van buiten af in de bestaande kosmos in, om deze te verstoren, maar zij zijn in de wereldidee zelf opgenomen en dienen tot herstel en volmaking van de gevallen natuur. Ja, ook zonder de zonde zou er voor profetie en wonder in de wereld plaats zijn geweest. Het bovennatuurlijke is niet eerst door de val noodzakelijk geworden. Niet de openbaring en het wonder op zichzelf, alleen het soteriologisch karakter, dat beide thans dragen, is door de zonde veroorzaakt. In zoverre is zelfs het wonder geen vreemd element, dat aan de gevallen schepping toegevoegd wordt. Openbaring en religie, profetie en wonder zijn op zichzelf geen dona superaddita. Zij zijn volkomen natuurlijk, in zoverre als zij behoren tot de wereldidee van God en tot het wereldplan, dat Hij in weerwil van alle tegenstand in de tijd tot uitvoering brengt.

Desniettemin vormt de openbaring een orde van zaken, die van de gewone ordo naturae wezenlijk onderscheiden is. Gelijk het enerzijds noodzakelijk is, om het verband van natuur en openbaring te handhaven, zo is het aan de andere kant toch even dringend van node, het wezenlijk onderscheid tussen beide vast te houden. De apologetiek heeft er soms al te grote waarde aan gehecht, als de wetenschap voor onverklaarbare verschijnselen kwam te staan of door de ontdekking van dusver onbekende krachten en wetten verrast werd; zij heeft zich soms al te gretig beroepen op de vele wonderbare verschijnselen, die in magnetisme en spiritisme, in hypnotisme en telepathie zich hebben voorgedaan, en zij koesterde soms de mening, dat met al deze verschijnselen de wonderen van de Schrift genoegzaam gerechtvaardigd en verklaard konden worden. Zonder belang zijn al deze ontdekkingen en verschijnselen ook niet; ze zijn uitermate geschikt, om een wetenschap, die hoogmoedig waant alles te kunnen verklaren, tot bescheidenheid te manen. Maar de wonderen van de H. Schrift vormen een eigen categorie en zijn met dergelijke wonderlijke en vreemde verschijnselen niet op één lijn te stellen en veel minder nog daarmee te identificeren. Met name verdient tegenover de pogingen, om de bijbelse wonderen spiritistisch te verklaren 9), het woord van Fechner behartiging: tussen de wonderen van de H. Schrift en de spiritistische verschijnselen bestaat zulk een tegenstelling in karakter, dat het blasfemie schijnt, ze onder één rubriek te brengen en het Christendom daarmee te willen steunen, dat men Christus tot een buitengewoon geschikt medium maakt. Het is een onderscheid als tussen dag en nacht 10). De vergelijkend-historische methode heeft dit voordeel, dat zij, nadat de eerste verwondering over de formele overeenkomst tussen vele verschijnselen in en buiten de bijzondere openbaring voor een nuchterder beschouwing heeft plaats gemaakt, het specifieke

onderscheid tussen beide te helderder aan het licht zal brengen. Nu al is de erkenning algemeen, dat de wonderen van de H. Schrift voor geen naturalistische of rationalistische verklaring vatbaar zijn. De gebeurtenissen, die de H. Schrift als wonderen verhaalt, zijn ook niet voor wonderen gehouden, omdat men toen nog niet met de natuurwetten bekend was, maar zijn het in volle zin ook nog voor ons. Men kan over de historische waarheid verschillend denken, maar indien die gebeurtenissen hebben plaats gehad, zijn zij in zeer eigenlijke zin wonderen geweest en volstrekt niet van een meerdere of mindere bekendheid met de natuurwetten afhankelijk. De moderne theologie erkent dit en verwierpt ze reeds eenvoudig, omdat zij wonderen en zogenaamd met de natuurwetten in strijd zijn. Maar opmerkelijk is, dat de tolken van deze richting het wonder toch niet in elke zin willen prijsgeven. Evenals in elk dogma, menen zij, dat ook in het wondergeloof twee elementen verbonden zijn, een theoretisch en een religieus element. Het eerste geven zij geheel en al prijs, omdat zij oordelen, dat dit met een onwetenschappelijke en onhoudbare wereldbeschouwing samenhangt; maar het religieuze element, het onbepaalde vertrouwen op Gods leiding in het menselijk leven trachten zij te handhaven ¹¹). Onwillekeurig bewijzen zij daarmee, dat de idee van het wonder, evenals die van de openbaring, voor de religie meer waarde bevat dan het naturalisme en rationalisme zich voorstelde. Voor de religie is het wonder inderdaad even onmisbaar als de openbaring. Ein Glaube ohne Wunder ist ein wunder Glaube (Jos. Müller). Deze onmisbaarheid ligt niet daarin, dat de gelovige Gods hand alleen zou kunnen opmerken in zijn buitengewone werken en niet in de gewone orde van de natuur. Want profeten en apostelen en alle vromen hebben aan wonderen geloofd, maar even sterk vastgehouden, dat de voorzienigheid van God over alle dingen gaat. Doch wie het wonder loochent, dat is, niet wie een of ander bepaald wonder, maar wie de mogelijkheid van het wonder ontkent, sluit God op en bindt Hem aan de natuur, spreekt in beginsel uit, dat God geen eigen, zelfstandig, van de wereld onderscheiden bestaan deelachtig is, moet er toe komen om ook de schepping, de voorzienigheid Gods, je gebedsverhoring, de rechtstreekse gemeenschap tussen God en mens als wonderdadig te verwerpen, verliest alle grond, om aan de toekomstige zegepraal van het Godsrijk, aan een teleologie in de wereldgeschiedenis te geloven, en eindigt daarom in een pantheïstisch of materialistisch naturalisme. En omgekeerd, wie bij zulk een naturalisme niet leven en al de bovengenoemde elementen als bestanddelen van de religie met missen kan, die leeft zelf in het wonder en ziet zich de toegang tot het geloof aan de wonderen van de H. Schrift ontsloten. En hij neemt ze te williger aan, naarmate hij tot het inzicht komt, dat alle woorden en daden van God in de Schrift een geheel vormen, hetwelk door één gedachte wordt beheerst. De openbaring is geen einzelner Akt Gottes in der Zeit, geïsoleerd van heel de natuur ¹²), maar is een wereld op zichzelf, van de natuur onderscheiden en toch op haar aangelegd, met haar verwant, voor haar bestemd. In dit systeem van de openbaring, dat bij het paradijs begint en eerst in de parusie eindigt, is nog veel duister en onverklaard. Er kunnen wel hoofdlijnen getrokken worden. Beide in de historie van de profetieën en van de wonderen is er orde en gang te ontdekken. Ook de openbaring heeft haar eigen wetten en regelen. Het is de schone taak van de historia revelationis, om deze op te sporen, en het systeem te ontdekken, dat in haar geschiedenis verborgen ligt. Maar er zijn nog vele feiten, die in hun eigenlijke betekenis voor en samenhang met het geheel nog niet worden voorzien; nog vele woorden en daden, die onder geen regel te brengen zijn. Dit verwondere niet en mag allerm minst als een grond voor het ongeloof worden geëxploiteerd. De filosofie van de natuur en van de geschiedenis is ook nog lang niet met haar arbeid gereed. Ook zij staat ieder ogenblik voor cruces, die zij niet te verklaren weet. Toch twijfelt daarom niemand aan de eenheid van de natuur en aan het plan van de geschiedenis. Met deze vergeleken, verkeert de openbaring zelfs in een gunstig geval. Haar hoofdlijnen staan vast. Zoals zij in het paradijs begint en in de parusie eindigt, vormt zij een grootse historie, die licht verspreidt over heel de natuur en geschiedenis en daarin naar

Augustinus' woord het buitengewone door het gewone voor mateloosheid behoedt en het gewone door het buitengewone adelt 13). Zonder haar wandelen wij in het duister, gaan wij de eeuwige rust van de dood te gemoet en hebben wij geen antwoord op de vraag, waartoe alles geweest is. Maar met haar bevinden wij ons in een wereld, die trots alle zondige macht van de herstelling en van de volmaking te gemoet wordt gevoerd. Israël de voorbereiding, Christus het centrum, de kerk de uitwerking, de parusie de kroon—dat is het snoer, dat de openbaringsfeiten met elkaar verbindt.

Daarom is het geloof aan de bijzondere openbaring tenslotte eigenlijk één met het geloof aan een andere en betere wereld dan deze. Indien deze wereld met de van nature haar inwonende krachten en wetten de enige en de beste is, dan moeten wij het vanzelf ook met deze doen. Dan zijn de *leges naturae* gelijk aan de *decreta Dei*, dan is de wereld de Zoon, de Logos, het eigenlijke beeld van God, dan is in de *ordo naturae*, waarin wij leven, reeds de volle, adekwate openbaring van Gods wijsheid en macht, van zijn goedheid en heiligheid. Wat recht is er dan om te verwachten, dat het "Dort" toch eenmaal "Hier" worden zal, dat het ideaal in realiteit zal overgaan, dat het goede triumferen zal over het kwaad, en de "Welt der Werthe" eens heersen zal over de "Welt der Wirklichkeit"? Evolutie brengt er ons niet. *Nihil fit ex nihilo*. Uit deze wereld wordt geen paradijs. Wat er niet in ligt, kan er niet uit voortkomen. Als er geen Jenseits is, geen God, die boven de natuur staat, geen *ordo supernaturalis*, dan is aan de zonde, aan de duisternis, aan de dood het laatste woord. De openbaring van de Schrift doet ons een andere wereld kennen van heiligheid en heerlijkheid. welke in deze gevallen wereld indaalt, niet als leer alleen maar ook als goddelijke *δυναμις*, als geschiedenis, als realiteit, als een harmonisch systeem van woorden en daden te samen, als een, als het werk Gods, waardoor Hij deze wereld opheft uit haar val en haar uit de status *peccati* door de status *gratiae* heen in de status *gloriae* heenleidt. De openbaring is het komen van God tot de mensheid, om eeuwig bij haar te wonen.

- 1) Augustinus, de civ. Dei XXI 8. c. Fausturn XXIX 6 XXVI 3.
- 2) Denzinger, Vier Bücher v. d. relig. Erk. II 182 v. 361 v.
- 3) Twesten, Vorles. I. 370 v. II. 171 v. Martensen, Dogm. par. 16 v. Schleiermacher, Glaub. par. 13,1 par. 129. Sack, A pologetik bl. 137 v. Lange, Philos. Dogm. par. 64. Saussaye, mijne Theol. van Ch. d. 1. S. 36 v. Gunning, Blikken in de openbaring II 37 v.
- 4) Erigena, de div. nat. IV 9.
- 5) Zimmer, Ueber de algem. Verfall des mensl. Geschlechts III n. 90 v.
- 6) F. Nitzsch, Augustinus' Lehre vom Wunder. Berlin 1865.
- 7) Leibniz, Théodicée par. 54. 207.
- 8) Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. bl. 146..
- 9) Perty, Der jetzige Spiritualismus 1877 bl. 212 v. Kreyher, Die mystischenn Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder 1881.
- 10) Bij Weber, Der moderne Spiritismus 1883 bl. 68.
- 11) Verg. bij Sabatier, Esquisse bl. 64-95. Ménevgoz, Publications diverses sur le fidéisme. Paris 1900 bl. 124-205, 307-316. Harnack, Wesen des Christ. Akad. Ausg. bl. 17 v. Lipsius, Dogm. par. 58-61.
- 12) Strausz, Glaub. I 274.
- 13) Bij Müller, Natur und Wunder 180.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 13 Openbaring en Heilige Schrift; 103)

Par 13. Openbaring en Heilige Schrift.

Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch. I 137 v. 359. v. Lamers, Wetenschap van de godsdienst II 249 v. Max Muller, Theosophy or psychological religion 1893, Lecture II: The value of the sacred books. G. T. Ladd, Philos. of Religion II 420 v. Lange, Chr. Dogm. I 535. Kuyper, Encycl. II 354-362.

103. De historie van de godsdiensten wijst niet alleen een innig verband aan tussen religie en openbaring, maar verder ook tussen openbaring en schrift. Magische formules, liturgische teksten, rituele tractaten, ceremoniële wetten, priestelijke documenten, historische en mythologische literatuur enz. komen op religieus terrein bij alle cultuurvolken voor. Maar in nog engere zin is er van heilige schriften in de godsdiensten sprake. Vele volken hebben ook een boek of een verzameling van boeken, die goddelijk gezag bezitten en als regel gelden van leer en leven. Daartoe behoren de Shu-king van de Chinezen, de Veda van de Indiërs, de Tripitaka van de Boeddhisten, de Avesta van de Perzen, de Koran van de Mohammedanen, het Oude Testament van de Joden en de Bijbel van de Christenen. Samen zijn deze zeven religies met de naam van de boekgodsdiensten aangeduid **1)**. Reeds dit verschijnsel wijst aan, dat openbaring en schrift niet in een toevallig, willekeurig verband kunnen staan. Zelfs biedt de geschiedenis van de leer van de Koran merkwaardige parallelen met die van het dogma van de Schrift in de Christelijke kerk **2)**. Deze samenhang van religie, openbaring, woord en schrift heeft niets bevreemdends. Want religie heeft in de eerste plaats voorstellingen, een leer, een dogma tot inhoud, welke zij aan openbaring dank weet, in woorden uitdrukt, door traditie van geslacht tot geslacht overplant en eindelijk in het schrift verduurzaamt. Allereerst zijn nu gedachte en woord, denken en spreken innig aan elkaar verwant. Zij zijn wel niet, gelijk Max Müller meent **3)**, identiek; want er is ook een denken, een bewustzijn, een besef, hoe onhelder ook, zonder woord. Homo enim nihil potest dicere, quod non etiam sentire possit; potest etiam aliquid sentire, quod dicere non possit **4)**.

Maar het woord is toch eerst de voldragen, de tot zelfstandigheid en tot volle wasdom gekomen en daarom ook de heldere, klare gedachte; een onontbeerlijk hulpmiddel voor het bewuste denken. De taal is de ziel van de natie, de bewaardster van de goederen en schatten van de mensheid, de band van mensen en volken en geslachten, de éne grote traditie, die de mensenwereld, één in fysis, ook één maakt in bewustzijn. Maar gelijk de gedachte zich belichaamt in het woord, zo ook het woord weer in het schrift. Ook de taal is niets dan een organisme van tekens, maar van hoorbare tekens. En het hoorbare teken zoekt uiteraard stabiliteit in het zichtbaar teken, in het schrift. Het schrift is eigenlijk tekenkunst, en komt in deze ruime zin bij alle volken voor, maar heeft zich langzaam van teken- en beeldschrift, door woord- of begrippenschrift heen tot letterschrift ontwikkeld. Hoe ook verfijnd en in nauwkeurigheid toegenomen, het is onvolkomen. Ons denken, zegt Augustinus **5)**, blijft achter de zaak, ons denken achter ons spreken terug; en zo ook is er een grote afstand tussen woord en schrift. De klanken worden altijd slechts bij benadering in zichtbare tekens weergegeven. Het denken is rijker dan het spreken, en het spreken rijker dan het schrijven. Maar toch is het schrift van grote waarde en betekenis. Schrift is het verduurzaamde, gegeneraliseerde en geëterniseerde woord. Het maakt de gedachte tot eigendom van hen, die verre van ons en die na ons zijn, tot het gemeen goed van de mensheid. Het schildert het woord af en spreekt tot de ogen. Het geeft lichaam en kleur aan de gedachte, en schenkt er tegelijk bestand en vastigheid aan. Het schrift is de ενσάρκωσις van het woord.

Dat geldt in het algemeen. De Traditionalisten, de Bonald, Lamennais, Bautain gingen zeker te ver, als zij zeiden, dat de taal rechtstreeks van God afkomstig was, dat in de taal alle schatten van de waarheid werden bewaard, en dat de mens nu alle waarheid uit en door de taal, de traditie, deelachtig werd ⁶). Maar er ligt toch een goede gedachte in. En vooral op godsdienstig gebied krijgt woord en schrift een hogere betekenis. De openbaring is in het Christendom een historie. Zij bestaat in daden, gebeurtenissen, die voorbijgaan en weldra tot het verleden behoren. Zij is een actus transiens, temporair, momentaan zelfs, en heeft deze tijd vorm, dit vergankelijke, met alle aardse dingen gemeen. En toch bevat zij eeuwige gedachten, die niet alleen voor het ogenblik, waarin zij plaats had, en voor de personen, tot wie zij geschiedde, betekenis hadden, maar die van waarde zijn voor alle tijden en voor alle mensen. Hoe is dit schijnbaar tegenstrijdige te verenigen? Want het vreemde daarvan is bijna altijd gevoeld. Het deïsme in Engeland maakte er opmerkzaam op. Herbert van Cherbury sprak uit, dat alleen aan zulk een openbaring geloof kon worden geschonken, die ons zelf onmiddellijk te beurt viel; openbaringen, die anderen ontvangen hebben, zijn voor ons slechts geschiedenis, overlevering, en in geschiedenis kunnen wij het nooit verder brengen dan tot waarschijnlijkheid ⁷). Hobbes zei ook, dat een openbaring, die anderen hadden ontvangen, voor ons niet te bewijzen was. Locke maakte op dezelfde wijze onderscheid tussen original and traditional revelation. Het deïsme leidde daaruit af, dat de religio naturalis genoegzaam en de eigenlijke inhoud van de openbaring moest zijn. Het maakte daarom scheiding tussen feit en idee, het tijdelijke en het eeuwige, zufällige Geschichtswahrheiten en nothwendige Vernunftwahrheiten. En het speculatieve rationalisme van Hegel trad in hetzelfde spoor; de idee stort zich niet uit in een enkel individu.

Nu is deze scheiding praktisch onmogelijk gebleken. De losmaking van de idee uit de historie komt in het Christendom, evenals in elke andere religie, op niets minder dan het verlies van de idee zelf te staan. De stelling van Lessing in zijn geschrift Ueber de Beweis des Geistes und der Kraft: Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden, heeft indertijd veel opgang gemaakt. Maar dat is toch alleen te verklaren uit de onhistorische zin en de redevergoding van de achttiende eeuw. De tegenwoordige eeuw heeft het dwepen met de noodwendige redewaarheden en het verachten van de historie verleerd. Zij heeft de geschiedenis in haar diepere zin en in haar eeuwige betekenis leren verstaan. Indien de feiten van de geschiedenis toevallig waren, werd zij zelf een aggregaat van op zichzelf staande voorvallen, zonder orde, zonder samenhang, zonder plan. Dan was er geen geschiedenis meer en haar beoefening een ijdele, nutteloze bezigheid. En dan volgt vanzelf, dat ook de historie van de openbaring al haar waarde verliest. Maar de geschiedenis is juist verwezenlijking van gedachten van God, uitwerking van een raad van God over zijn schepselen; er is eenheid, gang, orde, logos in. En zulk een opvatting van de geschiedenis is eerst door het Christendom mogelijk geworden. Bij Grieken en Romeinen wordt die niet gevonden; er waren slechts volken, er was geen mensheid. De Schrift echter leert ons de eenheid kennen van het menselijk geslacht; zij geeft ons de grootse conceptie van een wereldgeschiedenis. En in deze neemt zij zelf de eerste en de allesbeheersende plaats in. De Geschichtswahrheiten zijn dus niet toevallig, en allerminst onder deze weer de geschiedenis van de openbaring. Zij is zo noodzakelijk, dat zonder haar heel de geschiedenis en heel de mensheid uiteen valt. Zij is de draagster van de Godsgedachten; de apocalypse van Gods voornemen, welke de apostel Paulus telkens weer met bewondering en aanbidding vervulde; de revelatio mysterii, zonder welke de mens in het duistere rondtast. En aan de andere zijde zijn de Vernunftwahrheiten, waarvan Lessing sprak, ook allesbehalve noodwendig. De kritiek van Kant heeft dat anders aangetoond. Juist ten aanzien van die nothwendige Vernunftwahrheiten heerst er tegenwoordig algemeen een bedenkelijk

scepticisme. De verhouding is dus juist omgekeerd. Het historische is in zijn eeuwige betekenis doorzien en het rationele in zijn veranderlijkheid aan het licht getreden.

Feit is dan ook, dat wij alles erven van de voorgelachten. Wij brengen niets in de wereld, [1 Tim. 6:7](#). Fysisch en psychisch, intellectueel en ethisch zijn wij afhankelijk van de wereld om ons heen. En religieus is het niet anders. De openbaring, die in historie bestaat, kan niet anders dan in de weg van de traditie, in de ruimste zin, tot ons komen. Een vraag, waarom niet aan elk mens die openbaring geschonken is [8](#)), komt eigenlijk niet te pas. Ze onderstelt, dat de openbaring niets anders bevat dan leer en vergeet, dat ze historie is en wezen moet. Het centrum van de openbaring is de persoon van Christus. En Christus is een historisch persoon; zijn menswording, zijn lijden en sterven, zijn opstanding en hemelvaart zijn voor geen herhaling vatbaar. Ja, het behoort juist tot de *ενοσάρκωσις*, dat Hij in de historie ingaat en leeft in de vorm van de tijd. Hij zou ons niet in alles gelijk zijn geweest, indien Hij niet aan tijd en ruimte, aan de wet van het worden zich onderworpen had. De openbaring, niet als leer maar als incarnatie, kan uiteraard niet anders dan historie zijn, d.i. vallen in een bepaalde tijd en gebonden zijn aan een bepaalde plaats. De incarnatie is de eenheid van het zijn, *εγω ειμι*, [Joh. 8:58](#), en het worden, *σαρξ εγενετο*, [Joh. 1:14](#). Bovendien, ook in de openbaring volgt God de grondlijnen, die Hij voor het samenleven van de mensen getrokken heeft. De mensheid is niet een aggregaat van individuen, maar een organisch geheel, waarin allen leven van elkaar. De openbaring volgt deze wet, de herschepping sluit bij de schepping zich aan. Gelijk wij op elk terrein door middel van de traditie deel krijgen aan de goederen van de mensheid, zo ook in de religie. Ook dat behoort tot de idee van de incarnatie. Zij is zelf een gebeurtenis, die eenmaal in de tijd is geschied, maar wordt door de traditie heen het eigendom en de zegen van alle mensen. Dat die openbaring nog tot zulk een klein getal van mensen beperkt is, levert een moeilijk probleem op, hetwelk later nog nader dient onderzocht te worden; maar dit op zichzelf ontroerend feit kan nooit voor degenen, die haar kennen, een reden zijn om ze te verwerpen. Vele volken leven in een staat van ruwe barbaarsheid. Ook dat geschiedt naar de wil en het welbehagen van God. Toch komt het in niemand op, om daarom de zegeningen van de beschaving te verachten. Rousseau dweept met de natuurmens, maar hij bleef stil in Frankrijk.

- 1) Max Müller, Vorlesungen über de Ursprung der Religion 1880 bl. 149. Id. Deutsche Rundschau März 1895 bl. 409 v.
- 2) M. Th. Houtsma, De strijd over het dogma in de Islam tot op El-Ash'ari. Leiden 1875 bl. 96 v.
- 3) Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache 1875 bl. 459. Das Denken im Lichte der Sprache. Leipzig 1888 bl. 70-115.
- 4) Augustinus, Serm. 117 c. 5.
- 5) Augustinus, de trin. VII 4. de doctr. Christ. I 6.
- 6) Stöckl, Lehrb. der filosofie I 406 v.
- 7) Lechler, Gesch. des engl. Deismus bl. 49.
- 8) Rousseau in zijn profession de foi du vicaire Savoyard. Strausz, Glaub. I 268v.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 13 Openbaring en Heilige Schrift; 104)

104. De drager van de ideale goederen der mensheid is de taal, en de *σαρξ* van de taal is het schrift. Ook hierbij sluit God in de openbaring zich aan. Om volkomen in te gaan in de mensheid en ten volle haar eigendom te kunnen worden, neemt de openbaring de *μορφη*, het *σχημα* aan van de Schrift. De Schrift is de dienstknechtsgestalte van de openbaring. Ja, het

centrale feit van de openbaring, n.l. de incarnatie, leidt naar de Schrift heen. In profetie en wonder daalt de openbaring zo laag neer en zo diep af, dat ze zelfs de laagste vormen van het menselijke, bepaaldelijk van het religieuze leven, niet als middel versmaadt. De Logos zelf wordt niet *ανθρωπος* slechts, maar *δουλος, σαρξ*. En ook neemt het woord van de openbaring de onvolkomen, gebrekkige vorm aan van het schrift. Maar zo alleen wordt de openbaring het goed van de mensheid. Het doel van de openbaring is niet Christus; Christus is centrum en middel; het doel is, dat God weer in zijn schepselen woont en in de kosmos zijn heerlijkheid openbaart. *Θεος τα παντα ες πασιν*. Ook dit is in zekere zin een *ενανθρωπησις του θεου*, een menswording van God. En om dat doel te bereiken, gaat het woord van de openbaring over in schrift. Ook de Schrift is dus middel en instrument geen doel. Zij vloeit voort uit de menswording van God in Christus, zij is in zekere zin de voortzetting ervan, de weg, waarlangs Christus woning maakt in zijn gemeente; de *praeparatio viae ad plenam inhabitationem Dei*. Maar in deze inwoning van God heeft ze dan ook haar *τελος*, haar einde en doel, [1 Cor. 15:28](#). Evenals heel de openbaring, is ook zij een *actus transiens*.

Daardoor wordt de verhouding duidelijk, waarin de Schrift staat tot de openbaring. De vroegere theologie liet de openbaring bijna geheel opgaan in de theopneustie, in de gave van de Schrift. Zij bracht de openbaring slechts terloops ter sprake, en vatte haar veel te eng op. Het scheen, alsof er niets lag achter de Schrift. Daardoor kwam deze geheel los en geïsoleerd te staan, en kreeg het al de schijn, alsof ze plotseling uit de hemel was komen vallen. De machtige conceptie van de openbaring als een geschiedenis, die bij de val begint en eerst in de parousie eindigt, was, althans aan de wetenschappelijke theologie, bijna geheel vreemd. Deze beschouwing is onhoudbaar. Immers, de openbaring gaat in veruit de meeste gevallen aan de theopneustie vooraf en is daarvan dikwijls door een lange tijd gescheiden. De openbaring van God aan de aartsvaders, in de geschiedenis van Israël, in de persoon van Christus werd soms eerst eeuwen en jaren daarna beschreven; en ook de profeten en apostelen stellen hun openbaringen dikwijls eerst na de ontvangst te boek, b.v. [Jer. 25:13](#), [30:1](#), [36:2](#) v. Daarbij werd lang niet alles opgetekend, wat toch, toen het plaats had, tot de kring van de openbaring behoorde, [Joh. 20:30](#), [21:25](#). Voorts waren vele personen, zoals Elia, Elisa, Thomas, Nathanael enz. openbaringsorganen, die toch nimmer een boek schreven, dat in de canon werd opgenomen; anderen daarentegen ontvingen geen openbaringen en deden geen wonderen, en brachten ze toch wel in geschrift, zoals bijv. de schrijvers van vele historische boeken. Verder had de openbaring plaats in verschillende vormen, droom, visioen enz., en bedoelde de bekendmaking van iets dat verborgen was; de theopneustie was altijd een inwerking van Gods Geest in het bewustzijn en had tot doel de garantie van de inhoud van de Schrift.

De nieuwere theologie maakte daarom terecht tussen de openbaring en de Schrift onderscheid. Maar zij viel dikwijls in een ander uiterste. Zij maakte de Schrift zo geheel en al van de openbaring los, dat deze niets meer werd dan een toevallig aanhangsel, een willekeurig toevoegsel, een menselijke oorkonde van de openbaring, die misschien nog wel nuttig, maar in elk geval niet noodzakelijk was. In allerlei variaties is dit thema bezongen. Niet de letter maar de Geest, niet de Schrift maar de persoon van Christus, niet het woord maar het feit is het principium van de theologie. En Lessing kwam tot de bekende bede: o Luther! gij grote en heilige man, gij hebt ons verlost van het juk van de paus, maar wie zal ons verlossen van het juk van de letter, van de papieren paus. Deze beschouwing is niet minder verkeerd en nog gevaarlijker dan de andere. Want openbaring en theopneustie vallen in vele gevallen geheel samen. Lang niet alles, wat in de Schrift is beschreven, werd te voren geopenbaard, maar kwam onder het schrijven zelf in het bewustzijn op, bijv. in de psalmen,

de brieven enz. Wie de theopneustie ontkent en de Schrift minacht, verliest ook voor een zeer groot gedeelte de openbaring; hij houdt niets dan menselijke geschriften over. Voorts is ons de openbaring, ook waar ze in feit of woord voorafging aan de beschrijving, enkel en alleen door de H. Schrift bekend. Wij weten van de openbaringen van God onder Israël en in Christus letterlijk niets, dan alleen uit de H. Schrift. Er is geen ander principium. Met de H. Schrift valt dus de hele openbaring, valt ook de persoon van Christus. Juist omdat de openbaring historie is, is er geen andere weg om er iets van te weten, dan de gewone weg bij alle historie, dat is het getuigenis. Het getuigenis beslist voor ons bewustzijn over de realiteit van een feit. Geen gemeenschap met Christus dan alleen door de gemeenschap aan het woord van de apostelen, [Joh. 17:20-21](#), [1 Joh. 1:3](#). De openbaring bestaat voor ons, voor de kerk van alle eeuwen, slechts in de vorm van de H. Schrift. En eindelijk is de theopneustie, gelijk later blijken zal, een eigenschap van de Schriften, een eigen en afzonderlijke werkzaamheid van God bij de vervaardiging van de Schrift, en dus in zoverre ook zelf als openbaringsdaad te erkennen en te eren. Verachting of verwerping van de Schrift is dus niet een onschuldige handeling ten opzichte van menselijke getuigenissen aangaande de openbaring, maar ontkenning van een bijzondere openbaringsdaad Gods.

Beide richtingen zijn dus eenzijdig, zowel die, welke de openbaring ten bate van de Schrift, als die de Schrift ten bate van de openbaring miskent. Daar komt de φανερωσις, hier de θεοπνευστία niet tot haar recht. Ginds heeft men Schrift zonder schriften; hier heeft men geschriften zonder Schrift. Daar is een verwaarlozing van de historie, hier een minachting van het woord. De eerste richting vervalt in orthodox intellectualisme, de tweede loopt gevaar van anabaptistisch spiritualisme. De juiste beschouwing is deze, dat de Schrift noch met de openbaring vereenzelvigd noch ook van haar losgemaakt en buiten haar geplaatst wordt. De theopneustie is een element in de openbaring; een laatste akte, waarin de openbaring van God in Christus voor deze bedeling afgesloten wordt; in zoverre dus het einde, de kroon, de verduurzaming en de publicatie van de openbaring, medium, quo revelatio immediata mediata facta inque libros relata est ¹⁾.

¹⁾ Baumgarten bij Twesten, Vorles. über die Dogmatik I 402.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 13 Openbaring en Heilige Schrift; 105)

105. De openbaring toch, in haar geheel genomen, heeft haar einde en doel eerst bereikt in de parousie van Christus. Maar zij valt in twee grote perioden, in twee onderscheiden bedelingen uiteen. De eerste bedeling strekte, om de volle openbaring Gods in te lijven in en tot een deel te maken van de geschiedenis van de mensheid. Heel die oeconomie kan beschouwd worden als een komen van God tot zijn volk, als een zoeken van een tabernakel voor Christus. Zij is dus overwegend een openbaring van God in Christus. Ze draagt een objectief karakter. Zij kenmerkt zich door buitengewone daden; theofanie, profetie en wonder zijn de wegen, waarlangs God tot zijn volk komt. Christus is er de inhoud en het middelpunt van. Hij is de Logos, die schijnt in de duisternis, komt tot het zijn, en vlees wordt in Jezus. De Heilige Geest was toen nog niet, omdat Christus nog niet was verheerlijkt. In deze bedeling houdt de teboekstelling gelijke tred met de openbaring. Beide groeien van eeuw tot eeuw. Naarmate de openbaring voortschrijdt, neemt de Schrift in omvang toe. Als in Christus de volle openbaring Gods is gegeven, theofanie, profetie en wonder in Hem haar hoogtepunt hebben bereikt en de genade van God in Christus aan alle mensen is verschenen, dan is tegelijk ook de voltooiing van de Schrift daar. Christus heeft ons in zijn persoon en werk de Vader ten

volle geopenbaard, daarom wordt in de Schrift die openbaring ons ten volle beschreven. De bedeling van de Zoon maakt plaats voor de bedeling van de Geest. De objectieve openbaring gaat over in de subjectieve toeëigening. In Christus is midden in de historie door God een organisch centrum geschapen; vandaar uit worden thans in steeds wijdere kring de cirkels getrokken, binnen welke het licht van de openbaring schijnt. De zon, opgaande, bestrijkt slechts een klein oppervlak van de aarde met haar stralen; staande in het zenith, straalt zij over heel de aarde heen. Israël was slechts instrument van de openbaring; het heeft zijn dienst verricht en valt weg, als het de Christus heeft voortgebracht, zoveel het vlees aangaat; thans verschijnt de genade van God aan alle mensen. De Heilige Geest neemt alles uit Christus; Hij voegt niets nieuws aan de openbaring toe. Deze is voltooid en daarom voor geen vermeerdering vatbaar. Christus is de Logos, vol van genade en waarheid; zijn werk is volbracht; de Vader zelf rust in zijn arbeid. Zijn werk kan niet aangevuld of vermeerderd worden door de goede werken van de heiligen; zijn woord niet door de traditie; zijn persoon niet door de paus. In Christus heeft God zich ten volle geopenbaard en ten volle geschonken. Daarom is de Schrift ook voltooid, zij is het volkomene woord Gods.

Maar al is de openbaring ook voltooid, haar werking houdt daarmee niet op. Integendeel, juist omdat zij voltooid is, gaat zij thans in heel het leven en de geschiedenis van de mensheid in. Zij heeft haar einddoel immers niet in zichzelf, niet in Christus, die middelaar is, maar in de nieuwe mensheid, in het wonen van God bij zijn volk. Zij kan en mag daarom niet een feit zijn, dat eenmaal heeft plaats gehad en thans spoorloos verdwenen is. Maar God zelf draagt haar door de Schrift in de wereld in, en realiseert haar inhoud in het leven en de gedachte van de mensheid. De openbaring kwam zelf door theofanie, profetie en wonder tot stand. Daaraan beantwoordt drieërlei werkzaamheid Gods, waardoor Hij de inhoud van de openbaring tot het eigendom van de mensheid maakt. Hij woont door zijn Geest in de gemeente van Christus en is in het midden, waar twee of drie in Christus' naam vergaderd zijn. Hij doet wonderen altijd door, want Hij vernieuwt de gemeente van Christus door wedergeboorte, heiligmaking en verheerlijking; de geestelijke wonderen houden niet op, God werkt altijd. Maar dat is niet genoeg. De wereld van het zijn niet alleen, ook die van het bewustzijn moet vernieuwd. In de Logos was het leven maar ook het licht van de mensen; Christus is vol van genade maar ook van waarheid; de openbaring bestond in wonder maar ook in profetie. Woord en daad gingen samen in de eerste bedeling, zij vergezellen elkaar ook in de oeconomie van de Heilige Geest. De Heilige Geest wederbaart maar verlicht ook. Doch gelijk de geestelijke wonderen geen nieuw element aan de objectieve openbaringsfeiten toevoegen maar slechts uitwerking zijn van het wonder van Gods genade, in Christus gewrocht; zo ook is de illuminatie van de Heilige Geest geen openbaring van verborgenheden, maar toepassing van de schatten van de wijsheid en kennis, die in Christus begrepen zijn en in Zijn woord zijn uitgestald. En beide deze werkzaamheden van de Heilige Geest gaan in deze bedeling hand aan hand. Gelijk profetie en wonder, woord en feit elkaar vergezelden bij het tot standbrengen van de openbaring, zo zijn in de uitwerking van de openbaring, illuminatie en regeneratie, Schrift en kerk met elkaar verbonden. Ook thans is de openbaring geen leer alleen, die het verstand verlicht, maar tegelijk een leven, dat het hart vernieuwt. Zij is beide tezamen in onverbreekbare eenheid. De eenzijdigheden van het intellectualisme en mysticisme zijn beide te vermijden, want zij zijn een miskennis van de rijkdom van de openbaring. Omdat hoofd en hart, de hele mens in zijn zijn en bewustzijn moet vernieuwd worden, zet de openbaring zich in deze bedeling voort in de Schrift en in de kerk te zamen. En beide staan daarbij in het allernauwste verband tot elkaar. De Schrift is het licht van de kerk, de kerk is het leven van de Schrift. Buiten de kerk is de Schrift een raadsel, een ergernis. Zonder wedergeboorte kan memand haar kennen. Wie haar leven niet deelachtig is, kan haar zin en mening niet verstaan. En omgekeerd is het leven der kerk een verborgenheid, als de Schrift er haar licht niet over

schijnen laat. De Schrift verklaart de kerk, de kerk verstaat de Schrift. In de kerk bevestigt en verzegelt de Schrift haar openbaring, en in de Schrift leert de Christen, leert de kerk zichzelf verstaan, in haar verhouding tot God en de wereld, in haar verleden en heden en toekomst.

Daarom staat de Schrift ook niet op zichzelf. Zij mag niet deïstisch worden opgevat. Zij wortelt in een historie van eeuwen en is vrucht van de openbaring onder Israël en in Christus. Maar zij is toch geen boek uit lang vervlogen tijden, dat ons alleen met personen en gebeurtenissen van het verleden in verband brengt. De Heilige Schrift is geen dor verhaal en geen oude kroniek, maar zij is het altijd levende, eeuwig jeugdige woord, dat God nu in deze tijd en altijd door tot zijn volk laat uitgaan. Zij is de altijd voortgaande spraak van God tot ons. Zij dient niet alleen, om ons historisch te doen weten, wat er in het verledene is geschied. Zij heeft zelfs de bedoeling niet, om ons een historisch verhaal te leveren naar de maatstaf van de getrouwheid, die in andere wetenschappen geëist wordt. De Heilige Schrift is een tendens-boek; al wat te voren geschreven is, is tot onze lering geschreven, opdat wij door lijdzaamheid en vertroosting van de Schriften hoop hebben zouden. De Schrift is door de Heilige Geest geschreven, opdat zij Hem dienen zou bij zijn leiding van de kerk, bij de volmaking van de heiligen, bij de opbouw van het lichaam van Christus. In haar komt God dagelijks tot zijn volk. In haar spreekt Hij tot zijn kinderen, niet uit de verte, maar van nabij. In haar openbaart Hij zich van dag tot dag aan de gelovigen in de volheid van zijn genade en waarheid. Door haar werkt Hij zijn wonderen van ontferming en trouw. De Schrift is het blijvend rapport tussen hemel en aarde) tussen Christus en zijn gemeente, tussen God en zijn kinderen. Zij legt ons niet alleen vast aan het verleden, zij bindt ons aan de levende Heer in de hemelen. Zij is de *viva vox Dei, epistola Dei omnipotentis ad suam creaturam*. Door het woord heeft God eenmaal de wereld geschapen, door het woord houdt Hij ze in stand; maar door het woord herschept Hij haar ook en bereidt ze tot zijn woning. De theopneustie is daarom ook een blijvende eigenschap van de Heilige Schrift. Zij werd niet alleen getheopneusteed in het moment, dat zij te boek werd gesteld; zij is theopneust. *Divinitus insphrata est scriptura, non scripta est Deo spirante per scriptores; sed etiam dum solum dum legitur Deo spirante per scripturam et scriptura ipsum spirante* ¹⁾. Uit de openbaring voortgekomen, wordt zij door de theopneustie gehouden en efficax gemaakt. Het is de Heilige Geest, die levendig profetie en wonder, Schrift en kerk beide in stand houdt en in verband zet met elkaar, en die zo de parusie voorbereidt. Want als zijn en bewustzijn beide eens geheel zullen vernieuwd zijn, dan heeft de openbaring haar einde. De Schrift is dan niet nodig meer. De theopneustie is dan het deel van alle kinderen Gods. Zij zullen allen door de Heere geleerd zijn en Hem dienen in zijn tempel. Profetie en wonder zijn geworden tot natuur, want God woont onder zijn volk.

¹⁾ Bengel op [2 Tim. 3:16](#).


(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 106)

Par. 14 De Theopneustie van de Schrift.

Köning, Der Offenbarungsbegriff des A.T. 1882, en andere literatuur, genoemd in par. 11v K. Waiz, Die Lehre der Kirche von der Heilige Schrift nach der Schrift selbst geprüft. Leiden 1884. Joh. Delitzsch, De inspiratione Script. S. quid statuerint patres apostolici et apologetae sec. saeculi. Lips. 1872. P. Dausch, Die Schriftinspiration, eine bibl. gesch. Studie. Freiburg

1891. K. Holzhey, Die Inspiration der Heilige Schrift in der Anschauung des Mittelalters. München 1895. C. Pesch, De Inspiratione Sacrae Scripturae. Frib. 1906. Rist. deel bl. 11-375. Kropatscheck. Das Schriftprinzip der luth. Kirche, Gesch. und dogm. Untersuchungen. I Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters. Leipzig 1003. Bellarminus, Disp. de contro. I de Verbo Dei in 4 boekenv Franzelin, Tractatus de divina Traditione et Scriptura, ed. 3. Romae 1882. C. Pesch, De Inspir. S. Scr. Dogm. deel bl. 379-637. Gerhard, Loci Theol. Loc. I De Sacra Scriptura. Quenstedt, Theol. did. pol. I C. 3.
4. Calvijn, Instit. I c. 6 v. **zie INSTD 01040** Moor, Comment. I 114-446. Mart. Vitringa, Doctr. Christ. rel. I 36-123. Schliciermacher, Christl. Gl. Par. 128 v. Rothe, Zur Dogm. 1862 bl. 121 v. Philippi, Kirchl. Gl. I3 125 v. Kuyper, Encycl. II 347 v.

106. Het Oude Testament levert voor de leer van de inspiratie de volgende belangrijke momenten;

- a) de profeten weten zich in een bepaald ogenblik van hun leven door de Heere geroepen, [Exod. 3](#), [1 Sam. 3](#), [Jes. 6](#), [Jer. 1](#), [Ezech. 1](#); [2](#); [3](#); [Am.3:7-8](#); [7:15](#). De roeping ging menigmaal in tegen hun eigen wens en begeerte, [Ex. 3](#), [Jer. 20:7](#), [Am. 3:8](#), maar de Heere is hun te sterk geweest. De overtuiging onder Israël was algemeen, dat de profeten gezanten Gods waren, [Jer. 26:5](#); [7:15](#), door Hem verwekt en gezonden, [Jer. 29:15](#), [Deut. 18:15](#), [Num. 11:29](#), [2 Chron. 36:15](#), zijn knechten, [2 Kon. 17:23](#); [21:10](#); [24:2](#); [Ezra 9:11](#), [Ps. 105:15](#) enz., staande voor zijn aangezicht, [1 Kon. 17:1](#), [2 Kon. 3:14](#), [5:16](#).
- b) Zij zijn zich bewust, dat de Heere tot hen gesproken heeft, en dat zij van Hem de openbaring hebben ontvangen. Hij leert hen, wat zij spreken zullen, [Ex. 2:12](#), [Deut. 18:18](#), legt de woorden in hun mond, [Num. 22:38](#); [23:5](#), [Deut. 18:18](#), spreekt tot hen, [Hos. 1:2](#), [Hab. 2:1](#), [Zach. 1:9,13](#); [2:2,7](#); [4:1,4,11](#); [5:5,10](#); [6:4](#), [Num. 12:2,8](#), [2 Sam. 23:2](#), [1 Kon. 22:28](#). Vooral wordt de formule gebruikt: zo zegt de Heere, of het woord des Heeren geschiedde tot mij, of: woord, godsspraak,  part. pass, het gesprokene van de Heere. Heel de Oudtestamentische Schrift is vol van deze uitdrukking. Keer op keer wordt de profetische rede daardoor ingeleid. Zelfs wordt de Heere telkens sprekende in de eerste persoon ingevoerd, [Jos. 24:2](#), [Jes. 1:1-2](#); [8:1](#), [11](#); [Jer. 1:2,4,11](#); [2:1](#); [7:1](#), [Ezech. 1:3](#); [2:1](#); [Hos. 1:1](#), [Joël 1:1](#), [Am. 2:1](#) enz. Eigenlijk is het de Heere, die door hen spreekt, [2 Sam. 23:1-2](#), die door hun mond spreekt, [Ex. 4:12,15](#), [Num. 23:5](#), door hun dienst, [Hagg. 1:1](#), [2 Kon. 17:13](#). Heel hun woord is gedekt door het gezag van de Heere.
- c) Deze bewustheid is bij de profeten zo klaar en vast, dat zij zelfs de plaats en de tijd aangeven, waar de Heere tot hen sprak, en onderscheid maken tussen tijden, waarin Hij wel en waarin Hij niet tot hen sprak, [Jes. 16:13,14](#), [Jer. 3:6](#); [13:3](#); [26:1](#); [27:1](#); [28:1](#); [33:1](#); [34:1](#); [35:1](#); [36:1](#); [49:34](#); [Ezech. 3:16](#); [8:1](#); [12:8](#); [Hagg. 1:1](#), [Zach. 1:1](#) enz. En daarbij is die bewustheid zo objectief, dat zij zichzelf duidelijk onderscheiden van de Heere; Hij spreekt tot hen, [Jes. 8:1](#); [51:16](#); [59:21](#); [Jer. 1:9](#); [3:6](#); [5:14](#); [Ez. 3:26](#) enz., en zij luisteren met hun oren en zien met hun ogen, [Jes. 5:9](#); [6:8](#); [21:3,10](#); [22:14](#); [28:22](#); [Jer. 23:18](#); [49:14](#); [Ezech. 2:8](#); [3:10,17](#); [33:7](#); [40:4](#); [44:5](#); [Hab. 3:2,16](#), [2 Sam. 7:27](#), [Job 33:16](#), [36:10](#), en nemen de woorden van de Heere in zich op, [Jer. 15:16](#), [Ezech. 3:1-3](#).
- d) Vandaar dat zij een scherpe tegenstelling maken tussen wat God hun geopenbaard heeft en hetgeen er opkomt uit hun eigen hart, [Num. 16:2,8](#); [24:13](#); [1 Kon. 12:33](#), [Neh. 6:8](#) Ps. 41:6-7 [[Ps. 41:5-6](#)]. Zij leggen de valse profeten juist ten laste, dat deze spreken uit eigen hart, [Ezech. 13:2,3,17](#), [Jer. 14:14](#); [23:16,26](#); [Jes. 59:13](#), zonder gezonden te zijn, [Jer. 14:14](#); [29:9](#); [Ezech.13:6](#), zodat zij leugenprofeten, [Jer. 23:32](#), [Jes. 9:14](#), [Jer. 14:14](#); [20:6](#);

[23:21,22,26,31,36](#); [27:14](#); [Ezech. 13:6](#) v., [Mich. 2:11](#), [Zeph. 3:4](#), [Zach. 10:2](#) en waarzeggers zijn, [Jes. 3:2](#), [Mich. 3:5](#) v, [Zach. 10:2](#), [Jer. 27:9](#); [29:8](#); [Ezech. 13:9,12](#); [21:26,28](#); [Jes. 44:25](#).

- e) De profeten zijn zich eindelijk bewust, sprekende of schrijvende, niet hun eigen woord maar het woord des Heeren te verkondigen. Trouwens, het woord werd hun niet geopenbaard voor henzelf, maar voor anderen. Zij hadden geen vrijheid om het te verbergen. Zij moeten spreken, [Jer. 20:7,9](#), [Exod. 3, 4](#), [Ezech. 3](#), [Amos 3:8](#), [Jon. 1:2](#) en spreken dus niet naar menselijke gunst of berekening, [Jes. 56:10](#), [Mich. 3:5,11](#). Daarom zijn zij juist profeten, sprekers in de naam des Heeren naam en van zijn woord. En daarbij weten zij dan, te moeten geven alwat zij ontvangen hebben, [Deut. 4:2](#); [12:32](#); [Jer. 1:7,17](#); [26:2](#); [42:4](#); [Ezech. 3:10](#).

Uit eenzelfde drang mag en moet ook het schrijven van de profeten worden afgeleid. De letterlijke teksten, waar een bevel tot schrijven wordt gegeven, zijn weinige, [Ex. 17:14](#); [24:3-4](#); [34:27](#); [Num. 33:2](#), [Deut. 4:2](#); [12:32](#); [31:19](#); [Jes. 8:1](#); [30:8](#), [Jer. 25:13](#); [30:1](#); [36:2,24](#), [27](#); [Ezech. 24:1](#), [Dan. 12:4](#), [Hab. 2:2](#), en slaan maar op een zeer klein gedeelte van de Oude Schrift. Maar de schriftelijke optekening is wel een later, maar toch noodzakelijk stadium in de geschiedenis van het profetisme. Vele profetieën zijn zeker nooit uitgesproken, maar waren wel bestemd om gelezen en overdacht te worden. De meeste zijn met zorg, zelfs met kunst bewerkt en tonen reeds door haar vorm voor het schrift bestemd te zijn. De optekening van de Godspraken werd geleid door de gedachte, dat Israël niet meer door daden te redden was, dat nu en in verre geslachten de dienst van de Heere door woord en redelijke overtuiging ingang moest vinden ¹⁾. Zij gingen schrijven, omdat zij zich richten wilden tot anderen, dan alleen degenen, die hen hoorden konden.

- f) tussen het ontvangen en het gesproken of geschreven woord bestaat verschil. Er zou niets vernederends voor de profeten in liggen, als zij het ontvangen woord zo letterlijk mogelijk hadden opgetekend. Maar de openbaring ging voort ook in 't moment van de theopneustie en wijzigde en voltooide de vroegere openbaring, en deze werd dus vrij gereproduceerd. Maar daarom juist eisen de profeten voor hun geschreven woord dezelfde autoriteit als voor 't gesproken woord. Zelfs maken de tussenredenen van de profeten tussen de eigenlijke woorden van de Heere in, bv. [Jes. 6](#); [10:24-12:6](#); [31:1-3](#); [32](#), of de uitwerking van een woord van de Heere door de profeet, [Jes. 52:7-12](#); [63:15-64:12](#) daarop geen uitzondering. De overgang van het woord van de Heere in het woord van de profeet en omgekeerd is menigmaal zo plotseling, en beide zijn zo ineengestrengeld, bijv. [Jer. 13:18](#) v., dat scheiding niet mogelijk is. Zij hebben dezelfde autoriteit, [Jer. 36:10-11](#); [25:3](#). Jesaja noemt [Jes. 34:16](#) zijn eigen opgetekende profetieën het Boek van de Heere.

- g) De profeten leiden hun openbaring niet af uit de wet. Ofschoon uit hun geschriften de omvang van de thora niet kan bepaald worden, toch veronderstelt de profetie een thora. Alle profeten staan op de grondslag van een wet, zij plaatsen zich met hun tegenstanders op een gemeenschappelijke basis. Zij veronderstellen allen een door God met Israël gesloten verbond, een genadige verkiezing van Israël, [Hos. 1:1-3](#); [6:7](#); [8:3](#); [Jerem. 11:6](#) v., [Jer. 14:21](#); [22:9](#); [31:31](#) v., [Ezech. 16:8](#) v., [Jes. 54:10](#); [56:4,6](#); [59:21](#). De profeten zijn niet de scheppers van een nieuwe godsdienst, van een ethisch monotheïsme geweest. De verhouding van de Heere tot Israël was nimmer gelijk aan die van Karnos tot Moab. De profeten gewagen nooit van zulk een tegenstelling tussen hun religie en die van het volk. Zij erkennen, dat het volk bijna alle eeuwen door aan afgoderij zich schuldig heeft gemaakt; maar zij beschouwen dat altijd en eenparig als ontrouw en afval, zij gaan er van

uit, dat het volk beter wist. Zij knopen met het volk aan dezelfde openbaring, aan dezelfde historie zich vast. Zij spreken uit de overtuiging, dat zij met het volk dezelfde dienst Gods gemeen hebben, dat de Heere hen verkoren en geroepen heeft tot zijn dienst. Daarin vinden zij hun kracht, en daarom toetsen zij het volk aan de van rechtswege tussen hen en de Heere bestaande verhouding, [Hos. 12:14](#), [Mich. 6:4,8](#), [Jes. 63:11](#), [Jer. 7:25](#) 2) enz. De thora duidt niet alleen onderwijzing Gods in het algemeen aan, maar is meermalen ook de naam voor de reeds bestaande, objectieve openbaring van de Heere, [Jes. 2:3](#), [Mich. 4:2](#), [Am. 2:4](#), [Hos. 8:1](#); [4:6](#); [Jer. 18:18](#), [Ezech. 7:26](#), [Zeph. 3:4](#). Het verbond van God met Israël, op welke grondslag de profeten met heel het volk staan, sluit vanzelf ook allerlei inzettingen en rechten in, en de profeten spreken daarom telkens van geboden, [Jes. 48:18](#), [Jer. 8:13](#), inzettingen, [Jes. 24:5](#), [Jer. 44:10,23](#), [Ezech. 5:6-7](#); [11:12,20](#); [18:9,17](#); [20:11](#) v., [Ezech. 36:27](#); [37:24](#); [Am. 2:4](#), [Zach. 1:6](#), [Mal. 3:7](#); [4:4](#), rechten, [Ezech. 5:7](#), [11:12](#) enz. Deze thora moet hebben bevat de leer van de eenheid van de Heere, van zijn schepping en regering van alle dingen, het verbod van de afgoderij, en andere godsdienstige en zedelijke geboden, en verder ook allerlei ceremoniële (sabbat, offer, reinheid enz.) en historische (schepping, uittocht uit Egypte, bondssluiting enz.) bestanddelen. Over de omvang van de thora vóór het profetisme mag verschil kunnen bestaan, de verhouding van wet en profeten kan niet worden omgekeerd, zonder met heel de geschiedenis van Israël en het wezen van het profetisme in botsing te geraten. De profeet onder Israël was als het ware die lebendige Stimme des Gesetzes und der Vermittler seiner Erfüllung (Staudenmaier). De meest negatieve kritiek ziet zich gedwongen, om de persoonlijkheid van Mozes en zijn monotheïsme, het verblijf in Egypte, de uittocht, de verovering van Kanaan enz. nog als historisch aan te nemen, ofschoon hun bij hun kritiek van de Pentateuch alle grond daartoe ontbreekt.

- h) Het is a priori waarschijnlijk, dat bij een volk, zo lang reeds met de schrijfkunst bekend, de wet ook reeds lang in geschreven vorm zal hebben bestaan. In [Hos. 8:12](#) schijnt dit ook uitgesproken te zijn 3). Deze thora had van de aanvang af gezag onder Israël. Van twijfel of bestrijding is niets bekend. Mozes nam onder alle profeten een geheel enige plaats in, [Ex. 33:11](#), [Num. 12:6-8](#), [Deut. 18:18](#); [Ps. 103:7](#); [106:23](#); [Jes. 63:11](#), [Jer. 15:1](#) enz. Hij stond tot de Heere in een bijzondere relatie; de Heere sprak met hem als een vriend met zijn vriend. Hij was de Middelaar van het Oude Testament. Overal schrijft de wet zich zelf een goddelijke oorsprong toe. Het is de Heere, die door Mozes aan Israël de thora gegeven heeft. Niet alleen de tien woorden, [Ex. 20](#) en het Bonds boek, [Ex. 21](#); [22](#); [23](#); maar ook alle andere wetten worden uit een spreken van God tot Mozes afgeleid. Elk ogenblik komt in de wetten van de Pentateuch de formule voor: de Heere zei of sprak tot Mozes. Ieder hoofdstuk haast begint er mee, [Ex. 25:1](#); [30:11,17,22](#); [31:1](#); [32:9](#) enz., [Lev. 1:1](#), [4:1](#), [6:1](#) enz. [Num. 1:1](#), [2:1](#), [3:44](#), [4:1](#) enz. En Deuteronomium wil niets geven, dan wat Mozes tot de kinderen Israels gesproken heeft, [Deut. 1:6](#); [2:1,2,17](#); [3:2](#); [5:2](#); [6:1](#) enz.
- i) De historische boeken van het Oude Testament zijn alle door profeten en in profetische geest geschreven, [1 Kron. 29:29](#), [2 Kron. 9:29](#), [20:34](#) enz. De profeten verwijzen in hun toespraken en geschriften niet alleen herhaaldelijk naar Israëls geschiedenis, maar zij zijn het ook, die deze bewaard, bewerkt en ons overgeleverd hebben. Maar zij bedoelen daarmee geenszins, om ons een getrouw en aaneengeschaakeld verhaal te verschaffen van de lotgevallen van het Israëlietische volk, zoals andere geschiedschrijvers dat beogen. De profeten stellen zich ook in de historische boeken van het Oude Testament op de grondslag van de thora en beschouwen en beschrijven van uit haar standpunt de geschiedenis van Israël, [Richt. 2:6-3:6](#), [2 Kon. 17:7-23,34-41](#). De historische boeken zijn het commentaar in feiten van het verbond van God met Israël. Zij zijn geen geschiedenis in onze zin maar

profetie, en willen naar een anderen maatstaf beoordeeld zijn dan de geschiedboeken van de andere volken. Het is hun niet daarom te doen, dat wij nauwkeurige kennis zouden verkrijgen van Israëls geschiedenis, maar dat wij in de historie van Israël de openbaring van God, zijn gedachte en zijn raad zouden verstaan. De profeten zijn altijd verkondigers van het woord van de Heere, zowel waar zij achterwaarts zien in de historie als wanneer zij vooruit blikken in de toekomst.

- j) Wat eindelijk de in engeren zin poëtische boeken betreft, die in de canon zijn opgenomen, deze dragen alle evenals de andere Oudtestamentische geschriften een religieus-ethisch karakter. Zij veronderstellen de openbaring van God als haar objectieve grondslag en laten de uitwerking en toepassing zien van die openbaring in de verschillende toestanden en verhoudingen van het menselijk leven. De Prediker schetst de ijdelheid van de wereld zonder en tegenover de vreze des Heeren. Job houdt zich bezig met het probleem van de gerechtigheid van God en het lijden van de vromen. De Spreuken schilderen ons de ware wijsheid in haar toepassing op het rijke mensenleven. Het Hooglied bezingt de innigheid en de kracht van de liefde. En de Psalmen doen in de spiegel van de ervaringen van de vromen Gods menigvuldige genade ons zien. De lyrische en didactische poëzie treedt onder Israël in de dienst van de openbaring van God. Volgens [2 Sam. 23:1-3](#) sprak David, de liefelijke in zangen van Israël, door de Geest van de Heere en was diens woord op zijn tong.
- k) Naarmate de verschillende geschriften van het Oude Testament ontstonden en bekend werden, werden zij ook als gezaghebbend erkend. De wetten van de Heere werden in het heiligdom gelegd, [Ex. 25:22](#); [38:21](#); [40:20](#); [Deut. 31:9,26](#), [Jos. 24:25](#) v., [1 Sam. 10:25](#). De dichterlijke voortbrengselen werden bewaard, [Deut. 31:19](#), [Jos. 10:13](#), [2 Sam. 1:18](#), de Psalmen werden reeds vroeg ten behoeve van de cultus verzameld, [Ps. 72:20](#), van de Spreuken legden de mannen van Hizkia reeds een tweede verzameling aan, [Spr. 25:1](#). De profetieën werden veel gelezen, Ezechiël kent Jesaja en Jeremia, latere profeten beroepen zich op de voorafgaande. Daniël, cap. 9:2, kent reeds een verzameling van profetische geschriften, waartoe ook Jeremia behoorde. In de na-exilische gemeente staat het gezag van wet en profetieën vast, gelijk uit Ezra, Haggai en Zacharia duidelijk blijkt. Jezus ben Sirach stelt wet en profeten zeer hoog, cap. 15:1-8, 24:23, 39:1 v., cap. 44-49. In de voorrede maakt zijn kleinzoon gewag van drie delen, waarin de Schrift is gesplitst. De LXX bevat verschillende apocriefe geschriften, maar deze getuigen zelf voor het gezag van de canonieke boeken, 1 Makk. 2:50, 2 Makk. 6:23, Wijsh. 11:1, 18:4. Baruch 2:28, Tob. 1:6, 14:7 Jezus Sir. 1:5, 17:12, 24:23, 39:1, 46:15 enz. Philo citeert alleen canonieke boeken. Het vierde boek van Ezra cap. 14:18-47 kent de indeling in 24 boeken. Josephus telt 22 boeken in drie delen. Omnium consensu was de Oudtestamentische canon van Philo en Josephus aan de onze gelijk 4).

1) Kuenen, De Profeten I 74 II 345 v.

2) König, Die Hauptprobleme der altisr. Religionsgeschichte 1884 bl. 15 v. 38v.

3) Bredenkamp, Gesetz und Proph. 21 v. König, Der Offenbarungsbegriff II 333 v.

4) G. Wildeboer, Het ontstaan van den Kanon des Oude Verbonds. 1889 bl. 126 v. 134. Strack, art. Kanon des A. T. in PRE3. Hölscher, Kanonisch und Apokryph. Ein Kapitel aus der Gesch. des. altt. Kanons. Leipzig 1905.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 107)

107. Deze canon van het Oude Testament bezat voor Jezus en de apostelen, evenals voor hun tijdgenoten, goddelijke autoriteit. Dit blijkt duidelijk uit de volgende gegevens:

- a) de formule, waarmee het Oude Testament in het Nieuwe wordt aangehaald, is verschillend maar bewijst altijd, dat het Oude Testament voor de schrijvers van het Nieuwe Testament van goddelijken oorsprong is en een goddelijk gezag draagt. Jezus haalt soms een plaats uit het Oude Testament aan met de naam van de schrijver, bijv. van Mozes, [Matt. 8:4](#); [19:8](#); [Mark. 7:10](#), [Joh. 5:45](#); [7:22](#); Jesaja, [Matt. 15:7](#), [Mark. 13:14](#), David, [Matt. 22:43](#), Daniël, [Matt. 24:15](#), maar citeert menigmaal ook met de formule: er staat geschreven, [Matt. 4:4](#) v., [Matt. 11:10](#), [Luk. 10:26](#), [Joh. 6:45](#); [8:47](#), of: de Schrift zegt, [Matt. 21:42](#), [Luk. 4:21](#), [Joh. 7:38](#); [10:35](#), of ook naar de auctor primarius, d.i. God of de Heilige Geest, [Matt. 15:4](#); [22:43,45](#); [24:15](#); [Mark. 12:26](#). De Evangelisten bezigen dikwijls de uitdrukking: hetgeen gesproken is door de profeet, [Matt. 1:22](#); [2:15,17,23](#); [3:3](#) enz., of door de Heere of door de Heilige Geest, [Matt. 1:22](#); [2:15](#); [Luk. 1:70](#), [Hand. 1:16](#), [3:18](#), [4:25](#), [28:25](#). Johannes citeert gewoonlijk bij de auctor secundarius, [Joh. 1:23,46](#); [12:38](#). Paulus spreekt altijd van de Schrift, [Rom. 4:3](#); [9:17](#); [10:11](#); [11:2](#); [Gal. 4:30](#), [1 Tim. 5:18](#) enz, die soms zelfs geheel persoonlijk wordt voorgesteld, [Gal. 3:8,22](#); [4:30](#); [Rom. 9:17](#). De brief aan de Hebreëen noemt meest God of de Heilige Geest als auctor primarius, [Heb. 1:5](#) v., [Heb. 3:7](#); [4:3,5](#); [5:6](#); [7:21](#); [8:5,8](#); [10:16,30](#); [12:26](#); [13:5](#). Deze wijze van citeren leert klaar en duidelijk, dat de Schrift van het Oude Verbond voor Jezus en de apostelen wel uit verschillende delen samengesteld en van verschillende schrijvers afkomstig was, maar toch één organisch geheel vormde, dat God zelf tot auteur had.
- b) Meermalen wordt dit goddelijk gezag van de Oudtestamentische Schrift door Jezus en de apostelen ook beslist uit gesproken en geleerd, [Matt. 5:17](#), [Luk. 16:17,29](#), [Joh. 10:35](#), [Rom. 15:4](#), [1 Petr. 1:10-12](#), [2 Petr. 1:19,21](#); [2 Tim. 3:16](#). De Schrift is een eenheid, die noch in haar geheel noch in haar delen gebroken en vernietigd kan worden. In de laatst aangehaalde tekst wordt de vertaling: iedere theopneuste Schrift is ook nuttig, gedrukt door het bezwaar, dat dan achter $\omega\phi\epsilon\lambda\iota\mu\omicron\varsigma$ het predikaat $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ niet had kunnen ontbreken. De overzetting: iedere schrift, heel in het algemeen, is theopneust en nuttig, wordt door de aard van de zaak uitgesloten. Er blijft dus slechts keuze tussen de beide vertalingen: de hele Schrift, of iedere Schrift, n.l. die in $\tau\alpha\ \iota\epsilon\rho\alpha\ \gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$, vs. 15, begrepen is, is theopneust, cf. $\omicron\sigma\alpha\ \pi\rho\omicron\epsilon\gamma\rho\alpha\phi\eta$, [Rom. 15:4](#). Zakelijk geeft dit geen verschil, en met het oog op plaatsen als [Matt. 2:3](#), [Hand. 2:36](#), [2 Cor. 12:12](#), [Ef. 1:8](#); [2:21](#); [3:15](#); [Col. 4:12](#), [1 Petr 1:15](#), [Jak. 1:2](#) schijnt $\pi\alpha\varsigma$ zonder artikel toch ook wel geheel te kunnen betekenen.
- c) Nooit staan Jezus of de apostelen kritisch tegenover de inhoud van het Oude Testament, maar zij aanvaardden die geheel en zonder voorbehoud. In alle delen, niet alleen in de religieus-ethische uitspraken of in die plaatsen, waarin God zelf spreekt, maar ook in haar historische bestanddelen wordt de Schrift van het Oude Testament onvoorwaardelijk door hen als waar en goddelijk erkend. Jezus houdt bijv. [Jes. 54](#) voor afkomstig van Jesaja, [Matt. 13:14](#), [Ps. 110](#) van David, [Matt. 22:43](#), de [Matt. 24:15](#) aangehaalde profetie van Daniël, en schrijft de wet aan Mozes toe, [Joh. 5:46](#). De historische verhalen van het Oude Testament worden telkens aangehaald en onvoorwaardelijk geloofd, bijv. de schepping van de mens, [Matt. 19:4,5](#), Abels moord, [Matt. 22:35](#), de zondvloed, [Matt. 24:37-39](#), de geschiedenis van de aartsvaders, [Matt. 22:32](#), [Joh. 8:56](#), de verwoesting van Sodom, [Matt. 11:23](#), [Luk. 17:28-33](#), de brandende braambos, [Luk. 20:37](#), de slang in de woestijn, [Joh.](#)

[3:14](#), het manna, [Joh. 6:32](#), de geschiedenis van Elia, [Luk. 6:25-26](#), Naäman, ib., Jona, [Matt. 12:39-41](#) enz.

- d) Dogmatisch is het Oude Testament voor Jezus en de apostelen sedes doctrinae, fons solutionum, πασης αντιλογιας περας. Het Oude Testament is vervuld in het Nieuwe. Het wordt meermalen zo voorgesteld, alsof alles is geschied met het doel om de Heilige Schrift te vervullen, ινα πληρωθη το πηθεν, [Matt. 1:22](#) en passim, [Mark. 14:49](#); [15:28](#); [Luk. 4:2](#); [24:44](#); [Joh. 13:18](#); [17:12](#); [19:24,36](#); [Hand. 1:16](#), [Jak. 2:23](#) enz. Tot in kleine bijzonderheden toe wordt die vervulling opgemerkt, [Matt. 21:16](#), [Luk. 4:21](#), [22:37](#) [Joh. 15:25](#), [17:12](#), [19:28](#) enz.; al wat aan Jezus is geschied, is tevoren in het Oude Testament beschreven, [Luk. 18:31-33](#). Jezus en de apostelen rechtvaardigen hun gedrag en bewijzen hun leer telkens met een beroep op het Oude Testament, [Matt. 12:3](#); [22:32](#); [Joh. 10:34](#), [Rom. 4](#), [Gal. 3](#), [1 Cor. 15](#) enz. En deze goddelijke autoriteit van de Schrift strekt zich zo ver voor hen uit, dat zelfs een enkel woord, ja een tittel en jota daardoor gedekt wordt, [Matt. 5:17](#); [22:45](#); [Luk. 16:17](#), [Joh. 10:35](#), [Gal. 3:16](#).
- e) Desalniettemin wordt het Oude Testament in het Nieuwe Testament doorgaans naar de Griekse vertaling van de LXX geciteerd. De schrijvers van het Nieuwe Testament, schrijvende in het Grieks en voor Griekse lezers; gebruikten gewoonlijk de vertaling, die aan deze bekend en voor hen toegankelijk was. De citaten kunnen naar hun verhouding tot de Hebreeuwse tekst en tot de Griekse vertaling in drie groepen worden verdeeld. In sommige teksten is er afwijking van de LXX en overeenstemming met de Hebreeuwse tekst, b.v. [Matt. 2:15,18](#); [8:17](#); [12:18-21](#); [27:46](#); [Joh. 19:37](#), [Rom. 10:15-16](#); [11:9](#); [1 Cor. 3:19](#); [15:54](#). In andere is er omgekeerd overeenstemming met de LXX en afwijking van het Hebreeuws, bijv. [Matt. 15:8,9](#), [Hand. 7:14](#); [15:16-17](#), [Ef. 4:8](#). [Hebr. 10:5](#), [11:21](#), [12:6](#). In een derde groep van citaten is er min of meer belangrijke afwijking beide van LXX en Hebreeuwse tekst, bijv. [Matt. 2:6](#); [3:3](#); [26:31](#); [Joh. 12:15](#); [13:18](#); [Rom. 10:6-9](#), [1 Cor. 2:9](#). Ook verdient het opmerking, dat sommige boeken van het Oude Testament, nl. Ezra, Neh., Ob., Zef., Esth., Pred. en Hoogl. nooit in het Nieuwe Testament worden aangehaald; dat er wel geen apocriefe boeken worden geciteerd maar toch in [2 Tim. 3:8](#), [Hebr. 11:34](#) v., Judas vers 9 v. 14 v., namen en feiten worden vermeld, die in het Oude Testament niet voorkomen; en dat enkele malen ook Griekse klassieken worden aangehaald, [Hand. 17:18](#), [1 Cor. 15:33](#), [Tit. 1:12](#).
- f) Wat eindelijk het materieel gebruik van het Oude Testament in het Nieuwe Testament aangaat, ook hierin is er groot verschil. Soms dienen de citaten tot bewijs en bevestiging van enige waarheid, bijv. [Matt. 4:4,7,10](#); [9:13](#); [19:5](#); [22:32](#); [Joh. 10:34](#), [Hand. 15:16](#); [23:5](#); [Rom. 1:17](#), [3:10](#) v, [Rom. 4:3,7](#); [9:7,12-13,15,17](#); [10:5](#), [Gal. 3:10](#); [4:30](#); [1 Cor. 9:9](#); [10:26](#); [2 Cor. 6:17](#). Zeer dikwijls wordt het Oude Testament aangehaald ten bewijze, dat het in het Nieuwe Testament vervuld moest worden en vervuld is; hetzij in letterlijke zin, [Matt. 1:23](#); [3:3](#); [4:15-16](#); [8:17](#); [12:18](#); [13:14-15](#); [21:42](#); [27:46](#), [Mark. 15:28](#), [Luk. 4:17](#) v., [Joh. 12:38](#), [Hand. 2:17](#), [3:22](#), [7:37](#), [8:32](#) enz., hetzij in typische zin, [Matt. 11:14](#), [12:39](#) v, [Matt. 17:11](#), [Luk. 1:17](#), [Joh. 3:14](#); [19:36](#); [1 Cor. 5:7](#); [10:4](#); [2 Cor. 6:16](#), [Gal. 3:13](#); [4:21](#); [Hebr. 2:6-8](#), [7:1-10](#) enz. Meermalen dienen de citaten uit het Oude Testament eenvoudig tot opheldering, toelichting, vermaning, vertroosting enz., bijv. [Luk. 2:23](#), [Joh. 7:38](#), [Hand. 7:3,42](#), [Rom. 8:36](#), [1 Cor. 2:16](#); [10:7](#); [2 Cor. 4:13](#); [8:15](#); [13:1](#); [Hebr. 12:5](#); [13:15](#); [1 Petr. 1:16,24-25](#); [2:9](#). Bij dat gebruik worden wij door de zin, die de Nieuwtestamentische schrijvers in de tekst van het Oude Testament vinden, menigmaal verrast; zo vooral in [Matt. 2:15,18,23](#); [21:5](#); [22:32](#); [26:31](#); [27:9](#); [10,35](#); [Joh. 19:37](#), [Hand. 1:20](#); [2:31](#); [1 Cor. 9:9](#), [Gal. 3:16](#), [4:22](#) v., [Ef. 4:8](#) v., [Hebr. 2:6-8](#), [10:5](#). Deze exegese van het Oude in het

Nieuwe Testament veronderstelt bij Jezus en de apostelen de gedachte, dat een woord of zin veel diepere betekenis en veel verdere strekking kan hebben, dan de schrijver er bij vermoed of er in neergelegd heeft. Dit is ook meermalen bij klassieke schrijvers het geval. Niemand zal menen, dat Goethe bij het neerschrijven van zijn klassieke poëzie dat alles voor de geest heeft gehad, wat er nu in gevonden wordt. Der hat es in der Poesie, fürwahr; nicht weit getrieben, In dessen Versen mehr nicht steht, als er hineingeschrieben 1). Bij de Schrift is dit nog in veel sterkere mate het geval, omdat zij naar de overtuiging van Jezus en zijn apostelen de Heilige Geest tot auctor primarius heeft en een teleologisch karakter draagt. Niet in die enkele bovengenoemde plaatsen slechts, maar in heel de opvatting en uitlegging van het Oude Testament, wordt het Nieuwe Testament gedragen door de gedachte, dat de Israëlietische bedeling haar vervulling heeft in de Christelijke. De hele oeconomie van het Oude Verbond met al haar instellingen en rechten en in heel haar geschiedenis wijst heen naar de bedeling van het Nieuwe Verbond. Niet het Talmudisme, maar het Christendom is de rechtmatige erfgenaam van de schatten van het heil, aan Abraham en zijn zaad beloofd 2).

- 1) Verg. Hamerling, Epilog an die Kritiker. Poet. Werke. Tiel Campagne I 142 v. En voor de zin van de Schrift, Valeton, Theol. Stud. 1887 aft. 6. Theremin, Die Beredsamkeit eine Tugend bl. 236.
- 2) Litt. over het Oude Testament in het Nieuwe Testament, Glassius, Philologia Sacra, ed. 6a 1691. Surenhusius, Βίβλος καταλλαγής, in quo sec. vet. theol. hebr. formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca V.T. in N.T. allegata. Amst. 1713. J1. Hoffmann, Demonstr. evang. per ipsum scripturarum consensum in oraculis ex V. T. in N. allegatis. Tub. 1773-81. Th. Randolph, The prophecies and other texts cited in the New Test. compared with the Hebr. Original and with the Sept. version. Oxf. 1782. Dr. H. Owen, The modes of quotation used by the evangelical writers explained and vindicated. Lond. 1789. F. H. Horne, An introduction to the critical study and knowledge of the holy Script. 4 vol. Lond. 1821 II 356-463. C. Sepp, De leer van het Nieuwe Testament over de Heilige Schrift des Oude Verbonds 1849. Tholuck, Das A.T. im N. 6e Aufl. 1877. Rothe, Zur Dogm. 184 v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im alt. u. n. Test. 1841. E. Haupt, Die altt. Citate in de vier Evang. 1871. Kautzsch, De V.T. locis a Paulo allegatis. 1869. E. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu 1873. Id. Die altt. Citate im N.T. 1878. K. Walz, Die Lehre der Kirche von der Schrift nach der Schrift selbst geprüft. Leiden 1881. Kuenen, De Profeten II 199 v. Caven, Our Lords testimony to the Old Test. Presb. and Ref. Rev. July 1892. A. Clemen, Der Gebrauch des A.T. im N. 1893. Kuyper, Encycl. II 378 v. Hans Vollmer, Die altt. Citate bei Paulus usw. Freiburg 1895. Valeton, Christus en het Oude Test. Nijm. 1895. Meinhold, Jesus und das Alte Test. 1895. M. Kähler, Jesus und das Alte Test. 1895. W Volck, Christi und der Apostel Stellung zum Alt. Test. 1900. Th. Walker, Jesus und das Alte Test. in ihrer gegens. Bezeugung. Gutersloh 1899. W. Dittmar, Vetus Testamentum in Novo. Die altt Parallelen des N. T. im Wortlaut der Urtexte und der Sept. zusammengestellt. Göttingen 1899-1903. Klostermann, Jesu Stellung z. A. T. Kiel 1904.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 108)

108. Voor de inspiratie van het Nieuwe Testament vinden wij in de Schriften van de apostelen de volgende gegevens:

- a) Jezus' getuigenis geldt in heel het Nieuwe Testament als goddelijk, waarachtig, onfeilbaar. Hij is de Logos, die de Vader verklaart, [Joh. 1:18](#); [17:6](#), ο μαρτυς ο πιστος και αληθινος, [Op. 1:5](#); [3:14](#); cf. [Jes. 55:4](#), de Amen, in wie alle beloften van Gods ja en amen zijn, [Op. 3:14](#), [2 Cor. 1:20](#). Er is geen bedrog, δολος, in zijn mond geweest, [1 Petr. 2:22](#). Hij is de Apostel en Hogepriester van onze belijdenis. [Hebr. 3:1](#), [1 Tim. 6:13](#). Hij spreekt niet εκ των ιδιων, gelijk Satan die een leugenaar is, [Joh. 8:44](#). Maar God spreekt door Hem, [Hebr. 5:1](#). Jezus is door God gezonden, [Joh. 8:42](#) en spreekt niets dan wat Hij gezien en gehoord heeft, [Joh. 3:32](#). Hij spreekt de woorden Gods, [Joh. 3:34](#), [17:8](#), en geeft alleen aan de waarheid getuigenis, [Joh. 5:33](#); [18:37](#). Daarom is zijn getuigenis waarachtig, [Joh. 8:14](#); [14:6](#)., door het getuigenis van God zelf bevestigd. [Joh. 5:32,37](#); [8:18](#). Niet alleen is Jezus in ethische zin heilig en zonder zonde, [Joh. 8:46](#), maar Hij is ook intellectueel zonder dwaling, leugen of bedrog. Het is volkomen waar, dat Jezus zich in engere zin niet bewogen heeft op het gebied van de wetenschap. Hij kwam op aarde, om ons de Vader te verklaren en zijn werk te volbrengen. Maar de inspiratie van de Schrift, waarover Jezus zich uitspreekt, is geen wetenschappelijk probleem maar een religieuze waarheid. Indien Hij hierin gedwaald heeft, heeft Hij zich vergist op een punt, dat ten nauwste samenhangt met het religieuze leven, en kan Hij ook in religie en theologie niet meer erkend worden als onze hoogste profeet. De leer van het goddelijk gezag van de Heilige Schrift vormt een gewichtig bestanddeel in de woorden van God, die Jezus verkondigd heeft. Deze onfeilbaarheid was bij Jezus echter geen buitengewone bovennatuurlijke gave; geen donum gratiae en geen actus transiens; maar habitus, natuur. Indien Jezus iets geschreven had, zou Hij daarbij geen bijzondere assistentie van de Heilige Geest hebben nodig gehad. Hij had de inspiratie als een buitengewone gave niet nodig, omdat Hij de Geest ontving niet met mate, [Joh. 3:34](#), de Logos was, [Joh. 1:1](#) en de volheid van God lichamelijk in Hem woonde, [Col. 1:19](#); [2:9](#).
- b) Jezus heeft ons echter niets in geschriften nagelaten, en Hij zelf is heengegaan. Zo moest Hij dan zorg dragen, dat zijn waarachtig getuigenis onvervalst en zuiver aan de mensheid werd overgegeven. Daartoe kiest Hij de apostelen uit. Het apostolaat is een buitengewoon ambt en een heel bijzondere dienst in Jezus' gemeente. De apostelen zijn Hem bepaald door de Vader gegeven, [Joh. 17:6](#), door Hemzelf uitverkoren, [Joh. 6:70](#); [13:18](#); [15:16,19](#), en op allerlei wijze door Hem voor hun toekomstige taak voorbereid en bekwaamd. Die taak bestond daarin, dat zij straks na Jezus' heengaan, als getuigen moesten optreden, [Luk. 24:48](#), [Joh. 15:27](#). Zij waren oor- en ooggetuigen van Jezus' woorden en werken geweest, zij hadden het woord des levens met de ogen aanschouwd en met de handen getast, [1 Joh. 1:1](#), en hadden nu dit getuigenis aangaande Jezus te brengen aan Israël en aan de gehele wereld, [Matt. 28:19](#), [Joh. 15:27](#); [17:20](#); [Hand. 1:8](#). Maar alle mens is leugenachtig, God alleen is waarachtig, [Rom. 3:4](#). Ook de apostelen waren tot deze taak van getuigen onbekwaam. Zij waren dan ook de eigenlijke getuigen niet. Van hen bedient Jezus zich slechts als van instrumenten. De eigenlijke getuige, die trouw en waarachtig is als Hij zelf, is de Heilige Geest. Hij is de Geest van de waarheid, en zal van Jezus getuigen, [Joh. 15:26](#), en de apostelen kunnen eerst als getuigen optreden na en door Hem, [Joh. 15:27](#). Die Geest wordt dan ook in bijzondere zin aan de apostelen beloofd en geschonken, [Matt. 10:20](#), [Joh. 14:26](#), [15:26](#), [16:7](#), [20:22](#). Vooral [Joh. 14:26](#) leert dat duidelijk. De Heilige Geest

υπομνησει υμας παντα υ ειπον υμιν. Hij zal de jongeren met hun personen en gaven, met hun herinnering en oordeel enz. in zijn dienst nemen. Hij zal aan de openbaring materiëel niets nieuws toevoegen, wat niet reeds in Christus' persoon, woord en werk besloten ligt, want Hij neemt alles uit Christus en maakt de apostelen in zoverre alleen indachtig en leidt hen op die wijze in al de waarheid, [Joh.14:26](#); [16:13-14](#). En dit getuigenis van de Heilige Geest door de mond van de apostelen is de verheerlijking van Jezus, [Joh. 16:14](#), gelijk Jezus' getuigenis een verheerlijking was van de Vader, [Joh. 17:4](#).

- c) Met die Geest in bijzondere zin toegerust, [Joh. 20:22](#), [Hand. 1:8](#), [Ef. 3:5](#), treden de apostelen na de Pinksterdag ook openlijk als getuigen op, [Hand. 1:8,21-22](#); [2:14,32](#); [3:15](#); [4:8,20,33](#); [5:32](#); [10:39](#); [13:31](#). In het getuigenis geven van wat zij gezien en gehoord hebben, ligt de betekenis van het apostolaat. Daartoe zijn zij geroepen en bekwaamd. Daaraan ontleen zij hun autoriteit. Daarop beroepen zij zich tegenover bestrijding en tegenstand. En God hecht weer aan hun getuigenis zijn zegel door tekenen en wonderen, en geestelijken zegen, [Matt. 10:1,9](#), [Mark. 16:15](#) v., [Hand. 2:43](#), [3:2](#), [5:12-16](#), [6:8](#), [8:6](#) v., [Hand. 10:44](#); [11:21](#); [14:3](#); [15:8](#), enz. De apostelen zijn van stonde aan, jure suo, de leiders van de Jeruzalemse gemeente, zij hebben opzicht over de gelovigen in Samaria, [Hand.8:14](#), bezoeken de gemeenten, [Hand. 9:32](#); [11:22](#), nemen besluiten in de Heilige Geest, [Hand. 15:22,28](#), en genieten een algemene erkende autoriteit. Zij spreken en handelen krachtens de volmacht van Christus. En ofschoon Jezus nergens een expres bevel gaf, om ook zijn woorden en daden op te tekenen— alleen in de Openb. is meermalen van een bevel tot schrijven sprake, [Openb. 1:11,19](#) enz. —de apostelen spreken in hun schrijven met dezelfde autoriteit; het schrijven is een bijzondere vorm van getuigen. Ook schrijvende, zijn zij getuigen van Christus, [Luk. 1:2](#), [Joh. 1:14](#); [19:35](#); [20:31](#); [21:24](#); [1 Joh. 1:1-4](#), [1 Petr. 1:12](#); [5:1](#); [2 Petr. 1:16](#), [Hebr. 2:3](#), [Op. 1:3](#); [22:18-19](#). Hun getuigenis is getrouw en waarachtig, [Joh. 19:35](#), [3 Joh. 12](#).
- d) Onder de apostelen staat Paulus weer op zichzelf. Hij ziet zich geroepen, om tegen de Judaïsten zijn apostolaat te verdedigen, [Gal. 1](#); [2](#); [1 Cor. 1:10](#); [4:21](#); [2 Cor. 10:13](#). Hij handhaaft tegenover die bestrijding, dat hij van moeders lijf is afgezonderd, [Gal. 1:1](#) door Jezus zelf tot apostel is geroepen, [Gal. 1:1](#), Jezus zelf persoonlijk heeft gezien, [1 Cor. 9:1](#), [15:8](#), met openbaringen en gezichten verwaardigd werd, [2 Cor. 12](#), [Hand. 26:16](#), van Jezus zelf zijn Evangelie ontvangen heeft, [Gal. 1:12](#), [1 Tim. 1:12](#), [Ef. 3:2-8](#), en dus evengoed als de andere apostelen een zelfstandig en betrouwbaar getuige is, vooral onder de Heidenen, [Hand. 26:16](#); ook zijn apostolaat is bevestigd met wonderen en tekenen, [1 Cor. 12:10,28](#), [Rom. 12:4-8](#); [15:18-19](#); [2 Cor. 11:23](#) v., [Gal. 3:5](#), [Hebr. 2:4](#), en met geestelijke zegen, [1 Cor. 15:10](#), [2 Cor. 11:5](#) enz. Hij is zich daarom bewust, dat er geen ander Evangelie is dan het zijn, [Gal. 1:7](#), dat hij getrouw is, [1 Cor. 7:25](#), de Geest Gods heeft, [1 Cor. 7:40](#), dat Christus door hem spreekt, [2 Cor. 13:3](#), [1 Cor. 2:10,16](#), [2 Cor. 2:17](#); [5:21](#), dat hij Gods woord verkondigt, [2 Cor. 2:17](#), [1 Thess. 2:13](#), tot zelfs in de uitdrukkingen en woorden toe, [1 Cor. 2:4,10-13](#), en met niet alleen als hij spreekt, maar ook als hij schrijft, [1 Thess. 5:27](#), [Col. 4:16](#), [2 Thess. 2:15](#), [3:14](#). Evenals de andere apostelen, treedt Paulus meermalen met apostolische volmacht op, [1 Cor. 5](#); [2 Cor. 2:9](#), en met geeft bindende bevelen, [1 Cor. 7:40](#), [1 Thess. 4:2,11](#), [2 Thess. 3:6-14](#). En wel beroept hij zich een enkele maal op het oordeel van de gemeente, [1 Cor. 10:15](#), doch niet om zijn uitspraak aan haar goed- of afkeuring te onderwerpen, maar integendeel om door het geweten en het oordeel van de gemeente, die immers ook de Geest Gods en de zalving van de Heilige heeft, [1 Joh. 2:20](#), gerechtvaardigd te worden. Zo weinig maakt Paulus zich daarmee van het oordeel van de gemeente afhankelijk, dat hij [1 Cor. 14:37](#) zegt, dat, indien iemand meent een profeet te

zijn en de Geest te hebben, dit dan juist uitkomen zal in zijn erkenning, dat hetgeen Paulus schrijft de geboden van de Heere zijn.

- e) Deze geschriften van de apostelen hadden van stonde aan autoriteit in de gemeenten, waar ze bekend waren. Ze werden spoedig verbreid en kregen daardoor steeds uitgebreider gezag, [Hand. 15:22](#) v., [Col. 4:16](#). De Synoptische Evangeliën tonen een zo grote verwantschap, dat het een geheel of gedeeltelijk aan de andere bekend moet geweest zijn. Judas is aan Petrus bekend, en [2 Petr. 3:16](#) kent reeds vele brieven van Paulus en stelt ze met de andere Schriften op één lijn. Langzamerhand kwamen er vertalingen van Nieuwtestamentische geschriften ter voorlezing in de gemeente. In de eerste helft van de tweede eeuw moeten deze reeds hebben bestaan ¹⁾. Een dogmatisch gebruik wordt er al van gemaakt door Athenagoras, die zijn redenering bewijst met [1 Cor. 15:33](#), [2 Cor. 5:10](#), en Theophilus haalt teksten uit Paulus aan met de formule, διδασκει κελευει ο θειος λογος ²⁾. Irenaeus, Tertullianus en anderen, de Peschitto en het fragment van Muratori stellen het boven allen twijfel vast, dat in de 2e helft van de 2e eeuw de meeste geschriften van het Nieuwe Testament canonisch gezag hadden en met de boeken van het Oude Verbond een gelijke digniteit genoten. Over sommige boeken, Jak., Jud., 2 Petr. 2 en 3 Joh. bleef er verschil bestaan. Maar de bedenkingen tegen deze antilegomena werden in de 3e eeuw steeds minder. En de Synode van Laodicea in 360, van Hippo Regius in 393, en van Carthago in 397 konden ook deze antilegoma opnemen en de canon sluiten. Deze besluiten van de kerk waren geen eigenmachtige en autoritaire handeling, maar slechts codificatie en registratie van het recht, dat ten aanzien van deze geschriften reeds lang in de gemeenten had bestaan. De canon is niet gevormd door een besluit van concilies. Canon non uno quod dicunt actu ab hominibus, sed paulatim a Deo, animorum temporumque rectore, productus est ³⁾. In de belangrijke strijd van Harnack en Zahn over de geschiedenis van de Nieuwe Testament canon legde Harnack ongetwijfeld te eenzijdig nadruk op de begrippen Goddelijkheid, onfeilbaarheid, inspiratie, canon, op de formele vaststelling van het dogma van de Nieuwtestamentische Schrift. Lang voordat dit in de 2e helft van de 2e eeuw geschiedde, waren de Nieuwtestamentische geschriften door het gezag van de apostelen, de voorlezing in de gemeenten enz. tot algemeen erkende autoriteit gekomen. Op dit innerlijk proces vestigde Zahn zeer terecht de aandacht ⁴⁾.
- f) Welke beginselen de gemeente, zo onder het Oude als Nieuwe Testament, bij deze erkenning van de canoniciteit van de Oud- en Nieuwtestamentische geschriften hebben geleid, is met zekerheid niet uit te maken. De apostolische oorsprong kan de doorslag niet hebben gegeven, want ook Markus, Lukas en Hebr. zijn opgenomen. Evenmin heeft de erkenning van de canoniciteit haar grond in het feit, dat er geen andere geschriften aangaande Christus bestonden, want [Luk. 1:1](#) maakt van vele anderen gewag, en volgens Irenaeus ⁵⁾ was er αμυθητον πληθος αποκρυφων και σοθων γραφων. Het beginsel van de canonvorming kan ook niet liggen in de grootte en belangrijkheid, want 2 en 3 Joh. zijn zeer klein; evenmin in de bekendheid van de schrijvers, Markus, Lukas, met de apostelen, want brieven van Clemens en Barnabas werden niet opgenomen; en ook niet in de originaliteit, want Mattheus, Markus en Lukas, Efeze en Colosse, Judas en 2 Petr. zijn de een van de ander afhankelijk. Er kan niets anders van gezegd worden, dan dat de erkenning van deze geschriften zonder enige afspraak, vanzelf in alle gemeenten plaats had. Op enkele uitzonderingen na, werden de Oud- en de Nieuwtestamentische geschriften terstond, van hun ontstaan af, in hun geheel, zonder een woord van twijfel of protest als heilige, goddelijke Schriften aangenomen. De plaats en de tijd, waar hun het eerst gezag werd toegekend, is niet aan te wijzen. De canoniciteit van de Bijbelboeken wortelt in hun

existentie. Zij hebben gezag van zichzelf, juro suo, omdat ze er zijn. Het is de Geest des Heeren, die leidde bij het schrijven en die ze in de gemeente tot erkenning bracht ⁶⁾

Het resultaat van dit onderzoek naar de leer van de Schrift over zichzelf kan hierin worden samengevat, dat zij zichzelf houdt en uitgeeft voor het woord van God. De uitdrukking woord van God of woord des Heeren heeft in de Schrift verschillende betekenissen. Dikwijls wordt er door aangeduid de kracht van God, waardoor Hij alle dingen schept en onderhoudt, [Gen. 1:3](#); [Ps. 33:6](#); [147:17-18](#); [Rom. 4:17](#), [Hebr. 1:3](#), [11:3](#). Vervolgens wordt zo de bijzondere openbaring genoemd, waardoor God iets bekend maakt aan de profeten. In het Oude Testament komt de uitdrukking in deze zin bijna op iedere bladzijde voor; telkens heet het daar: het woord des Heeren geschiedde. In het Nieuwe Testament vinden wij het in deze zin alleen, [Joh. 10:35](#); het woord geschiedt nu niet meer en komt niet een enkele maal van boven en van buiten tot de profeten, het is geschied in Christus en blijft. Verder betekent woord van God de inhoud van de openbaring; dan is er sprake van woord of woorden van God, naast rechten, wetten, geboden, inzettingen, welke aan Israël gegeven zijn, [Ex. 9:20,21](#), [Richt. 3:20](#), [Ps. 30:4](#) [[Ps. 30:3](#)]; [119:9,16-17](#) enz. [Jes. 40:8](#), [Rom. 3:2](#) enz. In het Nieuwe Testament heet zo het Evangelie, dat door God in Christus is geopenbaard en door de apostelen verkondigd werd, [Luk. 5:1](#); [Joh. 3:34](#); [5:24](#); [6:63](#); [17:8,14,17](#), [Hand. 8:25](#); [13:7](#); [1 Thess. 2:13](#) enz. Niet onwaarschijnlijk is het, dat de naam woord van God dan voorts in de Schrift een enkele maal wordt gebruikt, om er de geschreven wet, dus een gedeelte van de Schrift, mee aan te duiden, [Ps. 119:105](#). In het Nieuwe Testament laat zich zulk een plaats niet aanwijzen. Ook [Hebr. 4:12](#) is woord van God niet gelijk de Schrift. Maar toch ziet het Nieuwe Testament feitelijk in de boeken van het Oude Verbond niets anders dan het woord van God. God, of de Heilige Geest is de auctor primarius, die door, $\delta\tau\alpha$ c. gen., de profeten sprak in de Schrift, [Hand. 1:16](#), [28:25](#). De Schrift heet dan zo èn om haar oorsprong èn om haar inhoud. De formele en materiële betekenis van de uitdrukking is in de Schrift ten nauwste verbonden. En eindelijk wordt de naam woord van God gebezigd voor Christus zelf. Hij is de Logos in geheel enige zin, revelator en revelatio tegelijk. Alle openbaringen van God, alle woorden van God, in natuur en geschiedenis, in schepping en herschepping, onder Oude en Nieuwe Testament hebben in Hem hun grond, hun eenheid en middelpunt. Hij is de zon, de bijzondere woorden van God zijn zijn stralen. Het woord van God in de natuur, onder Israël, in het Nieuwe Testament, in de Schrift mag geen ogenblik van Hem worden losgemaakt en afgedacht. Er is alleen openbaring Gods, omdat Hij de Logos is. Hij is het principium cognoscendi, in algemene zin van alle wetenschap, in bijzondere zin, als $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\epsilon\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$, van alle kennis Gods, van religie en theologie, [Matt. 11:27](#).

- 1) Papias bij Eusebius, Rist. eccl. III 39. Justinus, Apol. I 66. 67.
- 2) Athenagoras, de resurr. c. 16. Theophilus, ad Autol. III 4.
- 3) Loescher, aangehaald PRE2 VII 424.
- 4) Verg. over deze strijd Klippel, Stud. u. Krit. 1891, les Heft, en Barth, Neue Jahrb. f. d. Theol. 1893, les Heft.
- 5) Adv. haer. I 20.
- 6) Harnack, D. G. 1 304 v. 318 v. Wildeboer, Het ontstaan v. d. Kanon des Oude V. 107 v. Reuss, Gesch. des N. T. par. 298 v. W. Lee, The Inspiration of holy Scripture, 3e ed. Dublin 1864 bl. 43. Zahn, Art. Kanon des N. T. in PRE3. LX 768-796 en Grundriss der Geschichte des neut.Kanons. Leipzig 1901.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 109)

109. Als Woord van God werd de Heilige Schrift van begin af aan door alle Christelijke kerken erkend. Er is geen dogma, waarover meer eenheid bestaat, dan dat van de Heilige Schrift. De genesis van dat geloof is niet meer na te gaan; het bestaat, zover wij in de geschiedenis kunnen teruggaan. In het Oude Testament staat het gezag van de geboden van de Heere en inzettingen, d.i. van de thora en ook van de profeten van de oudste tijden af vast. Mozes en de profeten zijn onder Israël altijd mannen van goddelijke autoriteit geweest, hun geschriften werden terstond als gezaghebbend erkend. De thora staat daarbij bovenaan, zij werd bij de Joden in later tijd geïdentificeerd met de goddelijke wijsheid en heette het beeld van God, de dochter van God, de op zichzelf voldoende, voor alle volken bestemde openbaring van het heil, het hoogste goed, de weg ten leven. Als Israël niet gezondigd had, was zij genoegzaam geweest. Maar nu zijn de schriften van de profeten er later ter verklaring aan toegevoegd. Al die schriften zijn goddelijk, heilig, regel van leer en leven, en bevattende een oneindige inhoud. Niets is er overbodig in; alles heeft betekenis, iedere letter, elk teken, tot de gedaante en vorm van een letter toe, want alles is van God afkomstig. Volgens Philo en Josephus verkeerden de profeten bij de inspiratie in een toestand van verrukking en bewusteloosheid, die zij met de heidense mantiek vergeleken en ook wel tot anderen dan de profeten uitbreidden, maar het goddelijk gezag van de Heilige Schrift stond desalniettemin bij hen onwrikbaar vast. Alleen werd aan dat gezag feitelijk weer afbreuk gedaan door de langzaams opkomende leer van de traditie. De Schrift was n.l. toch op zichzelf weer onvoldoende, en werd aangevuld door een mondelinge traditie, welke van God afkomstig, door Mozes, Aaron, de oudsten, de profeten en de mannen van de grote synagoge aan de Schriftgeleerden was overgeleverd. Zij werd eindelijk neergelegd in de Mishna en Gemara, welke nu als norma normata aan de norma normans is toegevoegd en met behulp vooral van dertien hermeneutische regels met de Schrift in overeenstemming werd gebracht **1**).

De Christelijke gemeente verwierp nu met Jezus en de apostelen wel de gehele Joodsche traditie, maar erkende toch van begin af het goddelijk gezag van de Oudtestamentische Schrift **2**). De gemeente is nooit zonder Bijbel geweest. Zij ontving het Oude Testament uit de hand van de apostelen terstond met goddelijke autoriteit. Het Christelijk geloof sloot van de aanvang af het geloof aan het goddelijk gezag van het Oude Testament in zich. Clemens Romanus leert de inspiratie van het Oude Testament zo duidelijk mogelijk. Hij noemt de Oudtestamentische geschriften τα λογία του θεου, 1 Cor. 53, τας γραφας αληθεις τας δια πνευματος του αγιου, ib. 45, voert plaatsen uit het Oude Testament aan met de formule: de Heilige Geest zegt, ib. 13, en zegt van de profeten: οι λειτουργοι της χαριτος του θεου δια πνευματος αγιου ελαλησαν, ib. 8. Hij breidt de inspiratie ook tot de apostelen uit, en zegt, dat zij μετα πληροφοριας πνευματος αγιου uitgegaan zijn om te prediken, ib. 42, en dat Paulus aan de Corinthiërs πνευματικως geschreven heeft, ib. 47. Overigens leveren de apostolische vaders weinig stof voor het dogma van de Schrift: de inspiratie zelf staat vast, maar over de omvang en de grenzen van de inspiratie is er nog verschil; van de Nieuwtestamentische geschriften wordt weinig gesproken, en apocriefe worden soms als canonieke geciteerd. De Apologeten van de 2e eeuw vergelijken de schrijvers bij een citer, lier of fluit, waarvan het goddelijk πληκτρον zich als van een orgaan bediende **3**). De leer van de apostelen staat met die van de profeten op één lijn; evenals Abraham, zo geloven wij τη φωνη του θεου, τη δια τε των αποστολων του χριστου παλιν και τη δια των προφητων κηρυχθειση ημιν **4**). De Evangelien delen in dezelfde inspiratie als de profeten, δια το τους παντας πνευματοφορους ενι πνευματι θεου λελαληκεναι

5). Bij Irenaeus is reeds de volle erkenning aanwezig van de inspiratie van beide Testamenten; *Scripturae perfectae sunt, quippe a Deo et Spiritu ejus dictae*, ze hebben één auteur en één doel 6). En voorts worden de Heilige Schriften door de kerkvaders aangehaald als *θεια γραφη, κυριακαι γραφαι, θεοπνευστοι γραφαι, coelestes literae, divinae voces, bibliotheca sancta. chirographum Dei* enz. De schrijvers heten *λειτουργοι της χαριστος του θεου, ογρανα θειας φωνης, στομα θεου, πνευματοφοροι, χριστοφοροι, ιμπνευστενες, θεοφορουμενοι, Spiritu divino inundati, pleni* enz. De akte van de inspiratie wordt als een drijven, leiden enz., maar vooral dikwijls als een dicteren van de Heilige Geest voorgesteld, de schrijvers waren de handen van de Heilige Geest, zij waren de auctores niet, maar alleen *scriptores, scribae; auctor* van de Heilige Schrift is God alleen. De Schrift is een *epistola omnipotentis Dei ad suam creaturam* 7). Er is niets onverschilligs en niets overtolligs in, maar alles is vol van goddelijke wijsheid; *nihil enim vacuum, neque sine signo apud Deum* 8). Vooral Origenes dreef dit sterk en sprak uit, dat er geen tittel of jota vergeefs was, dat er niets was in de Schrift, *quod non a plenitudine divinae majestatis descendat*, en ook Hiëronymus, die zei: *singuli sermones, syllabae, apices, puncta in divinis scripturis plena sunt sensibus et spirant caelestia sacramenta*. De Heilige Schrift was daarom zonder enig gebrek, zonder enige dwaling, ook in chronologische, historische zaken 9). Wat de apostelen geschreven hebben, moet ook worden aangenomen, alsof Christus zelf het geschreven had, want zij waren als het ware zijn handen. In zijn brief aan Hiëronymus zegt Augustinus vast te geloven, dat geen van de canonieke schrijvers *scribendo aliquid errasse*. Als er dus een fout is, *non licet dicere: auctor hujus libri non tenuit veritatem sed: aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis* 10). Maar tegelijk werd de zelfbewustheid van de schrijvers bij de inspiratie tegenover het Montanisme zo sterk mogelijk geaccentueerd; voorafgaand onderzoek, onderscheid in ontwikkeling, gebruik van bronnen en van de herinnering, verschil in taal en stijl werden door Irenaeus, Origenes, Eusebius, Augustinus, Hiëronymus e.a. volledig erkend; zelfs werd door sommigen een verschil in de wijze van inspiratie onder het Oude en Nieuwe Testament, of ook een verschil in graad van inspiratie naar de zedelijke toestand van de schrijvers aangenomen 11). Maar dat alles deed aan het geloof aangaande de goddelijken oorsprong en de goddelijke autoriteit van de Heilige Schrift geen afbreuk. Deze stonden algemeen vast. Het praktische gebruik van de Schrift in de prediking, in de bewijsvoering, in de exegetische behandeling enz. bewijst dat nog meer en nog sterker dan de op zichzelf staande uitspraken. De kerk had in deze eerste periode meer te doen met de vaststelling van de canon, dan met het begrip van de inspiratie, maar verstond onder de canonieke juist *divinae scripturae*, en schreef aan deze alleen autoriteit toe 12).

De theologie van de Middeleeuwen bleef bij de kerkvaders staan en heeft de leer van de inspiratie niet verder ontwikkeld. Johannes Damascenus brengt de Schrift slechts even ter sprake en zegt, dat wet en profeten, evangelisten en apostelen, herders en leraars door de Heilige Geest gesproken hebben; en daarom is de Schrift *theopneust* 13). Erigena verklaart, dat men in alle stukken de autoriteit van de Heilige Schrift moet volgen, want *vera auctoritas rectae rationi non obsistit*, maar ook *omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse* 14). Thomas behandelt de leer van de Heilige Schrift evenmin als Lombardus, maar geeft zijn gedachte over de inspiratie toch in zijn leer over de profetie 15). De profetie is bepaald een gave van het verstand en bestaat ten eerste in *inspiratio*, d.i. in een *elevatio mentis ad percipienda divina*, welke geschiedt *Spiritu Sancto movente*, en ten tweede in *revelatio*, waardoor de goddelijke dingen worden gekend, de duisternis en onkunde worden weggenomen en de profetie zelf wordt voltooid. Nader bestaat de profetie in de gave van het *lumen propheticum*, waardoor de goddelijke dingen zichtbaar worden, evenals de natuurlijke dingen door 't natuurlijk licht van de rede. Maar die openbaring verschilt; soms geschiedt ze onder bemiddeling van de zintuigen, soms door middel van de verbeeldingskracht, soms ook

op zuiver geestelijke wijze, zoals bij Salomo en de apostelen. De profetie per intellectualement visionem staat in het algemeen hoger dan die per imaginariam visionem; als echter het lumen intellectuale geen bovennatuurlijke dingen openbaart, maar alleen de natuurlijk kenbare dingen op goddelijke wijze kennen en beoordelen doet, dan staat zulk een prophetia intellectualis beneden die visio imaginaria, welke bovennatuurlijke waarheid openbaart. De schrijvers van de hagiographa schreven meermalen over zaken, die van nature kenbaar zijn, en ze spraken dan non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis. Thomas erkent dus verschillende wijzen en graden van inspiratie. Hij zegt ook, dat de apostelen de gave van de talen kregen, om het Evangelie aan alle volken te kunnen prediken, sed quantum ad quaedam quae superadduntur humana arte ad ornatum et elegantiam locutionis, apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena, en zo ook waren de apostelen genoegzaam met kennis toegerust voor hun ambt, maar kenden niet alles, wat er te kennen valt, b.v. arithmetica enz. Maar een dwaling of onwaarheid kan in de Schrift niet voorkomen 16).

Het breedvoerigst wordt over de Schrift gehandeld door Bonaventura in het prooemium voor zijn Breviloquium: de Heilige Schrift heeft haar oorsprong niet uit menselijk onderzoek, maar uit openbaring van de Vader door de Zoon in de Heilige Geest. Niemand kan haar kennen dan door het geloof, want Christus is haar inhoud. Zij is cor Dei, os Dei (des Vaders), lingua Dei (des Zoons), calamus Dei (des Heilige Geest). Vier dingen komen van de Schrift vooral in aanmerking; haar latitudo: zij bevat vele delen, Oude en Nieuwe Testament, verschillende soorten van boeken, wettelijke, historische, profetische enz.. haar longitudo: zij beschrijft alle tijden van de schepping af tot de oordeelsdag toe in de drie tijdperken van lex naturae, lex scripta en lex gratiae of in zeven aetates; haar sublimitas: zij beschrijft de verschillende hiërarchieën, ecclesiastica, angelica, divina; haar profunditas: zij heeft een multiplicitas mysticarum intelligentiarum. Hoezeer de Heilige Schrift ook verschillende wijzen van spreken gebruikt, zij is altijd echt, er is niets onwaars in. Want de Heilige Geest, ejus auctor perfectissimus nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum. Daarom is het lezen en onderzoeken van de Heilige Schrift zo dringend nodig; en voor dit doel schreef Bonaventura zijn kostelijk Breviloquium. Duns Scotus voert in de prologus voor zijn Bontentiae wel verschillende gronden aan, waarop het geloof aan de Heilige Schrift rust, zoals de profetie, de innerlijke overeenstemming, de echtheid, de wonderen enz., maar behandelt de leer van de Heilige Schrift niet. En ook overigens vinden we weinig stof voor het dogma van de Schrift in de scholastiek. Er werd geen behoefte gevoeld aan een bijzondere behandeling van de locus de S. Scr., omdat haar autoriteit vaststond en niemand ze bestreed. Toch vindt voortgezet onderzoek altijd meer, dan bij de aanvang verwacht werd. Kropatscheck behandelt in zijn werk 17) eerst het praktisch Schriftgebruik in de Middeleeuwen en gaat dan de leer van de Schrift bij verschillende theologen na, zoals Grosseteste, Occam, Biel enz. De merkwaardigste en uitgebreidste verhandeling over de leer van de Schrift is van Wiclif afkomstig 18), die daarin zo streng mogelijk de enige en goddelijke autoriteit van de Heilige Schrift handhaaft, en zegt, dat ze Gods heilig Woord is, nooit liegt, Christus tot inhoud heeft en aan alle Christenen ter lezing en onderzoeking gegeven is. Het zogenaamde formele principe van de Hervorming is niet eerst door Luther en Zwingli uitgesproken, maar bestond reeds lang vóór hen zowel in theorie als in praktijk. De Schrift had in de Middeleeuwen, althans formeel, een onbetwiste heerschappij. Ze werd symbolisch voorgesteld als het water des levens, in lofspraken verheerlijkt, evenals het beeld van Christus vereerd en aanbeden, op de kostbaarste wijze overgeschreven, geïllustreerd, ingebonden en uitgestald. Ze had een ereplaats op de concilies, werd als een relikwie bewaard, als amulet om de hals gedragen, met de gestorvene mee begraven, en als grondslag voor de eedsaflegging gebezigd. En ook werd ze veel meer, dan de Protestanten later

meenden, gelezen, bestudeerd, verklaard en vertaald 19). Bestrijding van de Schrift was er niet. Ook Abaelard 20) zegt niet, dat profeten en apostelen in het schrijven, maar alleen, dat zij soms als personen hebben gedwaald, met beroep op Gregorius, die dat ook van Petrus had erkend; de gratia prophetiae werd hun soms ontnomen, opdat ze nederig zouden blijven en erkennen zouden, dat ze die Geest van God, qui mentiri vel falli nescit, slechts als gave ontvingen en bezaten. En evenmin is Agobard van Lyon een bestrijder van de inspiratie; alleen staat hij tegenover Fredegis van Tours een meer organische opvatting voor, die verschil van taal en stijl, grammatische afwijkingen enz. beter verklaart 21). Kerkelijk werd de inspiratie en autoriteit van de Heilige Schrift meermalen uitgesproken en erkend 22).

- 1) Zunz, Die gottesd. Vortrage der Juden 1832 bl. 37 v. Weber, System der altsyn. pal. Theol. 1880 bl. 14 v. 78 v. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II 3305 v.
- 2) Harnack, D. G. I 39 v. 145 v. 244 v. Id. Mission und Ausbreitung des Christ. in de ersten drei Jahrh2. 1906 I 234 V.
- 3) Justinus, Coh. ad Graecos c. 8. Althenagoras, Leg. pro Christo c. 7.
- 4) Justinus, Dial. 119.
- 5) Theophilus, ad Alltol. III 12.
- 6) Irenaeus. adv. haer. II 28. IV 9.
- 7) Verg. Irenaeus, A Ilgustinlls, Isidorlls enz. bij Dausch, Die Schriftinspiration 1891 bl. 87.
- 8) Irenaeus, adv. haer. IV 21, 3.
- 9) Theophilus, ad Autol. 21. Irenaeus, adv. haer. III 5.
- 10) Augustinus, c. Faust. XI 5.
- 11) Novatianus, de trin. 4. Origenes, c. Cels. VII 4.
- 12) Verg. behalve de boven deze par. genoemde litt. ook nog: Denzinger, Enchir. symb. et defin. n. 49. 125. Hagenbach, D. G. par. 31 v. Dr. A. Zallig, Die Inspirationslehre des Origenes. Freiburg 1902v Rudelbach, Zeits. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche 1840. IW Rohnert, Die Inspiration der Heilige Schrift und ihre Bestreiter. Leipzig 1889 bl. 85 v. Koelling, Die Lehre von der Theopneustie. Breslau 1891 bl. 84 v. Cramer, Godg. Bijdr. IV 49-121. Dr. W. Sanday, Inspiration, eight lectures on the early history and origin of the doctrine of biblical inspiration. Bampton lectures 1893.
- 13) Damascenus, de fide orthod. IV 17.
- 14) Erigena, de div. nat. I 66 v.
- 15) Thomas, S. Theol. II 2 q u. 171 v.
- 16) Thomas, S. Theol. I qu. 32 art. 4. II 2 qu. 110 art. 4 ad 3.
- 17) Kropatscheck, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. I Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters. Leipzig 1903.
- 18) Johan Wiclifs De Veritate Sacrae Scripturae, aus de Handschriften zum ersten Mal herausgegeben, kritisch bearbeitet und sachlich beleuchtet von Rud. Buddensieg. 3 Ede. Leipzig 1904.
- 19) Vigouroux, Les livres saints et la critiq lie rationaliste I 3 226 v. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I 48 v. Kropatscheck, a. w. Rietschel, art. PRE3 II 700-713. Franz Falk, Die Bibel am Ausgange des M. Av, ihre Relintnis lind ihre Verbreitling. Köln 1905.
- 20) Abaelard, Sic et Non. Ed. Henke et Lindenkohl, 1851 bl. 10-11.
- 21) Münscher-von Coelln, Dogm. Gesch. II 1 hl. 105. Dr. Klap, Theol v Tijdschrift Maart 1895 bl. 146 v.
- 22) Denzinger, Enchir. symb. n. 296. 386. 367. 600.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 110)

110. Het Trentse concilie verklaarde in sess. 4, dat de waarheid vervat is in de geschreven boeken en ongeschreven overleveringen, welke uit de mond van Christus door de apostelen zijn ontvangen of door dezelfde apostelen, Spirito Sancto dictante, als van hand tot hand zijn overgeleverd en tot ons gekomen zijn; en dat het daarom, naar het voorbeeld van de vaderen alle boeken van Oude en Nieuwe Testament, cum utriusque unus Deus sit auctor, en ook de overleveringen....tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas...aanneemt en vereert. De inspiratie werd hier wel tot de traditie uitgebreid, maar toch ook duidelijk van de Heilige Schrift uitgesproken. Maar onder de Roomse theologen kwam er spoedig groot verschil over de aard en de omvang van de inspiratie. Zowel het auctor utriusque testamenti als het dictare werd verschillend geïnterpreteerd. De theologen van de 16e eeuw waren over het algemeen nog de strengere richting van kerkvaders en scholastici toegeedaan. Het waren meest aanhangers van Augustinus in de leer van de genade, Jansenisten, Augustinianen en Dominikanen. De voornaamste onder deze richting zijn Melchior Canus, Bannez, Bajus en Jansenius, Billuart, Rabaudy, Fernandez, maar voorts ook wel Jezuïten, zoals Tostatus, Costerus, Turrianus, Salmeron, Gregor, de Valencia e.a. Deze leren allen een positieve inwerking van Gods Geest op de schrijvers, die zich ook tot de singula verba uitstreckte. Maar spoedig kwam er een laxere richting op, en wel onder de Jezuïten. In het jaar 1586 openden Lessius en Hamelius hun voorlezingen aan het Jezuïtencollege te Leuven, en verdedigden daar o.a. de stellingen:

1. ut aliquis sit S. Scriptura, non est necessarium, singula ejus verba inspirata esse a Sp. So.
2. non est necessarium, ut singulae veritates et sententiae sint immediate a Sp. So. ipsi scriptori inspiratae.
3. liber aliquis (qualis forte est secundus Machabaeorum) humana industria sine assistentia Sp. Si. scriptus, si Sp. Sus postea testetur, ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura sacra.

Hier wordt de woordinspiratie verworpen, de onmiddellijke inspiratie ook van vele zaken, bv. van geschiedenis, die de schrijvers wisten, onnodig geacht, en zelfs bij sommige boeken een later door Bonfrerius zo genoemde inspiratio subsequens of aposteriorische approbatie van de Heilige Geest voor voldoende gehouden. De faculteiten van Leuven en Douai veroordeelden de stellingen, maar anderen keurden deze censuur weer af, en de paus nam geen beslissing. De eerste twee stellingen vonden veel ingang, maar de derde gaf aanleiding tot een verschil in opvatting van de inspiratie, hetwelk tot de jongste tijd toe onder de Roomse theologen bleef bestaan.

Het was de onfeilbare leer van de kerk, dat God de auctor primarius van de Schrift was, en deze leer was dus voor allen bindend en boven elken twijfel verheven. Maar wel bleef er ruimte voor de vraag, welke werkzaamheid er van Gods zijde nodig was, opdat Hij de auteur van een bijbelboek ware en daaraan goddelijke autoriteit verleende. In het algemeen werd daarop nog wel geantwoord, dat die werkzaamheid in inspiratie bestaan moest en ook feitelijk bestond, maar die inspiratie werd toch zelf zeer verschillend opgevat. Sommigen meenden, dat zij ook altijd openbaring insloot, niet alleen van wat de schrijvers onbekend maar ook van wat hun bekend was; anderen oordeelden, dat in het laatste geval de inspiratie geen

openbaring behoefde in te sluiten, maar dan alleen behoefde te bestaan in een goddelijke impuls tot en een goddelijke leiding onder het schrijven; nog anderen hielden over tot de gedachte, dat een negatieve assistentie, die voor dwaling behoeftte, genoeg was, of dat in elk geval een bijzondere en positieve leiding bij het schrijven tot de zaken van geloof en leven beperkt was. Zo maakte Bonfrerius in zijn *Praeloquia in Scripturam Sacram* c. 8 onderscheid tussen drieërlei wijze, waarop de Heilige Geest de schrijvers van de Bijbelboeken kon leiden, nl. autecedenter, concomitanter en subsequenter; de eerste leiding was eigenlijke, positieve inspiratie en had voornamelijk plaats bij de profetie, als het zaken gold, die de schrijvers uit zichzelf niet konden weten; de tweede bestond in een negatieve assistentie, die voor dwaling behoeftte, en werd voornamelijk geschonken bij het teboekstellen van historie, welke de schrijvers door eigen onderzoek konden weten; en de derde, bestaande in een later volgende goedkeuring van een of ander boek door de Heilige Geest, zou in het afgetrokkene ook voldoende kunnen zijn, om een of ander boek met goddelijke autoriteit te bekleden, maar Bonfrerius zei, dat dit een quaestio juris en niet een quaestio facti was. Feitelijk was volgens hem geen enkel boek in de Schrift alleen door een navolgende approbatie Gods tot een canonic boek gemaakt. Deze theorie over de inspiratie, ofschoon principiëel niet te veroordelen, kon in de praktijk dus slechts gelden, zoals Mariana zei, van enkele gezegden van profane schrijvers, die in de Heilige Schrift werden aangehaald en daardoor een goddelijk gezag verkregen, zoals bijv. [Hand. 17:28](#), [Tit. 1:12](#). Slechts een enkele, zoals Daniel Haneberg in zijn *Versuch einer Geschichte van de biblischen Offenbarung* 1850 ging verder en beweerde, dat er ook een groep boeken in de Bijbel was, die door een loutere subsequens approbatio canonic gezag hadden verkregen.

Veel meer ingang vond echter de andere mening, dat de leiding van de Heilige Geest, althans waar het zaken gold, die de schrijvers uit zichzelf, door eigen onderzoek konden weten, bloot in een negatieve of passieve assistentie bestaan had, welke de schrijvers voor dwaling behoeftte; dit was de opvatting van de inspiratie o.a. van Phil. Ner. Chrismann in zijn *Regula fidei catholicae* en van Richard Simon in zijn *Histoire critique du Vieux Testament* 1689. Aan deze opvatting werd een wijziging gegeven door de doctor van de Sorbonne, Holden, die in zijn *Divinae fidei analysis* 1770 bij de geloofs- en zedewaarheden een eigenlijke inspiratie aannam, maar bij de verdere inhoud van de Heilige Schrift slechts zulk een assistentie leerde, als welke het deel van alle gelovigen is. Daarmee werd de inspiratie tot het religieus-ethische deel van de Heilige Schrift beperkt en in beginsel voor haar overige inhoud een mindere of meerdere feilbaarheid toegegeven. Dit was vroeger reeds de mening van Erasmus geweest en vond vooral in de negentiende eeuw bij verschillende Roomse theologen ingang. De vertegenwoordigers van de Roomse Tubinger School, Drey, Kuhn, Schanz, brachten, onder invloed van Schleiermacher, de inspiratie in verband met het organisme van de Schrift, en leerden dienoverkomstig, dat zij zich tot de verschillende delen van de Schrift ook in verschillende mate uitstreckte ¹). Ofschoon de inspiratie dus een eigenschap is van de hele Heilige Schrift, is toch alleen in die gedeelten, die de geloofs- en zedewaarheden inhouden, onfeilbaarheid met haar verbonden, in andere, bijkomstige en ondergeschikte zaken, kan toegegeven worden, dat de Schrift kleinere of grotere dwalingen bevat. Deze zelfde mening vinden wij ook later, zelfs na het Vaticanum, bij verschillende Roomse theologen terug, o.a. bij Bartolo, Kardinaal Newman, Abbé Le Noir, Fr. Lenormant, aartsbisschop d' Hulst, de Broglie, Langen, Rohling.

Toch is deze opvatting van de inspiratie lang niet de algemeen aangenomene. De meeste Roomse theologen bewandelden na de Reformatie en bewandelen nog een middenweg. Zij verwerpen eenzijdig de laxen inspiratie, die alleen in negatieve assistentie of posterieure approbatie zou bestaan hebben, want dan waren alle besluiten van de concilies, dan was alle

waarheid, waar ook voorkomende, geïnspireerd te noemen. Anderzijds ontkennen zij ook de strenge inspiratio verbalis, textualis en punctualis, volgens welke alle zaken niet alleen, maar ook zelfs alle singula verba, alle consonanten en vocalen gedicteerd en ingegeven zijn, want vele zaken en woorden waren de schrijvers bekend en behoefden dus niet geïnspireerd te worden; het verschil in taal en stijl, het gebruik van bronnen enz. bewijst ook de onjuistheid van deze woordelijke en letterlijke inspiratie. Een inspiratio realis is dus genoeg, die soms bepaald openbaring, soms ook alleen assistentie is. Deze theorie vinden wij bij Bellarminus, C. a Lapide, de theologia Wirceburgensis, Marchini en bij zeer veel theologen uit de nieuwere tijd 2). Het schijnt, dat ook het Vaticanum en de pauselijke uitspraken in deze richting beslissing hebben genomen. Het Vaticanum droeg wel geen bepaalde theorie voor, maar veroordeelde toch beslist die van de inspiratio subsequens en de mera assistentia, en verklaarde, na het Trentsche besluit te hebben herhaald, dat de kerk boeken van de Heilige Schrift voor heilig en canoniek erkent, niet omdat zij sola industria humana concinnati, sua (d.i. van de kerk) deinde autoritate sint approbati; noch ook, omdat zij revelationem sine errore contineant; maar omdat zij Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt. In can. 2,4 noemt het concilie de boeken van de Heilige Schrift nog eens divinitus inspiratos, en in cap. 3 de fide spreekt het uit, dat fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur. Dit besluit laat in zoverre aan duidelijkheid niets te wensen over, als het enerzijds de inspiratie opvat als een positieve werkzaamheid Gods en anderzijds de onfeilbaarheid van de Schrift als een gevolg van die inspiratie beschouwt. Hetzelfde standpunt werd door Leo XIII ingenomen in zijn encycielik De studiis Scripturae Sacrae van 18 Nov. 1893, in zijn brief van 8 Sept. 1899 aan de Franse clerus en in zijn brief van 25 Nov. 1899 aan de orde van de Minorieten. In de encycielik wordt de inspiratie aldus omschreven: Supernaturali ipse (Spiritus S.) virtute ita eos (hagiographos) ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus assistit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter scribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent; secus non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae.

Maar al deze uitspraken hebben onder de Roomse theologen over de opvatting van de inspiratie nog lang geen eenheid gebracht. Wel hebben zij indirect invloed gehad. Terwijl de voorstanders van een vrijere opvatting vroeger geneigd waren, om de inspiratie tot de religieus-ethische inhoud te beperken en in andere zaken de onfeilbaarheid van de Schrift toe te geven, zoeken zij de oplossing van de moeilijkheden thans in een andere richting. Het dogma van de inspiratie staat naar hun zeggen voor hen vast; de hele Schrift is geïnspireerd en daarom ook geheel en in al haar delen onfeilbaar waar. Over het dogma loopt dus het verschil niet naar zij beweren, maar over hetgeen er uit voortvloeit voor de kritiek en exegese van de Schrift. Wanneer sommigen daaruit afleiden, dat de Schrift absoluut onfeilbaar is in al de zaken, die zij bevat, is dit even eenzijdig, als wanneer anderen dwalingen en fouten in de Schrift aannemen. De Schrift is waar zeer zeker, maar zij is waar in die zin, waarin zij het zelf wil zijn, en niet in de zin, welke wij met onze exacte natuur- en geschiedkundige wetenschap haar zouden willen opdringen. Vóór alle dingen is dus bij elk verhaal en bericht in de Schrift te onderzoeken, wat de schrijver, wat God door hem ermee bedoelt. In het algemeen kan nu reeds uitgesproken worden en het wordt ook in het afgetrokkene door allen toegestemd, dat de Schrift geen handboek voor geologie, physica, astronomie, geographie of historie is. Dat wil niet zeggen, dat de Schrift daarover niet allerlei uitspraken bevat, maar bij al die uitspraken moet telkens onderzocht worden, wat de schrijver ermee bedoelt, of hij ons werkelijk daarmee over iets in betrekking tot die wetenschappen wil inlichten, dan of hij die uitspraken slechts opneemt en neerschrijft voor een ander doel. Als in een handboek over de logica een zin wordt aangehaald, bijv. Cajus is een misdadiger, dan bedoelt de schrijver

daarmee niet een historisch feit mee te delen, maar wil hij in die zin alleen de logische inhoud doen kennen. Zo is het ook dikwijls in de Schrift het geval. [Ps. 14](#) bevat de woorden: er is geen God, doch dit is niet de mening van de schrijver, maar een uitspraak, door hem aangehaald, om ons de gedachten van een goddeloze te doen kennen. Paulus gebruikt meermalen argumenta ad hominem, maar wil ons daarmee geen les in de logica geven en niet aan zijn redenering binden, maar alleen aan de zaak, die Hij bewijzen wil. Deze waarheid moet uitgebreid en op heel de Schrift worden toegepast. Men moet onderscheiden tussen absolute en relatieve (of oeconomische) waarheid, tussen formele en materiële dwalingen, tussen wat de schrijvers zeggen en wat zij er mee bedoelen, tussen streng-natuurkundige (of geschiedkundige) en in het algemene literaire of poëtische waarheid, tussen de wijze, waarop wij historie schrijven, en die, waarop de Semieten dat vroeger deden. Als wij dit onderscheid goed in het oog houden en bij de kritiek en exegese van de Schrift toepassen, dan kan het best gebeuren, dat vele gedeelten van de Schrift, die wij tot dusver als historie hebben opgevat, bij onderzoek blijken volstrekt geen historie in onze zin te bevatten, en ook niet als zodanig door de schrijver, dat is dus ook door de Heilige Geest, bedoeld zijn. Materiëel kunnen die gedeelten dus fabelen, mythen, sagen, legenden, allegorieën, poëtische voorstellingen zijn, die door de auteur onder leiding van de Heilige Geest uit andere bronnen of uit de volksmond opgenomen zijn, niet om ons te zeggen, dat alles werkelijk zo gebeurd is, maar om ons door zodanige illustratie een of andere godsdienstige of zedelijke waarheid te leren. Dat is waarschijnlijk het geval met het scheppingsverhaal, met het verhaal van Adam en Eva in het paradijs, met vele berichten in de eerste elf hoofdstukken van Genesis, in de patriarchengeschiedenis enz. Zelfs de echtheid van de boeken van de Bijbel mag vrijelijk worden onderzocht. Al is de Pentateuch niet van Mozes, al zijn vele psalmen op Davids naam niet van David afkomstig, al is het tweede gedeelte van Jesaja van een ander auteur dan het eerste enz., dit doet aan de Goddelijke inspiratie en autoriteit van de Schrift geen afbreuk. De inspiratie staat vast, maar de authenticiteit is vrij. De Bijbel als Goddelijk boek staat boven alle kritiek, maar als menselijk boek mag ze even als alle literatuur historisch-kritisch worden onderzocht. Ten onrechte hebben de Roomse theologen zich indertijd, onder invloed van de strenge, verhale inspiratietheorie van de Protestanten, tegen hun geloofsgenoot Richard Simon gekeerd. De Protestanten kunnen niet anders dan een strenge inspiratietheorie huldigen, want valt deze, dan valt alles voor hen; maar de Roomsers kunnen de tegenwoordige moderne wetenschap op allerlei wijze tegemoet komen, want het dogma blijft toch voor hen op grond van het kerkgezag vaststaan [3](#)). Deze richting van het Concessionisme, zoals ze in Frankrijk genoemd wordt, heeft de Roomse Schriftleer in een ernstige crisis gebracht, waarvan het verloop en de afloop met belangstelling verdient gevolgd te worden. Wel vindt zij bij velen tegenspraak en bestrijding [4](#)), maar haar invloed neemt toe, niet alleen in de kringen van de exegeten maar ook in die van de historici en dogmatici, en niet slechts bij enkele Jezuïten, maar ook bij leden van andere orden. Bij sommigen hangt zij ook duidelijk met de beweging van het Amerikanisme of Reformkatholicisme samen. Leo XIII stelde Jan. 1902 een internationale commissie van veertien leden in, welke alle op de Heilige Schrift betrekking hebbende vraagstukken nader te bestuderen had, en Pius X drong bij brève van 27 Maart. 1906 op studie van de Schrift aan, waarbij nimmer van de leer van de kerk afgeweken, maar toch van de nieuwere wetenschap ernstig kennis genomen moet worden. Maar of het werkelijk tot een pauselijke beslissing komen zal, kan alleen de toekomst leren.

[1](#)) Drey, Apologetik 1838 bl. 204 v. Kuhn, Einl. in die Dogm. 1859 bl. 9 v. Schanz, Apol. des Christ. II 318 v.

[2](#)) Franzelin, Tract. de divina Traditione et Scriptura³. Romae 1882. Perrone, Prael. Theol. IX 1843 bl. 66 v. Kleutgen,

Theol. der Vorzeit 150 v. Liebermann, Instit. Theol. 1857 I 385 v. Denzinger, Vier Bücher II 108 v. Scheeben, Kath, Dogm. I 109 v. Heinrich, Dogm. Theol. I2 709 v. Fr. Schmid, De inspirationis Bibliorum vi et ratione 1885. G. J. Crets, De divina Bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica. Lovan. 1886. C. Pesch, De inspiratione S. Scr. 1906 bl.402 v. Jansen, Prael. Theol. I 767 v. Mannens, Theol. dogm. Institut. I 190 v.

- 3) Lagrange, Revue biblique 1896 en 1897. Id. La méthode historique surtout à propos de l' Ancien Testament. Paris 1903. F. Prat, Revue biblique 1901. Id. La Bible et l'histoire. Paris 1904. A. Loisy, Etudes bibliques. Paris 1901. A. Houtin, La question biblique chez les Catholiques de France au 19 siècle. Paris 1902. F. v. Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage. Freiburg 1904. A. Poels, Katholiek Dec. 1898. Rieber, Der moderne Kampf um die Bibel. Prag 1905. Peters, Die grundsätzliche Stellung der kath. Kirche zur Bibelforschung. Paderborn 1905. Höpfl, Die höhere Bibelkritik. Paderborn2 1905. Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration. Stuttgart 1902. En voorts nog Cornely, Knabenhauer, Zapletal, Engelkemper, Scheil, Zanecchia enz.
- 4) A. J. Delattre, Autour de la question biblique 1904. Fonck, Der Kampf, um die Heilige Schrift seit 25 Jahren. Innsbrück 1905. G. Pletl, Wie steht's mit der mensl. Autorität der Heilige Schrift. Aus d. Franz. v. P. Lucian Méchineau. Fulda 1905. C. Pesch, De Inspir. S. Scripturae bl. 511-552. Id. Zur Inspirationslehre. Stimmen aus Maria Laach Jan. Febr. Maart 1906. R. Peeters. Onze heilige boeken, De Katholiek, Maart, April 1906. Billot, De inspiratione S. Scripturae. Romae 1903.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 111)

111. De Hervormers namen de Schrift en haar theopneustie aan, zoals hun die door de kerk was overgeleverd. Luther heeft nu en dan vanuit zijn soteriologisch standpunt over sommige boeken, Esther, Ezra, Neh., Jakobus, Judas, Openb. een ongunstig oordeel gevelde en kleinere onjuistheden toegegeven, maar toch aan de andere zijde de inspiratie in de strengste zin vastgehouden en tot de letters toe uitgebreid **1)**. De Lutherse symbolen hebben geen afzonderlijk artikel over de Schrift, maar onderstellen haar goddelijke oorsprong en autoriteit allerwege **2)**. De Lutherse dogmatici, Melancthon in de praefatio voor zijn Loci, Chemnitz, Gerhard enz. hebben allen dezelfde opvatting. Niet eerst Quenstedt en Calovius, maar reeds Gerhard noemt de schrijvers Dei amanuenses, Christi manus et Spiritus Sancti tabelliones sive notarios **3)**. Lateren hebben het beginsel slechts verder ontwikkeld en toegepast **4)**. Bij de Gereformeerden treffen wij dezelfde leer over de Schrift aan. Zwingli stelt het uitwendig woord dikwijls achter bij het inwendig, geeft historische en chronologische onnauwkeurigheden toe, en breidt de inspiratie soms tot heidense schrijvers uit **5)**. Maar Calvijn houdt de Schrift in volle en letterlijke zin voor Gods woord **6)**; hij erkent de brief aan de Hebreërs wel niet voor paulinisch maar toch voor canoniek, en neemt [Mt 22:9](#), [23:25](#) een fout aan, maar niet in de autographia **7)**. De Gereformeerde confessies hebben meest een artikel over de Heilige Schrift en spreken haar goddelijk gezag duidelijk uit **8)**; en de Gereformeerde theologen nemen allen zonder onderscheid hetzelfde standpunt in **9)**. Een enkele maal is er een zwakke poging tot meer organische beschouwing te bespeuren. De inspiratie bestond niet altijd in openbaring, maar, als het bekende zaken gold, in assistentia en directio; de schrijvers waren niet altijd passief, maar ook wel actief, zodat ze hun eigen

verstand, geheugen, oordeel, stijl gebruikten, doch zo, dat ze toch door de Heilige Geest werden geleid en voor dwaling behoed. 10), maar ook daarmee werd aan de goddelijkheid en onfeilbaarheid van de Schrift niet de minste afbreuk gedaan. De schrijvers waren geen auctores, maar scriptores, amanuenses, notarii, manus, calami Dei. De inspirantie was niet negatief maar altijd positief, een impulsus ad scribendum en een suggestio rerum et verborum. Zij deelde niet alleen onbekende maar ook reeds bekende zaken en woorden mee, want de schrijvers moesten deze dan toch juist nu en juist zó, niet alleen materialiter maar ook formaliter, niet alleen humane maar ook divine weten 11). De inspiratie strekte zich uit tot alle chronol. histor. geogr. zaken, tot de woorden, zelfs tot vocalen en tekens 12). Barbarismen en soloecismen werden in de Heilige Schrift niet aangenomen. Verschil van stijl werd verklaard uit de wil van de Heilige Geest, die nu zo en dan anders wilde schrijven 13). Materialiter, wat letters, syllaben en woorden aangaat, is de Schrift e sensu creaturarum, maar formaliter wat de sensus θεοπνευστον betreft, male creaturis accensetur, cum sit mens, consilium, sapientia Dei 14). In 1714 schreef Nitzsche in Gotha, volgens Tholuck 15), een dissertatie over de vraag, of de Heilige Schrift zelf God was.

Maar toen de inspiratietheorie, evenals bij de Joden en de Mohammedanen, zo haar uiterste consequentie getrokken had, kwam van alle kant de bestrijding op. Ook in vroegere tijd ontbrak het niet aan kritiek op de Schrift. Jojakim verbrandde de rol van Baruch, [Jer. 36](#). Apion vatte alle beschuldigingen samen, die door de Heidenen tegen de Joden werden ingebracht aangaande de besnijdenis, het verbod van zwijnevlees, de uittocht uit Egypte, het verblijf in de woestijn enz. 16). De Gnostieken, Manicheëen en de hun verwante secten in de Middeleeuwen rukten het Nieuwe Testament los van het Oude, en schreven dit aan een lagere god, de demiurg, toe. Vooral Marcion in zijn Antitheses, en zijn leerlingen Apelles en Tatianus, uitgaande van de paulinische tegenstelling van gerechtigheid en genade, wet en evangelie, werken en geloof, vlees en geest, richtten hun aanval tegen de antropomorfismen, de tegenstrijdigheden, de onzedelijkheid van het Oude Testament, en zeiden, dat een God, die toorn, berouw heeft, zich wrekt, jaloers is, diefstal en leugen beveelt, nederdaalt, een strenge wet geeft enz., niet de ware God kan zijn. Ook wezen ze met voorliefde op het grote verschil tussen Christus, de waren Messias, en de Messias, gelijk de profeten hem verwachtten. Van het Nieuwe Testament verwierp Marcion alle geschriften behalve die van Lukas en Paulus, en bedierf ook deze nog door verkorting en interpolatie 17). Celsus zette dezen strijd op scherpzinnige wijze voort en leverde een scherpe kritiek op de eerste hoofdstukken van Genesis, de scheppingsdagen, de schepping van de mens, de verzoeking, de val, de zondvloed, de ark, Babels torenbouw, de verwoesting van Sodom en Gomorra, en voorts op Jona, Daniël, de bovennatuurlijke geboorte van Jezus, de dood, de opstanding, de wonderen, en beschuldigde Jezus en de apostelen, bij gebrek aan betere verklaring, van bedrog. Porphyrius maakte een aanvang met de historische kritiek van de Bijbelboeken; hij bestreed de allegorische exegese van het Oude Testament, schreef de Pentateuch aan Ezra toe, hield Daniël voor een product uit de tijd van Antiochus, en onderwierp ook vele verhalen in de Evangeliën aan een scherpe kritiek. Julianus heeft later al deze aanvallen tegen de Schrift in zijn *Λογοὶ κατὰ χριστιανῶν* nog eens vernieuwd. Maar daarmee was het einde van de toenmalige kritiek bereikt. De Schrift kwam tot algemeen en onbetwiste heerschappij; de kritiek werd vergeten. Zij herleefde in de Renaissance, maar werd toen nog een tijd lang door de Reformatie en de Roomse contra-reformatie bedwongen. Straks verhief ze zich opnieuw, in het rationalisme, het deïsme en de Franse filosofie. Eerst richtte zij zich meer tegen de inhoud van de Schrift in de rationele achttiende eeuw; daarna meer tegen de echtheid van de geschriften in de historisch gezinde negentiende eeuw. Porphyrius vervangt Celsus, Renan volgt na Voltaire, Paulus van Heidelberg maakt plaats voor Strausz en Baur. Maar het resultaat blijft altijd hetzelfde, de Schrift is een boek vol dwaling en leugen.

Ten gevolge van deze kritiek hebben velen de leer van de inspiratie gewijzigd. Eerst wordt de inspiratie nog wel vastgehouden als een bovennatuurlijke werking van de Heilige Geest bij het schrijven, maar tot het religieus-ethische beperkt; bij het chronologische, historische enz. wordt zij verzwakt of ontkend, zodat hier grotere of kleinere fouten kunnen voorkomen. Het Woord Gods is te onderscheiden van de Heilige Schrift. Zo leerden reeds de Socinianen. De schrijvers van Oude en Nieuwe Testamnet hebben wel geschreven *divino spiritu impulsio* dictante, maar het Oude Testament heeft slechts historische waarde, alleen de leer is onmiddellijk geïnspireerd, in het overige is een leviter errare mogelijk 18). De Remonstranten namen hetzelfde standpunt in. Zij erkennen de inspiratie in hun confessie, maar geven toe, dat de schrijvers zich soms minder exacte et praecise hebben uitgedrukt 19), of soms ook in de *circumstantiae fidei* hebben gedwaald 20), of sterker nog bij de historische boeken geen inspiratie behoeften noch ontvingen 21). Dezelfde leer over de inspiratie vinden wij dan bij S.J. Baumgarten, J.G. Töllner, Semler, Michaelis, Reinhard, Vinke, Egeling 22) enz. Maar deze theorie stuitte toch op vele bezwaren. De scheiding tussen hetgeen ter zaligheid nodig is en het bijkomstig historische is onmogelijk, omdat leer en geschiedenis in de Schrift geheel zijn dooreengeweven. Zij doet te kort aan de bewustheid van de schrijvers, die hun gezag volstrekt niet tot het religieus-ethische beperken, maar uitbreiden tot de hele inhoud van hun geschriften. Zij is in strijd met het gebruik van de Schrift door Jezus, de apostelen en heel de Christelijke kerk. De dualistische opvatting maakte daarom plaats voor een andere, de dynamische van Schleiermacher 23). Deze bestaat hierin, dat de theopneustie van intellectueel op ethisch gebied wordt overgebracht. De inspiratie is niet in de eerste plaats een eigenschap van de Schrift maar van de schrijvers. Dezen waren wedergeboren, heilige mannen; ze leefden in de nabijheid van Jezus, ondergingen zijn invloed, verkeerden in de heilige kring van de openbaring en werden zo vernieuwd, ook in hun denken en spreken. De inspiratie is de habituele eigenschap van de schrijvers. Hier delen ook hun geschriften in; deze dragen een nieuw, heilig karakter. Maar deze inspiratie van de schrijvers is daarom niet essentieel, doch slechts gradueel van die van alle gelovigen onderscheiden, want alle gelovigen worden geleid door de Heilige Geest. Zij mag ook niet mechanisch worden opgevat, alsof zij slechts nu en dan en bij sommige onderwerpen het deel van de schrijvers was. Gods Woord is niet mechanisch in de Schrift vervat gelijk het schilderij in de lijst, maar het doordringt en bezielt alle delen van de Schrift, gelijk de ziel alle leden van het lichaam. Echter zijn niet alle delen van de Schrift deze inspiratie, dit woord van God, in gelijke mate deelachtig; hoe dichter iets ligt bij het centrum van de openbaring, hoe meer het ook de Geest van God ademt. De Schrift is daarom tegelijk een goddelijk en een menselijk boek, enerzijds de hoogste waarheid bevattend en toch tevens zwak, feilbaar, onvolmaakt; niet de openbaring zelf maar oorkonde van de openbaring; niet het woord van God zelf maar beschrijving van dat woord; gebrekkig in velerlei opzicht maar toch een voldoende instrument voor ons, om tot een feillooze kennis van de openbaring te geraken. Tenslotte is ook niet de Schrift, maar de persoon van Christus of in het algemeen de openbaring het principium van de theologie. Natuurlijk laat deze theorie van de inspiratie zeer vele wijzigingen toe; de theopneustie kan in meer of minder innig verband tot de openbaring worden gesteld, de werking van de Heilige Geest kan meer of minder positief worden opgevat, de mogelijkheid van dwaling kan meer of minder ver worden toegegeven. Maar de grondgedachten blijven toch dezelfde; de inspiratie is in de eerste plaats een eigenschap van de schrijvers en daarna van hun geschriften, zij is niet een momentane akte of een bijzondere gave van de Heilige Geest maar een habituele eigenschap, zij werkt zo dynamisch, dat mogelijkheid van dwaling niet in alle delen wordt uitgesloten. Deze theorie heeft de oude leer van de inspiratie bijna geheel vervangen. Er zijn slechts weinige theologen meer, die haar niet in hoofdzaak hebben overgenomen. Zelfs mannen als Franz Delitzsch, A. Kohler, W. Volck, A. J. Baumgartner e.a., die eerst het oude

standpunt innamen, zijn later tot de kritische richting overgegaan en hebben de onfeilbaarheid van de Schrift prijsgegeven. Allerwege is in de wetenschappelijke theologie de inspiratie en de autoriteit van de Schrift aan de orde van de dag 24).

Hoeveel zorg en moeite er ook aan de leer van de Schrift in de laatste tientallen jaren is besteed, niemand zal beweren, dat er een bevredigende oplossing gevonden is. Enerzijds blijft het getuigenis van de Schrift over zichzelf onverzwakt staan, en anderzijds brengt het Schriftonderzoek van de laatste tijd verschijnselen en feiten aan het licht, welke met dat zelfgetuigenis moeilijk zijn overeen te brengen. Men laat deze tegenstelling niet tot haar recht komen, wanneer men soms beweert, dat niet profeten en apostelen en niet Christus zelfs maar alleen de joodse traditie het dogma van de inspiratie en de volstreckte autoriteit van de Schrift heeft geleerd; en men neemt de tegenstelling evenmin in haar volle scherpte, als men het oog sluit voor de ernstige bezwaren, welke een nauwgezet Schriftonderzoek aan de feiten, die het ontdekt, ontleen en tegen het zelfgetuigenis van de Schrift inbrengen kan. Deze tegenstelling neemt nog een ernstiger karakter aan, doordat de gemeente van Christus alle eeuwen door en ook thans nog in alle landen de autoriteit van de Schrift onvoorwaardelijk aanvaardt en van dag tot dag uit haar leeft, en doordat aan de andere kant blijkt, dat de bezwaren tegen de Schrift volstrekt niet alleen enige ondergeschikte punten, maar de hoofdwaarheid van de Schrift zelf raken; zij richten zich niet tegen de periferie, maar tegen het centrum van de openbaring en hangen ten nauwste met de persoon van Christus samen. Anderen zijn dan ook veel verder gegaan en hebben heel de inspiratie als een bovennatuurlijke en bijzondere werking van Gods Geest ontkend. Voor velen is de Bijbel een toevallige verzameling van menselijke geschriften geworden, zij het ook geschreven door mannen met een diep religieus gemoed en ontstaan onder een volk, dat bij uitnemendheid het volk van de godsdienst mag heten. Van openbaring en ingeving kan er slechts in overdrachtelijke zin sprake zijn. Hoogstens is er een bijzondere leiding van Gods algemene Voorzienigheid in het ontstaan en de verzameling van die geschriften op te merken. De inspiratie is alleen gradueel verschillend van de religieuze bezieling, waarin alle vromen delen 25). Links van deze staan dan nog de radicalen, die met de Schrift geheel hebben afgerekend, alle piëteit voor haar hebben uitgeschud en dikwijls niets dan spot en verachting voor haar over hebben. Hiervan waren in de eerste eeuwen Celsus en Lucianus de tolken; tegen het einde van de Middeleeuwen vond de lastering van de tres impostores ingang; in de achttiende eeuw werd aan deze haat tegen het Christendom uiting gegeven door Voltaire, die van 1760 af voor het Christendom, dat bij hem met de Roomse Kerk samenviel, geen anderen naam had dan l'infâme en sedert 1764 zijn brieven meest ondertekende met *écrasez l'infâme*; en in de negentiende eeuw nam deze afval van en deze vijandschap tegen Christus en zijn woord nog gaandeweg toe. Strausz maakte de gedachten van veler hart openbaar, als hij op de vraag, of wij nog Christenen zijn, een ontkennend antwoord gaf en het Christendom vervangen wilde door een religie van de humaniteit en van de zedelijkheid, voor welke Lessings Nathan "das heilige Grundbuch" vormde.

Toch gaat dit de meesten al te ver. Daar is niemand, die niet soms een diepe indruk ontvangt van de majesteit van de Heilige Schrift. Zelfs Haeckel erkende, dat de Bijbel een mengsel was van de slechtste maar ook van de beste bestanddelen. De moderne theologen blijven, bij al hun kritiek, de religieuze waarde van de Heilige Schrift erkennen; en zien in haar niet alleen een bron voor de kennis van Israël en van het eerste Christendom, maar trachten haar ook nog te handhaven als een middel tot kweeking van het religieus-ethische leven 26). Onder de voorstanders van een vrijere opvatting van de inspiratie zijn er zeer velen, die, ofschoon met de nieuwere kritiek hun instemming betuigend, toch er ernstig naar streven, om de Schrift voor de gemeente te doen blijven, wat zij eeuwen lang voor haar was, het volkomen

betrouwbare Woord Gods. Ook Ritschl en zijn school hebben er toe bijgedragen, om de Schrift meer te doen waarderen, in zover zij tegenover de bewustzijns-theologie weer sterk op de objectieve openbaring van God in Christus de nadruk legden 27). Duidelijk komt dit vooral bij Julius Kaftan uit. Met verwerping van de ervarings-, de speculatieve, en de religionsgeschichtliche methode stelt hij de eis, dat de dogmatiek weer dogmatiek wordt en gaat spreken in de absolute toon. Onomwonden spreekt hij uit, dat autoriteit voor de dogmatiek onmisbaar en ook iets heel natuurlijks is; het autoriteits-principe is das natürliche Prinzip van de Dogmatik. Maar zulk een absolute toon kan de dogmatiek slechts voeren en zulk een autoriteits-principe kan ze dan alleen huldigen, wanneer zij van het geloof aan een Goddelijke openbaring uitgaat en daaraan haar gezag ontleent. Het een gaat met het andere samen. Eins geht mit dem Andern, der absolute Ton mit dem Autoritäts-prinzip van de göttlichen Offenbarung und dieses mit jenem. Die openbaring is volgens het Christendom niet allereerst in de mens te zoeken, maar ligt buiten hem in de geschiedenis. En dus is de uitwendige, historische Godsopenbaring de kenbron van het Christelijk geloof en dientengevolge het autoriteits-principe das natürliche und notwendige Prinzip der Dogmatik 28). Nu wordt dit met zoveel beslistheid ingenomen standpunt door Kaftan zelf weer op verschillende manieren verzwakt, doordat hij de openbaring al te eenzijdig in manifestatie laat bestaan, de Schrift alleen opvat als oorkonde van de openbaring en de inspiratie ontkent, en vooral ook, doordat hij bij het Schriftgebruik zich laat leiden door de beide praktische ideeën van het rijk van God en de verzoening, welke hij van te voren als de wezenlijke inhoud van de Christelijke religie had vastgesteld, en dus alles verwerpt, wat daarmee, ook zelfs in de Schrift, niet overeenkomt 29). Feitelijk komt de dogmatiek bij Kaftan toch weer onder invloed van zijn apriorische, neokantiaansche, voluntarische opvatting van het Christendom te staan. Maar desalniettemin is zijn bewering volkomen juist, dat het gezag van de openbaring de onmisbare grondslag is van de dogmatiek, en dat Schrift en belijdenis de autoriteiten zijn, die beslissen over wat Christelijk en reformatorisch is. Gelijk gezag de voorwaarde is van alle cultuur 30), zo is het ook in het godsdienstig en zedelijk leven van de mensheid een wezenlijke factor en komt het eerst in de vrije en onvoorwaardelijke onderwerping aan de hoogste, goddelijke autoriteit tot zijn volle recht 31). Daarom bevreemdt het ook niet, dat de theopneustie en autoriteit van de Schrift niet alleen in het bewustzijn van de gemeente vast blijft staan, maar ook onder de wetenschappelijke theologen tot de jongste tijd toe tal van verdedigers vindt 32).

- 1) Bretschneider, Luther an unsere Zeit 1817. Schenkel, Das Wesen van de Protest. II 56 v. Kostlin, Luthers Theologie II 246 v. W. Rohnert, Was lehrt L. von der Insp. der Heilige Schrift. Leipzig 1890. Fr. Pieper, Luthers doctrine of inspiration, Presbyt. and Ref. Rev. April 1893 bl. 249-266. Thimm, Luthers Lehre v. d. Heilige Schrift, Neue Kirchl. Zeits. 1896 bl. 644-675. Undritz, Die Entw. des Schriftprinzips bei Luther in de Anfangsjahren der Reform., ib. 1897 bl. 521-542. Dr. Joh. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Leipzig 1899 bl. 496-529. H. Preuss, Die Entw. des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipz. Disp. Leipzig 1901. K. Thieme, Luthers Testament wider Rom. Leipzig 1900. O. Scheel, Luthers Stellung zur Heilige Schrift. Tübingen 1902. Locher, De leer van Luther over Gods Woord. Amsterdam 1903.
- 2) Conf. Aug. praef. 8 art. 7. Art. Smalc. II art. 2. 15. Form. Conc. Pars I Epit. de comp. regula Vatque norma 1. Verg. Nosgen, Die Lehre van de luth. Symbole von van de Heilige Schrift, Neue Kirchl. Zeits. 1895 bl. 887-921.
- 3) Gerhard, Loci Theol. I cap 2 par. 18.

- 4) Heppe, Dogm. d. deutschen Protest. I 207-257. Hase, Hutt. Rediv. par. 38v. Schmid, Dogm. van de ev. luth. Kirche c. 4. Rohnert, Die Inspir. van de Heilige Schrift bl. 169 v. Koelling, Die Lehre von van de Theopneustie 1891 bi. 212 v.
- 5) Zeller, Das theol. System Zwinglis 137 v. Chr. Sigwart, Ulr. Zwingli 45 v.
- 6) Instit. I c. 7. 8.
Comm. op [2 Tim. 3:16](#) en [2 Petr. 1:20](#).
- 7) Cramer, De Schriftbeschouwing van Calvijn. Heraut no.26 v. Moore, Calvins doctrine of holy Scripture, Presb. and Ref. Rev. Jan. 1893 bl. 49 v.
- 8) I Helv. 1-3. II Helv. 1. 2. 13. 18. Gall. 5. Belg. 3. Angl. 6. Scot. 18 enz.
- 9) Ursinus, Tract. theol. 1584 bl. 1-33. Zanchius, Op. VIII col. 319-451. Junius, Theses Theol. cap. 2. Polanus, Synt. Theol. I 15. Synopsis, disp. 2. Voetius, Disp. Sel. I. 30 v. etc. Cramer, De roomsch-kath. en oudprot. Schriftbeschouwing. Heraut no. 26 v. Heppe, Dogm. van de ev. ref. K. bl. 9 v.
- 10) Synopsis 3: 7. Rivetus, Isag. seu introd. generalis ad Script. V. et N. T. cap. 2. Heidegger, Oorpus Theol. loc. 2 par. 33. 34.
- 11) Schmid, Dogm. van de ev. luth. K. 23, 24. Voetius, Disp. I 30.
- 12) J. Buxtorf Tract. de punctorum origine, antiquitate et auctoritate 1648. Anticritica 1653. Alsted, Praecognita Theol. bl. 276. Polanus, Synt. Theol. I bl. 75. Voetius, Disp. I 34. Cons. Helv. art.2.
- 13) Quenstedt en Hollaz bij Rohnert, Die Inspir. der Heilige Schrift 205. 208. Winer, Grammatik des N. T. Sprachidioms 6, bl. 11 v. Voetius ib. Gomarus, Op. 601.
- 14) Hollaz, Examen theol. acroam. 1750 hl. 992.
- 15) Vermisch te Schriften II 86.
- 16) Verg. J. G, Muller, Des Flavii Josephus' Schrift gegen de Apion 1877.
- 17) Tertullianus, adv. Marcionem. Epiphanius, Haer. 42. Irenaeus, adv. haer. passim. Harnack, Dogmengesch. I 226 v. Krüger art. PRE3 XII 266-277.
- 18) Fock, van de Socin. 326 v.
- 19) Limborch, Theol. Christ. I c. 4 par. 10.
- 20) Episcopus, Instit. Theol. IV 1 cap. 4.
- 21) H. Grotius, Votum pro pace ecclesiae. Clericus, bij Dr. Cramer, De geschied. van het leerstuk van de inspiratie in de laatste twee eeuwen 1887 bl. 24.
- 22) Verg. bijv. Reinhard, Dogm. par. 19. Vinke, Theol. Christ. 1853 bl. 53-57. Egeling, De weg van de Zaligheid3 II 612.
- 23) Schleiermacher, Chr Gl. par. 128-132.
- 24) Van de zeer omvangrijke literatuur zij alleen genoemd:
Rothe, Zur Dogm. 121 v. Twisten, Vorles. I 401 v. Dorner, Glaub. I 620 v. Lange, Dogm. I par. 76 v. Tholuck, art. Inspir. in Herzogl. Cremer, art. in PRE23. Id. Glaube, Schrift und heilige Geschichte. Gütersloh 1896. Id. Christi und van de Apostel Stellung zum A. Test. Leipzig 1900. Hofmann, Weiss. u Erf. I 25 v. Id. Schriftbeweis2, I 670 v. III 98 v. Beck, Vorles. über christl. Glaub. I 424-530. Id. Einleitung in das System der christl. Lehre 2 par. 82 v. Kahnis, Luth. Dogm. I 254301. Frank, Syst. der chr. Gewissheit II 57 v. Id. System der chr. Wahrheit 2 II. 409 v. Gess, Die Inspiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel. Basel 1892. W. Volck, Zur Lehre von der Heilige Schrift. Dorpat 1885. Grau, Bew. d. Glaubens Juni 1890 bl.225 v. Zöckler, Bew. d. Gl. April 1892 bl.150 v. Kähler, Wiss. der chr. Lehre 1884. hl. 388 v.

- Kübel, Ueber den Unterschied zw. der posit. u. der liber. Richtung in der mod. Theol² bl. 216 v. Fr. Delitzsch, Neuer Commentar über die Genesis. Leipzig 1887. Dieckhoff, Inspiration und Irrthumslosigkeit der Heilige Schrift 1891. Kohier, Ueber Berechtigung der Kritik des A. T. Erlangen 1895. Baeutsch, Die moderne Bibelkritik und die Autorität des Gotteswortes. Erfurt 1892. Haug, Die Autorität der Heilige Schrift und die Kritik. Strassburg 1891. Eichhorn, Unsere Stellung zur Heilige Schrift. Stuttgart 1905. C. Dahle, der Ursprung der Heilige Schrift. Aus d. Dlin. von H. Hansen. Leipzig 1905. Klostermann, Lepsius, Haussleiter, Müller, Lutgert, Die Bibelfrage in der Gegenwart. Fünf Vorträge. Berlin 1905. Pareau et H. de Groot, Comp. dogm. et apol. Christ. 1848 bl. 200 v. H. de Groot, De Gron. Godgel. 1855 bl. 59 v. Saussaye, mijne Theol. van Ch. d. l. S. 49-61. Roozemeyer, Stemmen v. W. en Vr. Juli 1891 en Febr. 1897. Dr. Is. van Dijk, Verkeerd Bijbelgebruik 1891. Daubanton, De theopneustie der Heilige Schrift 1882. Oosterzee, Dogmatiek par. 35 v. Id. Theopneustie 1882. Doedes, Leer van de zaligheid par. 1-9. Id. De Ned. Geloofsbel. bl. 11-36. Valeton, Christus en het Oude Testament Nijmegen, 1895. Zeydner, De houding des Evangeliedienaars ten opzichte van het Oude Testament Theol. Stud. 1896. Schriecke, Christus en de Schrift. Utrecht 1897. De Hartog, De histor. kritiek en het geloof der gemeente. Groningen 1905. R. F. Horton, Inspiration and the Bible. 8 ed. London 1906. Marthew Arnold Literature and dogma 1873. cheap ed. London 1902. C. Gore, Lux Mundi. 13 ed. London 1892 bl. 247. Farrar and others, Inspiration, a clerical symposium². London 1888. IV. Gladden, Who wrote the Bible? Buston 1891. C. A. Briggs, Inspiration and inerrancy, with papers upon biblical scholarship and inspiration by L. J. Evans, and H. P. Smith, and an introduction by A. B. Bruce. London 1891. W. Sanday, Eight lectures on the early history and origin of the doctrine of biblical inspiration⁴. London 1901. J. Clifford, The inspiration and authority of the Bible². London 1895. Marcus Dods, The Bible, its origin and nature. Edinburgh Clark 1905. A. Sabatier, Les religions d'autorité et la religion de l'esprit. Paris 1904. A. J. Baumgartner, Traditionalisme et Critique biblique. Genève 1905. Al. Berthoud, La parole de Dieu. Lausanne 1906.
- 25) Spinoza, Tract. theo. pol. c. 12. W. V. G. Scheider, Instit. theol. par. 13. Strausz, Glaub. I 136 v. Schweizer, Glaub. I 43 v. 179 v. Biedermann, Dogm. par. 179-208. Pfeleiderer, Grundriss par. 39 v. Lipsius, Dogm. par. 179 v. Scholten, L. H. K. I. 78 v. Hoekstra, Bronnen en Grondslagen van het godsd. geloof. Amsterdam 1864 bl. 188 v.
- 26) Hoekstra, t. a. p. hl. 323 v. Bruining, Theol. Tijdschr. Nov. 1894 bl. 578v.
- 27) Ritschl, Rechtf. u. Vers. II² 9 v. Herrmann, Die Bedeutung van de Inspirationslehre für die evang. Kirche. Halle 1882. Kartan, Wesen van de Chr. Rel. 1881 bl. 307 v. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. hl. 212-252. E. Haupt, Die Bedeutung der Heilige Schrift für de evang. Christen. Gütersloh 1891.
- 28) Kaftan, Zur Dogmatik. Tübingen 1904 bl. 21 v. 109 v.
- 29) Kaftan, Dogmatik par. 1-5. Id. Zur Dogmatik bl. 47 v. 117 v.
- 30) Ludwig Stein, Die soziale Frage². Stuttgart 1903 bl. 535.
- 31) Kaftan, Zur Dogm. 111. Verg. Ihmels, Die Bedeutung. des Autoritätsglaubens. Leipzig 1902 bl. 13 v.
- 32) I. da Costa, Over de godd. ingeving van de Heilige Schrift. uitgeg. door Ds. Eggstein, Rott. Bredée 1884. Dr. A.

Kuyper, De Schrift het woord Gods. Tiel 1870. Id. De hedend. Schriftcritiek. Amst. 1881. Id. Encycl. II 492 v.
 Toorenenbergen, Bijdragen tot de verklaring, toetsing en ontwikkeling van de leer van de Herv. Kerk 1865, bl. 9 v. L.
 Gaussen, Theopneustie ou inspiration plénaire des S. Ecritures 1840. Id. Le Canon des S. Ecr. 1860. J. H.
 Merle d'Aubigné, L'autorité des Ecritures 1850. A. de Gasparin, Les écoles du doute et l'école de la foi 1853.
 Filippi, Kirchl. Glaub. 3e Aufl. 1883 I 125 v. Vilmar, Dogm. herausgeg. von Fiderit. Gütersloh 1874 I 91 v. W. Rohnert, Die Inspiration der Heilige Schrift u. ihre Bestreiter. Leipzig 1889. Koelling, Die Lehre von der Theopneustie. Breslau 1891. E. Haack, Die Autorität der Heilige Schrift, ihr Wesen und ihre Begründung. Schwerin 1899. Walther, Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart. I Der Glaube an das Wort Gottes. Leipzig 1903. J. H. Ziese, Die Inspiration der Heilige Schrift. Schleswig 1894. Noesgen, Die Aussagen des N. T. liber de Pentateuch. Berlin 1898. F. Bettex, Die Bibel Gottes Wort. Stuttgart 1903. Henderson, Divine Inspiration 1836. Rob. Haldane, The verbal inspiration of the old and new Testament Edinb. 1830. Th. H. Horne, An introduction to the critical study and knowledge of the holy scriptures, 2e ed. London 1821 4 Tol. vol. I. Eleazar Lord, The plenary inspiration of the holy Scripture. New-York 1858'9. W. Lee, The inspiration of holy Scripture, its nature and proof. 3e ed. Dublin 1864. Hodge, System. Theol. I 151. Shedd, Dogm. Theol. I 61. B. Warfield, The real problem of inspiration, Presb. and Ref. Rev. Apr. 1893 bl. 177-221. Id. God-inspired Scripture, ib. Jan. 1900 bl. 89-130. Id. The oracles of God, ib. April 1900 bl. 217-260. John Urquhart, The inspiration and accuracy of the Holy Scriptures 1895. W. E. Gladstone, The impregnable rock of holy Scripture, 2 ed. London 1892.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 112)

112. De Heilige Schrift biedt ons nergens een klaar geformuleerd dogma over de inspiratie, maar zij stelt ons voor het getuigenis van haar theopneustie en geeft ook voorts al de momenten, die er voor de constructie van het dogma nodig zijn. Zij bevat en leert de theopneustie van de Schrift in dezelfde zin en op dezelfde wijze, even beslist en duidelijk, maar ook even weinig in abstracte begrippen geformuleerd als het dogma over de triniteit, de menswording, de voldoening enz. Meermalen is dit ontkend. Elke sectanische en heretische richting begint haast met een beroep op de Schrift tegen de confessie, en tracht haar afwijking van de leer van de kerk te doen voorkomen als door de Schrift geboden. Maar in de meeste gevallen leidt dieper onderzoek tot de erkenning, dat de belijdenis van de gemeente het getuigenis van de Schrift aan haar zijde heeft. De moderneren geven thans over het algemeen toe, dat Jezus en de apostelen de Oude Testament Schrift als Gods Woord hebben aangenomen ¹⁾. Anderen zoals Rothe ²⁾, erkennen dit wel ten opzichte van de apostelen, maar menen, dat de kerkelijke dogmatiek voor haar leer van de inspiratie zich toch niet op Jezus beroepen kan. Maar Jezus' positieve uitspraken over het Oude Testament, [Mt. 5:8](#), [Luk. 16:17](#), [Joh. 10:35](#), zijn aanhalingen uit en zijn herhaald gebruik van de Oudtestamentische Schrift verheffen het boven allen twijfel, dat Mozes en de profeten evengoed voor Hem als voor de apostelen de dragers waren van een goddelijk gezag. De tegenstelling, door Rothe tussen de leer van Jezus en die van de apostelen gemaakt, verheft niet maar ondermijnt feitelijk het gezag van Jezus zelf. Want van Jezus weten wij niets dan

door het getuigenis van de apostelen; wie dus de apostelen in diskrediet brengt en als onbetrouwbare getuigen van de waarheid voorstelt, verspert zich de weg om te weten te komen, wat Jezus zelf geleerd heeft, en weerspreekt terstond ook Jezus zelf, die zijn apostelen tot volkomen betrouwbare getuigen aangesteld heeft en door zijn Geest hen in alle waarheid leiden zou. En daartoe behoort voorzeker ook de waarheid aangaande de Heilige Schrift. De leuze: naar Christus terug, is bij dit dogma evenals bij alle andere leerstukken bedrieglijk en vals, als zij een tegenstelling bedoelt met het getuigenis van de apostelen.

Zeer gewoon is ook een andere tegenstelling, die gemaakt wordt, om van het getuigenis van de Schrift over zichzelf bevrijd te worden. De Schrift, zo zegt men dan, mag dan hier en daar de inspiratie leren; maar om de leer van de Schrift aangaande de Schrift recht en ten volle te verstaan, moeten ook de feiten geraadpleegd worden, welke de Schrift bij het onderzoek naar haar wording en geschiedenis, naar haar inhoud en bestand ons kennen doet. Alleen zulk een inspiratieleer is dus waar en goed, welke met de fenomenen van de Schrift bestaander is, en uit deze zelf is afgeleid. Zeer dikwijls doet men het hierbij dan voorkomen, dat de tegenpartij een eigen, apriorische opinie aan de Schrift opdringt, en haar perst in het keurslijf van de scholastiek. En men beroept er zich op, dat men tegenover al die theorieën en systemen juist de Schrift zelf wil laten spreken en alleen van zichzelf wil laten getuigen. Het schort de orthodoxie juist aan eerbied voor de Schrift. Zij doet de tekst, de feiten van de Heilige Schrift geweld aan 3). Deze voorstelling klinkt op het eerste horen schoon en aannemelijk, maar blijkt toch bij nadere overweging onhoudbaar. Ten eerste is het onjuist, dat de leer van de inspiratie, zoals ze door de Christelijke kerk beleden wordt, een tegenstelling zou vormen met hetgeen de Schrift aangaande zichzelf zegt. Want de inspiratie is een feit, door de Heilige Schrift zelf geleerd. Jezus en de apostelen hebben een getuigenis gegeven aangaande de Schrift. De Schrift bevat een leer ook over zichzelf. Afgezien van alle dogmatische of scholastieke ontwikkeling van deze leer, is de vraag eenvoudig deze, of de Schrift in dit haar zelfgetuigenis geloof verdient, al dan niet. Er kan verschil bestaan over de vraag, of de Schrift zulk een theopneustie van zichzelf leert; maar indien ja, dan behoort ze ook daarin geloofd te worden, evengoed als in haar uitspraken over God, Christus, de zaligheid enz. De zogenaamde fenomenen van de Schrift kunnen dit zelfgetuigenis van de Schrift niet omverstoten en mogen tegen haar zelfs niet als partij worden opgeroepen. Want wie zijn leer van de Schrift afhankelijk maakt van het historisch onderzoek naar haar wording en structuur, begint reeds met het getuigenis van de Heilige Schrift te verwerpen en staat dus niet meer in het geloof aan die Schrift. Hij meent de leer van de Schrift beter te kunnen opbouwen uit eigen onderzoek, dan ze in geloof te ontleen aan de Schrift; hij stelt zijn eigen gedachten in plaats van en boven die van de Schrift. Voorts, het getuigenis van de Schrift is klaar, duidelijk en zelfs door de tegenstanders als zodanig erkend, maar de beschouwing over de fenomenen van de Schrift is resultaat van langdurig historisch-kritisch onderzoek en wijzigt zich in allerlei vormen naar het verschillend standpunt van de critici: de theoloog, die uit zulke onderzoekingen tot een leer over de Schrift wil komen, stelt feitelijk zijn wetenschappelijk inzicht tegenover de leer van de Schrift aangaande zichzelf. Maar langs dien weg komt men ook nooit tot een leer over de Schrift; historisch-critisch onderzoek kan een helder inzicht geven in het ontstaan, de geschiedenis, de structuur van de Schrift maar leidt nooit tot een leer, tot een dogma de S. Scriptura. Dit kan uiteraard slechts gebouwd worden op een getuigenis van de Schrift aangaande zichzelf. Niemand denkt er aan, om een geschiedenis over de oorsprong en de bestanddelen van de Ilias een leer te noemen. Bij deze methode valt dus niet alleen een of andere theorie over de inspiratie, maar deze zelf als feit en getuigenis van de Schrift. Inspiratie, indien men dat woord nog behoudt, wordt dan niets dan de korte samenvatting van wat de Bijbel is 4), of liever van wat men meent dat de Bijbel is, en kan dan lijnrecht in strijd zijn met wat de Bijbel zelf beweert te zijn, en waarvoor hij

zichzelf uitgeeft en aandient. De methode, die men volgt, is in het wezen van de zaak geen andere, dan die, waarbij de leer van de schepping, van de mens, van de zonde enz. niet opgebouwd wordt uit het getuigenis van de Schrift dienaangaande, maar uit de zelfstandige studie van die facta. In beide gevallen is het een corrigeren van de leer van de Bijbel door eigen wetenschappelijk onderzoek, een afhankelijk maken van het getuigenis van de Schrift van menselijk oordeel. De feiten en verschijnselen van de Schrift, de resultaten van het wetenschappelijk onderzoek mogen dienen ter verklaring, toelichting enz. van de leer van de Schrift aangaande zichzelf, maar kunnen nooit het feit van de inspiratie, waarvan zij getuigt, te niet doen. Terwijl generzijds dus beweerd wordt, dat alleen zulk een inspiratie aannemelijk is, die overeenstemt met de fenomenen van de Schrift, is het dezerzijds het beginsel, dat de fenomenen van de Schrift, niet gelijk de kritiek ze ziet, maar gelijk ze in zichzelf zijn, bestaanbaar zijn met haar zelfgetuigenis.

Gewoonlijk wordt in het woord theopneustie of inspiratie samengevat, wat de Schrift aangaande zichzelf leert. Het woord *θεοπνευστος*, dat in de Schrift alleen [2 Tim. 3:16](#) voorkomt, kan beide actief en passief worden opgevat en dus de betekenis hebben, zowel van: God ademend, als: door God geademd. Maar de laatste betekenis verdient, ofschoon Cremer in zijn Wörterbuch het tegendeel beweert, ongetwijfeld de voorkeur. Want

1. hebben de objectiva verbaalia, met *θεος* samengesteld, wel niet altijd, maar toch voor het merendeel een passieve betekenis, zoals *θεογνωστος*, *θεοδοτος*, *θεοδιδακτος*, *θεοκινητος*, *θεοπεμπτος* enz.;
2. wordt de passieve betekenis gesteund door [2 Petr. 1:21](#), waar gezegd wordt, dat de heilige mannen, *υπο πνευματος αγιου φεφομενοι*, gesproken hebben;
3. heeft het woord, waar het buiten het Nieuwe Testament voorkomt, altijd passieve betekenis, en
4. is het in deze zin eenparig door alle Griekse en ook door alle Latijnse kerkvaders en schrijvers verstaan [5](#)).

In de Vulgata is het daarom ook weergegeven door *divinitus inspirata*. Het woord inspiratie heeft oorspronkelijk veel ruimer zin. De Grieken en Romeinen schreven aan allen, die iets groots en goeds tot stand brachten, een *afflatus* of *instinctus divinus* toe. *Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit*, *Est deus in nobis, agitante calescimus illo*. De inspiratie van dichters, kunstenaars, vates enz. kan ook inderdaad tot opheldering dienen van de inspiratie, waar de Heilige Schrift van spreekt. Bijna alle grote mannen hebben het uitgesproken, dat hun schoonste gedachten plotseling en onbewust in hun ziel opstegen en voor henzelf een verrassing waren. Eén getuigenis mag volstaan. Goethe schreef eens aan Eckermann: *Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutendes Aperçue, jede Erfindung, jeder grosse Gedanke, van de Früchte bringt und Folgen hat, steht in Niemandes Gewalt und ist über alle irdische Macht erhaben. Dergleichen hat van de mens als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Danke zu empfangen und zu verehren hat. In solchen Fällen ist der Mensch als das Werkzeug einer höhern Weltregierung zu betrachten, als ein würdig befundenes Gefass zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses* [6](#)). Carlyle heeft daarom op de helden of genieën gewezen als de kern van de geschiedenis van de mensheid. Op hun beurt hebben deze genieën, elk op zijn terrein,

weer de massa geïnspireerd. Luther, Baco, Napoleon, Hegel hebben de gedachten van miljoenen omgezet en het bewustzijn veranderd. Dit feit reeds leert ons, dat er een inwerking van de ene geest op de ander mogelijk is. De wijze daarvan is verschillend, als de ene mens spreekt tot de ander, als de redenaar de schare bezielt door zijn woord, als de hypnotiseur zijn gedachten overplant in de gemagnetiseerde enz., maar altijd is er suggestie van gedachten, inspiratie in ruimer zin. Nu leert ons de Schrift, dat de wereld niet zelfstandig is en uit zichzelf bestaat en leeft, maar dat de Geest van God immanent is in al het geschapene. De immanentie van God is de basis voor alle inspiratie en theopneustie, [Ps. 104:30](#); [139:7](#); [Job 33:4](#). Het zijn en het leven wordt aan ieder schepsel van ogenblik tot ogenblik door de Geest geïnspireerd. Nog nader is die Geest des Heeren principe van alle verstand en wijsheid, [Job 32:8](#), [Jes. 11:2](#), zodat alle kennis en kunst, alle talent en genie uit Hem voortkomt. In de gemeente is Hij de Geest van de wedergeboorte en vernieuwing, [Ps. 51:13](#) [[Ps. 51:11](#)], [Ezech. 36:26,27](#), [Joh. 3:3](#); de uitdeler van de gaven, [1 Cor. 12:4-6](#). In de profeten is Hij de Geest van de voorzegging, [Num. 11:25](#); [24:2-3](#); [Jes. 11:4](#); [42:1](#); [Micha 3:8](#) enz. En zo ook is Hij bij de samenstelling van de Schrift de Geest van de inspiratie. Deze laatste werkzaamheid van de Heilige Geest staat dus niet op zichzelf; zij staat in verband met zijn hele immanente werkzaamheid in de wereld en in de gemeente. Zij is de kroon en de spits van alles. De inspiratie van de schrijvers bij de vervaardiging van de Bijbelboeken is op al die andere werkzaamheden van de Heilige Geest opgebouwd. Zij onderstelt een werk van de Vader, waardoor de openbaringsorganen lang te voren van de geboorte af aan, ja zelfs vóór de geboorte in hun geslacht, omgeving, opvoeding, ontwikkeling enz. voor die taak werden voorbereid, tot welke zij later speciaal zouden geroepen worden, [Ex. 3-4](#), [Jer. 1:5](#), [Hd. 7:22](#), [Gal. 1:15](#) enz. De inspiratie mag dus niet, gelijk de modernen doen, met de heroïsche, poëtische, religieuze bezieling worden vereenzelvigd; zij is niet een werk van de providentia Dei generalis, niet een inwerking van Gods Geest in gelijke mate en op dezelfde wijze als bij de helden en kunstenaars, al is het ook dat deze inwerking van Gods Geest bij de profeten en bijbelschrijvers meermalen ondersteld wordt. De Geest in de schepping gaat en werkt de Geest in de herschepping voor. Voorts wordt bij de eigenlijke inspiratie ook nog een voorafgaand werk van de Zoon ondersteld. De gave van de theopneustie wordt alleen geschonken binnen de kring van de openbaring. Theofanie, profetie en wonder gaan aan de eigenlijke inspiratie vooraf. Revelatie en inspiratie zijn onderscheiden; gene is meer een werk van de Zoon, van de Logos, deze van de Heilige Geest. Er ligt dus waarheid in de gedachte van Schleiermacher, dat de heilige schrijvers onder invloed stonden van de heilige kring, waarin zij leefden. Openbaring en ingeving moeten onderscheiden worden.

Wanneer zij de zaken, die zij te schrijven hadden, uit eigen aanschouwing wisten of door persoonlijk onderzoek en het raadplegen van bronnen te weten konden komen, behoefden zij daaromtrent geen bijzondere openbaring te ontvangen. Jezus zegt zelf, dat zijn apostelen, die als zijn getuigen hebben op te treden in de wereld, door de Heilige Geest indachtig zullen gemaakt worden ten aanzien van wat zij zelf gezien en gehoord hebben, [Joh. 14:26](#), en onderscheidt deze werkzaamheid van de Geest duidelijk van die, waardoor Hij hun dingen zou openbaren, die wel in de verschijning van Christus begrepen zijn, zodat de Heilige Geest ze ook alle uit Christus neemt, maar die de discipelen vóór de opstanding en de hemelvaart van Christus niet konden dragen, [Joh. 16:12-14](#). Maar al is er duidelijk onderscheid tussen revelatie en inspiratie, dit onderscheid mag niet worden misbruikt, om de inspiratie geheel van de revelatie los te maken, buiten haar te plaatsen en dus feitelijk geheel en al te loochenen. Want ten eerste gaat de revelatie wel dikwijls, maar niet altijd aan de inspiratie vooraf. Als de Heilige Geest ook nog de taak had, om de toekomstige dingen te verkondigen, kon Hij deze openbaring met de ingeving laten samenvallen; onder het schrijven vloeiden dan de apostelen de gedachten uit de Heilige Geest toe, en de inspiratie was in hetzelfde ogenblik

ook revelatie. Voorts was ook bij die zaken, welke de apostelen door eigen aanschouwing en onderzoek konden weten, een bijzondere werkzaamheid van de Heilige Geest nodig, welke door Jezus zelf als een leren en indachtig maken van wat Hij gezegd heeft, omschreven wordt, [Joh. 14:26](#). En ten derde dient men wel in het oog te houden, dat profeten en apostelen veel van de openbaring konden weten, doordat zij er oog- en oorgetuigen van waren, maar dat de hele openbaring voor ons alleen bekend wordt uit en door hun schriftelijk getuigenis. De Schrift is dus voor de gemeente van alle eeuwen de openbaring, dat is, het enig instrument, waardoor de openbaring van God in Christus gekend kan worden. In de inspiratie sluit zich dus de revelatie af, krijgt zij haar beslag en bereikt zij haar eindpunt. Enerzijds is het dus waar: *inspiratio non est revelatio*, maar aan de andere kant is het evenzeer waar: *omnia inspirata sunt revelata* ⁷⁾. Eindelijk, de inspiratie veronderstelt meestal, ofschoon niet altijd, ook nog een werk van de Heilige Geest in wedergeboorte, geloof en bekering. De profeten en apostelen waren meest heilige mannen, kinderen Gods. Ook deze gedachte van de ethische theologie bevat dus elementen van waarheid. Maar toch is inspiratie niet met wedergeboorte identiek. Wedergeboorte omvat de hele mens, inspiratie is een werking in het bewustzijn. Gene heiligt en vernieuwt, deze verlicht en onderwijst. Gene brengt niet vanzelf de inspiratie mee, en inspiratie is mogelijk zonder wedergeboorte, [Num. 23:5](#), [Joh. 11:51](#), cf. [Num. 22:28](#), [1 Sam. 19:24](#), [Hebr. 6:4](#). Wedergeboorte is een habitus permanens, inspiratie is een actus transiens. Met al deze genoemde werkzaamheden van God staat dus de inspiratie in 't nauwste verband. Zij mag er niet van geïsoleerd worden. Zij is opgenomen in al die inwerkingen van God in al het geschapene. Maar ook hier moet de evolutie-theorie bestreden worden, alsof het hogere alleen door immanente ontwikkeling uit het lagere voortkomen zou. De werking van Gods Geest in de natuur, in de mensheid, in de gemeente, in de profeten, in de bijbelschrijvers is verwant en analoog, maar niet identiek. Er is harmonie, geen eenzelvigheid.

- 1) Lipsius Dogm. par. 185. Strausz, Dogm. I 79. Pfleiderer, van de Paulinismus 2 1890 bl. 87 v.
- 2) Rothe, Zur Dogmatik 178 v.
- 3) Wildeboer, De Letterk. des O. V. bl. V.
- 4) Zo bijv. bij Horton, Inspiration and the Bible 1906 bl. 10.
- 5) Verg. het grondig betoog van Prof. Warfield, Presb. and. Ref. Review Jan. 1900.
- 6) Andere dergelijke getuigenissen van Schopenhauer, Grillparzer, Jean Paul, Haydn bij Wynaendts Francken, Psychologische Omtrekken. Amsterdam 1900. Verg. ook mijn: Bilderdijk als Denker en Dichter 1903. bl. 159.
- 7) Pesch, De Inspiratione S. Scr. bl. 414.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 113)

113. Waarin bestaat zij zelf dan? De Schrift verspreidt daarover licht, als zij meermalen zegt, dat de Heere spreekt door de profeten of door de mond van zijn profeten; wat in de Schrift staat, is το πηθεν υπο κυριου δια του προφητου λεγοντος. Van God wordt de prepositie υπο gebruikt; Hij is de sprekende, Hij is het eigenlijke subject; maar de profeten zijn in spreken of schrijven zijn organen, van hen wordt altijd de prepositie δια c. gen. en nooit υπο gebezigd, [Matt. 1:22](#); [2:15,17,23](#); [3:3](#); [4:14](#) enz., [Luk. 1:70](#), [Hand. 1:16](#), [3:18](#), [4:25](#), [28:25](#). God, of de Heilige Geest is de eigenlijke spreker, de zegsman, de auctor primarius, en de schrijvers zijn de organen, door wie God spreekt, de auctores secundarii, de scriptores of scribae. Nadere opheldering geeft nog [2 Petr. 1:19-21](#), waar de oorsprong van de profetie niet

gezocht wordt in de wil van de mens, maar in de drijving van Gods Geest. Het φερεσθαι, cf. [Hand. 27:15](#), [17](#), waar het schip gedreven wordt door de wind, is van het αγεσθαι van de kinderen van God, [Rom. 8:14](#), wezenlijk onderscheiden; de profeten werden gedragen, aangedreven door de Heilige Geest en spraken diens gevolge. En ook wordt de verkondiging van de apostelen een spreken (εξ) πνευματι αγιω genoemd, [Matt. 10:20](#), [Joh. 14:26](#); [15:26](#); [16:7](#); [1 Cor. 2:10-13,16](#); [7:40](#); [2 Cor. 2:17](#), [5:20](#), [13:3](#). Profeten en apostelen zijn dus θεοφοροουμενοι; het is God, die in en door hen spreekt. De juiste opvatting van de inspiratie wordt dus blijkbaar bepaald door de rechte verhouding, waarin de auctor primarius en de auctores secundarii tot elkaar worden geplaatst. Pantheïsme en deïsme kunnen die verhouding niet zuiver aangeven, en doen, het een aan de werkzaamheid van de mens, het ander aan de werkzaamheid van God, te kort. Alleen het theïsme van de Schrift bewaart voor dwaling zowel ter rechter- als ter linkerzijde.

De werkzaamheid van God komt bij de inspiratie niet tot haar recht, wanneer deze als een subsequens approbatio, als een mera praeservatio ab errore, of ook als dynamisch, als een inspiratie van de personen omschreven wordt. Lessius en Bonfrerius beweerden wel niet, dat feitelijk enig boek in de Schrift door een later gevolgde Goddelijke verklaring, ibi nihil esse falsum, tot de rang van een geïnspireerd en canoniek boek was verheven, maar zij hielden daarvan toch de mogelijkheid staande en beriepen zich daarvoor op de citaten uit profane schrijvers, die in de Schrift voorkomen, [Hand. 17:28](#), [Tit. 1:12](#) en door deze aanhaling in de Schrift canoniek gezag hebben verkregen. Dit beroep heeft echter geen bewijskracht, omdat de gevallen niet gelijkstaan. In de beide genoemde Schriftplaatsen zijn twee profane schrijvers door Paulus aangehaald, maar in die aanhaling staan wij dan ook voor het feit van een subsequens approbatio a parte Dei. Maar in de gevallen, door Lessius en Bonfrerius ondersteld, ontbreekt zulk een later gevolgde goedkeuring, tenzij men deze wilde zoeken in de canonvorming door de kerk. De kerk heeft echter geen canon en geen enkel boek geïnspireerd gemaakt, maar alleen erkend en beleden, wat als geïnspireerd en canoniek geschrift in de gemeente reeds lang vast stond en gezag had. Indien de kerk enig geschrift, dat feitelijk niet geïnspireerd was, toch tot de rang van een geïnspireerd boek verheven had, zou zij aan een leugen zich schuldig gemaakt hebben. En daarom is het ook voor God zelf niet mogelijk, om een geschrift, dat geschreven werd zonder de bijzondere leiding van de Heilige Geest, later door een eenvoudige verklaring te plaatsen onder een groep van geschriften, die wel onder zulk een bijzondere leiding tot stand gekomen zijn. Het Concilium Vaticanum, sess. 3 c. 2, verwierp dan ook terecht het gevoelen van Lessius en verklaarde, dat de kerk de boeken van de Schrift niet daarom voor heilig en canoniek houdt, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati. Tegelijk en om dezelfde redenen verwierp het concilie ook het gevoelen van Chrismann, Jahn en anderen, volgens welke de inspiratie alleen bestaan zou hebben in een praeservatio ab errore, want ook bij deze opvatting komt het ρηθεν υπο θεου niet tot zijn recht. De Christelijke kerk, niet alleen de Roomse maar ook de Protestantse, houdt de Bijbelboeken niet daarom voor heilig en canoniek, quod revelationem sine errore contineant, sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt. Met deze belijdenis, die zonder twijfel in de Schrift is gegrond, is ook die opvatting van de inspiratie in strijd, volgens welke deze alleen bestaan zou hebben in het wekken van religieuze aandoeningen in het hart van profeten en apostelen, aan welke zij dan in hun geschriften uiting zouden gegeven hebben. Want niet alleen wordt daarmee inspiratie met wedergeboorte verward en de Schrift met stichtelijke lectuur op één lijn gesteld, maar ook wordt zo in beginsel ontkend, dat God door te spreken, door gedachten en woorden, zich aan de mens heeft geopenbaard. Heel de openbaring in de Schrift is echter een doorlopend bewijs, dat God niet alleen overdrachtelijk, door natuur en geschiedenis, door feiten en gebeurtenissen tot de mens spreekt, maar dat Hij ook telkens tot

de mens is afgedaald, en in menselijke taal en woorden zijn gedachten heeft meegedeeld. Met name is de theopneustie een spreken van God tot ons door de mond van profeten en apostelen, zodat hun woord het woord van God is. Wat geschreven staat, is een ρηθεν υπο θεου; de Heilige Geest zal spreken, λαλησει, wat Hij hoort en zal de komende dingen verkondigen, αγγελει, [Joh. 16:13](#); de λογια του θεου, [Hand. 7:38](#), [Rom. 3:2](#), [Hebr. 5:12](#), [1 Petr. 4:11](#) zijn altijd oracular utterances, divinely authoritative communications [1](#)); het woord van de apostelen is het woord van God, [1 Thess. 2:13](#). In [2 Tim. 3:16](#) heet de Schrift niet θεοπνευστος allereerst om haar inhoud, maar om haar oorsprong; zij is niet inspirata, quia et quatenus inspirat, maar omgekeerd, spirat Deum et inspirat, quia a Deo inspirata est [2](#)).

Aan de andere zijde dwalen zij, die een mechanische inspiratie voorstaan en daarmee aan de werkzaamheid van de auctores secundarii te kort doen. Wat echter onder mechanische inspiratie te verstaan zij, staat lang niet vast. Sommigen maken van deze benaming gebruik, om alle bijzondere leiding van de Heilige Geest bij het schrijven van de Bijbelboeken te verwerpen. Volgens hen is alle wonder, alle profetie, alle bovennatuurlijke inwerking van God in de wereld en in de mens met de natuur van de dingen in strijd, en kan er dus geen andere openbaring hestaaen, dan die in het gewone natuurverloop tot de mens komt en historisch en psychologisch vermittelt is. De inspiratie, welke de Bijbelschrijvers genoten hebben, staat dan op één lijn met of is althans slechts gradueel verschillend van die heroïsche, poëtische of religieuze inspiratie, welke ook andere mensen deelachtig zijn geweest. Het behoeft echter na alles wat vroeger over de openbaring gezegd is geen betoog meer, dat deze opvatting met de Schrift in lijnrechte strijd is; want allerwege getuigt zij, dat God zich niet alleen door natuur en geschiedenis, door hart en geweten maar ook rechtstreeks en in de weg van ongewone middelen aan de mens kan openbaren en werkelijk geopenbaard heeft. God openbaart zich niet alleen in, maar ook door bijzondere woorden en daden aan de mens. Doch afgezien hiervan, op het theïstisch standpunt is niet in te zien, waarom zulk een bijzondere openbaring aan de mens mechanisch en met zijn natuur in strijd zou zijn. Als het niet mechanisch is voor een kind, om zijn ouders en onderwijzers op gezag te geloven en eenvoudig van hen te leren; als het niet onwaardig is voor een dienstknecht, om bevelen van zijn heer te ontvangen, die hij soms niet eens begrijpt en alleen heeft uit te voeren, dan ligt er ook niets onnatuurlijks voor de mens in, om een woord van God te ontvangen, dat hij in kinderlijk geloof aan te nemen en te gehoorzamen heeft. Als daartegen opgemerkt wordt, dat zulk een openbaring van God, die van buiten tot de mens komt en niet uit hetgeen buiten en in hem voorafgegaan is afgeleid en verklaard kan worden, altijd ook buiten en boven de mens blijft staan en niet door hem geassimileerd kan worden, dan is daarbij tweërlei te onderscheiden. Voor een kind, dat opgevoed wordt, voor een leerling, die onderwezen wordt, voor een mens, die de wetenschap beoefent, bestaat de vooruitgang en ontwikkeling voor een groot deel in het ontvangen en verwerven van nieuwe kundigheden, welke uit hetgeen hij wist niet door nadenken en redenering kunnen afgeleid worden. In de logica en mathesis mag dit in het afgetrokkene enigszins mogelijk zijn, maar in de geschiedenis en natuurkunde moet nieuwe kennis de mens van buiten af worden bijgebracht. Desalniettemin is het de taak van ieder onderwijzer en van elk beoefenaar van de wetenschap, om orde in zijn onderwijs en studie te brengen en geleidelijk van het een tot het ander voort te schrijden. Wie het laatste verwaarloost, brengt verwarring in het bewustzijn; maar wie het eerste ontkent, maakt vooruitgang in kennis onmogelijk. Beide elementen worden door God in zijn openbaring in acht genomen en verbonden. Hij brengt door zijn openbaring, om zo te zeggen, telkens nieuwe kundigheden bij; zijn openbaring vorst een eeuwenlange geschiedenis; maar Hij volgt daarbij een geregelde, opvoedkundige orde en schrijdt van het lagere tot het hogere, van het mindere tot het meerdere voort. Zij, die in onze dagen het eerste bestrijden, omdat een

bijzondere openbaring niet door de mens geassimileerd zou kunnen worden, komen langzaam tot het verwerpen van alle openbaring, vallen tot het standpunt van de mechanische natuurbeschouwing terug, verliezen het recht, om in het algemeen en bepaaldelijk op godsdienstig gebied van ontwikkeling en vooruitgang te spreken, en houden zelfs geen maatstaf meer over, om in hetgeen zij nog voor openbaring houden tussen het ware en het valse scheiding te maken. Wie daarentegen de opvoedkundige orde, welke God in zijn openbaring volgt, verwaarlozen, lopen gevaar, een mechanische opvatting van de openbaring te huldigen, welke door de Schrift zelf weersproken wordt, Dit alles geldt ook van de inspiratie. Mechanisch is die voorstelling van de inspiratie, welke, eenzijdig nadruk leggende op het nieuwe, het supranaturele element, dat in de inspiratie aanwezig is, de aansluiting daarvan bij het oude, het natuurlijke, over het hoofd ziet, de Bijbelschrijvers als het ware van hun persoonlijkheid losmaakt en uit de historie van hun tijd uitlicht, om hen alleen nog te doen fungeren als bewusteloze en willoze instrumenten in de hand van de Heilige Geest. In hoeverre vroegere theologen zulk een mechanische opvatting zijn toegedaan geweest, valt in één algemene frase niet te zeggen en zou bij elk hunner afzonderlijk onderzocht dienen te worden. Wel is waar zijn de kerkvaders er al mee begonnen, om de profeten en apostelen onder het schrijven te vergelijken bij een citer, een lier, een fluit, een pen in de hand van de Heilige Geest. Maar uit deze vergelijkingen mag niet te veel worden afgeleid; zij wilden daarmee alleen nog te kennen geven, dat de Bijbelschrijvers de auctores secundarii waren en dat God de auctor primarius was. Dat blijkt daaruit, dat zij aan de andere zijde de dwaling van de Montanisten, als zou de profetie en de inspiratie haar organen bewusteloos hebben gemaakt, beslist en eenparig verwierpen, en ook menigmaal de zelfwerkzaamheid van de Bijbelschrijvers duidelijk erkennen. Toch ontbreekt het nu en dan niet aan uitdrukkingen en voorstellingen, die een mechanische opvatting verraden, en in het algemeen mag zeker zonder vrees voor tegenspraak gezegd worden, dat het inzicht in de nu in goede zin genomen, historische en psychologische bemiddeling van de openbaring eerst in de nieuwere tijd tot volle helderheid is gekomen, en de mechanische opvatting van de inspiratie, voorzover zij dan vroeger bestond, meer en meer voor de organische heeft plaats gemaakt.

- 1) Warfield, The oracles of God, Presb. and Ref. Rev. April 1900 bl.217-260.
- 2) Pesch, De inspiratione S. Scr. 412.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 114)

114. Deze organische opvatting verzwakt de leer van de Schrift op dit punt niet, maar doet haar veel beter tot haar recht komen. Het is de Schrift zelf, welke ons gebiedt, de inspiratie, evenals ook de profetie, niet mechanisch maar organisch te denken. Reeds wat zij in het algemeen leert over de verhouding tussen God en zijn schepsel, doet ons vermoeden, dat ook de leiding van Gods Geest in de theopneustie de zelfwerkzaamheid van de mens niet vernietigen, maar juist bevestigen en versterken zal. Want in de schepping geeft God aan de wereld, wel niet een onafhankelijk, maar toch een eigen, van zijn wezen onderscheiden zijn. In de onderhouding en regering van alle dingen handhaaft Hij dit onderscheiden zijn van de schepselen, doet ze alle werken naar hun aard, en waarborgt Hij aan de mens zijn persoonlijkheid, zijn redelijkheid en vrijheid. God dwingt nooit; Hij behandelt de mensen niet als stokken en blokken maar als verstandelijke en zedelijke wezens. In de menswording overvalt de Logos niet een of andere mens, maar Hij gaat in in de menselijke natuur en bereidt ze en vormt ze door de Geest tot zijn geschikt orgaan. In wedergeboorte en bekering onderdrukt en doodt Hij de krachten en gaven van de mens niet, maar herstelt en versterkt Hij

ze, door ze van de zonde te reinigen. In één woord, de verhouding van God en zijn schepsel is volgens de Schrift niet deïstisch of pantheïstisch, maar theïstisch, en zo zal zij dus ook in de theopneustie moeten zijn. De Schrift leert dit zelf ook rechtstreeks en positief. De Geest des Heeren is in de profeten en apostelen zelf ingegaan, en heeft hen zo in dienst genomen en geleid, dat zij zelf onderzochten en dachten, spraken en schreven. Het is God, die door hen spreekt, maar tevens zijn zij zelf het, die spreken en schrijven. Gedreven werden zij door de Geest, maar zij spraken toch zelf, *ελαλησαν* [2 Petr. 1:20](#). Dikwijls worden de Schriften van het Oude Testament in het Nieuwe Testament bij de auctor primarius aangehaald, [Luk. 1:70](#), [Hand. 1:16](#), [3:18](#), [4:25](#), [28:25](#) en altijd in de brief aan de [Hebreeënen 1:5](#) v., maar niet minder dikwijls bij de auctores secundarii, ten bewijze, dat Mozes, David, Jesaja enz., ofschoon door de Geest van God geleid, toch inderdaad zelf ook in de volle zin de schrijvers van hun boeken waren, [Matt. 13:14](#); [22:43](#); [Joh. 1:23,46](#); [5:46](#); [12:38](#). Alle verschillende momenten, die bij de theopneustie in aanmerking komen, tonen, dat de Geest des Heeren de persoonlijkheid van de profeten en apostelen niet onderdrukt, maar integendeel tot verhoogde werkzaamheid brengt. Allereerst blijkt dit hierin, dat zij van van de jeugd aan afgezonderd, toebereid en bekwaamd worden voor de taak, tot welke God hen later roepen zal, [Exod. 3, 4](#), [Jer. 1:5](#), [Hand. 7:22](#), [Gal. 1:15](#). Hun aangeboren aanleg en aard, hun karakter en neiging, hun verstand en ontwikkeling, hun gemoedsaard en wilskracht worden door de roeping, welke later tot hen komt, niet te niet gedaan, maar, als zelf reeds van te voren door de Geest des Heeren gevormd, nu ook door diezelfde Geest in dienst genomen en gebruikt; hun hele persoon met alle gaven en krachten wordt dienstbaar aan de roeping, waartoe zij geroepen worden. Ten andere levert de zogenaamde impulsus ad scribendum van deze door de Geest van God geleide organische werkzaamheid van de profeten en apostelen een tastbaar bewijs, want van een rechtstreeks bevel tot schrijven is slechts in enkele teksten sprake; zij dekken lang niet de hele inhoud van de Schrift. Maar ook die gelegenheden, welke de profeten en apostelen tot schrijven drongen, behoren tot de leiding van de Geest; juist door deze heen dreef Hij tot schrijven aan. De roeping tot profeet en apostel sloot wel vanzelf en natuurlijk die tot spreken en getuigen in, [Exod. 3](#), [Ezech. 3](#), [Am. 3:8](#), [Hand. 1:8](#) enz., maar niet die van schrijven. Immers, vele profeten en apostelen schreven niet. Uit [Matt. 28:19](#) is een speciaal gebod tot schrijven niet af te leiden. Onder de charismata, [1 Cor. 12](#) wordt het schrijven niet genoemd [1](#)). Maar de Heilige Geest heeft de historie van de kerk onder Israël en in het Nieuwe Testament zo geleid, dat de daad moest overgaan in het woord en het woord in het schrift. Sellin maakt bij gelegenheid de opmerking, dat de andere profeten zich meer tot het hof wendden, maar de latere, van Amos af aan, zich meer richtten tot het volk [2](#)); om dat volk te bereiken en de gedachten van God daaraan bekend te maken, moesten zij zich wel van het middel van het schrift gaan bedienen. En ook, als de apostelen, na de gemeente door hun prediking gesticht te hebben, haar deelachtig wilden maken in de volheid van de openbaring, in Christus hun geschonken, dan bood zich hun vanzelf de briefvorm als het aangewezen middel daartoe aan; in zoverre ging de taak van het leren van alle volken, in [Matt. 28:19](#) hun opgedragen, geleidelijk ook in het getuigen bij geschrifte over. Uit deze leiding van de kerk is bij profeten en apostelen de roeping tot schrijven, de impulsus ad scribendum, geboren. Dat schrijven was het hoogste, machtigste en algemeenste getuigenis, dat van hen kon uitgaan; het woord van God werd daardoor verduurzaamd en tot het eigendom van heel het menselijk geslacht gemaakt. En juist, omdat de geschriften van de profeten en apostelen niet ontstaan zijn buiten maar uit en in de historie, daarom is er ook een wetenschap in de theologie, welke al die gelegenheden en omstandigheden, waaronder de Bijbelboeken ontstonden, onderzoekt en kennen doet. Maar terwijl de psychische mens bij die tweede oorzaken staan blijft, dringt de pneumatische mens tot de eerste oorzaak door en ontdekt bij het licht van de Schrift in dat alles een bijzondere leiding van de Heilige Geest. Ten derde zien wij, dat de profeten en apostelen, tot het schrijven overgaande, volkomen zichzelf blijven, in het bezit van nadenken

en overleg, van gemoedsgesteldheid en wilsvrijheid. Onderzoek, [Luk. 1:1](#), nadenken en herinnering, [Joh. 14:26](#), gebruik van bronnen, en al de gewone hulpmiddelen, waarvan een auteur bij het schrijven van een boek zich bedient, worden door de theopneustie niet versmaad of uitgesloten, maar integendeel daarin opgenomen en aan het doel, dat God beoogt, dienstbaar gemaakt. Zelfs leverde meermalen eigen ervaring en levensgeschiedenis de stof, welke de profeten en apostelen voor hun schrijven nodig hadden. In de psalmen is het de vrome zanger, die beurtelings klaagt en juicht, in droefheid neerzit of jubelt van vreugde. In [Rom. 7](#) beschrijft ons Paulus zijn eigen levenservaring en door heel de Schrift heen zijn het telkens de personen van de schrijvers zelf, van wie leven en ervaring, van wie hoop en vrees, van wie geloof en vertrouwen, van wie klacht en ellende getekend en geschilderd wordt. Dat rijke leven en die diepe ervaring, welke de mannen van God, zoals bijv. een David, doormaken, zijn door de Geest des Heeren zo gevormd en geleid, dat ze, in de Schrift opgenomen, voor de volgende geslachten tot lering zouden zijn, opdat wij door lijdzaamheid en vertroosting van de Schriften hoop hebben zouden, [Rom. 15:4](#); het is alles tot onze lering geschreven, [2 Tim. 3:16](#). Daarom is er ook in de Heilige Schrift plaats voor elk genre van literatuur, proza en poëzie, ode en hymne, epos en drama, lier- en leerdicht, psalm en brief, historie en profetie, visioen en apocalypse, gelijkenis en fabel, [Richt. 9:7](#) v., en elk genre behoudt zijn eigen aard en moet beoordeeld worden naar zijn eigen wet. Als vervolgens de profeten en apostelen zo schrijvende getuigen, behouden zij ook hun eigen karakter, hun eigen taal en stijl. Te allen tijde is deze stijl verschil in de boeken van de Bijbel erkend, maar niet altijd bevredigend verklaard. Niet daaruit is het te verklaren, dat de Heilige Geest naar louter willekeur nu eens zo en dan zus wilde schrijven; maar ingaande in de schrijvers, is Hij ook in hun stijl en taal, in hun karakter en eigenaardigheid ingegaan, die Hij zelf reeds toebereid en gevormd had. Daartoe behoort ook, dat Hij in het Oude Testament het Hebreeuws, in het Nieuwe Testament hellenistisch Grieks tot voertuig van de goddelijke gedachten kiest. Ook hierin was geen willekeur. Het purisme verdedigde op onbeholpen manier een kostelijke waarheid. Naar het Grieks van Plato en Demosthenes beoordeeld, is het Nieuwe Testament vol barbarismen en soloecismen; maar het huwelijk, dat in het hellenistisch Grieks gesloten werd tussen het zuiver Hebreeuws en het zuiver Attisch, tussen de Oosterse en Westerse geest, was op taalgebied de realisering van de goddelijke gedachte, dat de zaligheid uit de Joden is, maar voor heel de mensheid is bestemd. De taal van het Nieuwe Testament is niet de schoonste, grammatisch en linguïstisch beschouwd, maar zij is wel de geschiktste tot mededeling van de gedachten van God. Het woord is ook in dit opzicht waarachtig en algemeen menselijk geworden. De organische inspiratie doet blijken dit alles alleen aan de Schrift recht wedervaren. Zij is in de leer van de Schrift de uitwerking en toepassing van het centrale feit van de openbaring, de vleeswording van het woord. De Λόγος is σαρξ geworden, en het woord is Schrift geworden; het zijn twee feiten, die parallel lopen niet alleen, maar ook ten innigste verbonden zijn. Christus is vlees geworden, een dienstknecht, zonder gedaante of heerlijkheid, de verachtste onder de mensen; Hij is nedergedaald in de nederste delen van de aarde, is gehoorzaam geworden tot de dood van het kruis. En zo ook is het woord, de openbaring van God in het creatuurlijke, in het leven en de historie van mensen en volken, in alle menselijke vormen van droom en visioen, van onderzoek en nadenken, tot zelfs in het menselijk zwakke en verachte en onedele toe; het woord is schrift geworden, en heeft als schrift aan het lot van alle schrift zich onderworpen. Dit alles is geschied, opdat de uitnemendheid van de kracht, ook van de kracht van de Schrift, van God zij en niet uit ons. Gelijk elke menselijke gedachte en handeling vrucht is geheel van de actie van God, in wie wij leven en zijn, en tegelijk geheel vrucht is van de werkzaamheid van de mens, zo ook is de Schrift product geheel en al van de Geest van God, die door de profeten en apostelen spreekt, en tegelijk geheel product van de werkzaamheid van de schrijvers. *Θεία πάντα και ανθρώπινα πάντα.*

1) Bellarminus, de verbo Dei IV cap. 3. 4.

2) Sellin, Beiträge zur Israëli. u. jüd. Relig. Gesch. I 136
Anm. 1.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 115)

115. Deze organische beschouwing is echter meermalen gebruikt, om juist aan het eerste, aan het auteurschap van de Heilige Geest, afbreuk te doen. De vleeswording van Christus eist, dat men haar naspeurt tot in de diepte van haar vernedering toe, in al haar zwakheid en smaad. De beschrijving van het woord, van de openbaring, noodigt ons uit, om ook in de Schrift dat zwakke en nederige, die dienstknechtsgestalte te erkennen. Maar gelijk het menselijke in Christus, hoe zwak en nederig ook, toch van het zondige vrij bleef, zo ook is de Schrift sine labe concepta. Menselijk geheel en in al haar delen, maar ook evenzo *θεία πάντα*. Toch is op velerlei wijze aan dit goddelijk karakter van de Schrift te kort gedaan. De geschiedenis van de inspiratie leert ons, dat deze eerst tot in de 17e eeuw toe hoe langer hoe verder is uitgebreid, tot de vocalen en punten toe (*inspiratio punctualis*), en vervolgens dat zij hoe langer hoe meer is ingekrompen en beperkt, van de punten tot de woorden (*insp. verbalis*), van de singula verba tot het woord, de gedachte (Wort in plaats van Wörterinspiration ¹⁾), van het woord als gedachte tot de zaken (*insp. realis*), van de zaken tot de religieus-ethische inhoud, tot hetgeen in eigenlijke zin geopenbaard is, tot het woord van God *sensu stricto*, tot het speciale object van het zaligmakend geloof (*insp. fundamentalis, religiosa*), van deze zaken weer tot de personen (*insp. personalis*), en van deze eindelijk tot loochening van alle inspiratie als bovennatuurlijke gave. Nu is het verblijdend, dat zelfs de meest negatieve richting aan de Schrift nog een plaats verzekeren en enige waarde toeschrijven wil in het religieuze leven en denken van de Christenheid. De leer van de Heilige Schrift is niet een opinie van deze of gene school, geen dogma van een particuliere kerk of secte, maar een *articulus fundamentalis*, een geloofsartikel van de éne heilige algemene Christelijke kerk. Haar betekenis voor heel het Christendom wordt hoe langer hoe beter ingezien; haar onverbreekelijke samenhang met het Christelijk geloof en leven steeds beter erkend. Een tijd lang in de dogmatiek naar de *media gratiae* verwezen, heeft ze zich de plaats in de ingang tot de dogmatiek weer met ere heroverd ²⁾ Heel de Roomse en Griekse kerk staat nog onverzwakt in de belijdenis van de goddelijke ingeving van de Heilige Schrift. Vele Protestantse kerken en richtingen hebben tot nog toe alle poging weerstaan, om haar van deze grondslag af te dringen. De gemeente blijft door prediking en onderwijs, door lezing en onderzoek middellijk of rechtstreeks uit de Schrift leven en met de Schrift zich voeden. Zelfs wie in theorie de inspiratie ontkent, spreekt en handelt in de praktijk van het leven menigmaal, alsof hij ze ten volle aanvaardt. Het dualisme van geloven en weten, waarin naar veler voorstelling de orthodoxie bij de leer van de Schrift verkeert, komt niet in vergelijk bij de tweeslachtige positie van de Vermittlungstheologie, die op de kathedra de inspiratie loochent en op de kansel ze feitelijk belijdt ³⁾. Het radicalisme komt hoe langer hoe meer tot de erkenning, dat de inspiratie van de Schrift door de Schrift zelf wordt geleerd en met deze aangenomen of verworpen moet worden. Dit alles toont, dat het leven sterker is dan de leer en dat de Schrift zelf altijd weer reageert tegen iedere naturalistische verklaring. Zij pretendeert zelf uit de Geest van God te zijn voortgekomen en houdt deze pretentie staande tegenover alle kritiek. Elke poging om haar van het mysterieus karakter van haar oorsprong, inhoud en kracht te ontdoen, is tot dusver geëindigd met het op te geven en de Schrift de Schrift te laten. Een inspiratie is daarom geen verklaring van de Schrift, en dus eigenlijk ook geen theorie; maar zij is en behoort te zijn een gelovige belijdenis van wat de Schrift aangaande zichzelf getuigt, in weerwil van de schijn,

die tegen haar is. De inspiratie is een dogma evenals de triniteit, de menswording enz., dat de Christen aanneemt, niet omdat hij de waarheid ervan inziet, maar omdat God het zo getuigt. Zij is geen wetenschappelijke uitspraak, maar een belijdenis van het geloof. Bij de inspiratie even als bij elk ander dogma is het niet in de eerste plaats de vraag: hoe veel kan en mag ik belijden, zonder in conflict te komen met de wetenschap, maar wat is het getuigenis van God en wat is dienovereenkomstig de uitspraak van het Christelijk geloof? En dan is er maar één antwoord mogelijk, dat de Schrift zichzelf aandient als het woord van God en de gemeente des Heeren in alle eeuwen haar als zodanig heeft erkend. De inspiratie steunt op het gezag van de Schrift en heeft getuigenis bekomen van de kerk van alle eeuwen.

Met dit dogmatisch en religieus karakter van de leer van de inspiratie is de inspiratio personalis en fundamentalis in strijd. Wel ligt er ook in deze opvattingen een goede gedachte. Want het zijn zeker de personen geweest, die met al hun gaven en krachten bij de inspiratie door de Heilige Geest in dienst werden genomen; en die personen waren heilige mannen, mensen van God, tot dit werk bekwamelijk toegerust. Wanneer en zolang bij de inspiratie aan deze inspiratio personalis gedacht wordt, is er zelfs ook verschil in haar mate en graad [4](#)). Zoals de schrijvers van de Bijbelboeken krachtens het bestel van God persoonlijk van elkaar onderscheiden waren, verschilden ook de wijze, waarop zij door de Heilige Geest gevormd en geleid werden. Er is hier onderscheid tussen de profeten en de apostelen en tussen beiden weer onderling. Mozes staat onder de profeten bovenaan; God sprak met hem als een vriend met zijn vriend. Bij Jesaja draagt de drijving van de Geest een ander karakter dan bij Ezechiël; Jeremia's profetieën onderscheiden zich door haar eenvoud en natuurlijkheid van die bij Zacharia en Daniël. Bij al de profeten van het Oude Testament is de drijving van de Heilige Geest min of meer transcendent; zij komt van boven en van buiten tot hen, valt op hen en houdt daarna weer op. Bij de apostelen daarentegen woont de Heilige Geest immanent in de harten, leidt en drijft, verlicht en onderwijst hen. Er is dus zeer groot onderscheid in het karakter van de personele inspiratie, en daarom ook tussen de verschillende delen van de Schrift; niet alle boeken van de Bijbel hebben gelijke waarde. Maar dit verschil in de personele of ook wel zogenoemde profetische inspiratie mag niet worden misbruikt tot een verzwakken of beperken van de grafische inspiratie, zoals de voorstanders van een inspiratio personalis en fundamentalis feitelijk doen. Beide deze voorstellingen toch bevinden zich in strijd met het getuigenis, dat de Schrift van zichzelf geeft. Reeds het $\pi\alpha\sigma\alpha\ \gamma\rho\alpha\phi\eta$ in [2 Tim. 3:16](#) is hier beslissend. Want ook al zou deze uitdrukking niet door al de Schrift of de hele Schrift, mogen overgezet worden, zij duidt blijkens het verband toch volstrekt niet in het algemeen een of ander geschrift aan, dat, indien het theopneust ware, nuttig zou zijn, maar slaat op de $\iota\epsilon\rho\alpha\ \gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$ van vers 15 terug, heeft dus een bepaalde Schrift nl. die van het Oude Testament, op het oog, en komt dus in kracht met het $\omicron\sigma\alpha\ \pi\rho\omicron\epsilon\gamma\rho\alpha\phi\eta$ in [Rom. 15:4](#) overeen. Bovendien stuit de inspiratio personalis nog af op deze bezwaren, dat zij het onderscheid uitwist tussen inspiratie en illuminatie (wedergeboorte), tussen het intellectuele en het ethische leven, tussen het $\phi\epsilon\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ van de profeten, [2 Petr. 1:21](#) en het $\alpha\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ van de kinderen van God, [Rom. 8:14](#), tussen de Heilige Schrift en de stichtelijke lectuur. Voorts weert zij met Rome de verhouding van Schrift en kerk in haar tegendeel om, berooft de gemeente van de vastigheid, die zij behoeft, en maakt haar afhankelijk van de wetenschap, die uitmaken moet, wat in de Schrift al dan niet Gods woord is. Wel trachten vele voorstanders van deze inspiratietheorie aan deze bezwaren te ontkomen, door zich te beroepen op de persoon van Christus als bron en autoriteit van de dogmatiek, maar dit baat daarom niet, omdat er juist verschil is over de vraag, wie Christus is en wat Hij geleerd en gedaan heeft. Indien het apostolisch getuigenis aangaande Christus niet betrouwbaar is, is er geen kennis van Christus mogelijk. Daar komt bij, dat, indien Christus autoriteit is, Hij dat ook is in de leer aangaande de Schrift; de inspiratie moet dan juist op zijn gezag worden

aangenomen. De bovengenoemde theorie komt met het gezag van Christus zelf in botsing. De *inspiratio fundamentalis* onderscheidt zich van de *inspiratio personalis* daardoor, dat zij nog een bijzondere werkzaamheid van de Geest bij het schrijven aanneemt, maar alleen bij sommige gedeelten van de Schrift. Deze voorstelling is echter zo deïstisch en dualistisch, dat zij reeds daarom onaannemelijk is. Daarbij zijn woord en feit, het religieuze en het historische, het door God en door mensen gesprokene in de Schrift zo samengeweven en ineengevlochten, dat scheiding onmogelijk is. Ook de historie in de Schrift is een openbaring van God. En eindelijk komen deze beide theorieën toch niet teemoet aan de bezwaren, die van de zijde van de wetenschap tegen de Schrift en haar inspiratie worden ingebracht. Want deze gelden volstrekt niet enkele ondergeschikte punten in de periferie van de openbaring, maar raken haar hart en centrum zelf. De *inspiratio personalis* en *fundamentalis* is volstrekt niet wetenschappelijker en rationeler, dan de strengste *inspiratio verbalis*.

De andere inspiratietheorieën, *inspiratio punctualis*, *verbalis*, *realis* en ook de *Wortinspiration* van Filippi wijken onderling weinig af. Bij een min of meer mechanische opvatting van de theopneustie, kan er over haar uitgestrektheid licht verschil van mening ontstaan. Omdat een helder inzicht in het innig verband tussen gedachten (zaken), woorden en lettertekens ontbrak, kon men vroeger menigmaal twisten over de vraag, of de inspiratie zich alleen tot de eerste, of ook tot de laatste uitstrekke 5). Maar als de theopneustie meer organisch, dat is meer historisch en psychologisch wordt verstaan, verdwijnt de belangrijkheid van deze kwesties. De werkzaamheid van de Heilige Geest bij het schrijven heeft toch daarin bestaan, dat Hij, na het menselijk bewustzijn van de scriptores op allerlei wijze, door geboorte, opvoeding, natuurlijke gaven, onderzoek, herinnering, nadenken, levenservaring, openbaring enz. geprepareerd te hebben, nu in en onder en bij het schrijven zelf in dat bewustzijn die gedachten en woorden, die taal en die stijl deed opkomen, welke de goddelijke gedachte op de beste wijze voor mensen van allerlei rang en stand, van allerlei volk en eeuw vertolken konden. In de gedachten zijn de woorden en in de woorden de vocalen begrepen. Maar daaruit volgt niet, dat de vocaalkens in onze Hebreeuwse handschriften van de schrijvers zelf afkomstig zouden zijn. Daaruit volgt ook niet, dat alles vol is van goddelijke wijsheid, dat elke jota en elke tittel een oneindige inhoud heeft. Alles heeft zijn zin en zijn betekenis zeer zeker, maar daar ter plaatse en in het verband, waarin het voorkomt. Niet atomistisch mag de Schrift beschouwd worden, alsof elk woord en elke letter los op zich zelf en geïsoleerd, als zodanig, door God zou zijn ingegeven, met een eigen bedoeling, met een eigen en dus goddelijke, oneindige inhoud. Dat leidt tot de dwaze hermeneutische regels van de Joodse Schriftgeleerden, en eert niet maar onteert de Heilige Schrift. Maar organisch moet de inspiratie worden opgevat, zodat ook het geringste zijn plaats en betekenis heeft en tegelijk toch op veel verdere afstand ligt van het centrum dan andere delen. In het menselijk organisme is niets toevallig, noch de lengte, noch de breedte, noch de kleur, noch de tint; maar daarom staat niet alles met het levenscentrum in hetzelfde nauwe verband. Hoofd en hart nemen een veel belangrijker plaats in het lichaam in dan hand en voet, en deze staan weer in waarde ver boven nagels en haar. Ook in de Schrift ligt niet alles even dicht om het centrum geschaard; er is een periferie, die, wijd om het middelpunt zich heen beweegt, maar ook zij behoort tot de cirkel van de gedachten van God. Soorten en graden in de grafische inspiratie zijn er dus niet. Het haar van het hoofd is hetzelfde leven deelachtig als hart en hand. Het is één anima, die tota est in toto corpore et in omnibus partibus. Het is één Geest, waaruit heel de Schrift door het bewustzijn van de schrijvers heen is voortgekomen. Maar wel is er verschil in de wijze, waarop hetzelfde leven in de verschillende delen van het lichaam immanent en werkzaam is. Er is verscheidenheid van gaven, ook in de Schrift, maar het is dezelfde Geest.

- 1) Verg. Filippi, Kirchl. Glaub. I3 252.
- 2) Nitzsch, Lehrb. van de ev. Dogm. 212.
- 3) Verg. G. Hulsman, Moderne wet. of bijb. traditie. Utrecht 1897.
- 4) Kuyper, Encycl. II 465.
- 5) Literatuur bij Mart. Vitringa, Doctr. christ. relig. I46.
Verg. ook C. Pesch, De inspir. Sacr. Scr. bl. 439-489. V

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 116)

116. Tegen deze inspiratie van de Schrift worden vele en zeer ernstige bezwaren ingebracht. Zij zijn ontleend aan de historische kritiek, die de echtheid en geloofwaardigheid van vele Bijbelboeken bestrijdt; aan de innerlijke tegenstrijdigheden, die telkens in de Schrift voorkomen; aan de wijze, waarop het Oude Testament in het Nieuwe aangehaald en uitgelegd wordt; aan de ongewijde geschiedenis, met welke de verhalen van de Schrift menigmaal niet overeen te brengen zijn; aan de natuur, welke zowel in haar ontstaan als in haar bestaan de Schrift met haar schepping en haar wonderen weerspreekt; aan de religie en moraal, die menigmaal over het geloof en leven van de personen van de Bijbel een afkeurend oordeel velt; aan de tegenwoordigen vorm van de Schrift, die blijkens de tekstkritiek in haar autographa verloren, in haar apographa corrupt en in haar vertalingen gebrekkig is enz. Het is een ijdele poging, om deze bezwaren weg te cijferen en te doen, alsof zij niet bestaan. Maar toch dient in de eerste plaats gewezen te worden op de ethische betekenis van de strijd, die alle eeuwen door tegen de Schrift is gevoerd. Indien de Schrift het woord van God is, is die strijd niet toevallig maar noodzakelijk en ook volkomen verklaarbaar. Omdat zij de beschrijving is van de openbaring van God in Christus, moet zij dezelfde tegenstand wakker roepen als Christus zelf. Deze is tot een *κρίσις* in de wereld gekomen en is gezet tot een val en een opstanding voor velen. Hij brengt scheiding tussen licht en duisternis en maakt de gedachten uit veler hart openbaar. En ook is de Schrift een levend en krachtig woord, een oordelaar van de gedachten en de overleggingen van het hart. Zij werd niet alleen geïnspireerd, zij is nog theopneust. Gelijk er aan de akte van de inspiratie veel voorafgaat, heel de werkzaamheid van de Heilige Geest in natuur, geschiedenis, openbaring, wedergeboorte, zo volgt er ook veel op. De inspiratie staat niet op zichzelf. De Heilige Geest trekt zich, na de akte van de inspiratie, niet van de Heilige Schrift terug en laat haar niet over aan haar lot, maar Hij draagt en bezielt haar, en brengt haar inhoud in allerlei vorm tot de mensheid, tot haar hart en geweten. Door de Schrift als het woord van God bindt de Heilige Geest een voortdurende strijd aan tegen de gedachten en overleggingen van de *ψυχικός άνθρωπος*. Op zichzelf behoeft het dus niet de minste verwondering te baren, dat de Schrift te allen tijde weerspraak en bestrijding heeft ontmoet. Christus heeft een kruis gedragen, en een dienstknecht is niet meerder dan zijn heer. De Schrift is de dienstmaagd van Christus. Zij deelt in zijn smaad. Zij roept de vijandschap wakker van de zondige mens.

Daaruit is nu wel niet alle bestrijding van de Schrift te verklaren. Maar toch zijn de aanvallen waaraan de Schrift in deze eeuw blootstaat, niet op zichzelf te beschouwen. Zij hangen ongetwijfeld samen met heel de geestesrichting van de eeuw. Over personen en bedoelingen komt ons het oordeel niet toe; maar het zou oppervlakkig zijn te beweren, dat de strijd tegen de Schrift in deze eeuw geheel op zichzelf stond, door heel andere en veel zuiverder motieven werd beheerst dan in vroegere eeuwen, dat thans alleen het hoofd meespreken zou en het hart er geheel buiten zou blijven. Ieder gelovige doet de ervaring op, dat hij in de beste ogenblikken van zijn leven ook het sterkst staat in het geloof aan de Schrift; zijn vertrouwen op de Schrift neemt toe met zijn geloof in Christus, en omgekeerd is *ignoratio Scripturarum*

vanzelve en in diezelfde mate ook een ignoratio Christi (Hiëronymus). Het verband van zonde en dwaling ligt dikwijls diep onder de oppervlakte van het bewuste leven. Bij een ander is het bijna nimmer aan te wijzen, maar soms wordt het aan het eigen zielsoog ontdekt. De strijd tegen de Schrift is in de eerste plaats een openbaring van de vijandschap van het menselijk hart. Maar die vijandschap kan zich uiten op verschillende wijze. Zij komt volstrekt niet alleen en misschien zelfs niet het sterkst uit in de kritiek, waaraan de Schrift in onze tijd onderworpen wordt. De Schrift als het woord van God ontmoet tegenstand en ongeloof bij ieder psychisch mens. In de dagen van de dode orthodoxie was principiëel het ongeloof aan de Schrift even machtig als in onze historische en kritische eeuw. De vormen wisselen, maar het wezen blijft één. Hetzij de vijandschap tegen de Schrift zich uit in een kritiek als die van Celsus en Porphyrius, hetzij zij zich openbaart in een dood geloof, de vijandschap is in beginsel dezelfde. Want niet de hoorders, maar de daders van het woord worden zalig gesproken. De dienstknecht, welke geweten heeft de wil van zijn heer en zich niet bereid noch naar zijn wil gedaan heeft, die zal met vele slagen geslagen worden.

Daarom blijft het voor ieder mens plicht, om allereerst deze vijandschap tegen het woord van God af te leggen en alle gedachten gevangen te leiden tot de gehoorzaamheid van Christus. De Schrift treedt zelf allerwege op met deze eis. Alleen de reine van hart zal God zien. Wedergeboorte doet het koninkrijk van God aanschouwen. Zelfverloochening is de voorwaarde, om Jezus' discipel te zijn. De wijsheid van de wereld is dwaasheid bij God. De Schrift neemt tegenover ieder mens zo'n hoge plaats in, dat zij, in plaats van aan zijn kritiek zich te onderwerpen, veeleer hem oordeelt in al zijn gedachten en begeerten. En dit is het standpunt van de Christelijke kerk tegenover de Schrift te allen tijde geweest. Nederigheid was volgens Chrysostomus de grondslag van de filosofie. Augustinus zei: quemadmodum rhetor ille rogatus, quid primum esset in eloquentiae praeceptis, respondit: pronuntiationem; quid secundum, pronuntiationem; quid tertium, pronuntiationem; ita si me interrogas de religionis Christianae primo, secundo et tertio, semper respondere liberet: humilitatem. Calvijn haalt dit woord met instemming aan ¹⁾. En Pascal, roept het de mens toe: humiliez vous, raison impuissante, taisez-vous, nature imbécile.....écoutez Dieu! Zo heeft de kerk in alle eeuwen tegenover de Schrift gestaan. En de Christelijke dogmaticus mag geen andere positie innemen. Want een dogma steunt niet op de uitkomsten van enig historisch-critisch onderzoek, maar rust alleen op het getuigenis van God, op het zelfgetuigenis van de Heilige Schrift. Een Christen gelooft niet, omdat alles Gods liefde ontdekt, maar ondanks alles, dat twijfel wekt. Ook in de Schrift blijft er veel, dat twijfel wekt. Alle gelovigen weten daaruit bij ervaring mee te spreken. De mannen van de Schriftkritiek stellen het dikwijls zo voor, alsof de eenvoudige gemeente niets wist van de bezwaren, die tegen de Schrift worden ingebracht en niets gevoelde van de moeilijkheid, om aan de Schrift te blijven geloven. Maar dat is een onzuivere voorstelling. Zeker, de eenvoudige Christenen kennen de hinderpalen niet, welke de wetenschap voor het geloof aan de Schrift in de weg legt. Maar zij kennen toch in meerdere of mindere mate de strijd, die in hoofd en hart beide tegen de Schrift wordt gestreden. Er is geen enkel gelovige, die niet op zijn wijze de tegenstelling heeft leren kennen tussen de σοφία του κοσμου en de μωρία του θεου. Het is éénzelfde en het is een altijd voortdurende strijd, die door alle Christenen, geleerd of ongeleerd, gestreden moet worden, om de gedachten gevangen te houden onder de gehoorzaamheid van Christus. Niemand komt hier op aarde die strijd te boven. Er blijven over heel het erf van het geloof cruces, die overwonnen moeten worden. Er is geen geloof zonder strijd. Geloven is strijden, strijden tegen de schijn van de dingen. Zolang iemand nog iets gelooft, wordt hem zijn geloof van alle kanten betwist. Ook de moderne gelovige wordt daarvan niet verlost. Concessies verzwakken maar bevrijden niet. Zo blijven er dan nog bezwaren genoeg over, ook voor wie kinderlijk aan de Schrift zich onderwerpt. Deze behoeven niet verbloemd te worden. Er zijn cruces in

de Schrift, die niet weg te cijferen zijn, en die waarschijnlijk ook nooit zullen worden opgelost. Maar deze moeilijkheden, welke de Heilige Schrift zelf tegenover haar inspiratie ons biedt, zijn voor een groot gedeelte niet nieuw ontdekt in deze eeuw; zij zijn te allen tijde opgemerkt, en desalniettemin hebben Jezus en de apostelen, hebben Athanasius en Augustinus, Thomas en Bonaventura, Luther en Calvijn, hebben alle Christenen van alle kerken en door alle eeuwen de Schrift beleden en erkend als het woord van God. Wie met het geloof aan de Schrift wil wachten, totdat alle bezwaren uit de weg zijn geruimd en alle tegenstrijdigheden zijn verzoend, komt nimmer tot het geloof. Hetgeen iemand ziet, waarom zal hij het ook hopen? Jezus spreekt zalig degenen, die niet gezien en nochtans zullen geloofd hebben. Maar bovendien, bezwaren en moeilijkheden zijn er in iedere wetenschap. Wie niet met geloven wil aanvangen, komt nimmer tot weten. De Erkenntnistheorie is het beginsel van de filosofie; maar zij is mysterie van het begin tot het eind. Wie niet eerder aan het wetenschappelijk onderzoek wil beginnen, voordat hij de weg ziet gebaad, waarlangs wij tot kennis komen, begint er nooit mee. Wie niet eten wil, voor hij heel het proces begrijpt, waardoor de spijze tot hem komt, sterft de hongerdood; en wie het woord van God niet geloven wil, voor hij alle moeilijkheden opgelost ziet, komt om van geestelijk gebrek. Met begrijpen zal 't niet gaan, grijp het onbegrepen aan (Beets). De natuur, de geschiedenis en elke wetenschap biedt evenveel cruces als de Heilige Schrift. De natuur bevat zoveel raadselen, dat zij ons menigmaal kan doen twifelen aan het bestaan van een wijs en rechtvaardig God. Er zijn *εὐαντιοφάνη* in menigte op iedere bladzijde van het boek van de natuur. Er is een onverklaarbare rest (Schelling), die met alle verklaring spot. Wie geeft daarom prijs het geloof aan de Voorzienigheid van God, welke over alle dingen gaat? Het Mohammedanisme, het leven en de levensbestemming van de onbeschaafde volken is een crux in de geschiedenis van de mensheid, even groot en even moeilijk als de samenstelling van de Pentateuch en de Synoptici. Wie twijfelt er daarom aan, dat God ook dat boek van de natuur en van de geschiedenis schrijft met zijn almachtige hand? Natuurlijk kan men hier en zo ook bij de Schrift zich in de armen werpen van het agnosticisme en van het pessimisme. Maar wanhoop is een salto mortale ook op wetenschappelijk gebied. Met het ongeloof nemen de mysteries van het zijn niet af maar toe. En de onvrede van het hart wordt groter.

1) Calvijn, Instit. II 2, 11. Verg. ook Edwards, Works III 139.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 117)

117. Maar voorts doet de organische opvatting van de inspiratie vele middelen aan de hand, om aan de bezwaren, tegen haar ingebracht, tegemoet te komen. Zij houdt toch in, dat de Heilige Geest bij het beschrijven van het woord van God niets menselijks heeft versmaad, om tot orgaan te dienen van het goddelijke. De openbaring van God is niet abstract-supranatureel, maar is ingegaan in het menselijke, in personen en toestanden, in vormen en gebruiken, in geschiedenis en leven. Zij blijft niet hoog boven ons zweven, maar is nedergedaald in onze toestand; zij is vlees en bloed en ons in alles gelijk geworden uitgenomen de zonde. Zij maakt thans een onuitroeibaar bestanddeel uit van deze kosmos waarin wij leven, en zet vernieuwend en herstellend daarin haar werking voort. Het menselijke is orgaan geworden van het goddelijke, het natuurlijke de openbaring van het bovennatuurlijke, het zienlijke teken en zegel van het onzienlijke. Bij de inspiratie is gebruik gemaakt van alle gaven en krachten, die er liggen in de menselijke natuur. Daardoor is ten eerste volkomen verklaarbaar het verschil in taal en stijl, in karakter en individualiteit, dat in de Bijbelboeken valt op te merken. Vroeger werd dit verschil verklaard uit de wil van de

Heilige Geest, en een diepere beschouwing ontbrak. Maar bij de organische inspiratie is dit verschil volkomen natuurlijk. Ook het gebruik van bronnen, de bekendheid van de schrijvers met vroegere geschriften, eigen onderzoek, herinnering, nadenken en levenservaring is door de organische opvatting niet uitgesloten maar opgenomen. De Heilige Geest heeft zelf op die wijze zijn scriptores geprepareerd; Hij is niet in eens van boven op hen neergedaald, maar heeft zich van heel hun persoonlijkheid als van zijn instrument bediend. Ook hier geldt het woord, dat *gratia non tollit sed perficit naturam*. De persoonlijkheid van de schrijvers is niet uitgewist maar gehandhaafd en geheiligd. De inspiratie eist dus in geen dele, dat wij literair of esthetisch de stijl van Arnos gelijk stellen met die van Jesaja, of dat wij alle barbarismen en soloecismen in de taal van het Nieuwe Testament zouden loochenen. In de tweede plaats brengt de organische opvatting van openbaring en inspiratie mee, dat het gewoon menselijke en natuurlijke leven niet uitgesloten is maar mee dienstbaar is gemaakt aan de gedachten van God. De Schrift is het woord van God; zij bevat het niet alleen maar zij is het. Maar het formele en materiële element mag in deze uitdrukking niet vaneen gescheiden worden. Inspiratie alleen en op zichzelf zou een geschrift nog niet tot woord van God maken in schriftuurlijke zin. Al ware een boek over aardrijkskunde bijv. geheel en al ingegeven en in de meest letterlijke zin van woord tot woord gedicteerd, daardoor werd het nog niet theopneust in de zin van [2 Tim. 3:16](#). De Schrift is het woord van God, omdat de Heilige Geest in haar van Christus getuigt, omdat zij de *Λογος ενσαρκος* tot stof en inhoud heeft. Vorm en inhoud doordringen elkaar, en zijn niet te scheiden. Maar om dit beeld van Christus ons ten voeten uit als voor de ogen te schilderen, daartoe is nodig, dat ook de menselijke zonde en de satanische leugen in al haar gruwel getekend wordt. Op het schilderij is de schaduw nodig, om het licht helderder te doen uitkomen. Zonde moet ook in Bijbel heilige zonde worden genoemd, en dwaling mag ook in hen niet worden vergoelikt. En terwijl de openbaring van God in Christus zo de ongerechtigheid als antithese in zich opneemt, versmaadt zij ook het menselijk-zwakke en natuurlijke niet. Christus heeft niets menselijks zich vreemd gerekend, en de Schrift vergeet ook de kleinste zorgen van het dagelijks leven niet, [2 Tim. 4:13](#). Het Christelijke staat niet antithetisch tegenover het menselijke; het is er de herstelling en vernieuwing van.

In de derde plaats hangt met de inhoud ook ten nauwste de bedoeling en de bestemming van de Schrift samen. Al wat te voren geschreven is, is tot onze lering geschreven. Het strekt tot lering, weerlegging, verbetering, onderwijzing, die in de rechtvaardigheid is, opdat de mens Gods volmaakt zij, tot alle goed werk volmaakt toegerust. Het dient om ons wijs te maken tot zaligheid. De Heilige Schrift heeft een door en door religieus-ethische bestemming. Zij wil geen handboek zijn voor de verschillende wetenschappen. Zij is principium alleen van de theologie en verlangt, dat wij haar theologisch lezen en onderzoeken zullen. Bij al de vakken, die om de Schrift zich groeperen, moet het ons te doen zijn om de zaligmakende kennis van God. Daarvoor biedt de Schrift ons alle gegevens. In die zin is zij volkomen genoegzaam en volmaakt. Wie echter uit de Schrift een geschiedenis van Israël, een biographie van Jezus, een geschiedenis van Israëls of van de oudchristelijke letterkunde enz. wil afleiden, vindt telkens zich teleurgesteld. Dan zijn er leemten, die niet dan door gissingen kunnen worden aangevuld. De historische kritiek heeft deze bestemming van de Schrift ten enenmale vergeten. Zij tracht een geschiedenis van Israëls volk en godsdienst en letterkunde te leveren, en komt a priori met eisen tot de Schrift, waaraan zij niet kan voldoen. Zij stuit op tegenstrijdigheden, die niet op te lossen zijn, schift bronnen en boeken eindeloos, rangschikt en ordent ze heel anders, alleen met het gevolg, dat er een hopeloze verwarring ontstaat. Uit de vier Evangelien is geen leven van Jezus te construeren en uit het Oude Testament geen geschiedenis van Israël. De Heilige Geest heeft dat niet bedoeld. Notariële optekening is de inspiratie blijkbaar niet geweest. "Als toch in de vier Evangelien aan Jezus bij eenzelfde

gelegenheid woorden in de mond worden gelegd, die in vorm van uitdrukking ongelijk zijn, kan Jezus natuurlijk niet vier vormen tegelijk gebezigd hebben, maar beoogt de Heilige Geest slechts het doel, om op de kerk een indruk te weeg te brengen, die volkomen beantwoordt aan wat van Jezus uitging" 1). Aan exacte kennis, zoals wij die in de mathesis, de astronomie, de chemie enz. eisen, voldoet de Schrift niet. Zulk een maatstaf mag aan haar niet worden aangelegd. Daarom zijn de autographa ook verloren; daarom is de tekst, in welke geringe mate dan ook, corrupt; daarom bezit de gemeente, en waarlijk de leek niet alleen, de Schrift slechts in een gebrekkige en feilbare vertaling. Dat zijn feiten, die niet te loochenen zijn. En zij leren ons, dat de Schrift een eigen maatstaf heeft, van een eigen uitlegging is en een eigen bestemming heeft. Die bestemming is geen andere, dan dat zij ons wijs zou maken tot zaligheid. Het Oude Testament is geen bron voor een geschiedenis van Israëls volk en godsdienst maar wel voor een historia revelationis. De Evangelien zijn geen bron voor een leven van Jezus maar wel voor een dogmatische kennis van zijn persoon en werk. De Schrift is het boek voor de Christelijke religie en voor de Christelijke theologie. Daartoe is zij gegeven. Daarvoor is zij geschikt. En daarom is zij het woord van God, ons geschonken door de Heilige Geest.

Daaruit wordt eindelijk de verhouding duidelijk, waarin de Schrift tot de andere wetenschappen staat. Er is veel misbruik gemaakt van het woord van Baronius: de Schrift zegt niet, hoe de hemel gaat, maar hoe wij naar de hemel gaan 2). Juist als boek van de kennis van God heeft de Schrift veel te zeggen, ook tot de andere wetenschappen. Zij is een licht op het pad en een lamp voor de voet, ook van de wetenschap en de kunst. Zij maakt aanspraak op gezag op alle terrein van het leven. Christus heeft alle macht in hemel en op aarde. Objectief is de beperking van de inspiratie tot het religieus-ethische gedeelte van de Schrift onhoudbaar, en subjectief is de scheiding tussen het godsdienstige en het overige leven van de mens niet te handhaven. De inspiratie strekt zich uit tot alle delen van de Schrift, en de religie is een zaak van de hele mens. Zeer veel van wat in de Schrift vermeld wordt, is ook voor de andere wetenschappen van principiële betekenis. De schepping en val van de mensen, de eenheid van het menselijk geslacht, de zondvloed, het ontstaan van de volken en talen enz. zijn feiten, ook voor de andere wetenschappen van het hoogste belang. Ieder ogenblik komen wetenschap en kunst met de Schrift in aanraking, de principia voor heel het leven zijn gegeven in de Schrift. Hieraan mag niets te kort worden gedaan. Maar toch ligt er anderzijds ook een grote waarheid in het woord van de kardinaal Baronius. Ook al die feiten worden in de Schrift niet op en voor zichzelf meegedeeld, maar met een theologisch doel, opdat wij God zouden kennen tot zaligheid. De Schrift bemoeit zich nooit opzettelijk met de wetenschap als zodanig. Christus zelf, ofschoon vrij van alle dwaling en zonde, heeft zich toch nooit in engere zin bewogen op het gebied van wetenschap en kunst, van handel en nijverheid, van rechtspraak en politiek. Zijns was een andere grootheid; de heerlijkheid van de Eniggeborene van de Vader; vol van genade en waarheid. Maar juist daardoor is Hij ten zegen geweest ook voor wetenschap en kunst, voor maatschappij en staat. Jezus is Zaligmaker, dat alleen, maar dat ook geheel. Hij kwam niet alleen, om het religieus-ethische leven van de mens te herstellen en al het andere ongemoeid te laten, alsof dit niet door de zonde bedorven was en geen herstelling nodig had. Nee, zover als de zonde, strekt ook de genade van Christus zich uit. En ook is het met de Schrift. Ook zij is door en door religieus, het woord van God tot zaligheid. maar daarom ook juist een woord voor gezin en maatschappij, voor wetenschap en kunst. De Schrift is een boek voor de hele mensheid, in al haar rangen en standen, in al haar geslachten en volken. Maar daarom ook is zij geen wetenschappelijk boek in engere zin. Wijsheid, niet geleerdheid is in haar aan het woord. Zij spreekt niet de exacte taal van de wetenschap en van de school, maar die van de aanschouwing en van het dagelijkse levens. Zij beoordeelt en beschrijft de dingen niet naar

de resultaten van wetenschappelijk onderzoek, maar naar de intuïtie, naar de eerste, levendige indruk, die de verschijnselen maken op de mens. Daarom spreekt zij van het naderen van het land, van het opgaan en stilstaan van de zon, van het bloed als de ziel van het dier, van de nieren als zetel van de aandoeningen, van het hart als bron van de gedachten enz., en bekommert zich daarbij in het geheel niet om de wetenschappelijk-nauwkeurige taal van de astronomie, de fysiologie, de psychologie enz. Zij spreekt over de aarde als het centrum van Gods schepping en kiest geen partij tussen de Ptolemeïsche en de Copernicaanse wereldbeschouwing. Zij beslist niet tussen het Neptunisme en het Plutonisme, noch ook tussen de allopathie en de homoeopathie. De scriptores van de Heilige Schrift wisten waarschijnlijk in al deze wetenschappen, geologie, zoölogie, fysiologie, medicijnen enz. niets meer dan al hun tijdgenoten. Het behoefde ook niet. Want de Heilige Schrift bezigt de taal van de dagelijkse ervaring, die altijd waar is en blijft. Indien de Schrift in plaats daarvan de taal van de school had gebruikt en wetenschappelijk-exact had gesproken, zij zou haar eigen gezag in de weg hebben gestaan. Indien zij beslist had vóór de Ptolemeïsche wereldbeschouwing, zou zij ongeloofwaardig zijn in een eeuw, die het Copernicaanse stelsel huldigde. Zij zou ook geen boek voor het leven, voor de mensheid hebben kunnen zijn. Maar nu spreekt zij in algemeen-menschelijke taal, verstaanbaar voor de eenvoudigste, duidelijk voor geleerde en ongeleerde beide. Zij bezigt de taal van de aanschouwing, die altijd naast die van de wetenschap en van de school zal blijven bestaan.

In de laatste tijd is soortgelijke gedachte door vele Roomse theologen ook ten aanzien van de geschiedbeschrijving in de Heilige Schrift uitgesproken. Om de leer van de theopneustie en de resultaten van de nieuwere Schriftkritiek met elkaar te kunnen verenigen, hebben zij onderscheid gemaakt tussen absolute en relatieve waarheid, tussen *veritas rei citatae* en *veritas citationis*, tussen een verhaal, dat naar zijn inhoud waar is en een verhaal, dat eenvoudig door de Bijbelschrijvers om een of andere reden uit andere bronnen of uit de volkstraditie is overgenomen, maar zonder dat zij voor de objectieve waarheid van de inhoud instaan of willen instaan. De auteurs van de Bijbelboeken zouden dan menigmaal, evenals bij het spreken over natuurverschijnselen, zo ook bij het verhalen van historie niet naar de objectieve werkelijkheid, maar naar de subjectieve schijn, *secundum apparentiam*, hebben geschreven. Maar deze voorstelling kan hier, bij de geschiedbeschrijving niet worden toegelaten. Want als profeten en apostelen op het gebied van de natuur spreken van het opgaan van de zon, het naderen van het land enz., dan kunnen zij geen verkeerde voorstelling bij ons wekken, omdat zij handelen over verschijnselen, die wij nog dagelijks gadeslaan en waarover wij op dezelfde wijze als zij ons uitdrukken. Maar als zij op historisch terrein *secundum apparentiam* schrijven, dat wil in dit geval toch zeker zeggen, niet naar hetgeen objectief gebeurd is maar naar hetgeen subjectief in hun tijd door velen geloofd werd, dan geven zij ons daarmee een valse voorstelling en worden zij dus in hun gezag en betrouwbaarheid aangetast. Wanneer dit beginsel consequent werd toegepast, dan zouden niet alleen de eerste hoofdstukken van Genesis, gelijk vele Roomse theologen tegenwoordig reeds doen, maar zou alle historie van Israël en van het oorspronkelijk Christendom in mythen en legenden kunnen worden opgelost. Als de Schrift kennelijk bedoelt, een verhaal als historie te geven, heeft de exegeet geen recht, ten believe van de historische kritiek daarvan een mythe te maken. Toch is het waar, dat de geschiedbeschrijving der Heilige Schrift een eigen karakter draagt. Het is er haar niet om te doen, dat wij precies alles zouden weten, wat er in de verleden tijden met het menselijk geslacht en met Israël gebeurd is, maar zij verhaalt ons de geschiedenis van Gods openbaring, vermeldt alleen, wat daarmee samenhangt, en bedoelt met haar historie, ons God te doen kennen in zijn zoeken van en in zijn komen tot de mensheid. De gewijde geschiedenis is een *historia religiosa*. Van het standpunt en naar de maatstaf van een profane geschiedenis beoordeeld, is zij daarom menigwerf incompleet, vol

leemten, en volstrekt niet beschreven naar de regels van de tegenwoordige historische kritiek. Daaruit volgt volstrekt niet, dat de historiebeschrijving van de Schrift onwaar en onbetrouwbaar zou zijn, want evenals een mens met een gezond verstand zeer goed logisch redeneren kan, zonder ooit de logica te hebben bestudeerd, zo kan ook een berichtgever wel terdege een juist verhaal doen van wat gebeurd is, zonder vooraf van de regelen van de historische kritiek kennis te hebben genomen. Indien de historische kritiek deze realiteit van het leven miskent, ontaardt zij zelf in hyperkritiek en vernietigt het object, waarop zij zich te richten heeft. Maar toch draagt de hele geschiedbeschrijving van de Heilige Schrift het getuigenis, dat zij een eigen richting volgt en een eigen doel beoogt. Zij geeft ons in het bepalen van plaats en tijd, in de orde van gebeurtenissen, in de groepering van de omstandigheden volstrekt niet die nauwkeurigheid, welke wij dikwijls wensen zouden. De berichten over de voornaamste gebeurtenissen, bijv. over de tijd van Jezus geboorte, over de duur van zijn openbare werkzaamheid, over de woorden, door Hem bij de instelling van het avondmaal gesproken, over zijn opstanding enz. zijn verre van eensluidend en laten voor verschillende opvattingen ruimte. Voorts is het ook volkomen juist, dat er onderscheid bestaat tussen de *auctoritas historiae* en de *auctoritas normae*; niet alles, wat in de Schrift opgenomen en aangehaald wordt, is daardoor zelf naar de inhoud waar; de *veritas citationis* is niet met de *veritas rei citatae* één. Er worden immers in de Schrift ook letterlijke woorden van satan, van valse profeten, van goddelozen geciteerd, die blijkens het citaat dan wel zo door deze personen gesproken zijn, maar daarom nog geen objectieve waarheid behelzen, [Gen. 3:1](#), [Ps. 14:2](#), [Jer. 28:2](#) v. In sommige gevallen is het zelfs moeilijk uit te maken, of wij al dan niet met een citaat te doen hebben, of niet alleen de juistheid van het citaat als zodanig maar ook de inhoud van het citaat door het gezag van de Schrift wordt gedekt, of aan een bepaald gedeelte van de Schrift alleen een *auctoritas historiae* dan wel ook een *auctoritas normae* toekomt; het dogma van de Schrift is op deze punten nog lang niet afgewerkt en laat nog voor veel speciale onderzoekingen plaats. Daarbij komt dan eindelijk nog, dat de Schrift wel in alles waar is, maar deze waarheid is volstrekt niet in al haar bestanddelen van dezelfde aard. De theopneustie heeft, gelijk vroeger is opgemerkt, alle genre van literatuur aan haar doel dienstbaar gemaakt; ze nam proza en poëzie, historie en profetie, gelijkenis en fabel in zich op. Het spreekt vanzelf, dat in al deze Schriftgedeelten de waarheid telkens een ander karakter draagt. De waarheid van een gelijkenis en fabel is een andere dan die van een historisch verhaal, en deze laatste verschilt weer van die in chokma, profetie en psalmodie. Of de rijke man en de arme Lazarus gefingeerde dan wel historische personen zijn, is een open vraag. En ook kan er verschil van mening over bestaan, of wij en in hoeverre wij bij Job, Prediker, Hooglied aan historie of aan historische inkleding te denken hebben. Bij de profetie komt dit nog duidelijker uit; de Oudtestamentische profeten schilderen de toekomst in verven en kleuren, aan hun eigen omgeving ontleend en stellen ons daardoor telkens voor de vraag, of het door hen geschrevene realistisch of symbolisch is bedoeld. Zelfs in historische berichten is er soms onderscheid tussen het feit, dat heeft plaats gehad, en de vorm, waarin het voorgesteld wordt. Bij [Gen. 1:3](#) tekent de Statenvertaling aan, dat Gods zeggen zijn wil, zijn bevel en daad is, en bij [Gen. 11:5](#), dat dit menselijk van de oneindige en alwetende God gesproken is. Deze laatste opmerking geldt eigenlijk van geheel de Heilige Schrift. Op menselijke wijze spreekt zij altijd van de hoogste en heiligste, van de eeuwige en onzienlijke dingen. Zij acht, als Christus, niets menselijks zich vreemd. Maar daarom is zij ook een boek voor de mensheid en duurt zij tot het einde van de eeuwen. Zij is oud, zonder ooit te verouderen. Zij blijft altijd jong en fris, zij is de spraak van het leven. *Verbum Dei manet in aeternum*.

1) Kuyper, *Encycl.* II 499. Verg. ook Dieckhoff, *Die Inspiration und Irrthumslosigkeit der H. Schrift.* Leipzig

1891. Id. Noch einmal über die Insp. und Irrthumslos. der H.S. Rostock 1893. Zahn, art. Evangeliënharmonie, PRE3. V 653-661.

- 2) Reeds Augustinus zei: Non legitur in Evangelio Dominum dixisse: mitto vobis Paracletum, qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere volebat, non mathematicos, De actis c. Felice Manich. I, 10.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 15 De Eigenschappen van de Schrift; A 118)

Par. 15. De Eigenschappen van de Schrift.

A. De Eigenschappen van de Schrift in het algemeen.

Bellarminus, De verbo Dei L. IV. M. Canus, Loci Theol. 1563. Franzelin, Tract. de divina Traditione et Scriptura³. Romae 1882. Heinrich, Dogm. Theol². I 699 v. II 3 v. Calvijn, Instit. Ic. 6-9. IV 10. Zanchius, De S. Scriptura tractatus integer, Op. VIII 296-452v Chamier, Paustratia Cath. Tom. Ide canone fidei in 16 boeken. Amesius, Bellarminus enervatus Ide verbo Dei. Turretinus, Theol. Elenct. Loc. II qu. 16 v. Moor, Comm. II 332 v. Gerhard, Loci Theol. Loc. Ic. 17 v. Quenstedt. Theol. did. pol. 1696 Ibl. 86 v. Hodge, Syst. Theol. Introd. c. 4-6.

118. De leer van de affectiones S. Scr. heeft zich geheel ontwikkeld uit de strijd tegen Rome en het Anabaptisme. In de belijdenis van de inspiratie en autoriteit van de Schrift was er overeenstemming, maar overigens was er in de Locus de S. Scr. groot verschil tussen Rome en de Hervorming. De verhouding, waarin Rome Schrift en kerk tot elkaar had gesteld, werd in de Reformatie principiëel veranderd. Bij de kerkvaders en scholastici stond de Schrift, althans in theorie, nog ver boven kerk en traditie; zij rustte in zichzelf, was ἀυτπιστος en voor kerk en theologie de norma normans. Augustinus zei, scriptura canonica certis suis terminis continetur **1)**, en redeneert Conf 6,5, 11,3 zo, alsof de waarheid van de Heilige Schrift alleen afhangt van zichzelf. Bonaventura verklaart: ecclesia enim fundata est super eloquia Sacrae Scripturae, quae si deficient, deficit intellectus.....Cum enim ecclesia fundata sit in Sacra Scriptura, qui nescit eam, nescit ecclesiam regere **2)**. Meer dergelijke getuigenissen worden door Gerhard **3)** aangehaald uit Salvianus, Biel, Cajetanus, Hosius, Valentia enz. Canisius zegt in zijn Summa doctrinae christianae: Proinde sicut scripturae propter testimonium Divini Spiritus in illa loquentis credimus, adhaeremus ac tribuimus maximam auctoritatem, sic ecclesiae fidem, reverentiam obedientiamque debemus **4)**. En ook Bellarminus verklaart nog: Sacris Scripturis, quae prophetis et apostolicis litteris continentur, nihil est notius, nihil certius, ut stultissimum esse necesse sit qui illis fidem habendam esse negat **5)**. Allen waren van oordeel, dat de Schrift genoegzaam uit en door zichzelf als waarheid bewezen kon worden; zij hangt niet van de kerk af, maar omgekeerd de kerk van haar. de kerk met haar traditie mag dan regula fidei zijn, fundamentum fidei is zij nog niet. Dat is de Schrift alleen.

Maar de kerk met haar ambt en traditie begon bij Rome hoe langer hoe meer een onafhankelijke plaats in te nemen en autoriteit te verkrijgen naast de Heilige Schrift. De verhouding van beide werd eerst niet nader omschreven, maar eiste toch spoedig een betere regeling. En toen de kerk steeds toenam in macht en zelfgenoegzaamheid, werd de autoriteit

hoe langer hoe meer van de Schrift naar de kerk verlegd. Verschillende momenten in de geschiedenis wijzen het proces aan, waarlangs de kerk van de plaats onder, tot die naast, en eindelijk ook tot die boven de Schrift zich verhief. De vraag, welke van beide, de Schrift of de kerk, de voorrang had, werd duidelijk en bewust eerst gesteld in de tijd van de reformatorische concilies. Ondanks de tegenspraak van Gerson, d'Ailly, en vooral van Nicolaas van Clémange [6](#)), werd ze in het voordeel van de kerk beslist. Trente heeft dit tegenover de Hervorming gesanctioneerd. In de strijd tegen het Gallicanisme werd de kwestie nog nader gepreciseerd, en in het Vaticanum 1870 is ze zo opgelost, dat de kerk onfeilbaar werd verklaard. Subject van deze onfeilbaarheid is echter niet de *ecclesia audiens*, noch de *ecclesia docens*, noch ook de gezamenlijke bisschoppen, in concilie vergaderd, maar bepaald de paus. En deze weer niet als privaat persoon, noch ook als bisschop van Rome of patriarch van het Westen maar als Opperherder van de ganse kerk. Hij bezit deze onfeilbaarheid wel als hoofd der kerk en niet los van haar, maar hij bezit ze toch niet door en met haar, maar boven en in onderscheiding van haar. Zelfs bisschoppen en concilies hebben deel aan onfeilbaarheid, niet gescheiden van, maar alleen in eenheid met en onderwerping aan de paus. Hij staat boven allen, en maakt alleen de kerk, de traditie, de concilies, de canones onfeilbaar. Concilies zonder paus kunnen dwalen en hebben gedwaald [7](#)). Heel de kerk, zowel docens als audiens, is alleen onfeilbaar *una cum et sub Romano pontifice*. Daarmee is heel de verhouding van kerk en Schrift omgekeerd. De kerk, of meer concreet de paus, gaat voor en staat boven de Schrift. *Ubi papa, ibi ecclesia* [8](#)). De onfeilbaarheid van de paus maakt die van de kerk, de bisschoppen en concilies en ook die van de Schrift onnodig.

Uit deze Roomse opvatting van de verhouding van Schrift en kerk vloeien alle verschillen voort, welke in de leer der Schrift tussen Rome en de Hervorming bestaan. Zij betreffen voornamelijk de noodzakelijkheid der Heilige Schrift, de apocriefen van het Oude Testament, de editio Vulgata, het bijbelverbod, de uitlegging der Schrift en de traditie. Formeel komt de omkeer in de verhouding van Schrift en kerk het duidelijkste daarin uit, dat de nieuwere Roomse theologen de leer van de kerk behandelen in de *pars formalis* van de dogmatiek. De kerk behoort tot de *principia fidei*. Gelijk de Schrift bij de Reformatie, zo is de kerk, het *magisterium*, of eigenlijk de paus het formele principe, het *fundamentum fidei* in het Romanisme [9](#)).

Daartegenover plaatsten de Hervormers de leer van de eigenschappen van de Schrift. Zij droeg geheel en al een polemisch karakter, maar stond daardoor ook in hoofdzaak van de aanvang af vast [10](#)). Langzamerhand werd ze ook min of meer systematisch en methodisch in de dogmatiek opgenomen, nog niet bij Zwingli, Calvijn, Melancton, enz., maar toch reeds bij Musculus, Zanchius, Polanus, Junius en anderen [11](#)), en in de Lutherse kerk bij Gerhard, Quenstedt, Calovius, Hollaz enz. Maar in de behandeling was er verschil. Soms werd er allerlei historische en kritische stof in besproken; de dogmatiek nam bijna heel de "Inleiding," de *canonica generalis* en *specialis*, in zich op. Ook het aantal en de verdeling der eigenschappen werd ongelijk opgegeven. Gezag, nuttigheid, noodzakelijkheid, waarheid, duidelijkheid, genoegzaamheid, oorsprong, verdeling, inhoud, apocriefen, concilie, kerk, traditie, editio authentica, vertalingen, uitlegging, bewijzen, *testimonium Sp. Si.*, dit alles en veel meer werd in de leer der Schrift en van haar eigenschappen ter sprake gebracht. Langzamerhand kwam er meer begrenzing van de stof. Calovius en Quenstedt onderscheidden tussen *affectiones primariae* en *secundariae*; tot de eerste behoorden de *auctoritas*, *veritas*, *perfectio*, *perspicuitas*, *semet ipsam interpretandi facultas*, *judicialis potestas* en *efficacia*, en onder de laatste werden gerekend de *necessitas*, *integritas*, *puritas*, *authenticitas* en *legendi omnibus concessa licentia*. Nog eenvoudiger was de menigmaal gevolgde orde: *auctoritas*, *necessitas*, *perfectio seu sufficientia*, *perspicuitas*, *semet ipsam*

interpretandi facultas en efficacia 12). Maar ook zo is er nog vereenvoudiging aan te brengen. De historische, kritische, archeologische stof enz. hoort niet thuis in de dogmatiek, maar in de bibliologische vakken der theologie. De authentia, integritas, puritas enz. kunnen daarom in de dogmatiek niet volledig behandeld worden, zij komen daar slechts in zoverre ter sprake, als de leer der Schrift ook voor haar gesteldheid enige gegevens biedt. De veritas behoeft na de inspiratie en autoriteit geen afzonderlijk betoog meer, en zou daardoor eerder verzwakt dan versterkt worden. De efficacia vindt haar plaats in de leer van de media gratiae. Zo blijven alleen de auctoritas, necessitas, perfectio en perspicuitas over. Onder deze is er nog dit onderscheid, dat de auctoritas geen eigenschap is, die gecoördineerd is met de andere, want zij is met de inspiratie vanzelf gegeven; de necessitas, perspicuitas en sufficientia daarentegen vloeien niet in dezelfde zin uit de inspiratie voort. Het laat zich denken, dat een onfeilbare Schrift aangevuld en uitgelegd moest worden door een onfeilbare traditie. Rome erkent wel de autoriteit der Schrift, maar loochent haar andere eigenschappen.

- 1) Bij Harnack, D. G. II 85.
- 2) Bonaventura, de Sept. don. n. 37-43, aangehaald in de uitgave van zijn Breviloquium te Freiburg, 1881 bl. 370.
- 3) Gerhard, Loci Theol. Ic. 3 par. 45. 46.
- 4) t.a.p. in cap. de praeceptis ecclesiae par. 16.
- 5) Bellarminus, de Verbo Dei Ic. 2.
- 6) Verg. PRE2 III 247.
- 7) Bellarminus, de Conc. et Eccl. II c. 10-11.
- 8) Jansen, Prael. theol. dogm. I506. 511.
- 9) Jansen, Prael. theol. dogm. I829.
- 10) Heppe, Dogm. d. deutschen Protest. I207-257.
- 11) Musculus, Loci Comm. 1567 bl. 374 v. Zanchius, de S. Script. Op. VIII I319 v. Polanus, Synt. Theol. 17 v. Junius, Theses Theol. Op. II 594 v.
- 12) Hase, Hutt. Red. Par. 43 v. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. bl. 27 v. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. bl. 9 v. Voigt, Fund. dogm. bi. 644 v. Art. Bibel van Kähler, PRE3 II 686-691.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 15 De Eigenschappen van de Schrift; B 119)

B. Het Gezag van de Schrift.

119. Het gezag der Schrift is tn allen tijde in de Christelijke kerk erkend. Jezus en de apostelen geloofden aan het Oude Testament als het Woord van God en schreven daaraan toe een goddelijk gezag. De Christelijke kerk is onder het gezag van de Schrift geboren en opgegroeid. Wat de apostelen geschreven hebben, moet zo worden aangenomen, alsof Christus zelf het geschreven had, zei Augustinus 1). En Calvijn verklaart in zijn uitlegging van [2 Tim. 3:16](#), dat wij aan de Schrift eandem reverentiam verschuldigd zijn als aan God. Dat gezag van de Schrift stond tot de achttiende eeuw toe in alle kerken en onder alle Christenen vast. Daarentegen kwam er tussen Rome en de Hervorming een ernstig verschil over de grond, waarop het gezag rust. Kerkvaders en scholastici leerden nog dikwijls de autopistie der Schrift, maar de drijfkracht van het Roomse beginsel heeft hoe langer hoe meer de kerk geschoven vóór de Schrift. De kerk, zo is thans de algemene Roomse leer, gaat temporeel en logisch aan de Schrift vooraf. Zij was er eerder dan de Schrift, en heeft haar oorsprong, bestaan en autoriteit niet aan de Schrift te danken, maar bestaat in en door zichzelf, d.i. door Christus, of de Heilige Geest, die in haar woont. De Schrift daarentegen is juist voortgekomen uit de kerk en wordt nu door haar erkend, bevestigd, bewaard, uitgelegd,

verdedigd enz. De Schrift heeft dus wel de kerk, maar de kerk heeft niet de Schrift nodig. Zonder kerk is er geen Schrift, maar zonder Schrift is er wel een kerk. De kerk met de onfeilbare traditie is het oorspronkelijk en genoegzaam middel, om de openbaring te bewaren en mee te delen; de Heilige Schrift is er later bijgekomen, is op zichzelf onvoldoende, maar is als steun en bevestiging van de traditie wel nuttig en goed. Feitelijk wordt bij Rome de Schrift geheel afhankelijk van de kerk. De authenticiteit, integriteit, inspiratie, canoniciteit en autoriteit van de Schrift wordt door de kerk vastgesteld. Daarbij wordt dan echter deze onderscheiding gemaakt, dat de Schrift niet *quoad se*, maar *quoad nos* geheel van de kerk afhangt. De kerk maakt door haar erkenning de Schrift niet geïnspireerd, canonisch, echt enz., maar zij is toch de enige, die deze eigenschappen van de Schrift op onfeilbare wijze kennen kan. Het getuigenis, dat de Schrift van zichzelf geeft, maakt toch niet uit, dat juist deze boeken van Oude en Nieuwe Testament, en geen andere en mindere, geïnspireerd zijn; nergens geeft de Heilige Schrift een catalogus van de boeken, die tot haar behoren; de teksten, die de inspiratie leren, dekken nooit de hele Schrift, [2 Tim. 3:16](#) slaat alleen op het Oude Testament; bovendien een beroep voor de inspiratie van de Schrift op de Schrift zelf is altijd nog maar een cirkelbewijs. De Protestanten zijn dan ook onderling verdeeld over de boeken, die tot de Schrift behoren; Luthers oordeel over Jakobus wijkt af van dat van Calvijn enz. De bewijzen voor de Schrift aan de kerkvaders enz. ontleend, zijn niet vast en stevig genoeg, ze hebben als *motiva credibilitatis* grote waarde, maar ze geven toch slechts waarschijnlijkheid, menselijke en dus feilbare zekerheid. Alleen de kerk geeft goddelijke, onfeilbare gewisheid, gelijk Augustinus dan ook zei: *ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas* [2](#)). De Protestanten hebben daarom de Schrift ook kunnen aannemen en erkennen als Gods woord, omdat zij haar uit de hand van de kerk ontvingen [3](#)). Het Vaticanum, sess. 3. cap. 2 erkende de boeken van het Oude en Nieuwe Testament als canonisch, *propterea quod Sp. So. inspirante conscripti Deum habent autorem atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt*. Door deze gedachten geleid, stelde Rome te Trente sess. 4 en in het Vaticaan, sess. 3 cap. 2 de canon vast, nam daarin naar het voorbeeld van de Griekse vertaling en de praktijk van de kerkvaders ook de apocriefen van het Oude Testament op, en verklaarde bovendien de editio Vulgata voor de authentieke tekst, zodat deze in kerk en theologie beslissend gezag heeft.

Tegenover deze Roomse leer stelde de Reformatie de autopistie van de Schrift [4](#)). Bij dit verschil liep de vraag niet hierover, of de kerk niet een roeping had te vervullen tegenover de Schrift. Algemeen werd toegestemd, dat de kerk van grote betekenis is voor de Schrift. Haar getuigenis is van groot gewicht en, een *motivum credibilitatis*. De kerk van de eerste eeuwen bezit in haar getuigenissen een sterke steun voor de Schrift. Voor elk mens is de kerk de leidsvrouw tot de Schrift. In deze zin is en blijft het woord van Augustinus waar, dat hij door de kerk bewogen was om de Schrift te geloven. Protestantse theologen [5](#)) hebben dit woord van Augustinus verzwakt, door het alleen op het verleden, op het ontstaan van het geloof te laten slaan. Maar de redenering van Augustinus t.a.p. is duidelijk. Hij plaatst zijn manichese tegenstander voor dit dilemma: gij moet of tot mij zeggen: geloof de katholieken, maar deze waarschuwen mij juist om u te geloven, of geloof de katholieken niet, maar dan kunt gij u ook niet tegenover mij op het Evangelie beroepen, *quia ipsi Evangelio, catholicis praedicantibus, credidi*. De kerk is inderdaad voor Augustinus een motief van het geloof, waarvan hij hier tegenover de Manicheër gebruik maakt. Maar er is verschil tussen motief en laatste grond van het geloof. Hoe hij in de kerk een motief van het geloof ziet, heldert hij elders zelf op als hij zegt: *cur non potius evangelicae auctoritati, tam fundatae, tam stabilitae, tanta gloria diffamatae atque ab apostolorum temporibus usque ad nostra tempora per successiones certissimas commendatae, non te subdis* [6](#))? De kerk met haar waardigheid, haar macht, haar hiërarchie enz. heeft altijd op Augustinus een diepe indruk gemaakt. Zij bewoog

hem voortdurend tot het geloof, zij steunde en sterkte hem in twijfel en strijd, zij was de vaste hand, die hem altijd weer leidde tot de Schrift. Maar daarmee wil Augustinus niet zeggen, dat de autoriteit der Schrift van de kerk afhangt, dat zij de laatste en diepste grond is van zijn geloof. Elders zegt hij duidelijk, dat de Heilige Schrift door zichzelf gezag heeft en om zichzelf moet geloofd worden 7).

De kerk heeft en houdt voor ieder gelovige tot aan zijn dood toe een rijke en diepe pedagogische betekenis. De wolk van getuigen, die om ons heen ligt, kan ons sterken en bemoedigen in de strijd. Maar dit is heel iets anders, dan dat de autoriteit van de Schrift van de kerk afhangen zou. Rome durft dit zelfs nog niet openlijk uitspreken. Het Vaticanum erkende de boeken van het Oude en Nieuwe Testament toch ook daarom voor canoniek, propterea quod spiritu So. inspirante conscripti neum autorem habent en als zodanig van de kerk zijn overgeleverd. En de Roomse theologen maken onderscheid tussen de autoriteit van de Schrift quoad se en quoad nos. Maar die onderscheiding kan hier niet gelden. Want indien de kerk de laatste en diepste grond is, waarom ik aan de Schrift geloof, dan is die kerk, en niet de Schrift *αυτοπιστος*. En nu een van beide: de Schrift bevat een getuigenis, een leer over zichzelf, over haar inspiratie en autoriteit, en dan doet de kerk niets dan dit getuigenis aannemen en bevestigen; of de Schrift leert zelf zulk een inspiratie en autoriteit niet, en dan is het dogma van de kerk over de Schrift voor de Protestant geoordeeld. De Roomse theologen verkeren dan ook in een niet geringe tegenstrijdigheid. Enerzijds trachten zij in de leer van de Schrift haar inspiratie en gezag uit haar zelf te betogen; en anderzijds, toegekomen aan de leer der kerk, pogen zij die bewijzen te verzwakken en aan te tonen, dat alleen het getuigenis van de kerk een onomstotelijke zekerheid geeft. Hangt daarentegen de autoriteit quoad se van de Schrift zelf af, dan is zij ook quoad nos, de laatste grond van ons geloof. De kerk kan slechts erkennen wat er is; zij kan niet maken wat er niet is. De beschuldiging, dat op die wijze een cirkelredenering wordt gemaakt en de Schrift met de Schrift zelf wordt bewezen, kan op Rome zelf worden teruggeworpen, omdat zij de kerk met Schrift en de Schrift met de kerk bewijst. Indien Rome daartegen opmerkt, dat zij in het eerste geval de Schrift niet als Gods woord maar als menselijke, geloofwaardige en betrouwbare getuigenis gebruikt, dan kan ook de Protestantse theoloog deze opmerking overnemen: eerst wordt uit de Schrift als betrouwbaar getuigenis de inspiratie afgeleid en daarna met deze de Schrift als Gods woord bewezen. Maar veel meer is dit van betekenis, dat in elk vak van wetenschap, en zo ook in de theologie, de principia door zichzelf vast staan. De waarheid van een principium kan niet betoogd, maar alleen erkend worden. Principium creditur propter se, non propter aliud. Principii principium haberi non potest nec quaeri debet 8).

De Schrift zelf leert dan ook duidelijk, dat niet de kerk maar het woord van God, beschreven of onbeschreven, *αυτοπιστος* is. De kerk is te allen tijde aan dat woord van God, voor zover het er was en in die vorm waarin het bestond, gebonden geweest. Israël ontvangt op Horeb de wet, Jezus en de apostelen onderwerpen zich aan de Oudtestamentische Schrift, de Christelijke kerk is van de aanvang af gebonden aan het gesproken en geschreven woord van de apostelen. Het woord van God is het fundament van de kerk, [Deut. 4:1](#), [Jes. 8:20](#), [Ezech. 20:19](#), [Luk. 16:29](#), [Joh. 5:39](#), [Ef. 2:20](#), [2 Tim. 3:14](#), [2 Petr. 1:19](#) enz. De kerk kan wel getuigen van het woord, maar het woord staat boven haar. Zij kan niemand het geloof aan het woord van God in het hart schenken. Dat kan het woord van God alleen, door zichzelf en de kracht van de Heilige Geest. [Jer. 23:29](#), [Mk. 4:28](#), [Luk. 8:11](#), [Rom. 1:16](#), [Hebr. 4:12](#), [1 Petr. 1:23](#). En reeds daardoor alleen blijkt de kerk beneden de Schrift te staan. Daarom kan de kerk en kunnen de gelovigen de inspiratie, autoriteit en canoniciteit van de Schrift uit haar zelf leren kennen, maar zij kunnen deze nooit eigenmachtig afkondigen en vaststellen. De Hervorming heeft liever enige onzekerheid gewild, dan een zekerheid, die alleen door een

willekeurige beslissing van de kerk werd verkregen. Want de Schrift geeft inderdaad nergens een catalogus van de boeken die zij bevat. Over sommige boeken is er in de oudste Christelijke kerk en ook later verschil van mening geweest. De tekst bezit niet die integritas, welke ook Lutherse en Gereformeerde theologen zo graag wensten. Maar desalniettemin heeft de Reformatie de autopsie van de Schrift tegenover de aanspraken van Rome gehandhaafd, de kerk ondergeschikt gemaakt aan het woord van God, en daardoor de vrijheid van de Christen gered.

- 1) Augustinus, de cons. evang. I35.
- 2) Augustinus, c. epist. Manich. c. 5. c. Faustum 1. 28 c. 2. 4. 6.
- 3) Bellarminus, de Verbo Dei IV cap. 4. Perrone, Praelect. Theol. IX 71 v. Heinrich, Dogm. I2 764 v. Jansen, Prael. Theol. I766 v.
- 4) Calvijn, Inst. I c. 7. Ursinus, Tract. Theol. 1584 bl. 8 v. Polanus, Synt. I c. 23-30. Zanchius, de S. Scriptura, Op. VIII 332-353. Junius, Theses Theol. c. 3-5. Synopsis pur. theol. disp. 2 par. 29 v. Gerhard, Loci theol. Ic.3 enz.
- 5) Calvijn, Inst. I 7, 3. Polanus, Synt. bl.30. Turretinus, de S. Scr. auctoritate, disp. 3 par. 13 v. Gerhard, Loci theol. Ic. 3 par. 51,
- 6) C. Faustum 1. 32 c. 19, cf. de util. cred. c. 14v
- 7) Clausen, Augustinus S. Scr. interpretes 1827 hl. 125. Dorner, Augustinus. Berlin 1873. bl. 237 v. Reuter, Augustinische Studien. Gotha 1887 bl. 348 v. Schmidt, Jahrb. f. deutsche Theol. VI 235 v. Hase, Protest. Polemik 5te Aufl. Leipzig 1891 bl. 81. Harnack, D. G. III 70 v. Kuyper, Enc. II 503.
- 8) Gerhard, Loc. theol. Icap. 3. Zanchius, Op. VIII 339 v. Polanus, Synt. I cap. 23 v. Turret., Theol. El. loc. 2 qu. 6. Trelcatius, Schol et method. loc. comm. S. Theol. Institutio 1651 bl. 26.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 15 De Eigenschappen van de Schrift; B 120)

120. Bij dit verschil tussen Rome en de Hervorming over de grond van het gezag van de Schrift kwam er in de 17e eeuw in de Protestantse kerken zelf nog een belangrijke strijd over de aard van dat gezag. Hierover was men het eens, dat aan de Schrift, omdat zij God tot auteur had, een auctoritas divina toekwam. Nader werd deze autoriteit daardoor omschreven, dat de Schrift door allen geloofd en gehoorzaamd moest worden, en de enige regel was van geloof en leven. Deze omschrijving leidde echter vanzelf tot de onderscheiding van een auctoritas historica en een auctoritas normativa. De openbaring van God toch is gegeven in de vorm van een geschiedenis; zij heeft verschillende tijden doorlopen. Lang niet alles, wat in de Schrift staat opgetekend, heeft normatief gezag voor ons geloof en leven. Veel van wat door God geboden en ingesteld is geweest, of door profeten en apostelen is voorgeschreven en verordend, gaat ons niet rechtstreeks meer aan en had op vroeger levende personen betrekking. Het gebod aan Abraham, om zijn zoon te offeren; het bevel aan Israël, om alle Kanaänieten te doden; de ceremoniële en burgerlijke wetten, die golden in de dagen van het Oude Testament; de bepalingen van de synode te Jeruzalem en zo veel meer zijn zeker als historie nog nuttig ter lering en vermaning, maar kunnen en mogen door ons niet meer opgevolgd worden. En dat niet alleen, maar de openbaring heeft in haar beschrijving niet alleen de goede werken van de heiligen maar ook de boze daden van de goddelozen

opgetekend. Meermalen komen er dus woorden en handelingen in de Schrift voor, welke wel als historisch waar maar niet als normatief worden voorgesteld; zover is het er vandaan, dat deze regel mogen zijn voor ons geloof en leven, dat zij veeleer verworpen en afgekeurd moeten worden. Ook de zonden van de heiligen, van een Abraham, Mozes, Job, Jeremia, Petrus enz. worden ter waarschuwing, niet ter navolging meegedeeld. En eindelijk kan bij vele personen, bij de aartsvaders, Debora, de richters, de koningen, de vrienden van Job, Hanna, Agur, de moeder van Lemuel, de dichters van sommige psalmen, zoals de vloekpsalmen, [Ps. 73:13-14](#); 77:7-9 [[Ps. 77:6-8](#)]; [116:11](#), en voorts bij Zacharia, Simeon, Maria, Stephanus enz. de vraag gesteld worden, of hun woorden alleen formeel, wat hun optekening betreft, of ook zakelijk, wat hun inhoud aangaat, zijn geïnspireerd. Voetius oordeelde, dat vele van deze personen, zoals Job en zijn vrienden, niet tot de profeten kunnen gerekend worden en handhaafde dit gevoelen tegenover Maresius [1](#)). Deze kwestie had wel geen verdere gevolgen, maar was toch in veel opzichten belangrijk. Zij bracht het eerst duidelijk tot bewustzijn, dat er onderscheid is tussen woord van God in formele en woord van God in materiële zin, en dwong tot nadenken over de verhouding, waarin beide tot elkaar staan. Nu werd die verhouding zeer zeker door de meesten van de bovengenoemde theologen al te dualistisch opgevat. De auctoritas historiae en de historia normae laten zich in de Schrift niet op zo abstracte wijze scheiden. De formele en de materiële betekenis van de uitdrukking woord van God zijn veel te nauw verbonden. Ook in de leugenachtige woorden van Satan en de boze daden van de goddelozen heeft God iets tot ons te zeggen. De Schrift is niet alleen nuttig tot lering, maar ook tot waarschuwing en vermaning. Zij onderwijst en verbetert ons, zowel door af te schrikken als door aan te sporen, zowel door beschaming als door vertroosting. Maar wel werd het door die onderscheiding duidelijk gemaakt, dat de Schrift niet kan en mag opgevat worden als een wetboek vol artikelen. Beroep op een tekst buiten het verband is voor een dogma niet genoeg. De openbaring, in de Schrift neergelegd, is een historisch en organisch geheel. Zo wil ze gelezen en verklaard worden. En daarom moet het dogma, dat met autoriteit tot ons komt en regel wil zijn voor ons geloof en leven, op heel het organisme van de Schrift gegrond en daaruit afgeleid zijn. Het gezag van de Schrift is een ander dan dat van een staatswet.

Aard en grond van het gezag van de Schrift zijn echter vooral in de nieuwere theologie in discussie gebracht. In vroeger tijd rustte de autoriteit van de Heilige Schrift op haar inspiratie en was met deze vanzelf gegeven. Maar toen de inspiratie werd prijsgegeven, was het gezag der Schrift niet meer te handhaven. Wel werd dit op allerlei wijze beproefd, maar men zag zich genoodzaakt, om zowel de gronden als het karakter van de autoriteit van de Heilige Schrift heel anders op te vatten. Het gezag van de Schrift, voorzover het nog werd erkend, werd daarop gebaseerd, dat zij de authentieke oorkonde is van de openbaring; de Christelijke idee het zuiverst uitdrukt, evenals het water ook het reinste is bij de bron; de vervulling is van de Oudtestamentische heilsgedachte, en de Christelijke leer volkomen, zij het ook in kiem, in zich bevat; en de aanvang en voortdurende vernieuwing is van de Christelijke geest in de gemeente. Deze en dergelijke overwegingen voor het gezag van de Schrift kan men vinden bij theologen van de verschillendste richtingen [2](#)). Toch zijn al deze gronden niet hecht genoeg, om een gezag te dragen, zoals dat de religie behoeft. Zij mogen als motiva credibilitatis in aanmerking komen, maar als gronden zijn ze onhoudbaar. Want vooreerst maken zij door de onderscheiding tussen openbaring en haar oorkonde, tussen woord van God en Schrift, het gezag van de Schrift feitelijk geheel illusoir. Want indien niet de Schrift in haar geheel, maar alleen het woord van God in haar, het religieus-ethische, de openbaring of hoe men het noemen wil, gezag heeft, dan heeft ieder voor zichzelf uit te maken, wat dat woord van God in de Schrift is, en elk bepaalt dit naar goedvinden. Het zwaartepunt wordt uit het object naar het subject overgebracht; de Schrift kritiseert niet de mens, maar deze oordeelt

de Schrift; het gezag van de Schrift hangt af van het menselijk welgeval; het bestaat slechts, voorzover men het erkennen wil, en wordt dus geheel vernietigd. Maar ook al zouden al deze gronden enig gezag voor de Schrift kunnen vindiceren, het zou toch geen ander zijn dan een louter historisch gezag. En dit is in de religie onvoldoende. Hier hebben wij aan een historisch, d.i. menselijk en feilbaar gezag niet genoeg. Omdat de religie onze zaligheid raakt en in verband staat met onze eeuwige belangen, kunnen wij in haar met niets minder toe dan met een goddelijk gezag. Wij moeten niet alleen weten, dat de Schrift de historische oorkonde voor onze kennis van het Christendom is en dat zij de oorspronkelijke Christelijke ideeën het zuiverst bevat en weergeeft; maar in de religie dienen wij te weten, dat de Schrift het woord en de waarheid van God is. Zonder deze zekerheid is er geen troost in het leven en in het sterven. En niet alleen heeft ieder Christen aan deze zekerheid behoefte, maar ook de kerk zelf kan als instituut deze gewisheid niet ontberen. Want indien een prediker de overtuiging mist van de goddelijke waarheid van het woord dat hij verkondigt, verliest zijn prediking alle gezag en invloed en kracht. Indien hij geen goddelijke boodschap heeft te brengen, wie geeft hem dan het recht, om op te treden voor mensen van gelijke bewegingen als hij? Wie geeft hem vrijheid, om zich op de kansel boven hen te plaatsen, hen bezig te houden over de hoogste belangen van de ziel en van het leven en zelfs hun aan te kondigen een eeuwig wel of een eeuwig wee? Wie durft en wie kan dat doen, anders dan die een woord van God te verkondigen heeft? Het Christelijk geloof en de Christelijke prediking eisen beide een goddelijke autoriteit, waarop zij steunen. *Titubabit fides, si divinarum scripturarum vacillat auctoritas* 3).

Daarom kan het ook geen goedkeuring wegdragen, wanneer de aard van het gezag van de Schrift als zedelijk omschreven wordt. Lessing is daarmee al begonnen als hij zei, dat iets niet daarom waar is, omdat het in de Bijbel staat, maar dat het in de Bijbel staat, omdat het waar is. Sedert zijn verzuchting om verlossing van het gezag van de letter en van de papieren paus, is het geloven op gezag op allerlei wijze bespottelijk gemaakt. Christelijke theologen hebben zich daardoor laten beïnvloeden en het autoriteitsgeloof gewijzigd of bestreden. Doedes bijv., wil niets weten van geloven op gezag en spreekt alleen nog van zedelijke autoriteit in de religie, en Saussaye verklaart, dat er geen ander is dan zedelijk gezag en dat het zedelijke geheel gezag is. Intellectueel gezag is er niet, maar moreel gezag is de zedelijkheid, de godsdienst zelf. Men gelooft de waarheid niet op gezag, maar de waarheid heeft gezag, d.i. heeft het recht, dat men haar gehoorzame 4). Deze voorstelling lijdt echter aan verwarring van begrippen. De waarheid heeft gezag, zeer zeker; niemand, die het ontkent. Maar de vraag is juist, wat op godsdienstig gebied waarheid is en waar zij te vinden is. Hierop is maar tweërlei antwoord mogelijk. Of aan de een zijde: wat waarheid is, of indien men wil, wie Christus is, dat zeggen ons de apostelen, dat zegt ons de Schrift; of aan de andere zijde; dit wordt uitgemaakt door het eigen oordeel, door de rede of het geweten van ieder mens voor zichzelf. In het laatste geval is er geen gezag en geen autoriteit van de Schrift meer; zij is geheel en al aan de kritiek van het subject onderworpen. Dan baat het ook niets, om met Rothe te zeggen, dat de Bijbel het volkomen toereikend instrument is, om tot een zuivere kennis van Gods openbaring te komen 5). Want elke objectieve maatstaf ontbreekt, waarnaar in de Schrift die openbaring beoordeeld en gevonden kan worden. Er is inderdaad maar één grond, waarop het gezag van de Schrift rusten kan, en dat is haar inspiratie. Valt deze, dan is het ook met de autoriteit van de Schrift gedaan. Zij bevat dan slechts menselijke geschriften, die als zodanig geen enkelen titel kunnen laten gelden, om norma te zijn voor ons geloof en leven. En met de Schrift valt voor de Protestant alle gezag in de religie. Alle pogingen, om dan nog weer een of ander gezag terug te vinden, bijv. in de persoon van Christus, in de kerk, in de religieuze ervaring, in rede of geweten, lopen op teleurstelling uit 6). Zij bewijzen alleen, dat een religie zonder gezag niet kan bestaan. Religie is wezenlijk van

wetenschap onderscheiden. Zij heeft een eigen zekerheid; niet zulk een, die op inzicht steunt, maar die in geloof, in vertrouwen bestaat. En dit religieuze geloof en vertrouwen kan alleen rusten in God en in zijn woord. In de religie is een testimonium humanum en een fides humana onvoldoende; hier hebben wij behoefte aan een getuigenis van God, waarop wij ons verlaten kunnen in leven en sterven. *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te!* Terecht zegt dan ook Harnack, es hat in der Welt keinen starken religiösen Glauben gegeben, der nicht an irgend einem entscheidenden Punkt sich auf eine äussere Autoriteit berufen hätte. Nur in de blassen Ausführungen der Religionsphilosophen oder in den polemischen Entwürfen protestantischer Theologen wird ein Glaube construiert, der seine Gewissheit lediglich den eigenen inneren Momenten entnimmt 7). Het recht en de waarde van het gezag in de religie wordt langzamerhand weer erkend.

- 1) Voetius, disp. I 31, 40-44. V634 640. Maresius, Theologus paradoxus bl. 83-87, en verder Maccovius, Loci Comm. bl. 31-32. Cloppenburg, de canone theol. disp. 3, Op. II 18-23. Witsius, Misc. Sacra I 316-318. Moor, Comm. in Marckii Comp. I 131-134. Carpzovius, Critica S. Vet. Test. Ic. 2 par. 3.
- 2) Verg. Scholten, L.H.K. 178 v. Saussaye, mijn theol. van Ch. d. 1. S. 53 v. Schleiermacher, Gl. par. 129 v. Rothe, Zur Dogm. bl. 166 v. Lipsius, Dogm. par. 193 v. Biedermann, Dogm. par. 193 v. Schweizer, Christl. Gl. Ibl. 178 v. Hofmann, Weiss. u. Erf. III 98 v. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 5 v. 9 v. enz.
- 3) Augustinus, de doct. christ. I 37.
- 4) Doedes, Inl. tot de leer van God, 1880 hl. 29-40. Saussaye, in mijn Theol. van d. 1. S. hl. 53 v.
- 5) Rothe, Zur Dogm. bl. 287.
- 6) Verg. Stanton, The place of authority in matters of religious belief. Loudon Longmans 1891. James Martineau, The seat of authority in religion. Loudon Longmans 1891. C. A. Briggs, The authority of H. Scriptures. Inaugural address. 4 ed. New-York Scribner 1892. L. Monod, Le problème de l'autorité, Paris Fischbacher 1892. E. Doumergue, L'autorité en matière de foi, Lausanne Payot 1892. E. Ménégoz, L'autorité de Dieu, réflexions sur l'autorité en matière de foi. Paris Fischbacher 1892. G. Godet, Villet et l'autorité en matière de foi, Revue de théol. et de philos. Mars 1893 bl. 173-191. Sabatier, Les religions de l'autorité et la religion de l'esprit. Paris 1904. Verg. verder Lobstein, Einl. bl. 94 v. Riemens, Het Symbolo-Fideïsme bl. 81 v.
- 7) Harnack, Dv G. III 73. Verg. ook P. D. Chantepie de la Saussaye, Zekerheid en Twijfel 1893 bl. 138 v.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 15 De Eigenschappen van de Schrift; B 121)

121. Maar, al kan de religie alleen met een auctoritas divina volstaan, de aard van dat gezag dient toch nog nader te worden onderzocht. Gezag is in het algemeen de macht van iemand, die iets te zeggen heeft; het recht, om in een of andere zaak mee te spreken, vandaar in het Mannelijk geweld, macht 1). Van gezag kan er alleen sprake zijn tussen ongelijken: het drukt altijd een verhouding uit van een meerdere tot zijn mindere, van een hogere tot zijn lagere. Omdat er onder mensen geen gelijkheid is maar allerlei onderscheid bestaat, kan er onder hen van gezag sprake zijn. En omdat die ongelijkheid zo groot en zo velerlei is, neemt het gezag onder mensen een zeer brede plaats in. Het is zelfs het fundament van de gehele menselijke

samenleving. Wie het ondermijnt, werkt aan de verwoesting van de maatschappij. Dwaas en gevaarlijk is het dus, om het geloven op gezag in een bespottelijk daglicht te plaatsen. Augustinus vroeg reeds: *Si quod nescitur credendum non est, quomodo serviant parentibus liberi eosque mutua pietate diligant, quos parentes suos esse non credant.....Multa possunt afferri quibus ostendatur, nihil omnino humanae societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum* 2). Op ieder gebied leven wij van gezag. Onder het gezag worden wij in huisgezin, maatschappij en staat geboren en opgevoed. Ouders hebben gezag over hun kinderen, de meester over zijn leerlingen, de overheid over haar onderdanen. In al deze gevallen is het gezag duidelijk. Het drukt een macht uit, die van rechtswege aan iemand over een ander toekomt. Het treedt daarom op met bevelen en wetten, eist gehoorzaamheid en onderwerping, en heeft in geval van opstand zelfs recht van dwang en straf. Maar wij breiden dit begrip van gezag verder uit en passen het ook toe in wetenschap en kunst. Ook hier is er onderscheid van gaven, en ontstaat de verhouding van meerderen en minderen, van magistri en discipuli. Er zijn mannen, die door hun geniale aanleg en noeste arbeid op een of ander gebied het meesterschap hebben verworven, en die daarom op dit terrein met gezag kunnen spreken. Van de ontdekkingen van deze magistri leven en leren de minderen, de leken. Ja, vanwege de ontzaglijke uitbreiding van de wetenschap, kan ook de uitnemendste slechts magister zijn op een zeer klein gebied; in al het andere is hij discipulus en moet hij vertrouwen op het onderzoek van anderen. Dit gezag in wetenschap en kunst draagt echter een ander karakter dan van ouders, onderwijzers en overheid; het is niet juridisch, maar ethisch van aard; het kan en mag niet dwingen, het heeft geen recht van straf. De personen, die hier met autoriteit optreden, mogen nog zo aanzienlijk en gewichtig zijn, hun getuigenis geldt slechts zoveel, als zij er gronden voor kunnen aanvoeren. Het gezag rust hier dus niet tenslotte in de personen, zodat een "ipse dixit" afdoende was, maar rust in de bewijzen, waarop hun beweren steunt. En omdat alle mensen enig verstand en oordeel ontvingen, is blind geloof hier ongeoorloofd en het streven naar een zelfstandig inzicht, voor zoveel nodig en mogelijk, plicht. Ook in de geschiedenis is dit het geval. De kennis van de historie steunt eigenlijk geheel op autoriteit, op getuigenissen van anderen; maar deze getuigenissen behoeven niet blindelings geloofd te worden, maar mogen en moeten rustig worden onderzocht, opdat zoveel mogelijk het eigen inzicht tot zijn recht komt. In één woord, in scientiis tantum valet auctoritas humana, quantum rationes.

Dit begrip van gezag vinden wij eindelijk ook terug in de religie en theologie. Hier is gezag niet in een mindere graad maar in een veel hogere mate nodig dan in gezin en maatschappij, in wetenschap en kunst. Hier is het een levensbehoefte. Zonder gezag en geloof kan religie en theologie geen ogenblik bestaan. Maar het gezag draagt hier een geheel eigen karakter. Het moet uiteraard een auctoritas divina zijn. En reeds hierdoor is het van het gezag in maatschappij en staat, in wetenschap en kunst onderscheiden. Van het laatste verschilt het vooral in dit opzicht, dat in wetenschap en kunst eigen inzicht oordelen en beslissen mag. Maar bij een divina auctoritas komt dit niet te pas. Als God gesproken heeft, is alle twijfel weg. De divina auctoritas is daarom niet zedelijk te noemen, althans niet in de zin, waarin wij spreken van het zedelijk overwicht van een persoon, want de religie is niet een verhouding van een mindere tot zijn meerdere, maar van een schepsel tot zijn Schepper, van een onderdaan tot zijn Souverein, van een kind tot zijn vader. God heeft recht, om de mens te bevelen en onvoorwaardelijke gehoorzaamheid van hem te verlangen. Zijn gezag rust in zijn wezen, niet in de rationes. In zoverre komt het gezag van God en van zijn woord met dat van de overheid in de staat en van de vader in het gezin overeen. En er is niets vernederends in en niets, dat ook maar enigszins aan 's mensen vrijheid te kort doet, als hij kinderlijk naar het woord van God luistert en daaraan gehoorzaamt. God op zijn woord, d.i. op gezag te geloven, is even weinig met 's mensen waardigheid in strijd, als het een kind onteert, zich met

onbepaald vertrouwen te verlaten op het woord van zijn vader. En zover is het er vandaan, dat de Christen langzamerhand boven dit gezag zou uitgroeien ³⁾, dat hij juist hoe langer hoe meer, met verloochening van alle eigen wijsheid, God geloven gaat op zijn woord. De gelovige komt hier op aarde nooit het standpunt van het geloof en van het gezag te boven. Naarmate hij toeneemt in het geloof, klemmt hij zich te vaster aan de autoriteit van God in zijn woord. Maar aan de andere zijde is er toch ook een groot verschil tussen het gezag van God in de religie en dat van een vader in zijn gezin en van een overheid in de staat. Een vader dwingt desnoods zijn kind en brengt het door straf tot onderwerping; en de overheid draagt het zwaard niet tevergeefs. Dwang is onafscheidelijk van het gezag van de aardse overheid. Maar God dwingt niet. Zijn openbaring is een openbaring van genade. En daarin komt Hij tot de mens niet met geboden en eisen, met dwang en met straf, maar met de nodiging, met de vermaning, met de bede, om zich met Hem te laten verzoenen. God kon als Souverein tegenover de mens optreden. Hij zal eenmaal als Rechter oordelen allen, die het Evangelie van zijn Zoon ongehoorzaam zijn geweest. Maar in Christus daalt Hij tot ons neer, wordt ons in alles gelijk, handelt met ons als redelijke en zedelijke wezens; om dan toch weer, stuitende op vijandschap en ongeloof, zijn soevereiniteit te hernemen, zijn raad uit te voeren en glorie zich te bereiden uit alle creatuur. Het gezag, waarmee God in de religie optreedt, is dus geheel eigensoortig. Het is niet menselijk, maar goddelijk. Het is soverein en werkt toch op zedelijke wijze. Het dwingt niet, en weet zich toch te handhaven. Het is absoluut, en wordt toch weerstaan. Het nodigt en bidt, en is toch onoverwinnelijk.

En zodanig is ook de autoriteit van de Schrift. Als woord van God staat zij hoog boven alle gezag van mensen in staat en maatschappij, in wetenschap en kunst. Voor haar moet al het andere wijken; want men moet Gode meer gehoorzamen dan de mensen. Alle andere autoriteit is beperkt binnen haar kring en geldt alleen op haar eigen terrein. Maar het gezag van de Schrift breidt over heel de mens en over de hele mensheid zich uit. Zij staat boven verstand en wil, boven hart en geweten; zij is met geen andere autoriteit te vergelijken. Haar gezag is absoluut, omdat het goddelijk is. Zij heeft het recht, om door een ieder te allen tijde geloofd en gehoorzaamd te worden. Zij gaat in majesteit alle andere macht zeer verre te boven. Maar zij roept, om zichzelf tot erkenning en heerschappij te brengen, niemand te hulp. Zij heeft de sterke arm van de overheid niet nodig. Zij behoeft de steun van de kerk niet. Zij roept het zwaard en de inquisitie niet op. Zij wil niet heersen door dwang of geweld. Zij wil vrije en gewillige erkenning. En daarom brengt zij die zelf tot stand, op zedelijke wijze, door de werking van de Heilige Geest. De Schrift waakt voor haar eigen gezag. Daarom sprak men vroeger ook wel van een *auctoritas causativa* van de Schrift, *qua Scriptura assensum credendorum in intellectu hominis generat et confirmat* ⁴⁾.

¹⁾ Verg. Woordenboek der Ned. Taal s. v.,

²⁾ Augustinus, *de util. cred.* 12.

³⁾ Schweizer, *Christl. Glaub.* II 186 v.

⁴⁾ Schmid, *Dogm. der ev. luth. K.* par. 8.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 15 De Eigenschappen van de Schrift; C 122)

C. De noodzakelijkheid van de Schrift.

122. In de autoriteit van de Schrift is er grote overeenstemming tussen de Christelijke kerken, maar in de drie andere, nu volgende eigenschappen is er belangrijk verschil. Rome kan vanwege de verhouding, die het aanneemt tussen Schrift en kerk, de *necessitas S. Scripturae*

inzien noch erkennen. Bij Rome is de kerk *αυτοπιστος*, zelfgenoegzaam, levende uit en door de Heilige Geest; zij heeft de waarheid en bewaart ze trouw en zuiver door het onfeilbaar leerambt van de paus. De Schrift daarentegen, voortgekomen uit de kerk, mag nuttig en goed zijn als norma, maar principium van de waarheid is zij niet. Zij is niet noodzakelijk *ad esse ecclesiae*. De kerk heeft eigenlijk niet de Schrift, maar wel heeft de Schrift voor haar gezag, aanvulling, uitlegging enz. de kerk nodig. De gronden voor deze leer worden daaraan ontleend, dat de kerk vóór Mozes en de eerste Christelijke gemeente geen Schrift had, en dat vele gelovigen onder het Oude en ook nog onder het Nieuwe Testament de Schrift nooit bezeten en gelezen hebben maar enkel en alleen leefden van de traditie 1).

Maar niet alleen Rome bestrijdt op die wijze de noodzakelijkheid van de Heilige Schrift: ook allerlei mystieke richtingen hebben de betekenis van de Schrift voor kerk en theologie verzwakt en miskend. Het Gnosticisme verwierp niet alleen het Oude Testament, maar paste op het Nieuwe Testament de allegorische methode toe en trachtte daardoor zijn systeem met de Schrift in overeenstemming te brengen. De zinnelijke vormen en historische feiten hebben slechts symbolische betekenis; zij zijn een inkleding, die voor mensen van lager standpunt nodig is, maar voor de hoger ontwikkelden, de *πνευματικοί*, wegvalt. De Schrift is geen bron van de waarheid, maar slechts middel om tot het hoger standpunt van de gnosis zich op te heffen 2). In het Montanisme trad een nieuwe openbaring op, welke die in het Nieuwe Testament aanvulde en verbeterde. Het Montanisme, vooral in zijn gematigde vorm bij Tertullianus, wilde enerzijds niets nieuws zijn en de autoriteit van de Schrift ten volle handhaven; en toch begroette het in Montanus een profeet, in wie de door Jezus beloofde Parakleet, de laatste en hoogste openbaring, verschenen was. De Schrift moest op die wijze wel wijken voor de nieuwe profetie, welke door Montanus verkondigd werd 3). De kerk veroordeelde deze richtingen wel, en de kerkvaders bestreden dit spiritualisme. Augustinus schreef er tegen in de proloog voor zijn boek de *doctrina christiana*; maar toch nam ook Augustinus aan, dat de vromen, vooral de monniken, met een zo grote mate van geloof, hoop en liefde konden worden toegerust, dat zij voor zichzelf de Schrift konden missen en zonder haar in de eenzaamheid konden leven 4). Het spiritualisme kwam telkens weer op, en reageerde tegen de knellende macht van kerk en traditie. Verschillende secten, de Katharen, Almalrik van Bena, Joachim v. Floris, de broeders en zusters van de vrije geest en later de Libertijnen in Genève, achtten na het tijdperk van de Vader en van de Zoon dat van de Heilige Geest aangebroken, waarin allen leefden door de Geest en de uitwendige middelen van Schrift en kerk niet meer behoeften 5). De mystiek, die in de Middeleeuwen in Frankrijk en Duitsland bloeide, zocht door middel van ascese, meditatie en contemplatie een gemeenschap met God te bereiken, welke de Schrift missen kon. De Schrift was wel bij wijze van ladder nodig om tot deze hoogte op te klimmen, maar werd overbodig, als de eenheid met God, de visio Dei, bereikt was 6). Vooral de Wederdopers verhieven het inwendig woord ten koste van het uitwendige. Reeds in 1521 werd de tegenstelling gemaakt tussen Schrift en Geest, en deze tegenstelling is een blijvend kenmerk van het Anabaptisme geworden 7). De Heilige Schrift is niet het waarachtig woord van God, maar slechts een getuigenis en beschrijving; het echte, ware woord is dat, hetwelk door de Heilige Geest in onze harten wordt gesproken. De Bijbel is maar een boek met letters; Bijbel is Babel, vol verwarring, hij kan het geloof in de harten niet werken, alleen de Geest leert ons het ware woord. En als die Geest ons onderwijst, dan kunnen wij ook de Schrift wel missen, zij is een tijdelijk hulpmiddel maar voor de geestelijke mens niet nodig 8). Hans Denck vereenzelvigde dat inwendig woord reeds met de natuurlijke rede, en wees op vele tegenstrijdigheden in de Schrift. Ludwig Hetzer achtte de Schrift in het geheel niet noodzakelijk. Knipperdolling eiste te Munster, dat de Heilige Schrift moest worden afgeschaft en men alleen naar natuur en geest moest leven 9). Het mysticisme sloeg in rationalisme om. Hetzelfde verschijnsel zien

we later bij de anabaptistische en independentische secten in Engeland, ten tijde van Cromwell, bij de kwakers en bij het piëtisme. De verheffing van het inwendig boven het uitwendig woord leidde altijd tot vereenzelviging van de onderwijzing van de Geest met het natuurlijk licht van rede en geweten, en zo tot algehele verwerping van openbaring en Schrift. Niemand heeft dan ook scherper de noodzakelijkheid van de Schrift bestreden, dan Lessing in zijn *Axiomata* tegen Goeze. Ook hij maakt onderscheid tussen letter en geest, Bijbel en godsdienst, theologie en religie, de Christelijke godsdienst en de godsdienst van Jezus, en zegt nu, dat de laatste onafhankelijk van de eerste bestond en bestaan kan. De religie was er immers, eer er de Bijbel was. Het Christendom was er, eer evangelisten en apostelen schreven. De godsdienst, door hen geleerd, kan voortbestaan, ook al gingen al hun geschriften verloren. De godsdienst is niet waar, omdat evangelisten en apostelen hem leerden, maar zij leerden hem, omdat hij waar is. Hun geschriften mogen en moeten dus naar de inwendige waarheid van de religie worden verklaard. Een aanval op de Bijbel is nog geen aanval op de religie. Luther heeft ons verlost van het juk van de traditie, wie verlost ons van het nog veel ondragelijker juk van de letter?

Deze gedachten over de niet-noodzakelijkheid van de Schrift werden in beginsel overgenomen door Schleiermacher. In zijn *Glaubenslehre* zegt hij, dat het geloof aan Christus niet rust op het gezag van de Schrift, maar aan het geloof van de Schrift voorafgaat en juist aan die Schrift ons een bijzonder aanzien doet schenken. Bij de eerste Christenen ontstond het geloof aan Christus niet uit de Heilige Schrift, en zo kan het ook bij ons daaruit niet ontstaan; want bij hen en ons moet het geloof eenzelfde grond hebben. De Schrift is dus geen bron van de religie, maar wel norma; zij is het eerste lid in de rij van de Christelijke geschriften, zij staat het dichtst bij de bron, d.i. de openbaring in Christus, en liep dus weinig gevaar, onzuivere bestanddelen in zich op te nemen. Maar al die Schriften van de evangelisten en apostelen zijn evenals alle volgende Christelijke geschriften voortgekomen uit eenzelfde Geest, de Gemeingeist van de Christelijke kerk. De kerk is niet gebouwd op de Schrift, maar de Schrift is voortgekomen uit de kerk (10). Door Schleiermacher zijn deze gedachten tot het gemeen goed van de nieuwere theologie geworden. Zij schijnen zo waar te zijn en zo vanzelf te spreken, dat er aan geen twijfel of kritiek wordt gedacht. Bij bijna alle theologen kan men de voorstelling vinden, dat de kerk bestond vóór de Schrift en dus ook onafhankelijk van haar kan bestaan. De kerk rust in zichzelf, zij leeft uit zichzelf, d.i. uit de Geest, die in haar woont. De Heilige Schrift, in de aanvang, in de frisheid van haar jeugd uit haar voortgekomen, is wel norma maar geen bron. Bron is de persoonlijke, levende Christus, die in de gemeente oont; de dogmatiek is beschrijving van het leven, explicatie van het religieus bewustzijn van de gemeente, en heeft daarbij tot richtsnoer de Schrift, die dat leven van de gemeente het eerst en het duidelijkst heeft vertolkt. De kerk is dus eigenlijk de Verfasserin van de Bibel, en de Bijbel is de Reflex der Gemeinde (11).

Al deze gedachten, van Rome, het anabaptisme, het mysticisme, het rationalisme, van Lessing, Schleiermacher enz. zijn onderling ten nauwste verwant. Vooral Schleiermacher heeft door zijn omkering van de verhouding tussen Schrift en kerk aan Rome een krachtigen steun geboden. Allen komen daarin overeen, dat de Schrift niet noodzakelijk maar hoogstens nuttig ja en dat de kerk ook uit en door zichzelf kan bestaan. Het verschil ligt alleen hierin, dat Rome de grond en de mogelijkheid voor dit voortbestaan van de Christelijke religie zoekt in de geïnstitueerde kerk, d.i. in de onfeilbare paus, Schleiermacher c.s. in de gemeente als organisme, d.i. in de religieuze gemeenschap, en het mysticisme en rationalisme in de religieuze individuen. Allen zoeken het voortbestaan van de kerk in de leiding van de Heilige Geest, in de inwoning van Christus, maar deze heeft bij Rome haar orgaan in de paus, bij

Schleiermacher in het organisme van de gemeente, bij het anabaptisme in elke gelovige hoofd voor hoofd.

Het is gemakkelijk in te zien, dat Rome hierbij de sterkste positie inneemt. Want zeker, er is een leiding van de Heilige Geest in de gemeente, Christus is opgestaan uit de doden, leeft in de hemel en woont en werkt in zijn kerk op aarde. Er is een mystieke unie tussen Christus en zijn lichaam. Het woord alleen is onvoldoende, het principium externum eist ook een principium internum. Het Protestantisme wist dit alles zeer goed en beleed het van harte. Maar de vraag was deze, of de kerk voor het bewuste leven van de religie aan het woord, aan de Schrift gebonden was al dan niet. De religie is toch niet alleen een zaak van het hart, het gemoed, de wil, maar ook van het hoofd. Ook met het verstand moet God gediend en bemind worden. Voor het bewuste leven moet dus de kerk een bron hebben, waaruit zij de waarheid put. Nu kan Rome met zijn onfeilbare paus beweren, dat de Schrift niet noodzakelijk is; de onfeilbaarheid van de kerk maakt inderdaad de Schrift overbodig. Maar het Protestantisme heeft geen onfeilbaar orgaan, noch in het instituut noch in het organisme noch in de individuele leden van de gemeente. Wanneer het de noodzakelijkheid van de Schrift ontkent, verzwakt het zichzelf, sterkt Rome en verliest de waarheid, die een onmisbaar element van de religie is. Daarom stond de Hervorming zo sterk op de noodzakelijkheid van de Heilige Schrift. De Schrift was het $\delta\omicron\varsigma\ \mu\omicron\iota\ \pi\omicron\upsilon\ \sigma\tau\omega$ van de Reformatie. Zij slaagde, omdat zij tegenover het gezag van kerk, concilies en paus de autoriteit kon stellen van Gods heilig woord. Wie dit standpunt van de Hervorming verlaat, werkt onbewust aan de opbouw van Rome want indien niet de Schrift maar de kerk noodzakelijk is tot kennis van de religieuze waarheid, dan wordt deze het onontbeerlijk medium gratiae. Het woord verliest zijn centrale plaats en behoudt slechts een preparatoire, pedagogische betekenis. De Schrift mag nuttig en goed zijn, nodig is zij niet, noch voor de kerk in haar geheel noch voor de gelovigen in het bijzonder.

- 1) Schmid, Dogm. der ev. luth. K. par. 8.
- 2) Art. Gnosis van Krüger in PRE3 VI 728-738. Harnack, D. G. I. 214 v.
- 3) Art. Montanismus van Bonwetsch in PRE3 XIII 417-426. Harnack, D. G. I 353 v.
- 4) Augustinus, de doct. christ. Ic. 39.
- 5) PRE3 sv. Kurtz, Lehrb. der Kirchengesch. par. 108, 116. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im M. A. II 198 v. Hahn, Gesch. der Ketz. im M. A. II 420 v. III 72 v. Gieseler, Kirchengeschichte II, 2, 1826 bl. 437 v. Hagenbach, Kirchengesch. in Vorlesungen II 1886 bl. 480 v.
- 6) Harnack, D. G. III 374 v. Herzog, PREI XII 427 v.
- 7) Sepp, Kerkhist. Studien bl. 12.
- 8) A. Hegler, Geist u. Schrift bei Sebastian Franck. Freiburg 1892. J. H. Maronier, Het inwendige woord. Amst. 1890. Vigouroux, Les livres saints et la critique rationaliste, 3e ed. 1435-453. Hodge, Syst. Theol. 161-104. Art. over Denck, Frank, Münzer, David Joris, Münster enz. in PRE3. R. H. Grützmacher, Wort und Geist. Leipzig 1902.
- 9) PREt X362.
- 10) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 128. 129.
- 11) Lange, Philos. Dogm. par. 77. Rothe, Zur Dogm. 333 v. Frank, Syst. der chr. Gewissheit II 57 v. Filippi, Kirchl. Glaub. I3 190 v. Hofstede de Groot, De Gron. Gods. 71 v. 97 v. Saussaye, mijn Theol. van d. 1. S. 49 v. Gunning en de la Saussaye Jr. Het ethisch beginsel der theol. 34 enz.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 15 De Eigenschappen van de Schrift; C 123)

123. Ofschoon de Hervorming zo tegen Rome haar kracht zocht in de Schrift en haar noodzakelijkheid handhaafde, toch ontkende zij daarmee niet, dat de kerk vóór Mozes eeuwen lang zonder Schrift had bestaan. Ook is het waar, dat de kerk van het Nieuwe Testament door de prediking van de apostelen werd gesticht en lange tijd bestond zonder een Nieuwtestamentische canon. Voorts wordt de gemeente nog altijd gevoed en in de heidenwereld geplant door de verkondiging van het Evangelie. De boeken van het Oude en Nieuwe Testament zijn verder langzamerhand ontstaan; ze werden vóór de boekdrukkunst in gering aantal verspreid; vele gelovigen zijn in vroeger en later tijd gestorven, zonder de Schrift ooit te hebben gelezen en onderzocht, en nog zoekt het religieuze leven bevrediging voor zijn behoeften, niet alleen in de Schrift, maar minstens evenzeer in allerlei stichtelijke lectuur. Dit alles kan volmondig worden erkend, zonder dat daarmee aan de noodzakelijkheid van de Schrift ook maar enigszins wordt te kort gedaan. Zelfs zou God, indien het Hem had behaagd, de kerk zeer zeker nog op een andere wijze bij de waarheid hebben kunnen bewaren, dan door middel van een geschreven woord. De noodzakelijkheid van de Schrift is niet absoluut maar ex hypothesi beneplacitiae Dei.

Maar zo verstaan, is deze noodzakelijkheid toch boven alle twijfel verheven. Het woord Gods is vanaf het begin het zaad van de kerk geweest. Zeer zeker bestond de kerk vóór Mozes zonder Schrift. Maar er was toch een verbum *αγραφον*, voordat het *εγγραφον* werd. De kerk heeft nooit uit zichzelf geleefd en in zichzelf gerust, maar altijd door en in het woord van God. Rome leert dit ook niet, maar neemt een traditie aan, die het woord van God onfeilbaar bewaart. Doch wel dient dit te worden uitgesproken tegenover hen, die de openbaring alleen laten bestaan in leven, in instorting van goddelijke krachten, in opwekking van religieuze aandoeningen. De kerk mag dus ouder zijn dan het geschreven, zij is toch jonger dan het gesproken woord **1)**. De gewone bewering, dat de kerk van het Nieuwe Testament lange tijd zonder Schrift bestond, moet ook goed worden opgevat. Het is waar, dat de canon van de Nieuwtestamentische geschriften eerst in de tweede helft van de tweede eeuw algemeen werd erkend. Maar de Christelijke gemeenten hadden van de aanvang af het Oude Testament. Zij zijn gesticht geworden door het gesproken woord van de apostelen. Zeer spoedig kwamen vele gemeenten in het bezit van apostolische geschriften, die ook aan andere werden ter lezing gegeven, tot voorlezing in de kerken dienden en algemeen werden verbreid. Het spreekt vanzelf, dat er, zolang de apostelen leefden en de gemeenten bezochten, nog geen onderscheiding werd gemaakt tussen hun gesproken en geschreven woord; traditie en Schrift waren als het ware nog één. Maar toen de eerste periode voorbij was en de afstand van de apostelen groter werd, rezen de geschriften van de apostelen in betekenis, en hun noodzakelijkheid nam gaandeweg toe. Inderdaad is de *necessitas S. Scripturae* ook geen stabiele maar een steeds groeiende eigenschap. De Schrift was niet altijd in haar geheel voor de hele kerk noodzakelijk. De Schrift is langzamerhand ontstaan en voltooid. Naarmate de openbaring voortschreed, is ook zij in omvang toegenomen. Elke periode van de kerk had genoeg aan dat gedeelte van de Schrift, dat toen bestond, evenals zij genoeg had aan de openbaring, die tot zover was geschied. De Schrift is evenals de openbaring een organisch geheel, dat gegroeid is; in het zaad was de plant, in de kiem was de vrucht begrepen. Beide, openbaring en Schrift, hielden gelijken tred met de staat van de kerk en omgekeerd. Daarom kan er uit de vroegere toestanden van de kerk ook geen conclusie worden getrokken voor het heden. Laat de kerk vóór Mozes zonder Schrift geweest zijn, laat de kerk vóór de voltooiing van de openbaring nooit in het bezit geweest zijn van de hele Schrift; daaruit volgt niets voor die bedeling van de kerk, in welke wij leven, waarin de openbaring is geëindigd en de Schrift

is voltooid. Voor deze bedeling is de Schrift niet nuttig en goed slechts, maar ook beslist noodzakelijk *ad esse ecclesiae*.

Schrift toch is het enig afdoende middel, om het gesproken woord onvervalst te bewaren en tot eigendom van alle mensen te maken. *Vox audita perit, littera scripta manet*. De korthed van het leven, de ontrouw van het geheugen, de arglistigheid van het hart en allerlei andere gevaren, die de zuiverheid van de overlevering bedreigen, maken optekening van het gesproken woord tot bewaring en verbreiding volstrekt noodzakelijk. Bij het woord van de openbaring geldt dit nog in verhoogde mate, Want het Evangelie is niet naar de mens, het staat lijnrecht tegenover zijn gedachten en wensen, het staat als goddelijke waarheid tegenover zijn leugen. Bovendien is de openbaring niet voor één geslacht en voor één tijd, maar voor alle volken en eeuwen bestemd. Het moet zijn loop volbrengen door de hele mensheid heen en tot aan het einde van de tijden. De waarheid is één, het Christendom is. Universalreligion. Hoe zal deze bestemming van het woord van de openbaring anders kunnen bereikt worden, dan doordat het opgetekend en beschreven wordt? De kerk kan deze dienst van het woord niet verrichten. Nergens wordt haar onfeilbaarheid beloofd. Altijd wordt zij in de Schrift verwezen naar het objectieve woord, naar de wet en het getuigenis. Eigenlijk beweert ook zelfs Rome dat niet. De kerk d.i. de vergadering van de gelovigen is bij Rome niet onfeilbaar, noch ook de vergadering van de bisschoppen, maar alleen de paus. De onfeilbaarverklaring van de paus is een bewijs voor de reformatorische stelling van de onbetrouwbaarheid van de traditie, van de feilbaarheid van de kerk, en zelfs van de noodzakelijkheid van de Schrift. Want deze onfeilbaarverklaring houdt in, dat de waarheid van het woord van de openbaring niet bewaard wordt of kan worden door de kerk als vergadering van de gelovigen, omdat ook deze nog aan dwaling onderworpen is, maar dat zij alleen te verklaren is uit een bijzondere assistentie van de Heilige Geest, waarin dan naar Rooms beweren de paus deelt. Rome en de Hervorming komen dus daarin overeen, dat het woord van de openbaring in en voor de kerk alleen zuiver bewaard kan blijven door de instelling van het apostolaat, d.i. door de inspiratie. En het geschil loopt alleen hierover, of dat apostolaat heeft opgehouden dan wel in de paus wordt voortgezet.

Daarentegen is de bewering van de Vermittlungstheologie geheel onhoudbaar, dat de Schrift uit de kerk is voortgekomen en dat zij dus eigenlijk de Verfasserin der Bibel is. Dat kan men alleen beweren, als men het eigenlijke ambt van de profeten en apostelen miskent, de inspiratie met de wedergeboorte vereenzelvigt en de Schrift geheel en al van de openbaring losmaakt. Naar de leer van de Schrift is de inspiratie echter een bijzondere werkzaamheid van de Heilige Geest, een speciale gave aan profeten en apostelen, waardoor zij het woord van God zuiver en onvervalst aan de kerk van alle eeuwen hebben kunnen overleveren. De Schrift is dus niet uit de kerk voortgekomen, maar door een bijzondere werking van de Heilige Geest in de profeten en apostelen aan de kerk gegeven. De Schrift behoort mede tot de openbaring, welke door God aan zijn volk is geschonken. Hierin zijn Rome en de Reformatie eenstemmig. Maar de Hervorming houdt tegenover Rome staande, dat die bijzondere werkzaamheid van de Heilige Geest thans heeft opgehouden, m.a.w. dat het apostolaat niet meer bestaat en in de paus niet wordt voortgezet. De apostelen hebben hun getuigenis aangaande Christus volledig en zuiver in de Heilige Schriften neergelegd. Door deze hebben zij de openbaring Gods tot eigendom van de mensheid gemaakt. De Schrift is het volkomen in de wereld ingegane woord van God. Zij maakt dat woord algemeen en eeuwig, ontrukt het aan de dwaling en leugen, aan de vergetelheid en de vergankelijkheid. Naarmate de mensheid groter, het leven korter, het geheugen zwakker, de wetenschap uitgebreider, de dwaling ernstiger en de leugen driester wordt, neemt de *necessitas S. Scripturae* toe. Op elk gebied wint het schrift en de pers in betekenis. De boekdrukkunst was een reuzenstap ten hemel en

ter hel. Ook in deze ontwikkelingsgang deelt de Heilige Schrift. Haar noodzakelijkheid treedt hoe langer hoe duidelijker aan het licht. Zij wordt verbreid en tot algemeen eigendom gemaakt zoals nooit te voren. In honderden talen wordt zij overgezet. Zij komt onder ieders oog en in ieders hand. Meer en meer blijkt zij het geschikte middel te zijn, om de waarheid ter kennis van alle mensen te brengen. Dat daarnaast de religieuze literatuur voor velen het voornaamste voedsel blijft voor hun geestelijk leven, bewijst niets tegen de noodzakelijkheid van de Heilige Schrift. Want alle Christelijke waarheid wordt toch rechtstreeks of zijdelings uit haar geput. Ook de afgeleide beek ontvangt het water uit de bron. Het is een onhoudbaar beweren, dat ons nu nog iets van Christelijke waarheid zou toekomen buiten en zonder de Heilige Schrift. In de eerste eeuw was zo iets mogelijk, maar thans zijn de stromen van traditie en Schrift reeds lang samengevloeid en de eerste reeds lang in de tweede opgenomen. Rome kan dit alleen staande houden door zijn leer van de voortduring van het apostolaat en de onfeilbaarheid van de paus. Maar voor een Protestant is dit onmogelijk. Het Christelijk karakter van de waarheid kan enkel en alleen daardoor worden betoogd, dat zij met al haar vezels wortelt in de Heilige Schrift. Er is geen kennis van Christus dan uit de Schrift, geen gemeenschap met Hem dan door gemeenschap aan het woord van de apostelen 2).

- 1) Zanchius, Op. VIII 343 v. Polanus, Synt. theol. Ic.15. Synopsis pur. theol., disp. 2. Gerhard, Loci theol. Icap. 1 par. 5 v.
- 2) Ursinus, Tract. theol. bl. 1 v. Zanchius, Op. VIII 343 v. Polanus, Synt. Theol. Ic. 15. Synopsis pur. theol., disp. 2. Turretinus, Theol. El. loc. 2. qu. 1-3. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. 25, 26 enz.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 15 De Eigenschappen van de Schrift; C 124)

124. Ook al wordt de noodzakelijkheid van de Schrift erkend, er kan toch nog verschil bestaan over de duur van de noodzakelijkheid. Zelfs wie van mening is, dat de Schrift haar tijd heeft gehad, stemt dikwijls graag toe, dat zij in haar tijd van grote betekenis is geweest voor de opvoeding van mensen en volken. Maar op allerlei wijze is de duur van die noodzakelijkheid beperkt geworden. Het gnosticisme erkende haar noodzakelijkheid voor de ψυχικοι, maar bestreed ze voor de πνευματικοι. De mystiek achtte de Schrift wel nodig op het standpunt van de cogitatie en meditatie, maar niet meer op dat van de contemplatio en visio Dei. Het rationalisme van Lessing en Kant ruimde voor de openbaring, de Schrift, de statutarische Religie een pedagogische plaats in, opdat daardoor de heerschappij van de Vernunftreligie werd voorbereid. Ook oordeelde Hegel, dat de vorm van de aanschouwing in de godsdienst voor het volk noodzakelijk was, maar dat de wijsgeer met zijn begrippen daaraan geen behoefte meer had. En telkens hoort men het uitspreken, dat de godsdienst goed is voor de massa om ze in toom te houden, maar dat de ontwikkelden en beschaafden ver daarboven verheven zijn.

Er ligt in deze voorstelling een onmiskenbare en heerlijke waarheid. De openbaring, de Schrift, de kerk, heel de Christelijke religie draagt inderdaad een tijdelijk, preparatoir en pedagogisch karakter. Zoals de Oudtestamentische oeconomie van het foedus gratiae voorbij is gegaan, zo zal ook deze bedeling van het genadeverbond, waarin wij leven, eens tot het verleden behoren. Als Christus zijn gemeente vergaderd en als een reine bruid aan de Vader voorgesteld heeft, geeft Hij het koninkrijk over aan God. Bovendien kan de tweeheid van genade en natuur, van openbaring en rede, van gezag en vrijheid, van theologie en filosofie

niet eeuwig van duur zijn. Het hoogste in de religie bestaat toch daarin, dat wij God dienen zonder dwang en zonder vrees, uit liefde alleen, naar de inspraak van onze eigen natuur. Het is God zelf in zijn openbaring er om te doen, om mensen te vormen, in wie zijn beeld weer ten volle is hersteld. Hij schonk ons niet alleen zijn Zoon maar ook de Heilige Geest, opdat die ons wederbaren zou, zijn wet in ons hart zou schrijven en ons tot alle goed werk bekwaam maken zou. De wedergeboorte, het kindschap, de heiligmaking, de verheerlijking zijn de bewijzen, dat God zijn kinderen tot vrijheid opvoedt, tot een liefdedienst, die nimmer verdriet. In zover kunnen de bovengenoemde voorstellingen een anticipatie van het toekomstig ideaal worden genoemd. Maar zij zijn desalniettemin van een zeer gevaarlijke strekking. Zij gaan alle uit van een verwarring tussen de bedeling van het heden en die van het hiernamaals. Omdat het nieuwe Jeruzalem geen zon en geen maan meer behoeven zal, blijven beide hier op aarde toch noodzakelijk. Omdat wij eens zullen wandelen in aanschouwen, blijft toch het geloof in deze bedeling onmisbaar. Ofschoon de strijdende en triomferende kerk één zijn, blijft er toch onderscheid in beider toestand en leven. De grenslijn mag en kan niet worden uitgewist. Tot het hemelse leven brengen wij het hier op aarde nooit. Wij wandelen door geloof en niet door aanschouwen. Wij zien nu door een spiegel in een duistere rede; eerst hiernamaals zullen wij zien van aangezicht tot aangezicht en kennen, gelijk wij gekend zijn. De visio Dei is voor de hemel weggelegd. Zelfstandig, onafhankelijk worden wij op deze aarde nooit. Wij blijven gebonden aan de kosmos, die ons omringt. Het standpunt van het gezag kan hier op aarde nooit overwonnen worden.

Maar voorts graaft deze leer van de tijdelijke noodzakelijkheid van de Schrift een diepe kloof tussen de psychische en de pneumatische mensen, tussen de beschaafden en de massa, tussen de wijsgeren en het volk. En zulk een kloof heeft in geen enkel opzicht recht van bestaan. Als godsdienst in kennis bestond, dan zouden de geleerden een voorrecht genieten boven de onontwikkelden. Maar religieus zijn alle mensen gelijk; zij hebben dezelfde behoeften. In Christus is er geen onderscheid van Griek en barbaar. De religie is voor alle mensen één, hoe verschillend zij ook mogen zijn in stand, rang, ontwikkeling enz., want voor de religie, d.i. voor het aangezicht van God zijn al die rangonderscheidingen en voorrechten waardeloos, waardoor men onder mensen boven anderen uitmunt. De scheiding tussen die tweeërlei soort van mensen getuigt dan ook van een geestelijke hoogmoed, welke zelf met het wezen van de Christelijke religie, met de ootmoed en de nederigheid, die zij eist, in lijnrechte strijd is. De tollenaars gaan voor de Farizeërs en de minste is in het koninkrijk van de hemelen de meeste.

Vervolgens zou er voor deze scheiding nog iets te zeggen zijn, als het rationalisme gelijk had en de openbaring in niets dan Vernunftwahrheiten bestond. Dan toch zouden deze, ofschoon voorlopig uit de openbaring gekend, later door het denken uit de rede zelf kunnen worden afgeleid. Maar de openbaring heeft een heel andere inhoud dan een rationele leer. Zij is historie, heeft genade tot inhoud, de persoon van Christus tot middelpunt, de herschepping van de mensheid tot doel. Dit alles kan nooit door het denken worden gevonden of uit de rede worden afgeleid. Om zulk een openbaring te kennen, blijft de Schrift te allen tijde noodzakelijk. Zelfs een openbaring van God aan ieder mens hoofd voor hoofd zou niet kunnen schenken, wat nu de openbaring in Christus door de Schrift aan alle mensen biedt. Het historisch karakter van de openbaring, het feit en het idee van de vleeswording en de organische beschouwing van het menselijk geslacht eisen een Schrift, waarin de openbaring van God voor de hele mensheid neergelegd is. Gelijk één zon met haar stralen de hele aarde verlicht, zo is Christus de opgang uit de hoogte, die verschijnt aan degenen die gezeten zijn in duisternis en schaduw van de dood, en zo is de een en zelfde Schrift het licht op aller pad en de lamp voor aller voet. Zij is het woord van God tot de hele mensheid. De historie zelf legt voor deze noodzakelijkheid van de Schrift een krachtig getuigenis af. Het hooggeestelijk

mysticisme is telkens omgeslagen in het vulgairste rationalisme; en het enthousiaste spiritualisme is dikwijls in het grofste materialisme geëindigd. De necessitas S. Scripturae wordt negatief even sterk bewezen uit de richtingen, die haar bestrijden, als positief uit de kerken, die haar belijden.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 15 De Eigenschappen van de Schrift; D 125)

D. De Duidelijkheid van de Schrift.

125. Een andere belangrijke eigenschap, die de Hervorming tegenover Rome aan de Schrift toekende, was de perspicuitas. Volgens Rome is de Schrift duister, [Ps. 119:34,68](#), [Luk. 24:27](#), [Hand. 8:30](#), [2 Petr. 3:16](#). Ook in die zaken, welke op geloof en leven betrekking hebben, is zij niet zo helder, dat ze uitlegging missen kan. Ze handelt immers over de diepste verborgenheden, over God, de drieëenheid, de vleeswording, de voorbeschikking enz., en is zelfs in de zedelijke voorschriften, bv. [Matt. 5:34,40](#); [10:27](#); [Luk. 12:33](#); [14:33](#), menigmaal zo onduidelijk, dat misverstand en misvatting ieder ogenblik in de Christelijke kerk is voorgekomen. Tot recht verstand van de Schrift is ook allerlei kennis nodig van historie, geografie, chronologie, archeologie, talen enz., welke voor de leken onbereikbaar is. De Protestanten schrijven dan ook zelf talloze commentaren en wijken bij de belangrijkste teksten in exegese van elkaar af. Daarom is er een uitlegging van de Heilige Schrift nodig. Deze kan niet door de Schrift zelf worden gegeven, de Schrift kan niet haar eigen uitlegster zijn. Reeds Plato zei, dat de letter mishandeld wordt en zichzelf niet helpen kan, en dat zij de hulp van haar vader behoeft ¹⁾. Zij is stom en kan in een geschil geen beslissing geven. Zij is gelijk aan de wet, waarnaar de rechter uitspraak doet, maar zij is niet wet en rechter tegelijk. De geleerde Jezuït Jakob Gretser maakte op het religiegesprek te Regensburg 1601 diepe indruk, toen hij aldus sprak: Sumus in conspectu Sacrae Scripturae et Spiritus Sancti. Pronuntiet sententiam. Et si dicat: tu Gretsere male sentis, cecidisti causa tua, tu Jacobe Heilbrunnere vicisti; tunc ego statim transibo ad vestrum scamnum. Adsit, adsit, adsit et condemnet me!. Er moet dus een uitlegger en een rechter zijn, die naar de Schrift beslissing geeft. Indien er zulk een rechter niet is, dan wordt de uitlegging geheel subjectief, ieder oordeelt naar zijn goedvinden en houdt zijn eigen individuele opvatting voor onfeilbaar. Ieder ketter heeft zijn letter. Ieder zoekt naar het bekende distichon van Werenfels, in de Schrift juist zijn dogmata. De Schrift wordt overgeleverd aan allerlei willekeur. Individualisme, enthousiasme, rationalisme, eindeloze verdeeldheid is het slot. En wat het ergste is, indien er geen onfeilbare uitlegging is, dan is er ook geen volstreckte geloofszekerheid; de grondslag, waar de hoop van de Christens op rust, is dan vrome mening, wetenschappelijk inzicht, maar geen goddelijk, onfeilbaar getuigenis. En zo ver is het er van af, dat iemand uit de Heilige Schrift zich een eigen overtuiging of leer kan vormen, dat ook de Protestanten feitelijk even goed als de Rooms en, van traditie leven en afgaan op het gezag van kerk, synoden, vaders, schrijvers enz.

Zulk een onfeilbare, goddelijke uitlegging van de Schrift is echter door God in zijn kerk geschonken. Niet de dode, onbegrepene, duistere en aan zichzelf overgelaten Schrift, maar de kerk, de levende, steeds tegenwoordige, altijd door de Geest zich vernieuwende kerk is de middelaars van de waarheid en de onfeilbare uitlegster van de Heilige Schrift. Immers, elk is de beste uitlegger van zijn eigen woord. De ware interpreet van de Schrift is dus de Heilige Geest, die haar auteur is. En deze heeft zijn onfeilbaar orgaan in de kerk, of beter nog, in de paus. De kerk is door de traditie in het bezit van de waarheid; zij wordt geleid door diezelfde Geest, welke de Schrift deed ontstaan; zij is aan haar verwant; zij alleen kan haar zin

verstaan; zij is de pilaar en vastigheid van de waarheid. Zo is ook altijd de praktijk geweest. Mozes, de priesters, Christus, de apostelen verklaarden en beslisten voor de gemeente, [Ex. 18](#), [Deut. 17:9](#) v., [2 Kron. 19:9](#) v., [Pred. 12:12](#), [Hagg. 2:2](#), [Mal. 2:7](#), [Matt. 16:19](#); [18:17](#); [23:2](#); [Luk. 22:32](#), [Joh. 21:15](#) v., [Hand. 15:28](#), [Gal. 2:2](#), [1 Cor. 12:8](#) v., [2 Petr. 1:19](#), [1 Joh. 4:1](#), en pausen en conciliën hebben dat voorbeeld gevolgd. Daarom stelde het Trentsch concilie in sess. 4 vast, dat niemand de Heilige Schrift mag uitleggen contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesiae, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, en bond daarmee de exegete niet alleen negatief, gelijk sommige Rooms en het pogen op te vatten, maar zeer beslist ook positief. Niemand mag een andere exegete geven, dan die welke de kerk door haar patres, concilies of pausen gegeven heeft. De professio fidei [2](#)) van Pius IV en het Vaticanum [3](#)) laten dienaangaande geen twijfel over. Maar niet alleen is door deze leer van de duisterheid van de Schrift de wetenschappelijke exegete aan de paus onderworpen. Nog meer afhankelijk en gebonden is daardoor de leek. De Schrift is vanwege haar duisterheid geen geschikte lectuur voor de leken. Zonder uitlegging is ze voor het volk onverstaanbaar. Daarom werd het vertalen van de Schrift in de volkstaal en het lezen van de Bijbel door het volk sedert het misbruik, dat er in de Middeleeuwen en later van gemaakt werd, door Rome hoe langer hoe meer beperkt. Lezing van de Schrift is aan de leken niet geoorloofd dan met toestemming van de kerkelijke overheid. De Protestantse Bijbelgenootschappen zijn herhaaldelijk door de pausen veroordeeld, en in de Encycleik van 8 Dec. 1864 met de socialistische en communistische verenigingen op één lijn gesteld [4](#)). En wel beval paus Leo XIII in zijn Encycleik de studiis Sacrae Scripturae de Schriftstudie aan, maar niet aan de leken [5](#)).

De leer van de perspicuitas S. Scr. is meermalen, zowel door Protestanten als Rooms en misverstaan en onjuist voorgesteld. Ze houdt niet in, dat de zaken en onderwerpen, waarover de Schrift handelt, geen verborgenheden zijn, die het menselijk verstand verre te boven gaan. Ook beweert ze niet, dat de Heilige Schrift duidelijk is in al haar delen, zodat er geen wetenschappelijke exegete nodig zou wezen. En evenmin bedoelt ze, dat de Heilige Schrift, ook in de leer van de zaligheid, klaar en duidelijk is voor ieder mens zonder onderscheid. Maar ze sluit alleen in, dat die waarheid, welker kennis voor ieder ter zaligheid nodig is, niet op elke bladzijde van de Heilige Schrift even klaar, maar toch door heel de Schrift heen in zo eenvoudige en bevattelijke vorm wordt voorgesteld, dat iemand, wie het om de zaligheid van zijn ziel te doen is, gemakkelijk door eigen lezen en onderzoek uit de Schrift die waarheid kan leren kennen, zonder hulp en leiding van kerk en priester. De weg van de zaligheid is er, niet wat de zaak maar wat de modus tradendi betreft, klaar in neergelegd voor de heilbegerige lezer. Het πῶς mag hij niet verstaan, het οὐ is toch duidelijk [6](#)).

Zo verstaan, is de perspicuitas een eigenschap, welke de Heilige Schrift herhaaldelijk van zichzelf predikt. De thora is door God aan heel Israël gegeven, en Mozes brengt al de woorden van de Heere over aan heel het volk. De wet en het woord van de Heere is niet ver van ieder van hun, maar is een licht op het pad en een lamp voor de voet, [Deut. 30:11](#), Ps. 19:8-9 [[Ps. 19:7-8](#)]; [119:105,130](#); [Spr. 6:23](#). De profeten richten zich sprekende en schrijvende tot heel het volk, [Jes. 1:10](#) v.; [Jes. 5:3](#) v., [Jes. 9:1](#); [40:1](#) v., [Jer. 2:4](#); [4:1](#); [10:1](#); [Ezech. 3:1](#). Jezus spreekt vrijuit tot al de scharen, [Matt. 5:1](#); [13:1-2](#); [26:55](#) enz., en de apostelen schrijven aan al de geroepen heiligen, [Rom. 1:7](#), [1 Cor. 1:2](#), [2 Cor. 1:1](#) enz., en zorgen zelf voor de verbreiding van hun brieven, [Col. 4:16](#). Het geschreven woord wordt allen ten onderzoek aanbevolen, [Joh. 5:39](#), [Hand. 17:11](#), en is juist geschreven om geloof, lijdzaamheid, hoop, vertroosting, lering enz. te schenken, [Joh. 20:31](#), [Rom. 15:4](#), [2 Tim. 3:16](#), [1 Joh. 1:1](#) v. Van een onthouding van de Schrift aan de leken is nergens sprake. De

gelovigen zijn Zelf mondig en in staat om te oordelen, [1 Cor. 2:15](#); [10:15](#); [1 Joh. 2:20](#), [1 Petr. 2:9](#). Hun worden de woorden van God toebetrouwd, [Rom. 3:2](#). De kerkvaders weten dan ook niets van de duisterheid van de Schrift in de latere Roomse zin. Wel spreken ze dikwijls over de diepten en verborgenheden van de Heilige Schrift [7](#)), maar zij roemen even dikwijls haar klaarheid en eenvoud. Zo zegt Chrysostomus, als hij de geschriften van de profeten en apostelen met die van de wijsgeren vergelijkt: Οι δε αποστολοι και οι προφηται τουναντιον απαν εποιησαν; σαφη γαρ και δηλα παρ αυτων κατεστησαν απασιν, ατε κοινοι της οικουμενης οντες διδασκαλοι, ινα εκαστος και δι εαυτου μανθανειν δυνηται εκ της αναγνωσεως μονης τα λεγομενα. En elders, zegt hij: παντα σαφη και ευθεα τα παρα ταις θειαις γραφαις, παντα τα αναγκαια δηλα [8](#)). Ook lezen wij bij Augustinus: nihil de illis obscuritatibus eruitur, quod non plenissime dictum alibi reperitur, en: in iis quae clare in scripturis tradita sunt, inveniuntur omnia, quae continent fidem moresque vivendi [9](#)). Bekend is ook het woord van Gregorius I, waarin hij de Schrift vergelijkt bij een fluvius planus et altus, in quo et agnus ambulet et elephas natet. Zelfs nu nog moeten Roomse theologen erkennen, dat veel in de Heilige Schrift zo duidelijk is, dat de gelovige niet alleen het verstaan kan, maar ook de ongelovige, de duidelijke zin verwerpend, niet te verontschuldigen is [10](#)). De kerkvaders dachten er dan ook niet aan, om de lezing van de Schrift aan de leken te verbieden. Integendeel, zij dringen telkens op onderzoek van de Heilige Schriften aan, en verhalen van de zegen, die zij zelf uit de lezing ontvingen [11](#)). Gregorius beval het lezen van de Schrift nog aan alle leken aan. De beperking van het Bijbellesen kwam eerst op, toen sedert de twaalfde eeuw verschillende secten tegen de kerk op de Schrift zich gingen beroepen. De mening vond toen ingang, dat het bijbellesen van de leken de voornaamste bron van de ketterij was. Ter zelfverdediging heeft Rome toen hoe langer, hoe meer de duisterheid van de Schrift geleerd en haar lectuur aan toestemming van de kerkelijke overheid gebonden.

- 1) Plato, Phaedrus p. 274.
- 2) Bij Denzinger, Enchir. symb. et defin. n. 864.
- 3) Conc. Vatic. sess. 3 cap. 2 al. 4.
- 4) Bij Denzinger t.a.p. n. 1566.
- 5) Vincentius Lerinensis, Commonitorium cap. 3. Bellarminus, de verbo Dei, lib. III. M. Canus, Loci Theol. II cap. 6 v. Perrone, Praelect. theol. IX 98 v. Heinrich, Dogm. 12 764 v. Möhler, Symbolik par. 38 v. Jansen, Prael. theol. I 771 v. Rietschel, Art. Bibellesen, PRE3 II 700-713. C. Pesch, De inspir. S. Scr bl. 573 v.
- 6) Zwingli, De claritate et certitudine verbi Dei, Op. ed. Schuler et Schulthess I 65 v. Luther bij Kostlin, Luthers Theol. 2e Ausg. 1883 II 58 v. Zanchius, de Scr. Sacra, Op. Omnia VIII 407 v. Chamier, Panstratia catholica 1626 Loc. 1 Lib. 1 cap. 13-32. Amesius, Bellarminus enervatus. Amst. 1630, lib. 1 cap. 4 en 5. Turretinus, Theol. El. loc. qu. 17. Trigland, Antapologia cap. 3. Synopsis pur. Theol. disp. 5. Gerhard, Loci Theol. Loc. 1 cap. 20 v. Glassius, Philologia Sacra 1691 bl. 186 v.
- 7) Verg. plaatsen bij Bellarminus, de verbo Dei III c. I. Pesch, De inspir. S. Scr. 577.
- 8) Chrysostomus, Hem. 3 de Lazaro. En Hem. 3 in 2 Thess.
- 9) Augustinus. de doct. christ. II 6 en 9.
- 10) Heinrich, Dogm. I 2 788..
- 11) Vigouroux, Les livres saints et la critique rationaliste, 3 ed. I 280 v.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 15 De Eigenschappen van de Schrift; D 126)

126. Inderdaad hebben de kerken van de Hervorming tegenover Rome geen machtiger wapen dan de Schrift. Zij brengt aan de kerkelijke traditie en hiërarchie de dodelijkste slagen toe. De leer van de perspicuitas S. Scr. is een van de hechtste bolwerken van de Reformatie. Ze brengt zeer zeker haar ernstige gevaren mee. Het Protestantisme is er hopeloos door verdeeld. Het individualisme heeft zich ten koste van het gemeenschapsgevoel ontwikkeld. Het vrije lezen en onderzoeken van de Schrift is en wordt door allerlei partijen en richtingen op de schromelijkste wijze misbruikt. Maar toch wegen de nadelen tegen de voordelen niet op. Want de loochening van de duidelijkheid van de Schrift brengt mee de onderwerping van de leek aan de priester, van het geweten aan de kerk. Met de perspicuitas S. Scr. valt de vrijheid van godsdienst en geweten, van kerk en theologie. Zij alleen is in staat, om te handhaven de vrijheid van de Christenmens; zij is oorsprong en waarborg van de religieuze en ook van de politieke vrijheden **1**). En een vrijheid die niet anders verkregen en bezeten kan worden dan met het gevaar van de losbandigheid en willekeur, is altijd nog te verkiezen boven een tirannie, die alle vrijheid onderdrukt. God zelf heeft bij de schepping van de mens deze weg van de vrijheid, die het gevaar en werkelijk ook het feit van de zonde meebracht, verkoren boven die van gedwongen onderwerping. En nog altijd volgt Hij in het bestuur van wereld en kerk deze koninklijken weg van de vrijheid. Dat is juist zijn eer, dat Hij toch door de vrijheid heen zijn doel bereikt, uit de wanorde de orde, uit de duisternis het licht, uit de chaos de kosmos schept. Beide, Rome en de Hervorming, stemmen hierin overeen, dat de Heilige Geest alleen de ware uitlegger is van het woord, [Matt. 7:15](#); [16:17](#); [Joh. 6:44](#); [10:3](#); [1 Cor. 2:12,15](#); [10:15](#); [Phil. 1:10](#); [3:13](#); [Hebr. 5:14](#), [1 Joh. 4:1](#). Maar Rome meent, dat de Heilige Geest alleen onfeilbaar leert door de paus; de Hervorming gelooft, dat de Heilige Geest woont in het hart van ieder gelovige; ieder kind van God heeft de zalving van de Heilige. Zij geeft daarom de Schrift in ieders hand, vertaalt en verspreidt ze en gebruikt in de kerk geen andere dan de volkstaal. Rome roemt op haar eenheid, maar deze eenheid schijnt groter dan ze is. De splitsing van de Reformatie in een Lutherse en Gereformeerde heeft haar analogie in de scheuring van de Griekse en Latijnse kerk. Onder de schijn van een uitwendige eenheid verbergt zich bij Rome een bijna even grote innerlijke verdeeldheid. Het aantal ongelovigen en onverschilligen is in Roomse landen niet geringer dan in Protestantse. Rome heeft de stroom van het ongeloof evenmin kunnen keren als de kerken van de Hervorming. Reeds vóór de Reformatie had het ongeloof zich in wijde kringen, b.v. in Italië, verbreid. De Hervorming heeft dit niet tevoorschijn geroepen, maar juist gestuit en Rome zelf tot waakzaamheid en bestrijding opgewekt. Cartesius, de vader van het rationalisme, was Rooms. De Duitse rationalisten worden opgewogen door de Franse materialisten; Rousseau door Voltaire, Strausz door Renan. De Revolutie heeft in Roomse landen haar diepste wortels geschoten en haar wrangste vruchten gedragen. Voorts staat het te bezien, of het aantal partijen, richtingen en secten, die er telkens optreden, in Rome niet even groot zou zijn als in het Protestantisme, als Rome niet de macht en de moed had, om iedere richting door censuur, ban, interdict, desnoods door het zwaard te onderdrukken. Het is waarlijk niet aan Rome te danken, dat er zovele bloeiende Christelijke kerken naast haar zijn opgetreden. Welke schaduwzijden de verdeeldheid van het Protestantisme ook heeft, zij bewijst toch ook, dat het religieuze leven hier een macht is, die telkens nieuwe vormen zich schept en bij alle verscheidenheid toch ook weer een diepere eenheid openbaart. En in elk geval, het Protestantisme met zijn verdeeldheid is te verkiezen boven het verschrikkelijke bijgeloof, waarin het volk in de Griekse en in de Roomse kerk hoe langer hoe meer wordt verstrikt. Mariadienst, relikwieverering, beeldendienst, heiligen aanbidding verdringen steeds meer de dienst van de enige, waarachtige God **2**).

Vanwege deze perspicuitas heeft de Schrift ook de facultas se ipsam interpretandi en is zij supremus iudex controversiarum 3). De Schrift legt zichzelf uit, de duistere plaatsen worden verklaard door de duidelijke, en de grondgedachten van de Schrift als geheel dienen ter opheldering van de delen. Dat was de interpretatio secundum analogiam fidei, welke ook door de Hervormers werd voorgestaan. Ook zij zijn niet voraussetzungslos tot de Schrift gekomen. Ze hebben de leer van de Schrift, de apostolische geloofsbelijdenis, de besluiten van de eerste concilies bijna zonder kritiek overgenomen. Zij waren niet revolutionair en wilden niet van voren af aan beginnen, maar protesteerden alleen tegen de ingeslopen dwalingen. De Hervorming was niet de vrijmaking van de natuurlijke, maar van de Christenmens. Er was dus van de aanvang af bij de Hervormers een analogia fidei, waarin zij zelf stonden, en waarnaar zij de Schrift uitlegden. Onder die analogia fidei verstonden zij oorspronkelijk de uit de duidelijke plaatsen van de Heilige Schrift zelf afgeleide zin, die dan later in de confessies neergelegd werd 4). In verband daarmee had ook de kerk een roeping in betrekking tot de uitlegging van de Heilige Schrift. Krachtens de potestas doctrinae, haar door Christus verleend, en de gave van de uitlegging, door de Heilige Geest haar geschonken, [1 Cor. 14:3,29](#), [Rom. 12:6](#), [Ef. 4:11](#) v., heeft de kerk de plicht, om de Schrift te bewaren niet alleen, maar ook om ze uit te leggen en te verdedigen, en om de waarheid in haar confessie te formuleren en de dwalingen te ontdekken en tegen te staan. Ook de kerk is dus binnen haar kring en op haar terrein iudex controversiarum, en heeft alle mening te toetsen aan en te beoordelen naar de Heilige Schrift. Onfeilbaar behoeft ze daartoe niet te zijn, want ook de rechter in de staat is wel gebonden aan de wet, maar is feilbaar in zijn uitspraken. En zo is het ook in de kerk. De Schrift is norma, de kerk is richteres. Maar ook hier is er een hoger beroep. Rome ontkent dit en zegt dat de uitspraak van de kerk de laatste en hoogste is. Van haar is zelfs een beroep op het goddelijk oordeel niet mogelijk meer. Zij bindt in de consciëntie. Maar de Hervorming beweerde dat een kerk, hoe eerbiedwaardig ook, toch dwalen kon. Haar uitlegging is niet magisterialis, maar ministerialis. Ze kan alleen in de consciëntie binden, voorzover iemand haar als goddelijk en onfeilbaar erkent. Of ze inderdaad met Gods woord overeenstemt, kan geen aardse macht, maar kan elk alleen voor zichzelf uitmaken 5). De kerk kan dan iemand als ketter uitwerpen, maar hij staat en valt tenslotte zijn eigen heer. De eenvoudigste gelovige kan en mag met de Schrift in de hand desnoods tegen heel een kerk zich verzetten, gelijk Luther deed tegen Rome. Zo alleen is de vrijheid van de Christen, en tegelijk de soevereiniteit van God gehandhaafd. Van de Schrift is er geen hoger appèl. Zij is de hoogste rechtbank. Geen macht of uitspraak staat boven haar. Zij is het, die ten laatste, voor ieder in zijn consciëntie, beslist. En daarom is zij iudex supremus controversiarum.

- 1) Stahl, Der Protest. als polit. Princip, 2e Aufl. 1853.
 Saussaye, Het Protest. als politiek beginsel, Rott. 1871.
 Kuyper, Het Calvinisme, oorsprong en waarborg van onze constitutionele vrijheden, Amst. 1874.
- 2) Trede, Das Heidenthum in der römischen Kirche. Gotha, Perthes, 4 Theile 1889-92. Kolde, Die Kirchl. Bruderschaften u. das relig. Leben im mod. Kathol. Erlangen 1895. Id. art. Herz (-) Jesu (-) Kultus in PRE3 VII 777. R. Andree, Votive and Weihegaben des kath. Volkes in Süd-Deutschland. Braunsschweig 1904.
- 3) Synopsis pur. theol. disp. 5 par. 20 v. Polanus, Synt. Theol. Lib. Ic. 45. Turretinus, Theol. El. Loc. II qu. 20. Amesius, Bellarm. enervatus Lib. Ic.5. Cloppenburg, De Canone Theol. disp. 11 15. Op. II 64 v. Moor, Comm. in Markii Comp. I 429 v. Gerhard, Loci Theol. Loc. Ic. 21, 22. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. 6e Aufl. bl. 42 v.

- 4) Voetius Disp. V 9 v. 419 v. Moor, Gomm. in Marckii Comp. I 436. VI praeratio. Turretinus, Theol. El. I qu. 19. Filippi, Kirchl. Gl. I217 v. Zöckler, Handbuch I663 v. Luz, Hermeneutik 154-176.
- 5) Synopsis pur. theol. V 25 v.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 15 De Eigenschappen van de Schrift; E 127)

E. De Genoegzaamheid van de Schrift.

127. Ten laatste werd door de Hervorming ook nog beleden de perfectio of sufficientia S. Scripturae. De Roomse kerk meent, dat de Schrift onvolkomen is in partibus en door de traditie moet worden aangevuld. Zij verklaarde te Trente, sess. 4, dat zij traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo vel a Sp. So. dictatas et continna successione in Ecclesia Catholica conservatas, pari pietatis affectu et reverentia suscipit et veneratur, en sprak in het Vaticanum, sess. 3 cap. 2 uit, dat de bovennatuurlijke openbaring vervat is in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerant. De gronden, welke Rome voor deze leer van de traditie aanvoert, zijn verschillende. Eerst wordt er op gewezen, dat de kerk vóór Mozes geheel en al zonder Schrift was en dat ook na die tijd tot heden toe vele gelovigen leven en sterven, zonder ooit de Schrift te lezen of te onderzoeken. Verreweg de meeste kinderen van God leven uit de traditie en weten van de Schrift weinig of niets. Het zou ook vreemd zijn, dat dit op religieus; en kerkelijk terrein anders was dan op elk ander gebied. Immers, in recht en zede, in kunst en wetenschap, in gezin en maatschappij is de traditie de draagster en de voedster van ons leven. Door haar zijn wij aan de voorgelachten verbonden, nemen hun schatten over en laten ze ook weer aan onze kinderen achter. De analogie eist reeds, dat er ook in de kerk een traditie zij; maar deze moet hier zoveel heerlijker en zekerder wezen dan elders, omdat Christus aan zijn kerk de Heilige Geest heeft gegeven en door deze zijn gemeente onfeilbaar in alle waarheid leidt, [Matt. 16:18](#); [28:20](#); [Joh. 14:16](#). Daarbij komen nog vele uitspraken van de Schrift, die het recht en de waarde van de traditie erkennen, [Joh. 16:12](#); [20:30](#); [21:25](#); [Hand. 1:3](#), [1 Cor. 11:2,23](#), [2 Thess. 2:14](#), [1 Tim. 6:20](#), [2 Joh. 12](#), [3 Joh. 13-14](#). Jezus heeft mondeling en door zijn Geest aan zijn discipelen nog vele dingen geleerd, die niet door hen zijn beschreven maar van mond tot mond zijn voortgeplant. Kerkvaders, concilies, pausen hebben zulk een apostolische traditie ook van de aanvang af erkend. Feitelijk leeft de kerk nog altijd van en uit deze mondelinge, levende traditie. De Schrift alleen is onvoldoende. Want behalve dat lang niet alles is opgetekend, verschillende geschriften van profeten en apostelen zijn ook verloren gegaan. De apostelen kregen wel een bevel om te getuigen, maar niet om dat schrijvende te doen. Zij kwamen tot schrijven alleen door de omstandigheden, necessitate quadam coacti; hun geschriften zijn daarom ook meest gelegenheidsschriften, en bevatten lang niet alles, wat tot de leer en het leven van de kerk nodig is. Zo vinden wij in de Schrift weinig of niets van de doop van de vrouwen, de Zondagsviering, het episcopaat, het zevental sacramenten, het vagevuur, de onbevleete ontvangenis van Maria, de zaligheid van vele Heidenen in de dagen van het Oude Testament, de inspiratie en canoniciteit van de verschillende Bijbelboeken enz.; ja zelfs dogmata als van de triniteit, de eeuwige generatie, de uitgang van de Heilige Geest, de kinderdoop enz. zijn niet letterlijk en met zoveel woorden in de Schrift te vinden. In één woord: de Schrift is nuttig, maar de traditie is noodzakelijk **1**).

Tegenover deze Roomse leer van de traditie plaatste de Hervorming die van de volmaaktheid en genoegzaamheid van de Heilige Schriftuur. Het goed recht van deze bestrijding van Rome is door de ontwikkeling van het begrip van de traditie zelf in een helder licht gesteld. De eerste Christelijke gemeenten werden, evenals nu nog de gemeenten onder de Heidenen, gesticht door het gepredikte woord. De leer en gebruiken, die zij van de apostelen of hun metgezellen ontvangen hadden, plantten zich geruime tijd van mond tot mond en van geslacht tot geslacht voort. Dit begrip van de traditie was duidelijk; ze duidde aan de leer en gebruiken, welke van de apostelen ontvangen waren en in de kerken werden bewaard en voortgeplant. Maar naarmate de afstand groter werd, die de kerken scheidde van de apostolische tijd, werd het hoe langer hoe moeilijker, om uit te maken of iets werkelijk van apostolische herkomst was. De Afrikaanse kerk protesteerde daarom tegen de overdreven waarde, welke vooral in de tweede helft van de tweede eeuw tegen het Gnosticisme aan deze traditie werd gehecht. Tertullianus zei: *Dominus noster veritatem se, non consuetudinem cognominavit* 2). Ook stelde Cyprianus tegenover de traditie, waarop de bisschop van Rome zich beriep, de teksten [Jes. 29:13](#), [Matt. 15:9](#), [1 Tim. 6:3-5](#) en sprak uit: *consuetudo sine veritate vetustas erroris est* 3). Christus heeft zich niet de gewoonte maar de waarheid genoemd. Geen moet voor deze wijken. Daarom werd het nodig om de traditie nader te bepalen en haar kenmerken op te geven. Vincentius Lerinensis vond in zijn *Commonitorium*, cap. 2, de criteria van een apostolische traditie daarin, dat iets *ubique, semper et ab omnibus creditum est*. *Hoc est etenim vere proprium catholicum*. Eerst bestond het kenmerk van de traditie dus hierin, dat ze was van apostolische herkomst. Nu wordt er aan toegevoegd, dat iets in dat geval van apostolische herkomst mag geacht worden te zijn, als het waarlijk algemeen, katholiek is. De apostolicitas wordt kenbaar aan de *universitas, antiquitas en consensus*. Het Tridentinum, het Vaticanum en ook de theologen sluiten zich in de bepaling van de traditie bij deze criteria van Vincentius aan. Maar zakelijk is er afwijking; de consequentie leidde verder. Het was niet vol te houden, dat iets dan alleen apostolisch was, wanneer het werkelijk altijd, overal en door allen was geloofd. Van welke leer of van welk gebruik kon zulk een volstreekte katholiciteit worden aangetoond? De drie criteria zijn dus langzamerhand verzwakt. De kerk mag wel niet iets nieuws tot dogma verklaren en moet zich houden aan de overlevering, maar de bewaring van die traditie is niet mechanisch te denken als van een schat in de akker, maar organisch zoals Maria de woorden van de herders bewaarde en overlegde in haar hart 4). Een waarheid kan dus zeer goed vroeger niet of niet algemeen geloofd zijn; zij is toch onfeilbare apostolische traditie, wanneer ze nu maar algemeen wordt geloofd. De beide criteria *antiquitas* en *universitas* zijn dus geen copulatieve maar distributieve kenmerken van de traditie; zij zijn niet beide samen en tegelijk nodig, één van beide is genoeg. Feitelijk is daarmee de *antiquitas* opgeofferd aan de *universitas*. Maar ook deze laatste is weer beperkt. De vraag kwam op, wie het orgaan ter bewaring en ter erkenning van de traditie was. De kerk in het algemeen kon dit niet zijn. Möhler identificeerde de traditie nog wel met *das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort* 5), maar dit antwoord was veel meer protestantsch dan rooms gedacht. De taak, om de leer te bewaren en vast te stellen, kon en mocht niet aan de kerk in het algemeen, d.i. aan de leken worden opgedragen. In de kerk is te onderscheiden tussen de *ecclesia audiens* en *docens*. Beide behoren wel bij elkaar, en zijn onvergankelijk, maar de eerste bezit slechts een *infallibilitas passiva*, d.i. zij is alleen in haar geloven onfeilbaar, doordat zij en zolang zij in verbinding blijft met de *ecclesia docens*. Maar ook deze laatste is nog weer niet het eigenlijke orgaan van de leer. Het Gallicanisme, de Oudbisschoppelijke cleresie en de Oudkatholieken zijn hier blijven staan, en schrijven de onfeilbaarheid toe aan de gezamenlijke bisschoppen. Maar dit standpunt is onhoudbaar. Wanneer zijn die bisschoppen onfeilbaar? Buiten of alleen in het concilie? Indien het laatste, zijn zij alleen onfeilbaar als ze eenstemmig zijn, of is alleen de meerderheid onfeilbaar? Hoe groot moet deze zijn? Is één

stem meerderheid voldoende? Is het concilie zonder, en zelfs tegenover, of alleen in overeenstemming met de paus onfeilbaar? Allemaal vragen, waarmee het Gallicanisme in erustige verlegenheid verkeerde. Het papale systeem ging daarom een stap verder en schreef de onfeilbaarheid toe aan de paus. Dit primaat van de paus is het product van een eeuwenlange ontwikkeling, de consequentie van een geestesrichting, die reeds zeer vroeg in de kerk aanwezig was. Langzamerhand is de paus beschouwd geworden als het onfeilbaar orgaan van de goddelijke waarheid en dus ook van de traditie. Bellarminus nam onder de kenmerken van de traditie ook deze regel op: *id sine dubio credendum esse, ex apostolica traditione descendere, quod pro tali habetur in illis ecclesiis, ubi est integra et continuata successio ab Apostolis* ⁶⁾. Nu waren er, zegt hij verder, in de oudheid vele zulke kerken behalve Rome. Thans echter is ze alleen in Rome over. En daarom *ex testimonio hujus solius ecclesiae sumi potest certum argumentum ad probandas Apostolicas traditiones*. De kerk van Rome bepaalt en maakt uit, wat apostolische traditie is. Latere theologen, vooral onder de Jezuïeten, hebben dit verder ontwikkeld. En de 18de Juli 1870 werd in de vierde zitting van het Vaticaans concilie de onfeilbaarheid openlijk als dogma afgekondigd. Nu is het wel zeker, dat de paus in deze zijn onfeilbaarheid niet losgedacht is van de kerk, vooral niet van de *ecclesia docens*. Voorts zijn de symbolen, decreten, liturgieën, patres, doctores en heel de historie van de kerk zovele monumenten van de traditie, waaraan de paus bij de vaststelling van een dogma zich aansluit en waar hij rekening mee te houden heeft. Maar toch is de traditie formeel niet met de inhoud van al die monumenten identiek. De traditie is onfeilbaar, maar wat traditie is, wordt in de laatste instantie alleen uitgemaakt door de paus, met, zonder of desnoods tegen de kerk en de concilies in. De beoordeling, of en in hoeverre iets *semper, ubique et ab omnibus* is geloofd, kan niet staan aan de kerk, noch aan de *ecclesia audiens* noch aan de *ecclesia docens*, maar staat vanzelf alleen aan de onfeilbaren paus. Als de paus een dogma afkondigt, dan is het *eo ipso* apostolische traditie. Het criterium van de traditie is dus achtereenvolgens gezocht, in de apostoliciteit, in de episcopale successie, in de papale beslissing. Daarmee is het einde bereikt. De onfeilbare paus is het principium formale van het Romanisme. *Roma locuta, res finita*. Paus en kerk, paus en Christendom zijn één. *Ubi Papa, ibi ecclesia, ibi religio Christiana, ibi Spiritus*. Van de paus is er geen hoger beroep, zelfs niet op God. Door de paus spreekt God zelf tot de mensheid ⁷⁾.

- 1) Bellarminus, de Verbo Dei, lib. IV. Melchior Canus, Locitheol. lib.3. Perrone, Praelect. Theol. IX 228 v. Klee, Dogm. I277 v. Heinrich, Dogm. Theol. II bl. 3 v. Jansen, Praelect. theol. dogm. I788 v. Möhler, Symbolik par. 38 v. Kleutgen Theol. der Vorzeit 2e Aufl. I72 v. Dieringer, Dogm. par. 126. Liebermann, Instit., theol. Ibl. 448 v. C. Pesch, De inspir. S. Scr. 578 v. Voor de Griekse kerk vergelijk men Kattenbusch, Confessionskunde I 292. 33
- 2) Tertullianus, de virg. vel. c. 1.
- 3) Cyprianus, Epist. 74.
- 4) Heinrich, Dogm. II2 11v 12v
- 5) Möhler, Symbolik6 bl. 357.
- 6) Bellarminus, de Verbo Dei IV c. 9.
- 7) Perrone, Prael. Theol. I229, IX 279. Jansen, Prael. Theol. I 804, 822 v. 829. Heinrich, Dogm. I 699 noot, II 157 v. Maistre, Du Pape. Oeuvres Choiesies de Joseph de Maistre III. Paris z. j. bl. 71.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 15 De Eigenschappen van de Schrift; E 128)

128. Deze uitkomst van de ontwikkelingsgang van de traditie toont de valsheid van het principe aan, dat er van begin af aan in werkzaam was. De onfeilbaarheid van de paus kan eerst later, in de leer van de kerk, breedvoerig behandeld worden. Maar het is duidelijk, dat het goede en ware element, waarom het in de eerste eeuwen bij de handhaving van de traditie te doen was, geheel verloren is gegaan. Toen was het te doen om bewaring van datgene, wat krachtens apostolische instelling in de gemeenten geloofd werd en gebruikelijk was. Het lag voor de hand, dat men toen aan de traditie groot gewicht hechtte en de onmisbaarheid en noodzakelijkheid van de apostolische geschriften nog niet inzag. Maar het kenmerk van de apostoliciteit, dat toen vanzelf aan de traditie eigen was, moest verdwijnen, toen men verder van de apostolische tijd verwijderd werd. De relatieve zelfstandigheid van de traditie naast de Schrift verdween. De stromen van Schrift en traditie vloeiden ineen. En spoedig na de dood van de apostelen en hun tijdgenoten werd het onmogelijk, om iets als van apostolische herkomst aan te tonen anders dan door een beroep op de apostolische geschriften. Van geen enkel dogma, dat de Roomse kerk buiten en zonder de Schrift belijdt, is de apostolische herkomst te bewijzen. De traditieerleer bij Rome doet slechts dienst, om de afwijkingen van de Schrift en van de apostelen te rechtvaardigen. Mariaverering, het zevental sacramenten, de pauselijke onfeilbaarheid enz., dat zijn de dogmata, welke de traditie niet kunnen missen. Ter kwader ure is de apostolische overlevering met de kerkelijke gewoonten en met de pauselijke beslissingen vereenzelvigd. De traditie is bij Rome die gemeine Superstition, das Heidenthum 1)..

Feitelijk wordt door deze leer van de traditie de Schrift van heel haar gezag en kracht beroofd. De Roomsens preken van beide, Schrift en traditie (paus), de onfeilbaarheid, maar erkennen, dat er tussen beide toch een groot onderscheid bestaat. Bij beide wordt wel de oorzaak van de onfeilbaarheid gezocht in een bijzondere, bovennatuurlijke werking van de Heilige Geest; want Rome begrijpt zeer goed, dat de onfeilbaarheid van de traditie niet afgeleid kan worden uit de gelovigen als zodanig, uit de kracht en de geest van het Christendom, die in de gelovigen woont en werkt. Er komen immers in de kerk onder de gelovigen vele dwalingen voor, die dikwijls lange tijd heersen en velen vervoeren. De onfeilbaarheid van de paus wordt daarom, even goed als die van de Schrift, verklaard uit een buitengewone werking van de Heilige Geest op grond van [Matt. 16:18](#); [28:20](#); [Joh. 14:16](#) v., [Joh. 15:26](#); [16:12](#) v. 2). Maar er is toch onderscheid. De werkzaamheid van de Heilige Geest in de apostelen bestond in revelatie en inspiratie; die in de paus bestaat in assistentie. Het Vaticanum zegt t.a.p. cap. 4: neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacere, sed ut eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent. De Schrift is daarom woord van God in eigenlijke zin, geïnspireerd, althans volgens vele theologen, tot de singula verba toe; de besluiten van concilies en pausen zijn woorden van de kerk, die de waarheid van God zuiver weergeven. De Schrift is het woord van God, de traditie bevat het woord van God. De Schrift bewaart de woorden van de apostelen in hun oorspronkelijke vorm, de traditie geeft de leer van de apostelen alleen weer, wat de substantie betreft. De boeken van de profeten en apostelen zijn dikwijls geschreven zonder onderzoek, alleen uit openbaring; maar bij de assistentia divina, aan de kerk beloofd, zijn de personen altijd zelf werkzaam, onderzoeken, overwegen, oordelen, beslissen. Bij de inspiratie was de werkzaamheid van de Geest in strikte zin supranatuurlijk, maar bij de assistentie bestaat ze menigmaal in een complex van zorgen van de Voorzienigheid, waardoor de kerk voor dwaling wordt behoed. En eindelijk strekt de inspiratie in de Schrift zich tot alle zaken uit, ook van historie, chronologie enz., maar door de assistentie van de Heilige Geest is de paus alleen onfeilbaar, als hij ex cathedra spreekt, d.i. als Pastor en Doctor van de Christenheid, en

als hij *doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam* definit. De Schrift heeft dus bij Rome nog enkele prerogatieven boven de traditie 3).

Maar feitelijk doet de traditie aan de Schrift grote afbreuk. Vooreerst bepaalt Trente, dat Schrift en traditie *pari pietatis affectu et reverentia* moeten worden vereerd. Vervolgens wordt de inspiratie van de Heilige Schrift door de meeste Roomse theologen als een *inspiratio realis* opgevat, zodat niet de *singula verba* maar de zaken zijn ingegeven. Verder is de onfeilbaarheid *quoad formam* en *quoad substantiam* zo nauw de een met de andere verbonden, dat de grenslijn tussen beide niet te trekken is. Voorts is de paus in strikte zin alleen onfeilbaar in zaken van geloof en leven, maar om dit te kunnen wezen, moet hij het ook zijn in het oordeel over de bronnen van het geloof en in de uitlegging, d.i. in de bepaling van wat Schrift en traditie is, in de bepaling van het gezag van de kerkvaders, van de concilies enz., in het oordeel over de dwalingen en ketterijen en zelfs van de *facta dogmatica*, in het verbod van boeken, in zaken van tucht, in approbatie van orden, in canonisatie van heiligen enz. 4). En al is de paus niet in al het andere in strikte zin onfeilbaar, zijn macht en autoriteit strekt zich toch ook uit over alle dingen, *quae ad disciplinam et regimen ecclesiae pertinent*, en deze potestas is plena en suprema en breidt zich uit over alle pastores en fideles 5). Zelfs wordt door vele Roomsers geëist, dat de paus, om deze geestelijke soevereiniteit te kunnen uitoefenen, wereldlijk vorst moet zijn; en beweerd dat hij indien niet direct, dan toch indirect bezit de *summa potestas disponendi de rebus temporalibus omnium Christianorum* 6). De macht en autoriteit van de paus gaat die van de Schrift verre te boven. Hij staat boven haar, oordeelt over haar inhoud en haar betekenis en stelt *auctoritate sua* de dogmata van leer en leven vast. De Schrift mag het voornaamste middel zijn, om de overeenstemming van de hedendaagse leer en traditie met de leer van de apostelen aan te wijzen; zij mag veel bevatten, wat anders niet zo goed geweten zou worden; zij mag een goddelijke onderwijzing van de leer zijn, welke alle andere overtreft; zij is toch altijd voor Rome slechts een hulpmiddel, dat nuttig maar niet nodig is. De kerk bestond vóór de Schrift, en de kerk bevat niet een deel maar de volle waarheid, de Schrift bevat echter slechts een gedeelte van de leer. De Schrift heeft wel de traditie, de bevestiging van de paus, van nodig, maar de traditie niet de Heilige Schrift. De traditie is geen aanvulling van de Schrift, maar de Schrift is een aanvulling van de traditie. De Schrift alleen is onvoldoende, maar de traditie alleen is wel voldoende. De Schrift rust op de kerk, maar de kerk rust in zichzelf 7). De ontwikkeling van de traditie tot de pauselijke onfeilbaarheid en de daaruit noodzakelijk voortvloeiende degradatie van de Schrift bewijzen op zichzelf reeds het goed recht van de Reformatie, om tegen de traditie op te komen. Zij liet het echter niet alleen bij aanval maar stelde tegenover de leer van Rome die van de *perfectio* of *sufficientia Scripturae* 8). Ook deze eigenschap van de Heilige Schrift moet goed worden verstaan. Er wordt daarmee niet beweerd, dat al wat door de profeten, door Christus en de apostelen gesproken of geschreven is, in de Schrift is opgenomen; er zijn immers vele profetische en apostolische geschriften verloren gegaan, [Num. 21:14](#), [Jos. 10:13](#), [1 Kon. 4:33](#), [1 Kron. 29:29](#), [2 Kron. 9:29](#); [12:15](#); [1 Cor. 5:9](#), [Col. 4:16](#), [Phil. 3:1](#), en Jezus en de apostelen hebben veel meer woorden gesproken en tekenen gedaan, dan beschreven zijn, [Joh. 20:30](#), [1 Cor. 11:2,14](#), [2 Thess. 2:5,15](#); [3:6,10](#); [2 Joh. 12](#), [3 Joh. 14](#) enz. Ook houdt deze eigenschap niet in, dat de Heilige Schrift alle gebruiken, ceremoniën, bepalingen en reglementen bevat, welke de kerk voor haar organisatie behoeft; maar alleen, dat zij de *fidei articuli* volledig bevat, de *res necessariae ad salutem*. En dan sluit deze eigenschap van de Schrift ook nog niet in, dat deze *articuli fidei* letterlijk en met zoveel woorden, *αὐτολεξεῖ* en *totidem verbis*, in haar begrepen zijn, maar alleen dat zij hetzij explicite hetzij impliciete zo in de Schrift zijn vervat, dat ze, zonder behulp van een andere bron, alleen door vergelijkend onderzoek en door nadenken eruit afgeleid kunnen worden. En ten slotte is deze *perfectio S. Scr.* niet zo te verstaan, alsof de Heilige Schrift altijd dezelfde

quoad gradum is geweest. In de verschillende tijden van de kerk was de Schrift tot op haar voltooiing toe ongelijk van omvang. Maar in elke tijd was dat woord van God, hetwelk onbeschreven of beschreven bestond, ook voor die tijd voldoende. Ook de Reformatie maakte onderscheid tussen een verbum $\alpha\gamma\gamma\alpha\phi\omicron\nu$ en $\epsilon\gamma\gamma\alpha\phi\omicron\nu$ 9). Maar Rome neemt beide naast elkaar aan, en houdt ze voor species van één genus; de Reformatie ziet in deze onderscheiding slechts éénzelfde woord van God, dat eerst een tijd lang onbeschreven bestond en daarna opgetekend werd. Het geschil tussen Rome en de Reformatie loopt dus alleen hierover, of er nu, nadat de Schrift voltooid is, nog een ander woord van God in onbeschreven vorm daarnaast bestaat, m.a.w. of het beschreven woord van God expliciet of impliciet al datgene bevat, wat wij tot onze zaligheid te kennen nodig hebben, en dus regula totalis et adaequata fidei et morum is, dan wel of er daarnaast in religie en theologie nog een ander principium cognoscendi moet worden aangenomen. Maar zo gesteld, schijnt deze vraag haast voor geen tweëerlei antwoord meer vatbaar te zijn. Ook de Roomse kerk erkent, dat de Schrift voltooid is, dat ze een organisch geheel vormt, dat de canon gesloten is. Hoe hoog zij de traditie ook schatte, zij heeft het toch in theorie nog niet gewaagd, om de besluiten van de kerk op één lijn te stellen met de Schrift. Zij maakt nog onderscheid tussen verbum Dei en verbum ecclesiae. Maar hoe kan ooit, zolang men met het verbum Dei ernst maakt, de ongenoegzaamheid van de Schrift worden geleerd? Kerkvaders dachten er niet aan en spreken duidelijk de volkomen genoegzaamheid van de Heilige Schrift uit. Irenaeus zegt, dat wij de waarheid kennen door de apostelen, per quos Evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futuram 10). Tertullianus bewondert de plenitudo Scripturae, en verwerpt alles, quod extra Scripturam is 11). Augustinus getuigt: quidquid inde audieritis, hoc vobis bene sapiat; quidquid extra est respuite 12). En in dezelfde geest spreken vele anderen 13). Daarnaast erkennen zij zeer zeker ook de traditie, maar ze nemen daarin juist een element op, dat hun overtuiging van de genoegzaamheid van de Schrift ondermijnt en in de latere Roomse leer van de insufficientia S. Scr. en van de sufficientia traditionis geëindigd is. Beide, Schrift en traditie, zijn bij Rome naast elkaar niet te handhaven; wat aan de een onthouden wordt, wordt geschonken aan de andere. De traditie kan alleen stijgen, als en naarmate de Schrift daalt. Het is dan ook zeer vreemd, dat Rome enerzijds de Schrift voor voltooid en de canon voor gesloten houdt, ja zelfs de Schrift voor het woord van God erkent; en toch die Schrift als onvoldoende beschouwt en aanvult met de traditie. Terecht zeggen vele Roomse theologen tegenwoordig, dat de Schrift de niet noodzakelijke maar hoogstens nuttige aanvulling van de traditie is 14).

1) Harnack, D. G. III 559 noot.

2) Conc. Vatic. sess. 4.

3) Bellarminus, de Conc. et Eccl. II c. 12. Heinrich, Dogm2. I 699 v. II 212 v. Jansen, Prael. Theol. I 616. Mannens, Theol. Dogm. Instit. II 174.

4) Heinrich, Dogm. Theol. II 536 v.

5) Conc. Vatic. sess. 4 cap. 3.

6) Bellarminus, de Romano Pontifice 1. V. de Maistre, Du Pape, 1. 2. Jansen, Prael. Theol. I 651 v.

7) Heinrich, Dogm. Theol. I 702 v. Mannens, Theol. dogm. I 171.

8) Luther bij Köstlin, Luthers Theol. 2 1883 II 56 v. 246 v. Gerhard, Loci theol. loc. 1 c. 18. 19. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. par. 9. Calvin, Inst. IV c. 10.

Polanus, Synt. Theol. I c. 46. 47. Zanchius, Op. VIII col. 369 v. Ursinus, Tract. Theol. 1584 bl. 8 v. 22 v. Chamier, Panstratia Cathol. Loc. 1 lib. 8 en 9. Amesius, Bellarminus enervatus, Lib. 1 c. 6. Turretinus, Theol. El.

loc. 2 qu. 16. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. bl. 11. v.
 Holtzmann. Kanon und Tradition. Ludwigsb. 1859 A. W.
 Dieckhoff, Schrift und Tradition. Rostock 1870. J. L.
 Jacobi, Die kirchl. Lehre von der Tradition u. h. Schrift,
 1 Abth. Berlin 1847. P. Tschackert, Evang. Polemik gegen
 die rom. Kirche. Gotha 1885 par. 23 v. Id. art. Tradition
 in PRE2. Hase, Protest. Polemik, 5te Aufl. Leipzig 1891 bl.
 77 v. Harnack, Dogm. Gesch. III 593 v. 623 v. Hodge, Syst.
 Theol. I 104 v. Daubanton, De algenoegzaamheid der H.
 Schrift. Utrecht 1882.

- 9) Ned. Geloofsbel. art. 3.
- 10) Irenaeus, adv. haer III praef. en cap. I.
- 11) Tertullianus, adv. Hermog. c. 22. de carne Chr. c. 8.
- 12) Augustinus, serm. de Past. c. 11.
- 13) Verg. de plaatsen verzameld door Chamier, Panstratia
 Cathol. Loc. Ilib. 8 cap. 10.
- 14) Höpfl, Die höhere Bibelkritik 1902 bl. 96 zegt zelfs:
 Wenn.. selbst die h. Schrift vom Erdboden verschwinden
 würde, so würde unser Glaube dennoch nicht wanken, denn er
 hat einen festen Halt an der Kirche, in welcher der Geist
 der Wahrheit lebt und wirkt.

(Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 15 De Eigenschappen van de Schrift; E 129)

129. Maar deze leer is met de Schrift zelf in lijnrechte strijd. Nooit wordt de gemeente in Oude en Nieuwe Testament naar iets anders verwezen dan naar het telkens voorhanden, hetzij dan geschreven of ongeschreven, woord van God. Daarbij alleen kan de mens geestelijk leven. In de telkens aanwezige Schrift vindt de gemeente al wat ze behoeft. De volgende Schriften onderstellen de voorafgaande, sluiten er zich bij aan en zijn er op gebouwd. De profeten en psalmisten veronderstellen de thora. Jesaja roept, [Jes. 8:20](#), allen tot de wet en het getuigenis. Het Nieuwe Testament beschouwt zich als vervulling van het Oude, en wijst naar niets anders dan naar de bestaande Schrift terug. Sterker spreekt nog het feit, dat al wat buiten de Schrift ligt, zo beslist mogelijk uitgesloten wordt. Tradities worden als inzetten van mensen verworpen, [Jes. 29:13](#), [Matt. 15:4,9](#), [1 Cor. 4:6](#). De overlevering, die in de dagen van het Oude Testament opkwam, heeft de Joden tot verwerping van de Christus geleid. Jezus stelt tegen haar zijn: Ik zeg u, over, [Matt. 5](#), en sluit zich juist weer tegen de Farizeën en Schriftgeleerden bij de wet en de profeten aan. De apostelen beroepen zich alleen op de Oudtestamentische Schrift en verwijzen de gemeenten nooit naar iets anders dan het woord van God, dat door hen verkondigd is. In zoverre de traditie in de eerste tijd niets anders wilde wezen, dan bewaring van hetgeen persoonlijk door de apostelen was geleerd en ingesteld, droeg ze ook nog geen gevaarlijk karakter. Maar daarvan is de Roomse traditie ten enenmale ontaard. Het is onbewijsbaar, dat er nog enige leer of enig gebruik van de apostelen afkomstig is, dan voor zover dit uit hun schriften kan worden aangetoond. De traditie bij Rome, waaruit de mis, de Mariolatrie, de pauselijke onfeilbaarheid enz. is voortgekomen, is niets dan de sanctie van de feitelijken toestand van de Roomse kerk, de rechtvaardiging van de superstitie, die er binnen gedrongen is.

De sufficientia van de Heilige Schrift vloeit verder ook voort uit de aard van de Nieuwtestamentische bedeling. Christus is vlees geworden en heeft al het werk volbracht. Hij is de laatste en hoogste openbaring van God. Hij heeft ons de Vader verklaard, [Joh. 1:18](#); [17:4,6](#). Door Hem heeft God in de laatste dagen tot ons gesproken, [Hebr. 1:1](#). Hij is de hoogste, de enige profeet. Zelfs het Vaticaans Concilie erkent, dat de assistentia divina, aan de paus geschonken, niet bestaat in revelatie en in openbaring van een nieuwe leer. En Rome

tracht zijn dogmata, hoe nieuw ook, toch altijd nog zoveel mogelijk uit de Heilige Schrift te betogen, en voor te stellen als ontwikkeling en explicatie van wat in kiem in de Schrift voorhanden is ¹⁾. Maar het wikkelt zich daardoor in geen geringe moeilijkheid. Want of de dogmata zijn alle in dezelfde zin als bv. de triniteit, de twee naturen van Christus enz. explicatie van momenten, die in de Schrift zijn vervat, en in dat geval is de traditie onnodig en de Schrift genoegzaam; of ze zijn inderdaad nieuwe dogmata, die geen steun hebben in de Schrift, en dan is de assistentia divina van de paus wel wezenlijk een revelatie en openbaring van nieuwe leer. Dit laatste mag theoretisch dan nog ontkend worden, praktisch wordt het toch aanvaard. Daarom zijn de Roomse theologen na de Hervorming over het algemeen vrijgevinger dan vóór die tijd in de erkenning, dat sommige dogmata alleen in de traditie gegrond zijn. En daarom worden er thans argumenten voor de traditie aangevoerd, welke vroeger niet of althans niet in die zin en in die mate werden gebezigd. Nu wordt de onvoldoendheid van de Schrift en het recht van de traditie daaruit bewezen, dat er profetische en apostolische geschriften zijn verloren gegaan, dat Christus niet alles aan zijn apostelen heeft geleerd, dat de apostelen ook mondeling veel aan de gemeente hebben bevolen enz. Maar dat er geschriften zijn verloren gegaan, en of ze geïnspireerd ²⁾ waren of niet ³⁾, doet niets ter zake. Want de vraag is alleen, of de voorhanden Schrift al datgene bevat, wat tot onze zaligheid te weten nodig is; en niet, of ze bevat al wat profeten en apostelen geschreven hebben, en Christus zelf gesproken en gedaan heeft. Ook al werden er nog geschriften van profeten en apostelen gevonden, ze zouden als Heilige Schrift geen dienst meer kunnen doen. En zo staat het ook met het onderwijs van Jezus en de apostelen. Zij hebben meer gesproken en gedaan, dan ons beschreven is. Kennis daarvan was historisch belangrijk, maar is religieus onnodig. Wij hebben voor onze zaligheid aan de Schrift genoeg, en hebben geen enkel ander geschrift, al was het van Jezus zelf afkomstig, meer nodig. Dat was de leer van de Hervorming. Kwantitatief is de openbaring veel rijker en groter geweest, dan de Schrift ons bewaard heeft, maar kwalitatief, substantieel is de Heilige Schrift voor onze zaligheid volkomen genoegzaam. Rome kan dan ook geen andere dogmata noemen dan die van de Mariolatrie, de onfeilbaarheid van de paus en dergelijke, welke buiten de Schrift om uit de traditie zijn opgekomen; maar al die, welke betrekking hebben op God, de mens, Christus, de zaligheid enz. zijn ook volgens Rome in de Schrift zelf te vinden. Wat hebben we dan nog getuigen nodig? De Roomse traditie dient alleen om de specifiek Roomse dogmata te bewijzen, maar de Christelijke, de katholieke dogmata zijn, volgens Rome zelf, alle in de Schrift gegrond. Ook dit feit toont aan, dat de Schrift voldoende is, en dat de aard van de Nieuwtestamentische bedeling deze sufficientia S. Scr. meebrengt en eist. Christus heeft alles ten volle, of persoonlijk en mondeling of ook door zijn Geest, aan de apostelen geopenbaard. Door hun woord geloven wij in Christus en hebben wij gemeenschap met God, [Joh. 17:20](#), [1 Joh. 1:3](#). De Heilige Geest openbaart geen nieuwe leer meer, Hij neemt het alles uit Christus, [Joh. 16:14](#). In Christus is de openbaring van God voltooid. En ook is het woord van de zaligheid in de Schrift volkomen begrepen. Zij vormt één geheel, zij maakt zelf de indruk van een organisme, dat zijn volle wasdom heeft bereikt. Ze eindigt, waar ze begint. Ze is een cirkel, die in zichzelf wederkeert. Ze begint met de schepping, ze eindigt met de herschepping van hemel en aarde. De canon van Oude en Nieuwe Testament werd eerst gesloten, toen alle nieuwe Ansätze van de heilshistorie aanwezig waren ⁴⁾. De Heilige Geest heeft geen andere taak in deze bedeling, dan om het werk van Christus toe te passen en ook het woord van Christus uit te leggen. Hij voegt aan beide niets nieuws toe. Het werk van Christus behoeft niet aangevuld te worden door de goede werken van de gelovigen; het woord van Christus behoeft niet aangevuld te worden door de traditie van de kerk; Christus zelf behoeft niet opgevolgd en vervangen te worden door de paus. De Roomse leer van de traditie is de loochening van de volkomen vleeswording van God in Christus, van de algenoegzaamheid van zijn offerande, van de volmaaktheid van zijn woord. De geschiedenis

van de Roomse kerk toont ons het langzaam voortgaand proces, hoe een vals beginsel zich indringt en eerst nog onder Christus en zijn woord zich stelt, dan daarnaast zich plaatst, straks daarboven zich verheft, om te eindigen in een volledige remplacering van de Schrift door de traditie, van Christus door de paus, van de gemeente door het instituut. De ontwikkeling is zeker nog niet ten einde. Het schijnt een anomalie, dat de paus, die langzamerhand boven Schrift, kerk, concilie, traditie zich verheft, door feilbare mensen, al zijn zij ook kardinalen, wordt benoemd. Wie kan beter, dan hij, die zelf onfeilbaar is, zijn opvolger aanwijzen? Zo is het best mogelijk, dat de pauselijke soevereiniteit in de toekomst zal blijken onverenigbaar te zijn met de macht van de kardinalen. In elk geval is de weg van de deïficatie van de mens door Rome nog niet ten einde toe afgelopen.

Toch wordt met dit al het goede en ware niet miskend, dat in de leer van de traditie ligt opgesloten. Het woord traditie heeft nog een ruimere zin, dan die er door Rome aan gegeven wordt. Rome verstaat er onder een leer, die door de apostelen is overgeleverd, door de bisschoppen, bepaaldelijk door de paus, wordt bewaard en door deze wordt vastgesteld en afgekondigd; maar deze opvatting bleek onhoudbaar. Traditie kan echter ook verstaan worden van heel dat religieuze leven, denken, gevoelen, handelen, hetwelk in iedere godsdienstige gemeenschap wordt aangetroffen en in allerlei vormen, zeden, gewoonten, gebruiken, religieuze taal en literatuur, confessie en liturgie enz. zijn uiting vindt. In deze zin is er traditie in elke godsdienst. Zelfs kan het begrip nog verder worden uitgebreid tot al die rijke en veelsoortige banden, die de volgende geslachten verbinden aan de voorafgaande. In deze zin is er geen gezin, geen geslacht, geen maatschappij, geen volk, geen kunst, geen wetenschap enz. zonder traditie bestaanbaar. De traditie is het middel, waardoor alle schatten en goederen van de voorgeslachten naar het heden en de toekomst worden overgebracht. Tegenover het individualisme en atomisme van de vroegere eeuw hebben de Bonald, Lamennais e.a. en Bilderdijk bij ons de betekenis van de gemeenschap, de autoriteit, de taal, de traditie enz. weer in het helderste licht geplaatst. Zulk een traditie is er zeer zeker ook in de religie en in de kerk. Reeds de algemeenheid wijst er op, dat wij hier niet met een toevallig verschijnsel te doen hebben. Traditie vinden wij niet alleen in de Roomse kerk maar ook bij de Joden, de Mohammedanen, de Boeddhisten enz. In de hogere godsdiensten komt er nog een reden bij voor de noodzakelijkheid van de traditie. Zij zijn alle gebonden aan een heilige schrift, die in een bepaalde tijd is ontstaan en in die zin hoe langer hoe verder komt af te staan van het thans levend geslacht. Ook de Bijbel is een boek, in lang vervlogen eeuwen en onder allerlei historische omstandigheden geschreven. De verschillende boeken van de Bijbel dragen het karakter van de tijd, waarin zij ontstonden. Hoe duidelijk de Schrift dan ook mag zijn in de leer van de zaligheid en hoezeer zij is en blijft de viva vox Dei, zij vereist tot recht verstand toch menigmaal allerlei historische, archeologische, geografische kundigheden. De tijden zijn veranderd, en met de tijden de mensen, hun leven en denken en gevoelen. Daarom is er een traditie nodig, om de samenhang te bewaren tussen de Schrift en het religieuze leven van deze tijd. Traditie in goede zin is de vertolking en toepassing van de eeuwige waarheid in de spraak en het leven van het tegenwoordig geslacht. Een Schrift zonder zulk een traditie is onmogelijk. Vele secten in vroeger en later tijd hebben dit wel beproefd. Ze wilden van niets weten dan de woorden en letters van de Schrift; verwierpen alle dogmatische terminologie, die niet in de Schrift werd gebruikt; keurden alle theologische opleiding en wetenschap af, en kwamen er soms toe, om letterlijke toepassing te eisen van de burgerlijke wetten onder Israël en van de voorschriften van de bergrede. Maar al deze richtingen veroordeelden daarmee zichzelf tot een gewisse ondergang of althans tot een kwijnend leven. Ze plaatsden zich buiten de maatschappij en derven alle invloed op haar volk en haar eeuw. De Schrift is er niet voor, om van buiten geleerd en nagepraat te worden, maar om in het volle rijke mensenleven in te gaan en het te vormen, te leiden en tot zelfstandige werkzaamheid te brengen op ieder gebied.

De Hervorming plaatste zich dan ook op een ander standpunt. Zij verwierp niet alle traditie als zodanig, zij was reformatie, geen revolutie. Zij trachtte niet alles nieuw te scheppen, maar wel alles van dwaling en misbruik te reinigen naar de regel van Gods woord. Daarom bleef ze staan op de brede Christelijken grondslag van het apostolisch symbool en de eerste concilies. Daarom was ze voor een theologische wetenschap, die de waarheid van de Schrift denkend vertolkte in de taal van het heden. Het verschil in de opvatting van de traditie tussen Rome en de Hervorming bestaat hierin: Rome wil een traditie, die zelfstandig loopt naast de Schrift, een traditio juxta Scripturam of liever nog een Scriptura juxta traditionem. De Hervorming erkent alleen zulk een traditie, die gegrond is op en voortvloeit uit de Schrift, traditio e Scriptura fluens ⁵⁾. De Schrift was naar de gedachte van de Reformatie een organisch beginsel, waar heel de traditie, voortlevende in prediking, belijdenis, liturgie, cultus, theologie, religieuze literatuur enz. uit opwast en gevoed wordt; een zuivere bron van levend water, waar alle beekjes en kanalen van het religieuze leven uit gevoed en onderhouden worden. Zulk een traditie is in de Schrift zelf gegrond. Als Jezus zijn werk heeft volbracht, zendt Hij de Heilige Geest, die wel niets nieuws aan de openbaring toevoegt, maar toch de gemeente inleidt in de waarheid, [Joh. 16:12-15](#), totdat zij door alle verscheidenheid heen komt tot de eenheid van het geloof en van de kennis van de Zoon van God, [Ef. 3:18-19](#); [4:13](#). In deze zin is er een goede, ware, heerlijke traditie. Zij is de weg, waarlangs de Heilige Geest de waarheid van de Schrift doet overgaan in het bewustzijn en leven van de gemeente. De Schrift is immers maar middel, geen doel. Doel is, dat de kerk, onderwezen uit de Schrift, vrij en zelfstandig de deugden verkondige van Degene, die haar geroepen heeft uit de duisternis tot zijn wonderbaar licht. Het verbum externum is instrument, het verbum internum is doel. De Schrift heeft haar bestemming bereikt, als allen door de Heere geleerd en met de Heilige Geest vervuld zullen zijn.

- 1) Lombardus, Sent. III dist. 25. Thomas, S. Theol. II 2 qu. 1 art. 7. qu. 174. art. 6. Schwane, Dogmengeschichte 12 1892 blv 7 v. Heinrich, Dogm. Theol. II 22 v.
- 2) Bellarminus, de verbo Dei 1 Ve. 4.
- 3) Augustinus, de civ. Dei XVIII 38.
- 4) Hofmann, Weissagung u. Erfüllung I 47.
- 5) Moor, Comm. im Marckii Comp. I 351.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 16 Betekenis van het Principium Internum; 130)

Hoofdstuk 3: Principium Internum

Par 16. Betekenis van het Principium Internum

verg. de literatuur bij par. 6 v.

130. Aan het principium externum, dat in het vorige hoofdstuk besproken werd, moet in de mens zelf een principium internum beantwoorden. Door Herbert Spencer wordt het leven omschreven als the continuous adjustment of internal relations to external relations **1)**; en inderdaad berust alle leven bij de mens op een wederkerige correspondentie van subject en object. De mens is in elk opzicht afhankelijk van de wereld buiten hem; hij is op geen enkel gebied autonoom, hij leeft van gegeven d.i. van genade. Maar wederkerig is hij op heel die wereld buiten hem aangelegd, hij staat door allerlei relaties met haar in verband. Zijn lichaam is uit het stof van de aarde genomen, uit dezelfde elementen samengesteld als andere lichamen, en daarom aan de fysische wereld verwant. Zijn vegetatief leven wordt uit de aarde gevoed; voedsel, deksel en kleding worden hem door de natuur geschonken; licht en lucht, wisseling van dag en nacht heeft hij nodig voor zijn lichamelijk leven; hij is een mikrokosmos, aards uit de aarde. Als anima sensitiva ontving hij in de zintuigen organen, waardoor hij de wereld buiten zich in haar verschillende verhoudingen gewaarworden en zich voorstellen kan. Door de logos, die in hem is, verheft hij zich tot de wereld van de verstandelijke dingen en spoort hij de logos op, die in het zienlijke zich belichaamd heeft. En ook staat de mens religieus en ethisch met een waarachtige wereld van ideale en geestelijke goederen in verband en heeft hij een facultas ontvangen, om deze wereld gewaar te worden en te kennen. Het onderzoek naar het wezen van de religie leidde ons vroeger reeds tot een zekere godsdienstige aanleg in de mens, tot een vatbaarheid van zijn natuur, om het goddelijke gewaar te worden. De Schrift drukt dit zo uit, dat de mens naar Gods beeld is geschapen, dat hij zijn geslacht is en dat hij in de *vovç* een orgaan bezit, om Gods openbaring in zijn schepping op te merken. Religie veronderstelt, dat de mens aan God verwant is.

Maar deze religieuze vatbaarheid mag eigen zijn aan de menselijke natuur, zij komt in de werkelijkheid nooit zuiver en zonder inhoud voor. Welke rijke aanleg er voor wetenschap of kunst ook in een kind verscholen mag zijn, het wordt toch in een toestand van hulpeloosheid geboren. Het hangt af van de genade van zijn omgeving. Spijs en drank, deksel en kleding, voorstellingen en begrippen, gewaarwordingen en begeerten ontvangen wij van de kring, waarin wij geboren en opgevoed worden. Ook de religie wordt ons ingeprent door onze ouders en verzorgers. Het is met de godsdienst als met de taal. Het spraakvermogen brengen wij bij de geboorte mee; maar de taal, waarin wij later onze gedachten zullen uitdrukken, wordt ons geschonken door de omgeving. Schopenhauer maakt daarom de juiste opmerking, dat de godsdiensten boven de wijsgerige stelsels een groot voorrecht genieten, omdat zij de kinderen van van de jeugd aan ingeprent worden **2)**. De religie groeit van kindsbeen af samen met het innigste en tederste leven en is mede daarom bijna onuitroeibaar. De regel is, dat iemand sterft in de godsdienst, in welke hij geboren werd. De Mohammedaan, de Christen, de

Roomse, de Protestant blijven gemeenlijk tot hun dood toe aan de godsdienst van hun jeugd en hun ouders getrouw. Behalve in tijden van godsdienstige crisis, zoals bij de opkomst van het Christendom, het Mohammedanisme, de Reformatie, zijn bekeringen zeldzaam; verandering van godsdienst is uitzondering, geen regel. Zelfs leven en sterven de meeste mensen, zonder ooit door erustigen twijfel in hun godsdienstig geloof te worden geschokt. De vraag, waarom ze geloven aan de waarheid van de godsdienstige voorstellingen, in welke zij opgevoed zijn, komt in de gedachte niet op. Zij geloven, vinden meer of minder bevrediging in hun geloof en denken over de gronden, waarop hun overtuiging rust, niet na. Als het geloof krachtig is, is er voor zulk een onderzoek naar de gronden van het geloof geen plaats. Wie honger heeft, onderzoekt niet eerst naar de manier, waarop het brood bereid is, dat hem voorgezet wordt. Primum vivere, deinde philosophari. Er is groot verschil tussen het leven en de reflectie. Het is geen bewijs van rijkdom maar van armoede van het godsdienstige leven, als aan de formele kwesties de meeste aandacht wordt gewijd. Als de filosofische denkkraft uitgeput is, werpt men zich op de geschiedenis van de filosofie. Als men niet meer leeft in de belijdenis van de kerk, wordt haar oorsprong en geschiedenis onderzocht. En als het geloof zijn kracht en vertrouwen verliest, wordt een onderzoek ingesteld naar de gronden, waarop het rust.

Toch heeft zodanig onderzoek zijn goede en nuttige zijde. Kant heeft heel de filosofie omgezet in een kritiek van het kenvermogen. En niemand zal de onderzoeken minachten, die sindsdien aan de aard en de zekerheid van onze kennis zijn gewijd. Maar toch wordt te hoog gespannen verwachting hier altijd door teleurstelling gevolgd. De problemen zijn hier zo ingewikkeld, dat oplossing onbereikbaar schijnt. Alle pogingen, om in deze vraag tot een bevredigend antwoord te komen, worden door erustige bezwaren gedrukt. Soms gaan er stemmen op, die van verder onderzoek afmanen, omdat het volkomen nutteloos is. Op de wetenschap zelf hebben deze formele kwesties toch geen invloed. Of men idealist of empirist, realist of nominalist zij, er is toch geen wetenschap te verkrijgen dan langs de weg van waarneming en denken. Ook in de theologie en de religie is er reden, om voor overdreven verwachtingen te waarschuwen. De Erkenntnistheorie vergoedt het geloof niet; de pars formalis van de dogmatiek kan de pars materialis niet vervangen. Zelfs is het onderzoek naar de gronden van het geloof nog veel moeilijker dan dat naar de gronden van het weten. Vooreerst is het voor de gelovigen in het algemeen ondoenlijk, om in wetenschappelijke zin zich rekenschap te geven van de redenen, waarom zij geloven. Hun leven uit het geloof is voor hen zelf bewijs genoeg van de waarheid en waarde van dat geloof. Wie honger heeft en eet, ondervindt daardoor vanzelf de voedende kracht van het brood en heeft aan onderzoek naar zijn chemische bestanddelen geen behoefte. Voorts is het ook zelfs voor wetenschappelijke theologen een overdreven eis, dat zij vooraf het wetenschappelijk recht moeten bewijzen van de Erkenntnistheorie, waarvan zij uitgaan, voordat zij een aanvang mogen maken met de theologische arbeid ³). Een theoloog is toch geen filosoof. Al is wijsgerige vorming voor de godgeleerde onmisbaar, hij behoeft toch niet eerst alle wijsgerige Erkenntnistheorieën onderzocht te hebben, eer hij als theoloog optreden kan. De theologie brengt haar eigen kenleer mee en is wel van de filosofie maar niet van enig filosofisch stelsel afhankelijk. En eindelijk ligt het voorwerp van het onderzoek hier zo diep in het zielenleven verborgen en is zo innig saamgeweven met de fijnste en tederste roerselen van het menselijk hart, dat het bijna geheel aan onze eigen en veelmeer nog aan andere waarneming ontsnapt. De religie wortelt dieper in de menselijke natuur dan enige andere kracht. Voor haar heeft de mens alles over, zijn geld en zijn goed, zijn vrouw en zijn kind, zijn naam, zijn eer, zijn leven. Alleen de religie heeft bloedgetuigen, martelaars. Haar behoudende, kan de mens alles verliezen, met haar behoudt hij toch zichzelf. Maar haar verloochenend, gaat hij zelf verloren. Wie zal dan van dit leven, dat met het leven van de mens zelf één is, de wortel kunnen

naspeuren? Wie zal de grond kunnen blootleggen, waarop het geloven rust? Het geloof zelf is reeds zulk een wondere en geheimzinnige kracht. Wij omschrijven het door kennen, toestemmen, vertrouwen enz., maar gevoelen terstond de zwakheid van deze bepaling, en hebben na lange redenering tenslotte nog niets of zeer weinig gezegd. De vraag: hoe en waarom weet ik? is zo moeilijk, dat alle wijsgerige denkkraft het antwoord nog niet heeft gevonden. Maar nog moeilijker is de vraag: hoe en waarom geloof ik? Zij is voor onszelf een raadsel, want wij kunnen niet afdalen in de diepten van ons eigen gemoed en niet doordringen met onze blik in het duister, dat achter ons bewustzijn ligt. En voor anderen is zij nog groter verborgenheid. Want voor onszelf gelden als gronden van het geloof nog allerlei stemmingen en aandoeningen, overleggingen en gezindheden, die met het geloof gepaard gaan en ons onlosmakelijk vasthechten aan het voorwerp van ons geloofs. Maar aan anderen kunnen wij deze niet medelen; ze zijn voor geen openbaring bestemd en voor geen mededeling vatbaar. Als wij het soms beproeven, verliezen zij onder de mededeling haar kracht en waarde; wij voelen er onszelf het minst door bevredigd. En dikwijls is het einde, dat wat als grond werd aangegeven, de toets niet kan doorstaan en blijkt geen grond te zijn. Desalniettemin houdt het geloof ondanks alle redenering zich staande en spreekt: ik kan niet anders, God helpe mij.

1) Principles of Psychology par. 120.

2) Die Welt als Wille und Vorstellung, 6e Aufl. II 181.

3) A. Ritschl, Theologie und Metaphysik 1881 blv 38.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 16 Betekenis van het Principium Internum; 131)

131. Daarom baart het geen verwondering, dat de gronden voor het godsdienstig en zo ook voor het Christelijk geloof zeer verschillend worden opgegeven. Op de vraag: hoe iemand tot het geloof komt en waarom hij gelooft, lopen de antwoorden zeer ver uiteen. Sommigen zijn van oordeel, dat de mens in zichzelf, in zijn eigen natuur, de genoegzame gegevens bezit, om een religieuze voorstelling, de openbaring, de Schrift te onderkennen, te beoordelen en aan te nemen. Het orgaan voor de beoordeling en aanneming van de openbaring wordt beurtelings gezocht in het verstand; het geloof rust dan op historisch-apologetische gronden. Of de rede wordt als zulk een orgaan aangegeven; het geloof wordt dan gebouwd op speculatieve redenering. Of ook wordt het geweten, het gemoed, het hart als orgaan voor het goddelijke beschouwd; het geloof is dan gebaseerd op religieuze ervaring of ethisch-practische motieven. Welk belangrijk element van waarheid al deze methoden ook inhouden en verdedigen, zij wijzen toch de diepste grond van het geloof en dus ook het ware principium internum van de theologie niet aan. Het volgend onderzoek zal leren, dat de gronden, door deze verschillende richtingen genoemd, niet voldoende zijn. Maar reeds a priori laat zich het ongenoegzame van de genoemde methoden inzien. Ten eerste toch wordt bij de voorstelling, dat verstand of rede, hart of geweten ons op godsdienstig gebied tot kennis en zekerheid moeten brengen zeer licht het onderscheid over het hoofd gezien tussen bron en orgaan van kennis. Al die functies van de menselijke geest, die men met de namen van verstand en rede, hart en geweten aanduidt, zijn nl., behalve in het geval, dat men ze zelf tot object van studie neemt, op geen enkel terrein bronnen, maar bepaaldelijk organen van kennis. Ze brengen van zichzelf geen inhoud mee, maar ontvangen die van buiten, nl. uit de gewaarwording (aanschouwing, waarneming); begrippen zonder aanschouwingen zijn ledig. Eerst dan, wanneer van buiten af een inhoud aangenomen en verkregen is, kunnen zij, ieder overeenkomstig zijn aard, daarmee aan het werk gaan, er begrippen, oordelen en besluiten uit afleiden of door aandoeningen en hartstochten erop reageren. Wie dit uit het oog verliest, vervalt tot rationalisme of mysticisme, en offert het object aan het subject op. Er is dus

gebrek aan psychologische en Erkenntnistheoretische nauwkeurigheid, wanneer men zonder meer door verstand en rede, door hart en geweten tot religieuze kennis en zekerheid zegt te komen. Voordat al deze organen de religieuze inhoud zich kunnen toeëigenen, dient de vraag beantwoord te worden, waaraan deze religieuze inhoud zijn oorsprong ontleent, en door welk orgaan de mens er mee in aanraking komt. In de tweede plaats is de godsdienst een eigensoortig verschijnsel, van wetenschap, kunst en zedelijkheid in wezen onderscheiden. En het onderzoek naar het wezen van de godsdienst stelde vroeger in het licht, dat hij enkel en alleen in de openbaring van God zijn bron hebben kan en daarin ook altijd feitelijk heeft. Religie veronderstelt en eist bestaan, openbaring en kenbaarheid van God.

Maar indien dit het geval is, indien de religie krachtens haar aard een eigen principium cognoscendi externum heeft, dan moet daarmee in de mens ook een eigen principium cognoscendi internum in overeenstemming zijn. Gelijk het oog beantwoordt aan het licht, het oor aan de klank, de logos in ons aan de logos buiten ons, zo moet aan de objectieve openbaring van God een subjectief orgaan in de mens corresponderen. Soms tegen wil en dank, worden alle religionsphilosofen tenslotte tot de erkenning gebracht, dat de mens van nature een religieus wezen is, dat hij aan God verwant is en zijn beeld is. Maar ook bij deze religieuze vatbaarheid van de mens in het algemeen kunnen wij niet blijven staan. Want ten eerste komt deze nooit en nergens in volkomen zuivere toestand en zonder inhoud voor; altijd is ze van het eerste ontwaken af in een historische godsdienst ingegroeid en daaraan geacommodeerd. En ten andere gaat de openbaring in de Schrift van de onderstelling uit, dat de mens ook in deze zijn religieuze gezindheid verdorven is en herschepping behoeft. Zij zou daarom zichzelf verloochenen, als zij in de psychische mens haar competente rechter erkende. Indien het Christendom in volle, ware zin Erlösungsreligion is en dus de mens van alle zonde, van de dwaling van het verstand zowel als van de onreinheid van het hart, evenzeer van de dood van de ziel als van die van het lichaam verlossen wil, dan kan het zich uit de aard van de zaak niet aan de kritiek van de mens, maar moet het deze aan zijn kritiek onderwerpen. De openbaring, welke in Christus door de Schrift tot ons komt, neemt inderdaad die houding tegenover ons aan. Zij stelt zich niet beneden ons en vraagt onze goed- of afkeuring niet, maar plaatst zich hoog boven ons en dringt bij ons op geloof en gehoorzaamheid aan. Zelfs verklaart de Schrift uitdrukkelijk, dat de psychische mens de dingen van de Geest van God niet verstaat, dat ze dwaasheid voor hem zijn, dat hij ze in vijandschap verwerpt en miskent. De openbaring van God in Christus vraagt geen steun, geen rechtvaardiging bij mensen. Zij poneert en handhaaft zichzelf in hoge majesteit. Haar auctoritas is normativa, maar ook causativa. Zij strijdt voor haar eigen triomf. Zij verovert zichzelf de harten. Zij maakt zichzelf onwederstandelijk. Daarom valt nu ook de openbaring in twee grote bedelingen uiteen. Als de oeconomie van de Zoon, van de objectieve openbaring, is geëindigd, treedt die van de Geest in. Ook van deze subjectieve openbaring of m.a.w. van deze illuminatie en regeneratie, is God de auteur. Van Hem gaat de actie uit. Hij is de eerste en de laatste. De mens komt niet tot de openbaring en zoekt God niet. God zoekt de mens. Hij zoekt hem in de Zoon, Hij zoekt hem ook in de Geest. Als God in de laatste dagen tot ons gesproken heeft door de Zoon, dan komt de Heilige Geest, die het bij de wereld voor Christus opneemt, zijn zaak bepleit, zijn woord verdedigt en de harten van de mensen tot gehoorzaamheid neigt. De Heilige Geest is de grote, machtige Getuige van Christus, objectief in de Schrift, subjectief in de eigen geest van de mens. Door die Geest ontvangt de mens een adequaat orgaan voor de uitwendige openbaring. God kan alleen door God worden gekend; in zijn licht kan alleen het licht worden gezien. Niemand kent de Vader, dan wie het de Zoon wil openbaren, en niemand kan zeggen Jezus de Heere te zijn, dan door de Heilige Geest. God is dus het principium essendi van religie en theologie; de objectieve openbaring in Christus, neergelegd in de Schrift, is haar principium cognoscendi externum; en de Heilige

Geest, die in de gemeente is uitgestort, haar wederbaart en leidt in de waarheid, is haar principium cognoscendi internum. Door dit getuigenis van de Heilige Geest realiseert de openbaring zich in de mensheid en bereikt zij haar doel. Want het is het welbehagen van God, om de mensheid te herscheppen naar zijn beeld en gelijkenis. Objectieve openbaring is dus niet genoeg; deze moet zich in zekere zin voortzetten en voltooiën in de subjectieve openbaring. Ja, gene is slechts middel, deze is doel. Het principium externum is instrumentale; het principium internum is het principium formale en principale.

Daarom deed de Christelijke kerk te allen tijde belijdenis van het testimonium Spiritus Sancti. God is de auteur van de uitwendige openbaring, maar Hij is het ook, die de gemeente verkiest, de kerk sticht en in haar van Christus getuigt. De Schrift is zijn woord, de gemeente is zijn tempel. In zoverre is er eenstemmigheid in de belijdenis van alle kerken aangaande het testimonium Spiritus Sancti. Niet de natuurlijke maar alleen de geestelijke mens weet de dingen, die hem van God geschonken zijn, [1 Cor. 2:12](#) v. Maar overigens is er toch groot verschil over dit getuigenis van de Heilige Geest, vooral tussen de Roomse kerk en de kerken van de Hervorming. Volgens Rome toch is de Schrift gegeven aan de kerk, en wel aan de kerk als instituut, en eerst door deze heen aan de gelovigen. De kerk ontvangt, bewaart, authoriseert, verklaart de Heilige Schrift. Alle openbaring van God aan de gelovigen is door het instituut van de kerk bemiddeld. Altijd staat de kerk tussen God en de gelovigen in. De kerk is middelares, medium gratiae, principium externum. Zij is de tempel van de Heilige Geest. Het testimonium Spiritus Sancti uit zich bij Rome alleen door de kerk als instituut, door de ecclesia docens, door het magisterium, door de paus. Maar volgens de Hervorming is de openbaring, de Schrift, gegeven, ja ook aan de kerk, maar aan de kerk als organisme, aan de gemeente, aan de gelovigen. Zij zijn de tempel van de Heilige Geest. Het testimonium Spiritus Sancti is het eigendom van alle gelovigen. Waar twee of drie in Jezus' naam vergaderd zijn, is Hij in het midden. Bij Rome is het instituut het wezen van de kerk; volgens de Hervorming is dit een tijdelijk hulpmiddel, maar het wezen van de kerk ligt in de vergadering van de gelovigen. Deze is de woning van God, het lichaam van Christus, de tempel van de Heilige Geest.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 17 De historisch-apologetische methode; 132)

Par. 17. De historisch-apologetische methode.

Münscher-von Coelln, Lehrb. der chr. Dogmengesch. I 1832 bl. 100 v. Hagenbach, D. G. par. 29 v. Harnack, D. Gv 12 413 v. Id. Die Mission und Ausbreitung des Christ. in de ersten drei Jahrh2. Leipzig 1906. Uhlhorn, Der Kampf des Christ. mit dem Heidenthum5 1893. Werner, Gesch. der apolog. und polem. Literatur der Christl. Theol. 5 delen. Schaffhausen 1861-1867. Lemme, art. Apol. in PRE3 I 679-698. Ed. König, Der Glaubensact des Christen nach Begriff und Fundament. Erlangen 1891.

132. Omdat de openbaring van God in Christus niet is naar de mens, heeft zij van haar eerste aanvang af allerlei aanval te verduren gehad en zag zij zich dus ook voortdurend tot zelfverdediging geroepen. Apologie is niets nieuws, maar is zo oud als de openbaring zelf. Israël had zich als volk van God te handhaven tegen alle vijanden van rondom. De vromen moesten de aanvallen van de goddelozen weerstaan. De profeten werden menigmaal genoodzaakt, de waarheid van hun zending en prediking door woord en daad te bewijzen.

Toen Christus op aarde kwam, door de zijnen niet aangenomen en door de wereld niet gekend werd, bleef Hij toch aan de goede belijdenis getrouw, en beriep zich op de Oudtestamentische Schrift, op het getuigenis van de Vader, op de woorden, die Hij sprak, op de werken die Hij deed; zijn leer en leven was één doorlopend getuigenis en tegelijk één machtige apologie. Na zijn heengaan, treden de apostelen als zijn getuigen op en bewijzen zijn Messianiteit, zijn Goddelijk Zoonschap, zijn dood en zijn opstanding. Het Evangelie van Mattheüs is een verdedigingsgeschrift, dat tegenover de Joden aantoonde, dat alles in Christus vervuld is. En alle gelovigen worden vermaand, om aan een ieder rekenschap te geven van de hoop die in hen is, en de tegensprekers te weerleggen, [1 Petr. 3:15](#), [2 Tim. 4:2](#), [Tit. 1:9](#). Paulus zegt, dat hij tot een apologie van het Evangelie gesteld is, [Phil. 1:7,16](#). Deze apologie droeg aanvankelijk wel meest een praktisch karakter, [Luk. 12:11](#); [21:14](#); [Hand. 22:1](#); [25:16](#); [1 Cor. 9:3](#), [2 Tim. 4:16](#); maar ongemerkt en geleidelijk gaat zij dikwijls, ook reeds in het Nieuwe Testament, bijv. in [1 Cor. 15](#), in een meer theoretische en wetenschappelijke

verdediging van het Christendom of van een bepaald leerstuk over. Deze overgang had vooral plaats in de tweede eeuw, toen het Christendom zich in weerwil van alle vervolging uitbreidde en ook de aandacht van de toenmalige wetenschap begon te trekken. De Apologeten zagen zich daardoor geroepen, om over de gronden, waarop de waarheid van het Christendom rustte, na te denken en daarvan aan zijn bestrijders rekenschap te geven. Zij schreven tegen de Joden 1), en tegen de Heidenen 2), en voerden in hun geschriften reeds al die argumenten aan, welke later, meer uitgewerkt en gesystematiseerd, steeds als verdediging van het Christendom dienst zullen doen.

Bij de verdediging van de Christelijke waarheid gaan zij niet van de twijfel of de neutraliteit, maar van een vast geloof en een onwankelbare overtuiging uit; zij treden de vijand niet met angst en vrees, maar met een sterk gevoel van hun geestelijke meerderheid tegemoet. Harnack heeft met nadruk gewezen op het hoge, fiere zelfbewustzijn, waardoor de Christenen in de eerste tijd bij hun strijd tegen de Joodse en Heidense wetenschap gedragen werden. "Wir sind aus der Finsternis zum Licht empor gerettet worden, das ist der Jubelruf eines Chors von Christen in jenen ersten Jahrhunderten gewesen. Es war die intellektuelle Wahrheit und Klarheit, deren sie sich freuten und rühmten. Wie eine lastende Nacht erschien ihnen der Polytheismus; nun war er von ihnen genommen; die helle Sonne stand am Himmel! Wohin sie auch schauten, alles empfing durch den geistigen Monotheismus, empfing von dem lebendigen Gott Klarheit und Gewissheit.... Sie richteten ihren Blick auf die Natur und freuten sich der gesetzmässigen Einheit ihrer Bewegung; Himmel und Erde sind ihnen Zeugen der Einheit und Allmacht Gottes. Sie blickten auf die Anlagen und die Ausstattung des Menschen und schauten in ihnen die Züge des Schöpfers. Sie priesen in der Vernunft und Freiheit des Menschen seine unermessliche Güte. Sie verglichen die Offenbarungen Gottes, die göttlichen Willen, mit dieser Vernunft und Freiheit, und siehe da—alles stimmt harmonisch zusammen; nichts wird dem Menschen auferlegt, was nicht schon in ihm liegt, nichts offenbart, was nicht bereits in seinem inneren Bestande gegeben ist. Die lange verschüttete natürliche Religion, die Religion *μετα λόγου* ist wieder aufgedeckt! Sie blickten auf Christus, und wie Schuppen fällt es von ihren Augen: das, was in ihm tätig war, ist der Logos, derselbe Logos, durch den die Welt geschaffen ist, mit dem das geistige Teil des Menschen durch ein geheimnisvolles Band unlöslich verbunden ist, der in der Geschichte gewirkt hat, in allen Guten und Edlen, der zuletzt notwendig seine ganze Kraft offenbaren musste, damit alle Hemmungen und Störungen schwänden, in die der Mensch, das so herrlich geschaffene, aber so schwache Wesen, geraten war. Sie blickten endlich auf den Lauf der Geschichte, auf den Anfang, die Mitte und das Ende, und alles strebt zusammen, vereinigt sich zu einem herrlichen Aufstieg und zu einem noch herrlicheren Abschluss. Die kreatürliche Freiheit, die Verlockungen der

Dämonen onderliëgend, hat Störungen angerichtet, aber sie werden allmählich durch die Kraft des Logos-Christus overvunden; an dem Anfang der Geschichte stand eine kindliche Menschheit, voll guter, göttlicher Anlagen, aber noch unerprobt und der Versuchung zugänglich; an ihrem Ende wird eine vollendete Menschheit stehen, fähig und wüdig, in die Unsterblichkeit einzugehen. Vernunft, Freiheit und unsterbliches Wesen werden Recht behalten gegenüber Irrtum, Verfehlung und Verderbnis. Das war das Christentum Vieler, eine helle, freudige Sache, die Lehre van de reinen Vernunft. Nicht Last für de Verstand war die neue Lehre, sondern Befreiung. Nichts Fremdes trägt sie der Vernunft zu, sondern klärt sie über ihren eigenen verdunkelten Inhalt af. Das Christentum ist göttliche Offenbarung, aber es ist zugleich die reine Vernunft, die wahre Philosophie". En zoals zij wisten, in het Christendom de ware filosofie te bezitten, zo stonden zij ook in de overtuiging, dat de gemeente van Christus de ware mensheid was, het ware Israël, het oorspronkelijke volk en tegelijk het volk van de toekomst, om hetwelk de wereld geschapen is, en voor hetwelk zij bestemd was 3).

In dit bewustzijn traden de apologeten tegen de aanvallers van het Christendom op. Een enkele maal komt het argumentum a tutiori voor, dat het veiliger doet voorkomen, van twee onzekere dingen datgene te geloven, quod aliquas spes ferat quam omnino quod nullas 4). Maar er stonden veel sterkere wapens ter beschikking. Allereerst werden deze geboden door de vergelijking van het Christendom met de godsdienstige en wijsgerige stelsels in het Heidendom. Deze religionsgeschiedtliche vergelijking stelde enerzijds de overeenstemming, maar anderzijds ook het onderscheid aan het licht. Ook in de Heidenwereld was veel waars en goeds en schoons, maar de σπερματα αληθειας, daar aanwezig, zijn te danken aan de inwerking van die Logos, die de wereld geschapen heeft, een ieder mens komende in de wereld verlicht, en in Christus vlees geworden is; of zij hebben hun oorsprong in die bijzondere openbaring, welke van oude tijden af door God aan de mensheid en later aan het volk Israël geschonken en ook in meerdere of mindere mate bij andere volken bewaard of tot hen doorgedrongen is. Alwat er aan zuivere godsdienst, ware leer of reine zedelijkheid bij de Heidenen, met name in de Griekse filosofie, nog voorkomt, is aan de openbaring ontleend en behoort dus eigenlijk aan het Christendom toe. Het Christendom begint dan ook niet eerst in de dagen van de apostelen, maar het lag in kiem van de eerste aanvang af in de openbaring besloten; het is zo oud als de wereld, en bekommt daarom getuigenis van al het ware en goede, dat in de godsdiensten en wijsgerige stelsels van het Heidendom wordt aangetroffen, ja zelfs van iedere menselijke ziel. Anima naturaliter christiana. Maar deze overeenstemming neemt toch het grote wezenlijke onderscheid tussen het Christendom en de andere godsdiensten niet weg. Vergelijkend onderzoek doet een reeks van verschillen aan de hand, welke de voortreffelijkheid van het Christendom boven alle godsdiensten in het licht stellen en als even zovele bewijzen voor de waarheid ervan dienst kunnen doen. Tot deze criteria interna behoren de kennis van de enige, waarachtige God, welke alleen in het Christendom geopenbaard is, de volkomen verlossing van zonde en dood, die door Christus verworven is en geschonken wordt, de hoop van het eeuwige leven, die door de opstanding van Christus aan het licht is gebracht; het heilig karakter en leven van profeten en apostelen, in het bijzonder van Christus zelf; de oudheid en eenheid, de verhevenheid en eenvoud, de rijkdom en veelzijdigheid van de Heilige Schrift, welke als een tweede boek door God aan het eerste boek van de natuur is toegevoegd en daarmee volkomen overeenstemt; de voorspellingen met haar vervullingen en de wonderen, welke de waarheid van de leer boven allen twijfel verheffen. Bij deze inwendige kwamen ten slotte nog de uitwendige criteria: het getuigenis van de kerk in haar regula fidei en traditie, de wonderen, vooral van genezing, die er nog voortdurend plaats hebben, de standvastigheid van de martelaars, en de heilichheid van de asceten en vóór alle dingen de vele, rijke zegeningen, door het Christendom geschonken aan

huisgezin en maatschappij en staat. Door het Christendom werden de gruwelijke zonden bestreden van afgoderij, mensvergoding, bijgeloof, toverij, sterrenwichelarij, leugen, oneerlijkheid, hebzucht, hoererij, echtbreuk, vruchtafdrijving enz., en in plaats daarvan werden de deugden gekweekt van broederliefde, gastvrijheid, mededeelzaamheid, zorg voor weduwen en wezen, armen en zieken, gevangenen en slaven, vervolgd en gestorvenen enz. Het Christendom was een zegen voor de staat, bevorderlijk aan de welvaart van het rijk, een weldaad voor de hele mensheid. Dit waren in hoofdzaak de argumenten, welke de apologeten bijbrachten voor de waarheid van de Christelijke religie. Krachteloos waren ze niet, want ze werden geboren uit de pleroforie van het geloof en vonden steun in de praktijk van het Christelijk leven.

- 1) Justinus Martyr, Dial. c. Tryphone. Tertullianus, adv. Judaeos. Eusebius, Demonstratio evangelica.
- 2) Justinus Martyr, Apol. major en minor. Tatianus, Orat. adv. Graecos. Athenagoras, Legatio sive supplicatio pro Christianis. Theophilus, ad Autolyicum. Clemens Alex., Coh. ad gentes. Origenes, c. Celsum. Tertullianus, Apologeticus en Ad nationes. Arnobius, Disp. adv. gentes. Minucius Felix, Octavius. Eusebius, Praeparatio evangelica. Athanasius, Orat. adv. gentes. Cyrillus, adv. impium Julianum. Augustinus, de civitate Dei.
- 3) Harnack, Mission und Ausbreitung des Christ. 12 193 v.
- 4) Arnobius, adv. gentes II 4.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 17 De historisch-apologetische methode; 133)

133. Al deze argumenten werden later in de Christelijke theologie overgenomen, maar veranderden daarbij dikwijls van plaats en karakter. De scholastiek ging uit van het geloof, maar kwam bij haar poging, om de waarheid van het geloof tot inhoud van de rede te maken, tot een scheiding tussen natuurlijke en bovennatuurlijke waarheden, die schadelijk werkte voor beide. Want de eerstgenoemde konden door de rede bewezen worden, maar de laatste konden alleen op gezag worden aangenomen. Daar was dus echte wetenschap mogelijk; hier was er alleen plaats voor het geloof. De gang werd dus deze, dat eerst op wetenschappelijke gronden de waarheid van de veritates naturales werd betoogd; dat daarna voor de rede de mogelijkheid, noodzakelijkheid en werkelijkheid van de bijzondere openbaring in het licht werd gesteld; en dat er eindelijk bij diezelfde rede, daar de redelijkheid van het geloven gebleken was, op aangedrongen werd, om nu ook op grond van het uitwendige feit van de openbaring haar inhoud blindelings in het geloof aan te nemen. Uit het voorhof van de strikt bewijsbare waarheden ging men dus door het heilige van de redebewijzen voor een bijzondere openbaring in het heiligdom van de absoluut bovennatuurlijke mysteries binnen. De motieven, die voor het geloof aan een bijzondere openbaring konden worden bijgebracht, werden onder de naam van rationes inductivae of motiva credibilitatis samengevat **1)**. Na de Hervorming werd vooral het argument, ontleend aan de kerk, nader ontwikkeld. De kerk werd toen bij Rome hoe langer hoe meer fundamentum et regula fidei. Augustinus had al gezegd, dat hij door de kerk bewogen werd, om aan de Schrift te geloven. De Roomsena de Hervorming maakten de kerk tot de sterkste grond voor het geloof aan de Schrift, aan de openbaring. De motiva credibilitatis werden dikwijls in drie soorten verdeeld **2)**; in zulke, die gelden tegenover Joden en Heidenen; in andere, die vooral voor de Roomsena zelf betekenis hebben; en in een derde groep, die tegenover de ketters van kracht zijn. Tot deze laatste behoort nu vooral de kerk met haar 15 notae, gelijk ze door Bellarminus werden opgeteld **3)**.

Wat de Hervormers van de Schrift zeiden, wordt op de kerk toegepast. Zij is als de zon, die haar stralen verspreidt en gemakkelijk bij haar eigen licht kan worden gekend. Onder de bewijzen voor de openbaring neemt de kerk de eerste en de hoogste plaats in; zij is van alle het krachtigste motief tot geloof. Het Conc. Vatic., sess. III cap. 3 de fide, verklaarde: *ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile.* De waarde van al deze bewijzen, ook van dat van de kerk, bestaat daarin, dat zij de geloofwaardigheid van de openbaring kunnen aantonen. Zij zijn in staat, om een fides humana voort te brengen en de redelijkheid van het geloven te bewijzen. Zij maken de waarheid van de openbaring in zulk een mate en tot zulk een hoogte duidelijk, dat alle redelijke twijfel is uitgesloten. Als er van de zijde van de mens geen zondige zelfzucht en geen vijandschap van het hart in het spel kwam, dan zouden die motieven krachtig genoeg zijn, om tot het geloof aan de openbaring te bewegen. Zij maken de openbaring wel niet evidentier veram, want als dat het geval was, dan zou er geen geloof meer nodig zijn en zou het geloof ook alle verdienste missen, maar toch wel evidentier credibilem 4). De Roomse theologen nemen dan ook gewoonlijk al die argumenten van de apologetiek in de dogmatiek op en behandelen ze breedvoerig 5). Zelfs gingen sommigen zover, dat zij deze bewijzen ook voor de ongelovige voldoende achtten 6). Maar de meesten erkenden, dat al deze bewijzen toch maar motieven waren en dat zij niet de laatste en diepste grond van het geloof uitmaakten. Dat kon alleen de autoriteit van God zijn 7). En dat geloof aan de openbaring op grond van Gods gezag komt niet tot stand door die bewijzen maar door een auxilium dei, een instinctus interior, die de wil tot het geloof beweegt 8). Het Conc. Vatic., sess. III cap. 3 de fide, erkende ook enerzijds, dat het geloof was een virtus supernaturalis, qua Dei aspirante et adjuvante gratia ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis. Maar anderzijds hechtte het toch grote waarde aan de apologetische argumenten en voegde er daarom dadelijk bij: *ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta..... quae.....divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata.* Het veroordeelde zelfs in canon 3, 3 degene, die zei, *revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere.* Deze waardering van de apologetiek hangt bij Rome weer met geheel het stelsel samen. De bovennatuurlijke openbaring is opgetrokken op de grondslag van de natuurlijke. Gene wordt alleen successief en bij trappen bereikt. De mens in puris naturalibus komt eerst door bewijzen tot de theologia naturalis. Deze is praeambula fidei. Hier is zelfs wetenschap mogelijk. De bewijzen zijn overtuigend. Op zichzelf is hier nog van geen geloof sprake. Wie zover gekomen is en op de grondslag van de theol. naturalis staat, kan nu verder door de motiva credibilitatis, vooral door de signa en notae ecclesiae, de geloofwaardigheid van de openbaring inzien, en de redelijkheid van het geloven erkennen. En als zo de fides humana verkregen is, en de mens door de actus praepatorii zich voorbereid heeft, wordt hij door de gratia infusa zelf in de bovennatuurlijke orde opgenomen en bereidt hij zich door goede werken weer voor voor de hemel, voor de visio Dei. De mens gaat uit de natuurstaat bij trappen naar boven. Telkens komt hij een graad hoger te staan. De pura naturalia, theol. naturalis, motiva credibilitatis, actus praepatorii, gratia infusa, bona opera, visio Dei vormen de verschillende treden van de ladder, die staat op de aarde en reikt in de hemel.

De Reformatie heeft nu wel in beginsel deze hierarchie van Rome bestreden en een ander standpunt ingenomen. Zij nam haar positie niet in de natuurlijke rede, om deze successief tot het geloof op te leiden, maar in het Christelijk geloof. En zij sprak zo beslist mogelijk uit, gelijk later zal worden aangetoond, dat dat geloof alleen steunde op Gods gezag en alleen gewerkt werd door de Heilige Geest. Maar de Protestantse theologen hebben dit beginsel toch niet altijd streng vastgehouden en zijn meermalen tot de leer van de *theologia naturalis* en van de historische bewijzen voor de waarheid van de openbaring terugggekeerd. Calvijn zegt, dat het hem gemakkelijk vallen zou, de goddelijkheid van de Heilige Schrift te bewijzen en voert verschillende gronden daarvoor aan 9). En zo spreken en doen ook vele andere theologen 10). De overtuiging, dat deze bewijzen genoegzaam waren om althans een *fides humana* te bewerken, heeft er onwillekeurig toe bijgedragen, om de rede te emanciperen van het geloof en de dogmata van de theol. *naturalis* en van de Heilige Schrift buiten de *fides salvifica* te plaatsen. Daarmee begon dan ook het rationalisme in de Protestantse kerken. Het Socinianisme verwierp het *testimonium Spiritus Sancti* en grondde de waarheid van het Christendom op historische bewijzen 11). Het Remonstrantisme ging dezelfde weg op 12). Door Cartesius drong het rationalisme ook in de Gereformeerde kerken door. De *theologia natur*, alis kwam zelfstandig naast de *theologia revelata* te staan. En binnen deze laatste werd aan de rede het recht tot onderzoek en verklaring van de geloofsbrieven van de openbaring toegekend. Leibniz sprak de algemeen heersende opinie uit, als hij de openbaring tegenover de rede stelde, zoals een buitengewoon gezant tegenover een bevoegde vergadering staat. Deze onderzoekt zijn geloofsbrieven en gaat, als zij deze echt bevonden heeft, eerbiedig naar hem luisteren 13). Het deïsme in Engeland en het rationalisme in Duitsland leidde daaruit weldra af, dat de *theologia naturalis* volkomen voldoende was. En het supranaturalisme, dat de emancipatie van de rede in de theol. *naturalis* en in het onderzoek naar de waarheid van de openbaring toegaf, kon voor die rede met geen andere dan historische en rationele bewijzen verschijnen. Op die wijze werd het Christendom verdedigd en de dogmatiek bewerkt door een aantal mannen in Engeland, Duitsland, Nederland, zoals Butler, Paley, Chalmers 14); Reinhard, Morus, Doederlein, Knapp, Storr e.a.; van Nuijs Klinkenberg, Muntinghe, Heringa, Vinke enz., en door de auteurs van de werken van het Haagsch Genootschap. Later vinden wij dit standpunt nog ingenomen door Pareau en Hofstede de Groot 15), door Van Oosterzee, die eerst Schleiermacher volgde, maar later heil zocht in een apologetiek, welke aan de dogmatiek voorafging 16), door Doedes, die in de weg van onbevooroordeeld, zuiver historisch onderzoek het Christendom wilde leren kennen 17); in het buitenland o.a. door Voigt, König, A. B. Bruce, Pheeters, Grétilat 18), en vele apologetische schrijvers 19). Uit de jongste tijd kunnen tot deze richting ook gerekend worden de voorstanders van de religionsgeschichtliche methode in de theologie, zoals Troeltsch, en de verdedigers van een finale scheiding tussen een gelovig-kerkelijke en een exact-wetenschappelijke theologie, zoals Lagarde, Overbeck ea. 20). Want ook zij emanciperen de theologie geheel of gedeeltelijk van het geloof en trachten tot de kennis van het Christendom te komen in de weg van een objectief, historisch-kritisch onderzoek.

- 1) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 9 ad 3. art. 10. Duns Scotus, Prol. Sentent. qu. 2. Ludovicus Vives, de veritate fidei christ. 1543. Verg. Frohschammer, Die Philosophie des Thomas v. Aquino. Leipzig 1889 bl. 130 v.
- 2) Becanus, Theol. Schol. Tom. II pars II tract. 1 cap. 6. Mogunt. 1623 bl. 93.
- 3) Bellarminus, de Conciliis et Ecclesia, l. IV.
- 4) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 1 art. 4 ad 2, 4. art. 5 ad 2. qu. 2 art. 1 ad 1. Bellarminus, de Conc. et Eccl. IV cap. 3. Billuart, Summa S. Thornae hodiernis acad. moribus

- accommodata VIII bl. 25 v. P. Dens, Theologia ad usum seminariorum II 275 v.
- 5) Perrone, Prae. Theol. I. Jansen, Prael. Theol. I 117 v. Hake, Handbuch der allgem. Religionswissenschaft. Freiburg 1887 II 1 v. Heinrich, Dogm. I 279 v. Liebermann, Dogm. I bl. 33 v. enz.
 - 6) Billuart, t.a.p. I bl. 28, 29. Dens, t.a.p. II 292.
 - 7) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 1 ad 3 en art. 10. S. c. Gent. Ic. 9. Billuart, t.a.p. VIII bl. 1 v. Becanus ib. bl. 3-17. Dens, t.a.p. II 280 v. Jansen, Prael. Theol. I 701-706.
 - 8) Thomas, II 1 qu 109 art. 6. qu. 112 art. 2 en 3. qu. 113 art. 4.
 - 9) Calvin, Instit. rel. christ. I 7, 4. 8.
 - 10) Ursinus, Tract. Theol. hl. 1-33. Zanchius, Op. VIII col. 335 v. Polanus, Synt. Theol. Ic. 17 v. c. 27, 28. Synopsis pur. theol. disp. 2, 10 v. Du Plessis-Mornay, Traité de la vérité de la religion chrétienne contre les Athées etc. Anvers 1581. Abbadie, Traité de la vérité de la religion chrét. 1684 enz. Verg. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. bl. 20-22. Hase, Hutt. Rediv. par. 37. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. bl. 32. 33.
 - 11) Catech. Racov. qu. 5-30. Fock, der Socin. 338 v.
 - 12) Episcopius, Instit. Theol. Lib. IV cap. 2. Limborch, Theol. Christ. Ic. 4. Id. De veritate relig. Christ. collatio cum erudito Iudaeo 1687. Hugo Grotius, de veritate relig. christ. 1627. Verg. Wijnmalen, Hugo de Groot als verdediger van het Christ. Utrecht 1869.
 - 13) Leibniz, Discours sur la conformité de la foi avec la raison par. 29
 - 14) Butler, The analogy of religion, natural and revealed 1736. Paley, View of the evidences of Christianity 1794. Id. Natural Theology 1802. Chalmers, The evidence and authority of the Christ. revelation 1817. Id. Natural Theology 1823. Verg. Tholuck, Verm. Schriften I 163-224.
 - 15) Compendium Dogm. et. Apol. Christ. 1848 bl. 179 v.
 - 16) Jaarb.v. wet. Theol. 1845 bl. 1-74. 1851 bl. 406. De Leer der Herv.Kerk van J. H. Scholten beschouwd 1851 bl. 51. 53. Christ. Dogm. par. 30-34. 38.
 - 17) Het recht des Christ. tegenover de wijsbeg. gehandhaafd 1847. Modern of Apost. Christ. 1860. De zogen. moderne Theol. enigszins toegelicht 1862.
 - 18) Voigt, Fundamentaldogm. bl. 184 v. 232 v. König, Der Glaubensact des Christen. Erlangen 1891 bl. 143 v. Bruce, Apologetics. Edinburgh 1892 bl. 42. W. M. Mc. Pheeters, Apostolical sanction the test of canonicity, Presb. and. Ref. Rev. Jan. 1895. Grétilat, Exposé de théol. system. II 176 v.
 - 19) Verg. Art. Apologetik van Lemme in PRE3 I 679-698.
 - 20) Verg. boven bl. 30. 52-60. 167-172.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 17 De historisch-apologetische methode; 134)

134. Deze historisch-apologetische methode is door de geschiedenis van het supranaturalisme zelf en voorts ook door de scherpe kritiek van Rousseau en Lessing, van Kant en Schleiermacher onhoudbaar gebleken. Maar daarbij dient men toch duidelijk onderscheid te maken tussen de dwaling, welke in die methode voor de kritiek bezwiken is en de waarheid, welke er in ligt en die ook thans nog bewaard moet worden. De apologetiek had te allen tijde recht van bestaan en behoudt dat ook in de tegenwoordige tijd; zelfs is haar thans meer dan ooit een belangrijke taak toebetrouwd. Zij heeft de waarheid van God te handhaven en te

verdedigen tegenover alle bestrijding zowel van binnen als van buiten. Profeten en apostelen en Christus zijn daarin voorgegaan en hebben zich herhaaldelijk verantwoord tegenover hun aanklagers, en de Schrift legt alle gelovigen de plicht op, om met zachtheid en vreze, maar toch ook met bereidvaardigheid aan iedereen verantwoording te doen van het wezen en de grond van de hoop, die in hen is, en om alle tegensprekers te weerleggen, [1 Petr. 3:15](#), [Tit. 1:9](#). De apologeten van de tweede eeuw, de kerkvaders, de scholastici, de hervormers enz. stonden allen in het vaste geloof, dat de waarheid van God tegenover de bestrijding, waaraan zij van alle zijden blootstond, verdedigd moest worden. Zij lieten de aanvallen niet onbeantwoord, en gingen ook niet schoorvoetend en aarzelend tot verdediging over. Maar zij waren diep overtuigd, dat zij de waarheid aan hun zijde hadden, en dat deze voor verdediging vatbaar was; zij hechtten aan de argumenten, die zij te berde brachten, zeer grote waarde, en daarom zochten zij de vijand op en rustten niet, voordat zij hem overwonnen hadden. Dat geloof was reeds een kracht en bijna de halve overwinning. Twijfel en wantrouwen in de zaak, die wij voorstaan, maakt ons machteloos in de strijd.

Maar daarmee is vanzelf ook reeds het standpunt aangegeven, van waaruit alleen een goede verdediging van de waarheid ondernomen kan worden. De apologetiek kan niet aan het geloof vooraf gaan en tracht niet de waarheid van de openbaring apriori te betogen. Zij onderstelt de waarheid en het geloof aan de waarheid; zij gaat niet als inleidend deel, als principiële of fundamentele wetenschap, aan de theologie en de dogmatiek vooraf, maar is zelf een door en door theologische wetenschap, welke het geloof en de dogmatiek onderstelt en nu het dogma handhaaft en verdedigt tegenover de bestrijding, waaraan het blootstaat. Zo verstaan, is de apologetiek niet alleen volkomen in haar recht, maar is zij ook een wetenschap, welke te allen tijde, inzonderheid ook in deze eeuw, ernstige beoefening verdient en rijke zegen verspreiden kan. Ten eerste verschaft zij al terstond dit voordeel, dat de Christelijke theologie erdoor gedwongen wordt, om zich welbewust rekenschap te geven van de gronden, waarop zij rust, van de principia, waaruit zij opgebouwd wordt, van de inhoud, die zij in zich bevat; zij haalt de Christelijke theologie te voorschijn uit de mystiek van het hart en plaatst haar in het volle licht van de dag; de apologetiek was de eerste Christelijke wetenschap. Ten andere leert zij, dat de Christen, al kan hij niemand het geloof schenken, toch tegenover zijn bestrijders niet verlegen behoeft te zwijgen; met zijn geloof staat hij niet vreemd en geïsoleerd te midden van de wereld, maar hij vindt er steun voor in natuur en geschiedenis, in wetenschap en kunst, in maatschappij en staat, in het hart en geweten van ieder mens; de Christelijke wereld- en levensbeschouwing is alleen die, welke op de realiteit van wereld en leven past. En eindelijk bereikt zij, indien zij ernstig en nauwgezet haar taak vervult, wel terdege, dat zij de tegenstander onder de indruk van de waarheid van de Christelijke openbaring brengt, hem weerlegt en de mond stopt. Een mens met ware harte tot God bekeren, dat kan zij niet, dat kan zelfs de prediking van het Evangelie niet; dat kan God alleen door zijn Geest. Maar aan deze werking van God ondergeschikt en als middel in zijn hand, kan de apologetiek, evenals ook de dienst van het woord, van uitnemende zegen zijn. De eerste eeuwen van het Christendom leveren daarvoor het overvloedig bewijs. De fout van de apologetiek, zoals ze menigmaal beoefend is, heeft echter daarin bestaan, dat zij

1. zichzelf van het Christelijk geloof heeft losgemaakt en zo buiten, boven en vóór de theologie heeft geplaatst; dat zij
2. geloven en weten zó gescheiden heeft, dat de religieuze waarheid geheel of voor een deel (in de theol. naturalis, in de exeget. en histor. theologie enz.) kwam te rusten op louter verstandelijke bewijzen; en dat zij

3. dientengevolge van haar wetenschappelijke arbeid overdreven verwachtingen ging koesteren, alsof zij door het verstand het hart kon veranderen en door redenering godsvrucht kon kweken.

Tegen deze verkeerde richting in de apologetiek was de kritiek van Kant en Schleiermacher in haar recht. Want ten eerste lag daarin een miskenning van het wezen van de godsdienst, zowel objectief van karakter en inhoud van de religieuze waarheid, als subjectief van het religieus geloof. Godsdienst is iets anders dan het op redelijke gronden aannemen van een zuivere theoretische leer. Zoals de godsdienstige waarheid wezenlijk verschilt van een of ander theorema van de wetenschap, zo is er ook een essentieel onderscheid tussen het verstandelijk inzicht in een wetenschappelijk resultaat, en het geloof, waarmee ik de religieuze waarheid omhels. Ten tweede ging deze verkeerde apologetische richting uit van een miskenning van het Christendom. Indien de Christelijke openbaring, die de duisternis en de dwaling van de psychische mens veronderstelt, zich vooraf aan zijn rede ter beoordeling moest overgeven, zou zij daarmee zichzelf weerspreken. Zij zou zich daarmee plaatsen voor een rechtbank, waarvan zij de bevoegdheid eerst had ontkend. En eenmaal in de principia het recht van de rede erkennende, zou zij straks in de articuli fidei dat recht niet meer kunnen bestrijden. Het supranaturalisme moet altijd leiden tot rationalisme, omdat het in beginsel reeds rationalistisch is. En ten derde afgezien van dit principiële bezwaar, de historisch-apologetische bewijsvoering in de boven omschreven zin voert ook niet tot het gewenste en verwachte resultaat. Zij kon het nog een eind ver brengen in een tijd, toen de echtheid van de bijbelboeken en de historische waarheid van hun inhoud vrij algemeen vaststond. Maar de wonderen en voorspellingen van de Schrift hebben thans zelf zoveel verdediging nodig, dat zij moeilijk meer als argumenten dienst kunnen doen. De apologetiek zou, om iets te bewijzen, eerst heel de zogenaamde inleidingswetenschap moeten behandelen en tal van andere vakken in zich moeten opnemen, eer zij met de uiteenzetting van de waarheid een aanvang kon maken; aan het geloof, aan de dogmatiek kwam het op deze wijze nooit toe; de pars formalis zou zo uitdijen, dat er voor de pars materialis geen tijd en geen plaats meer overbleef. Deze lange weg zou dan nog ingeslagen kunnen worden door iemand, die tijd en kracht en gave genoeg bezat, om zulk een onderzoek naar de waarheid van het Christelijk geloof in te stellen; maar hij zou geheel ontoegankelijk zijn voor de eenvoudige, die toch ook even goed als de geleerde, en niet eerst morgen maar nu reeds, op dit ogenblik, behoefte heeft aan de vrede en de troost van het geloof, en die daarom voor de zaligheid van zijn ziel afhankelijk zou worden van een intellectueel en zijn te ondragelijker clericalisme. En stel al, dat dit nog geen overwegend bezwaar was en dat historisch onderzoek voor alle mensen de enige weg tot de kennis van de waarheid was; dan zou toch het resultaat, dat in de gunstigste omstandigheden verkregen werd, geen ander zijn dan een fides humana, welke morgen aan de dag weer door andere en betere onderzoekingen geschokt en omvergeworpen kon worden. De eeuwigheid kan inderdaad niet hangen aan een spinrag. In de religie mag geen mens en geen schepsel instaan tussen God en mijn ziel. Getroost en zalig te leven en te sterven is niet mogelijk, zolang ik rust in een menselijk, feilbaar getuigenis. In de religie is er geen mindere maar een veel sterkere en vastere zekerheid dan in de wetenschap nodig. Er is hier alleen rust in het getuigenis van God. Ook het getuigenis van de kerk is onvoldoende. Het is van grote waarde niet alleen bij het ontstaan maar ook bij de voortduur van het Christelijk geloof; het blijft een steun tot het einde van het leven toe, en is inderdaad een motivum perpetuum tot het geloof. Wij zijn in heel ons leven aan een gemeenschap gebonden, en die gemeenschap houdt ons staande, telkens als wij dreigen te struikelen. De wolk van getuigen, rondom ons heen liggende, moedigt ons aan in de strijd. Er behoort een ongewone moed en geestkracht toe, om

pal te blijven staan, als allen ons verlaten en zich tegenover ons stellen. Toch kan om dit alles het getuigenis van de kerk nog niet de laatste en diepste grond zijn van het geloof. Ook Roomse theologen erkennen dat zelf, gelijk later blijken zal. Zij zijn bij het onderzoek naar de gronden van het geloof met hun onfeilbare kerk in hoegenaamd geen betere conditie dan de Protestanten. Want ook zij moeten de vraag stellen: waarop rust het geloof aan de kerk? Indien op apologetische bewijzen, dan rijzen daartegen dezelfde bezwaren, die boven zijn ingebracht. En indien op het testimonium Spiritus Sancti, dan is deze leer ook bij hen de hoeksteen van het Christelijk geloof.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 18 De speculatieve methode; 135)

Par. 18. De speculatieve methode.

Litt. boven bij par. 7 bl. 214, en voorts nog. Flügel, Die spekulat. Theol. der Gegenwart 2 1888. Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen specul. Theol. in ihren Principien beleuchtet. Leipzig 1851. Art. Specul. Theol. en Theosophie in Herzog1. Pelt, Theol. Encykl. 1843 bl. 532 v. Rothe, Theol. Ethik2 par. 1 v. J. Müller, Die Christl. Lehre von der Sünde5 I 1-31. Dörner, Christl. Gl. I 16 v. Kaftan, Die Wahrheit der Christl. Relig. bl. 435 v. Id. Zur Dogm.139 v.

135. Het supranaturalisme viel onder de slagen van Rousseau en Kant, van Lessing en Schleiermacher. Er volgde een machtige omkeer. Het classicisme week op elk gebied voor de romantiek, de heerschappij en autonomie van het subject. In de eerste tijd, bij het gevoel van de vrijheid, ging deze reactie zo ver, dat ze al het objectieve wegcijferde en het subject zichzelf voor genoegzaam hield. Het subject produceert zo niet de stof (Fichte), dan toch de vorm (Kant) van de wereld. Het niet-ik is een product van het Ik, de zedelijke wereldorde komt door de mens zelf tot stand, en de zedewet wordt vrij en koninklijk door het genie op zij gezet. Ook Schleiermacher nam eerst dit standpunt in. Maar dit absolute idealisme leidde tot allerlei verschrikkelijke gevolgen. De Franse Revolutie toonde het gevaarlijke van deze autonomie van de mens. Er moest toch iets objectiefs zijn, dat vaststond en gezag had. Zo kwam de restauratie, d.i. de poging, om met behoud van hetzelfde uitgangspunt, toch uit het subject weer tot het objectieve te komen. Van die restauratie was Hegel de wijsgerige tolk. Hij verhef het subjectief, ethisch idealisme van Fichte tot een objectief, logisch idealisme, en verving het idee van het zijn door die van het worden. Heel de wereld werd een proces, een ontwikkeling van het logische idee. In deze evolutie heeft ook de religie haar plaats. Maar die religie hult zich in vormen en symbolen, die alleen door de speculatieve rede in hun diepe betekenis kunnen begrepen worden. Het rationalisme heeft daar niets van verstaan, en heeft de dogmata van de kerk eenvoudig terzijde gesteld, niet wetende wat er mee te doen. Maar die dogmata zijn vol diepe, wijsgerigen zin. Hegels geest wierp zich op die dogmata, ontdeed ze van hun historische symbolische vormen, en spoorde er het idee van op. De historie is maar de schaal, het omhulsel; de kern zelf is diepe, ware filosofie. Niet de rationalistische leerstukken God, deugd, ontsterfelijkheid, maar de hoogste en diepste dogmata van het Christendom, zoals de triniteit, de menswording, de voldoening, worden het voorwerp van de stoute, wijsgerige speculatie. Buiten de Schrift en buiten enige autoriteit om worden die dogmata als noodwendig uit de rede afgeleid en als ten hoogste redelijk bewezen. Theologie en filosofie werden schijnbaar verzoend, het geloof werd door de speculatieve rede in absoluut weten omgezet. Deze speculatieve methode werd overgenomen en op de dogmatiek

toegepast, weliswaar met zeer verschillende uitkomst, door Daub, Marheineke, Strausz, Feuerbach, Vatke, Weisse, het laatst door Biedermann. Biedermann wijkt op gewichtige punten van Hegel af en aanvaardt niet zijn apriorische methode; maar uitgaande van de Christelijke dogmata, tracht hij deze toch op dezelfde manier als Hegel te ontleden in het religieus principe, dat er aan ten grondslag ligt, en de historische uitdrukking, die zij hebben aangenomen, en dan voorts speculatief en praktisch verder te ontwikkelen. Hij liet zich daarbij leiden door de gedachte, dat er metafysica mogelijk is, kennis nl. van de laatste gronden van het zijn en het kennen, te verkrijgen door streng logische redenering van de ervaring uit. Langs die weg komt hij tot abstract-logische bepalingen over de grond van de wereld en meent daarin een werkelijke kennis van het absolute te bezitten, welke de kern van de religieuze waarheid uitmaakt. Het verschil is alleen, dat de gelovige die waarheid bezit in voorstellingen, terwijl de dogmaticus en filosoof haar heeft omgezet in begrippen en ideeën

1). Op soortgelijke wijze maakte Scholten hier te lande scheiding tussen de grondbeginselen en de leerstukken van de Gereformeerde theologie, kritiseerde met de eerste de laatste weg, en hield tenslotte niets anders over dan een monistisch en deterministisch systeem. Deze intellectualistische richting wordt onder de moderne theologen door Dr. Bruining voortgezet

2). Terwijl hij de methode van de ervaring in haar verschillende vormen verwerpt, omdat godsdienst de Gods-idee onderstelt, erkenning van een betrekking tot God insluit, en in een complex van gemoedsbewegingen enz. bestaat, dat zich onder invloed van een zeker geloof bij de mens ontwikkelt, is hij van oordeel, dat de enige weg, die de dogmaticus bewandelen kan, deze is, dat hij door redenering van uit de verschijnselen, waarmee ervaring hem in kennis stelt, tracht op te klimmen tot de daarachter gelegen bovenzinnelijken grond. Daarom tracht Dr. Bruining de bewijzen voor het bestaan van God en voor de onsterfelijkheid van de ziel weer in ere te herstellen, want, al bevatten zij geen strikte bewijskracht, zij kunnen toch wel terdege een betrouwbaren grondslag voor onze religieuze overtuiging vormen, te meer omdat ook in de andere wetenschappen slechts een zeer klein deel van onze kennis op exacte bewijzen rust. Met Biedermann en Scholten huldigt Dr. Bruining dus de speculatieve methode, maar hij onderscheidt zich van hen in deze twee opzichten,

1. daarin, dat hij die speculatie niet laat uitgaan van een apriorisch principe, maar haar op empirie, en wel niet op enkele geïsoleerde verschijnselen, ook niet alleen op de innerlijke ervaring, doch op beschouwing van de wereld in haar geheel wil laten rusten, zodat hij dan ook bijv. Aan het theïstisch Godsbegrip en aan het feit van de zonde meer recht kan laten wedervaren; en
2. daarin, dat hij liever niet meer bij de vroegere dogmatiek zich aansluit, om deze dan aan een voortdurende kritiek te onderwerpen, maar er de voorkeur aan geeft, om thetisch te werk te gaan en van eigen geloofsstandpunt uit de dogmatiek op te bouwen.

Maar deze speculatieve methode heeft ook in de school van Schleiermacher ingang gevonden. Schleiermacher had met Hegel het subjectieve uitgangspunt gemeen, doch hij nam positie niet in de rede maar in het gevoel. Religie is een eigenaardige bepaaldheid van het gevoel of van het onmiddellijk zelfbewustzijn. Voorts vatte hij dat gevoel niet individueel op, maar historisch, zoals het in een religieuze gemeenschap bestond en in de Christelijke gemeente bepaaldelijk door Jezus als de Erlöser gevormd was. En eindelijk zag hij in de dogmatiek geen speculatieve ontwikkeling, maar alleen beschrijving van de vrome gemoedstoestanden of van het geloof van de gemeente. Schleiermacher bestreed in theorie alle vermenging van theologie en filosofie. Maar aan de andere kant toonde Schleiermacher's

Glaubenslehre toch, dat zijn eigen religieuze ervaring zeer sterk afweek van die van de Christelijke gemeente en zeker mee onder invloed van Spinoza gevormd was; en in zijn *Kurze Darstellung* gaf hij de eerste plaats aan de filosofische theologie, die tot taak kreeg, om het wezen van het Christendom te bepalen. Feitelijk werd de theologie bij Schleiermacher geheel van de filosofie afhankelijk ³⁾. De Vermittlungstheologie nam met Schleiermacher haar standpunt in het bewustzijn, in het geloof, de belijdenis van de gemeente, maar verbond daarmee de speculatieve methode van Hegelom door het geloof tot weten te verheffen en de autoriteit te doen wijken voor zelfstandig redelijk inzicht. Twesten streeft er naar, om door middel van redenering uit het vroom gevoel een orthodox-luthersche dogmatiek af te leiden ⁴⁾. Müller wil langs regressieve weg, door reflectie over zijn eigen ervaring, uit de religieuze zekerheid van het geloof komen tot een objectief weten van God ⁵⁾. Martensen draagt aan het wedergeboren bewustzijn de taak op, om uit zijn eigen diepten de leer van de Schrift en van de kerk wetenschappelijk te reproduceren ⁶⁾. Bij Dorner is de Glaubenslehre niet enkel beschrijvend, maar ook constructief en progressief; zij brengt het religieuze weten tot systematische Begründung und Entfaltung en tracht het Christelijke Godsideaal als noodwendig aan te tonen, door aan te wijzen dat zij de aanvulling en voltooiing van het Godsbegrip überhaupt is ⁷⁾. Vooral in Rothe komt deze speculatieve methode van de Vermittlungstheologie duidelijk uit; het Godsbewustzijn is het idee, waaruit hij met behulp van de Hegelsche dialectiek heel de schepping, natuur, geschiedenis, zonde, verlossing afleidt ⁸⁾. Onder de Vermittlungstheologen is overigens grote verscheidenheid, maar zij allen hebben uitgangspunt en methode met elkaar gemeen; zij gaan uit niet van een of andere autoriteit, maar van het Christelijk bewustzijn van de gemeente, en zoeken het bewijs voor de waarheid van het geloof niet in een beroep op een of ander gezag maar in de innerlijke evidentie, in de onafwendbaarheid van het denken.

- ¹⁾ Verg. over Biedermann: Lipsius, *Neue Beiträge zur wissens. Grundlegung der Dogm.*, Jahrb. f. prot. Theol. 1885 bl. 177 v. Kaftan, *Zur Dogm.* 139 v. Dr. Max Hennig, A. E. Biedermanns *Theorie der relig. Erkenntnis*. Leipzig 1902. Urban Fleisch, *Die erkenntnistheor. und metaph. Grundlagen der dogm. Systeme* von A. E. Biedermann und R. A. Lipsius. Berlin 1901. Böhl, *Dogmatik* bl. L.
- ²⁾ Bruining, *Over de methode van onze dogmatiek*, Teylers Theol. T. 1903 bl. 153 v. 306 v. 426 v. *Id Pantheïsme of Theïsme* t.a.p. 1904 bl. 433 v.
- ³⁾ *Kurze Darst.* par. 24, 32 v. cf. *Christl. Glaub.* par. 2 v. Verg. boven bl. 27 v.
- ⁴⁾ Twesten, *Vorles. über die Dogm.* I2 21 v.
- ⁵⁾ Müller, *Dogm. Abhandlungen* 1870 bl. 1-42. Art. *Dogmatik* in Herzogl.
- ⁶⁾ Martensen, *Dogmatik* par. 31 v.
- ⁷⁾ Dorner, *Christl. Glaub.* I155 v.
- ⁸⁾ Rothe, *Theol. Ethik* par. 7. Verg. Hauck, art. Rothe in PRE2 en Sieffert in PRE3, en de rijke literatuur, verschenen in 1899 bij de herdenking van zijn geboortedag 28 Jan. 1799, o.a. van H. J. Holtzmann, *Rothe's speculatives System*. Freiburg 1898. O. Flügel, *R. Rothe als speculativer Theologe*. Langensalza 1898. W. Flade, *Die philos. Grundlagen der Theol.* R. Rothe's. Leipzig 1901 enz.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 18 De speculatieve methode; 136)

136. Deze speculatieve methode heeft belangrijke voordelen boven de apologetische van de rationalistische tijd. De klaarheid, die in de achttiende eeuw voor de maatstaf van de waarheid gehouden werd, had de openbaring veranderd in een leer, de kerk in een school, wedergeboorte in zedelijke verbetering, de gekruiste Christus in de wijze van Nazareth. Het rationalisme had heel de Christelijke religie vervalst. Met verachting keerden de beschaafden zich af van openbaring en godsdienst, van gemeente en geloof. Er behoorde moed toe om, gelijk Schleiermacher en Hegel deden, tot de gemeente en haar dogmata terug te gaan en daarin, zij het ook slechts in zekere zin, diepe religieuze waarheid te ontdekken. Het was een betoon van zedelijke kracht, om te breken met de rationalistische eis van de klaarheid, om het op te nemen voor de verachte religie van de gemeente en weer het recht en de waarde uit te spreken van het Christelijk geloof. Meer nog, er lag in het uitgangspunt van Hegel en Schleiermacher een heerlijke waarheid. Denken en zijn zijn ten innigste verwant en beantwoorden aan elkaar. Het rationalisme trachtte de religie te rechtvaardigen voor de onbevoegde rechtbank van het gezond verstand. Maar Hegel en Schleiermacher zagen beiden in, dat de religie een eigen plaats inneemt in het menselijk leven, dat zij een eigensoortig verschijnsel is en daarom ook een eigen corresponderend orgaan eist in de menselijke natuur. Hegel en Schleiermacher verschilden onderling in de aanwijzing van dat orgaan; de een zocht het in de rede, de andere in het gevoel. Maar beiden kwamen toch het vulgaire rationalisme te boven en beiden wezen op de samenstemming van subject en object. Indien zij met hun subjectief uitgangspunt niets anders hadden bedoeld, zou hun overwinning van het rationalisme slechts instemming hebben verdiend. Het objectieve toch bestaat voor ons niet, dan voorzover het tot ons bewustzijn komt. Het is op geen andere wijze te benaderen dan door het bewustzijn heen. En de religie is daarom ook geen realiteit voor mij, dan in zover ik haar in gevoel of rede, of welk haar orgaan ook mag zijn in de mens, heb opgenomen.

Maar Hegel en Schleiermacher hebben zich niet vergenoegd met de stelling, dat denken en zijn aan elkaar beantwoorden; zij hebben beide geïdentificeerd. Deze vereenzelviging van denken en zijn is het *πρωτων ψευδος* van de speculatieve filosofie. Plato ging daarvan reeds uit, als hij de ideeën voor de waarachtige wereld hield. Cartesius nam haar over in zijn *cogito ergo sum*. Spinoza sprak in dezelfde zin van een *causa sui*, *cujus essentia involvit existentiam*. Fichte bracht ze tot heerschappij in de nieuwere filosofie. De grote vraag daarbij is deze: denken wij iets, omdat het bestaat of bestaat iets, omdat wij het noodzakelijk, logisch denken moeten? De speculatieve wijsbegeerte zei het laatste. Maar tussen denken en zijn mag nog zo grote overeenstemming bestaan; er is een niet minder wezenlijk onderscheid. Uit het denken is geen conclusie tot het zijn, omdat het zijn van alle schepselen geen emanatie is van het denken maar berust op een daad van macht. De essentie van de dingen is aan het denken, de existentie alleen aan het willen van God te danken. Het menselijk denken onderstelt dus het zijn: het verheft zich eerst op de grondslag van het geschapene; wij kunnen slechts nadenken, wat ons voorgedacht is en door de wereld heen tot ons bewustzijn komt. Indien men echter met de nieuwere filosofie alle stof verwerpt, die van buiten tot ons gekomen is, en de zuivere rede of het abstracte gevoel tot zijn uitgangspunt neemt, houdt men niets over of hoogstens een zo algemeen, inhoudloos en vaag principe, dat er niets, laat staan de hele wereld, of heel de Christelijke openbaring en religie, uit af te leiden is.

De filosofie van Hegel was daarom niet zo onschuldig, als zij oorspronkelijk schijnen kon. Zij was de uitwerking en toepassing van Fichte's stelling, dat het ik het niet-ik poneert, dat het subject het object schept. Schleiermacher ging in de theologie tot dit principe terug, omdat alle autoriteit in de religie voor hem was weggefallen, de rationele en historische bewijzen voor het Christendom hem niet voldeden, en God ook naar zijn mening voor de rede

onkenbaar was. Gelijk Kant door de praktische rede herstellen wilde, wat hij door de kritiek van de zuivere rede had verloren, zo zag ook Schleiermacher geen kans om de religie te redden dan door uit te gaan van het religieuze subject, van het gevoel, van het bewustzijn. Daaruit volgde, dat de dogmatiek niets anders kon zijn dan beschrijving van gemoedstoestanden en dus eigenlijk thuis hoorde in de historische theologie. De theologie werd antropologie, pisteologie, ecclesiologie, en hield op wat zij altijd beweerd had te zijn, kennis Gods. Maar daarbij kon Schleiermacher toch niet blijven staan; het is ons ook in de religie niet om werkelijkheid maar om waarheid te doen. De rechtvaardiging van het Christendom werd daarom in het eerste deel van de encyclopedie opgedragen aan de filosofie. Omdat er geen andere grond meer is, waarop het Christelijk geloof rust, krijgt de wijsbegeerte de taak, om de godsdienst in zijn recht en waarde te handhaven. De Vermittlungstheologie nam het subjectieve uitgangspunt van Schleiermacher over, volgde het spoor door hem voor de verdediging van de religieuze waarheid getekend en kwam zo vanzelf tot een verbond met de dialectische, speculatieve methode van Hegel. Zij kon zich met de empirische kennis van de inhoud van het Christelijk bewustzijn niet tevreden stellen. Zulk een kennis was toch geen wetenschap. Niet het feit van het geloof alleen moest geconstateerd, ook het recht en de waarheid van het geloof moest betoogd worden. En omdat men geen ander bewijs had, werd de toevlucht genomen tot de speculatie. De speculatieve theologie, die na Schleiermacher opkwam, streefde naar een hogere kennis van het Christendom, dan die steunde op autoriteit en verkregen werd door het geloof. Zij was een vernieuwing van de oude Gnostiek. De Christelijke dogmata, zoals de triniteit, de menswording, de voldoening moesten niet maar als artikelen van het geloof beleden, doch ook in hun noodzakelijkheid doorzien en verstaan worden. Het dat is niet voldoende; ook het hoe en waarom moet begrepen worden. De speculatieve Vermittlungstheologie zocht daarom aan het lagere standpunt van het gezag te ontkomen en streefde ernaar, om het Christendom als absolute waarheid in zichzelf te doen rusten. Zij ging wel uit van het geloof maar stelde zich het weten ten doel. Denknoodwendigheid was haar het bewijs van de waarheid. Dat deze methode noch in de filosofie noch in de theologie tot een gewenst resultaat zou leiden, was te voorzien en is door de historie treffend bewezen. Weerlegging is bijna overbodig. De speculatie heeft reeds lang haar tijd gehad. De filosofie van Hegel leidde bij Feuerbach en Strausz tot verwerping van heel het Christelijk geloof. De wijsgerige bewerking van de orthodoxe dogmatiek door Schweizer, Scholten, Biedermann heeft de dogmatische armoede van de moderne theologie slechts voor een korte tijd bedekt. De meer rechtzinnige Vermittlungstheologie kan met recht zich beroemen op de werken van Rothe, Dorner, Lange, Martensen, Müller enz., die vol zijn van diepe en schone gedachten; maar zij heeft toch volstrekt niet beantwoord aan de verwachting, welke zij opgewekt had. Het is haar niet gelukt, om de dwaasheid van het kruis te veranderen in een wijsheid van de wereld; zij slaagde er niet in, om door haar diepzinnige beschouwingen de kinderen van deze eeuw weer voor Christus te winnen. Integendeel, de bemiddeling liep uit op een nog radicalere scheiding van geloven en weten, van theologie en filosofie, van gemeente en wereld. De speculatie, die door een deel van de Vermittlungstheologie werd nagestreefd, ging ook uit van de onjuiste onderstelling, dat het Christendom een logisch gedachtensysteem was, waarvan uit het eerste lid alle volgende door denken en redeneren konden worden afgeleid. Maar als het zijn van de dingen in het algemeen reeds niet op het denken maar op het willen berust; als de historie, hoezeer uitvoering van een raad van God, toch nog iets wezenlijk anders is dan een rekenexempel; dan is nog veelmeer de Christelijke religie onderscheiden van een logisch gedachtenstelsel. Want het Christendom is historie, het is een historie van genade, en genade is iets anders en iets meer dan een logische conclusie. In de Christelijke religie komt daarom ook de diepste denker nooit het kinderlijk standpunt van het gezag en het geloof te boven. Een ander karakter neemt de speculatieve methode aan, wanneer men ze met Dr. Bruining op

de empirie, op de beschouwing van heel de wereld laat rusten en dan uit deze door denken en redeneren tot de bovenzinnelijke grond van de dingen opklimmen wil. Het eigenaardige van de speculatieve methode, zoals zij door de nieuwere filosofie werd aangegeven en toegepast, heeft men dan prijsgegeven, en men keert tot de gewone bewijsmethode van de theologia rationalis terug. Tegen dit standpunt verheffen zich dan dadelijk al die bezwaren, die in de vorige paragraaf tegen de historisch-apologetische methode zijn ingebracht. Kort samengevat, komen zij hierop neer. Ten eerste komt men langs deze weg niet verder dan tot een arm stel van abstracte ideeën, zoals ze door Shaftesbury geformuleerd werden, of tot de bekende rationalistische trilogie van God, deugd en onsterfelijkheid, welke zo in de werkelijkheid nooit als inhoud van de religie voorkomt, in die abstracte vorm ook nooit te handhaven is en tot het kweken van een godsdienstig leven en het stichten van een godsdienstige gemeenschap ten enenmale onbekwaam is. Ten tweede is alwat wij van de oorsprong en het wezen van de godsdienst weten één machtig protest tegen de bewering, dat de religie op verstandelijke bewijzen rust en daarvan afhankelijk is. Religie is heel iets anders dan wetenschap, is nooit uit causaliteitsdrang ontstaan, en bestond ook, wat haar wezen betreft, nooit in een primitieve wereldbeschouwing, al is het ook, dat elke godsdienst een bepaalde wereld- en levensbeschouwing insluit. Zonder twijfel gaat logisch de Godsidee, dat is de openbaring van God, aan de religie vooraf; alle religie veronderstelt het bestaan en de openbaring van God. Maar die Godsidee ontstond nooit als een conclusie uit een redenering, maar stond steeds vóór alle redenering en bewijs krachtens de openbaring van God en de daaraan corresponderende godsdienstige natuur van de mens vast. Het onderzoek van de godsdienst leidt altijd weer tot het semen religionis, tot de Ebenbildlichkeit Gottes bij de mens terug. Indien dit niet het geval was en de godsdienst, evenals vele resultaten in de wetenschap, op verstandelijke bewijzen rustte, zou de buitengewoon sterke subjectieve verzekerdheid, welke alle godsdienst meebrengt, eenvoudig onverklaarbaar en onmogelijk zijn. Voor een natuurkundige of mathematische waarheid heeft niemand zijn leven over. En eindelijk, deze rationalistische methode beweert op empirie, op de beschouwing van heel de wereld, te rusten; maar zij slaat de machtigste empirie, die er voor haar te vinden is, in het aangezicht. Zij rekent misschien met de empirie, welke de natuur aan de hand doet, maar zij vergeet, die, welke in de historie en in het leven haar tegemoet treedt. Zij abstraheert van het godsdienstig milieu, van het huisgezin, van de maatschappij, van de kerk, van het Christendom, van de Schrift, doet alsof deze niet bestaan en hoegenaamd niets tot de kweking en vorming van het godsdienstig leven hebben bijgedragen, en zij beweegt zich in een kleine kring van verstandelijke redeneringen en abstracte ideeën, waar niemand iets voor gevoelt en waar geen mensenziel bij leven kan. Maar daarmee doemt zij zich zelf ook tot onvruchtbaarheid; het leven stroomt ongestoord langs haar voorbij.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 19 De religieus-empirische methode; 137)

Par. 19. De religieus-empirische methode.

Frank, System der Christl. Gewissheit. Erlangen 12 1884 II2 1881. Id. System der Christl. Wahrheit. Erlangen 12 1885 II2 1886 3e Aufl. 1894. Id. Dogmatische Studien. Erlangen 1892. J. Köstlin, Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntniss, Leben und Kirche mit Rücksicht auf die Hauptfragen der Gegenwart. Berlin 1895. Id. Die Begründung unserer sittl. -relig. Ueberzeugung. Eerlin 1893. Steude, Der Beweis für die Wahrheit des Christ. Gütersloh 1899. Daxer, Der Subjektivismus in Franks System der chr. Gewissheit. Gütersloh

1900. Sogemeier, Der Begriff der christl. Erfahrung hinsichtlich seiner Verwendbarkeit in der Dogm. untersucht. Gütersloh 1902. Ernst Petran, Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittl. relig. Erfahrung. Gütersloh 1898. Haack, Ueber Wesen und Bedeutung der christl. Erfahrung. Schwerin 1894. G. Heine, Das Wesen der relig. Erfahrung. Leipzig 1900. Bachmann, Die persönliche Heilserfahrung des Christen und ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnisse der Apostel. Leipzig 1899. H. Cremer, Glaube, Schrift und heilige Geschichte. Gütersloh 1896. Lobstein, Einl. in die ev. Dogm. 72-93. Kähler, Die Wiss. der Chr. Lehre I 12 v. P. Paulsen, Die Gewissheit der Christl. Weltanschauung im modernen Geistesleben, Zeitfr. des Chr. Volkslebens XXV 3. Ihmels, Die christl. Wahrheitsgewissheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung. Leipzig 1901. Karl Wolf Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes. Gütersloh 1906. A. Reymond, Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse. Lausanne 1900. Warfield, St. Paulus use of the argument from experience, The Expositor, March 1895. F. H. Foster, Christian Life and Theology or the contribution of christian experience to the system of evangelical doctrine. New-York 1901.

137. Toen historische en speculatieve bewijsvoering tot geen resultaat bleken te leiden, namen veel theologen positie in de religieuze ervaring van de gelovigen en zochten daaraan de gronden te ontleen voor de zekerheid van het heil zowel als voor de waarheid van het Christendom. Nergens misschien komt de invloed van Schleiermacher op de nieuwere theologie sterker uit dan in het aanvaarden van dit subjectieve uitgangspunt. De redenen voor die invloed zijn niet ver te zoeken. Ten eerste had Schleiermacher zelf geleerd, dat de religie geen weten was en geen doen, maar een bepaalde gesteldheid van het gevoel, en dienovereenkomstig de dogmatiek opgevat als een beschrijving van vrome gemoedstoestanden. Men vergat daarbij menigmaal, dat Schleiermacher de taak, om de waarheid van het Christendom te betogen, vooraf aan de apologetiek had opgedragen en dus in de dogmatiek zich daarvan ontslagen kon rekenen, en nam desalniettemin zijn dogmatisch standpunt over en zocht nu in de zekerheid van de Christen het bewijs voor de waarheid van het Christendom. Ten andere scheen een beroep op de Bijbel, naarmate de Schriftkritiek voortgang maakte, geen afdoende waarborg meer op te leveren voor de waarheid van hetgeen men beleed; zelfs maakten alle uitwendige, historische of rationele bewijzen, die men voor het Christendom bijbrengen kon, geen indruk meer in een tijd, die door Kant en ook door Schleiermacher zelf de beperktheid van het kenvermogen had leren inzien en alle onzinnelijke dingen in wetenschappelijke zin naar de terra incognita had verwezen. En ten derde koesterde men de overtuiging, dat het positie nemen in de religieuze ervaring, de Christelijke theologie weer bij de profane wetenschap in ere zou brengen. Want deze had langzamerhand in de loop van de negentiende eeuw aan alle speculatie en metaphysica de rug toegekeerd, en zich, met beroep op het criticisme van Kant en het positivisme van Comte, op de grondslag van de zuivere feiten geplaatst. De theologie scheen in eens haar wetenschappelijke positie te herwinnen, als ze door en door empirisch werd en in de feiten van de religieuze ervaring de grondslag zocht voor haar wetenschappelijke bouw. Deze redenen bewogen een groot aantal theologen, om in de dogmatiek de religieus-empirische methode toe te passen. Eigenlijk nam heel de theologie na Schleiermacher reeds haar standpunt in het gelovig bewustzijn; niet alleen de Vermiddelings-theologen in engere zin, maar ook zij, die overigens tegenover Regel en Schleiermacher een zelfstandig standpunt innamen, gingen toch in de dogmatiek van het gelovig subject uit. Hofmann bijv. vat de dogmatiek niet op als beschrijving van gemoedstoestanden noch ook als reproductie van Schrift- of kerkleer, en evenmin als ontwikkeling van de Christelijke geloofsleer uit een algemeen principe, maar hij gaat toch evenals Schleiermacher van de Christelijke vroomheid uit. Dogmatiek is ontvouwing van datgene, wat de Christen tot Christen maakt, van de door Christus bemiddelde, persoonlijke

gemeenschap van God met de mens. Die Erkenntniss und Aussage des Christenthums ist vor allem Selbsterkenntniss und Selbstaussage des Christen 1). Filippi en Kahnis hebben ditzelfde subjectieve uitgangspunt, en Ebrard tracht in de dogmatiek de waarheid en noodwendigheid van de Erlösungsthatsachen aan te tonen, door ze op alle punten te vergelijken met het wetenschappelijk ontwikkeld Erlösungsbedurfniss 2). Maar vooral Dr. Fr. H. R. Frank, hoogleraar te Erlangen, gestorven 1894, heeft met dit standpunt ten volle ernst gemaakt, het doorgedacht en er een systeem op gebouwd. Hofmann nam zijn standpunt in de Thatbestand van de gemeenschap van God met de mens. Deze rust en draagt de zekerheid in zichzelf, en de Schrift geeft er getuigenis aan. Hier was dus voor een systeem van de Christelijke zekerheid geen plaats. De Christen is zichzelf bewust, en daarmee is alles gezegd. Maar Frank blijft hier niet staan; hij tracht rekenschap te geven waarom de Christen dat alles voor waarheid aanneemt, wat zijn geloof inhoudt. Hij construeert, in plaats van de zogenaamde prolegomena van de dogmatiek, die hij zo sterk mogelijk bestrijdt, een System der christlichen Gewissheit. Deze titel is niet bijzonder duidelijk en heeft verklaring nodig. Gewisheid, zekerheid is een toestand van de ziel en sluit als zodanig een systeem uit.

Indien Frank gewisheid hier echter neemt, niet in subjectieve maar in objectieve zin, voor de objecten van het geloof, waarvan de Christen zeker is, dan is System der Christlichen Gewissheit zoveel als System der Christlichen Wahrheit. Dat kan de bedoeling niet zijn, want Frank heeft aan zijn tweede belangrijk werk juist deze titel gegeven. In zijn eerstgenoemd werk verklaart hij zich nader 3) en zegt, dat dit zijn systeem tot object heeft de gewisheid, voorzover zij zich uitstrekt tot de zu verburgenden Wahrheitsgehalt, d.i. de zekerheid als psychologische toestand met al datgene, wat zij verzekert in zoverre als zij het verzekert. Het systeem van de Christelijke gewisheid komt diensgevolge neer op een formeel schema van de verschillende soorten en graden van zekerheid, die uit het Christelijk zelfbewustzijn ten opzichte van de geloofsobjecten. voortvloeien. Nu is het echter Franks bewering niet, dat de objecten van het Christelijk geloof niet vooraf zouden bestaan en bekend zouden zijn. Hij verklaart uitdrukkelijk het tegendeel 4). Hij ontkent evenmin, dat de Christelijke zekerheid ontstaat door het woord 5), en hij wil ook de objectieve waarheden niet afleiden uit het wedergeboren subject 6). Meer nog, als hij al datgene, wat uit het Christelijke zelfbewustzijn volgt, daaruit afgeleid en heel het systeem van de Christelijke zekerheid ontwikkeld en voltooid heeft, dan zegt hij met duidelijke woorden, dat er nu een omkeer plaats heeft, en dat het laatste het eerste wordt. De Christen heeft uit en door zijn eigen zekerheid de objectieve grond gevonden, waarop hij met zijn geloofsleven rust, n.l. de genade van God in Christus, en daaruit bouwt hij nu het systeem van de Christelijke waarheid op 7). De bedoeling van Frank is dus alleen, om antwoord te geven op de vraag: hoe komt een mens daartoe, om op die objectieve factoren van het heil, God, Christus, de Heilige Schrift enz. zich te verlaten, om de Schrift onbepaald als Gods Woord aan te nemen 8). In het System der Christlichen Gewissheit ontwikkelt Frank dus niet zozeer de gronden van het geloof, als wel de wegen, waarlangs een mens tot zekerheid komt aangaande de Christelijke geloofswaarheden.

1) Hofmann, Schriftbeweis 2 I 5-16.

2) Filippi, Kirchl. Glaub. I 52 v. 108 v. Kahnis, Luth. Dogm. I. 7. 8. Ebrard, Dogm. Par. 52.

3) System der chr. Gew. I 48.

4) t.a.p. I 313.

5) Dogm. Studien 1892 bl. 56.

6) Dogm. Stud. 68. 69.

7) Syst. d. Chr. Gew. II 281 v.

8) Syst. d. Chr. Gew. II 285 v. Dogm. Stud. 56.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 19 De religieus-empirische methode; 138)

138. De vraag, welke Frank zich ter beantwoording heeft voorgesteld, is dus allerbelangrijkst; zij is ook nodig en goed, want de Christelijke zekerheid spreekt niet vanzelf en is dikwijls aan twijfel onderhevig. Maar alles hangt af van het antwoord, dat op die vraag gegeven wordt. In het algemeen zegt Frank nu, dat een mens zekerheid aangaande de Christelijke geloofswaarheden verkrijgt, niet door historische of rationele bewijzen en evenmin door het gezag van Schrift, kerk of traditie, maar alleen door de ervaring van de wedergeboorte **1)**. De theologie moet, in onderscheiding van de filosofie, zich niet buiten maar midden in het Christelijk bewustzijn plaatsen, en van daaruit alles, ook het natuurlijke, overzien en beoordelen **2)**. De Christelijke zekerheid heeft immers haar grondslag niet in allerlei uitwendige bewijzen, noch ook in een externe autoriteit, maar in de Christen zelf, in zijn zedelijke ervaring en zelfbepaling, dat is in zijn wedergeboorte en bekering **3)**. De Christen weet, dat er een verandering met hem heeft plaats gehad en nog voortdurend plaats heeft, zodat er nu tweeërlei richting, tweeërlei ik in hem woont **4)**, en hij is daarvan even zeker, als een zieke die genas, zich bewust is van zijn vroegere ziekte en zijn tegenwoordige gezondheid **5)**. Van deze ervaring van de wedergeboorte uit poneert hij nu vanzelf en terstond heel de inhoud van de Christelijke geloofswaarheid; hij doet zo krachtens de aard van het hem geschonken nieuwe leven en kan zich van deze geloofswaarheid even weinig als van zichzelf ontdoen **6)**. In drie kringen groepeerde die Christelijke geloofswaarheid zich rondom de ervaring van de wedergeboorte heen. Eerst poneert de Christen krachtens zijn nieuwe leven die geloofswaarheden, welke met het feit van de wedergeboorte rechtstreeks en onmiddellijk gegeven zijn, n.l. de werkelijkheid van de zonde, van de gerechtigheid en van de toekomstige volmaking. Dit is het gebied van de centrale, immanente waarheden, die nog geheel tot het zelfbewustzijn van de Christen behoren. Daaromheen ligt een tweede kring van waarheden; de gelovige kan n.l. deze nieuwe toestand, waarin hij leeft, slechts verklaren door de realiteit van de persoonlijke God, het bestaan van God als drieëenige, en de verzoening, verworven door de Godmens. Deze drie waarheden vormen samen de groep van de transcendentie waarheden, en wijzen de factoren aan, welke die zedelijke verandering van de wedergeboorte in de Christen hebben teweeggebracht. En eindelijk vormt zich daaromheen nog een derde kring van waarheden, n.l. de transeunte, welke de middelen aanwijzen, waardoor de bovengenoemde transcendentie factoren de heilservaring bij de Christen bewerken; en dat zijn de kerk, het woord van God, de Schrift, het sacrament, de wonderen, de openbaring en inspiratie. Tenslotte houdt de Christelijke zekerheid ook nog een bepaalde verhouding in van de wedergeborene tot het natuurlijke leven, tot wereld en mensheid **7)**.

In dit antwoord ligt een gewichtige waarheid opgesloten. Gelijk het oog nodig is, om het licht te aanschouwen, zo is inderdaad de wedergeboorte nodig, om het koninkrijk van de hemelen te zien. Maar er kan twijfel rijzen, of het System der Christlichen Gewissheit van Frank deze waarheid op juiste wijze toepast en uitwerkt. Immers, als Frank niets had willen doen dan beschrijven, hoe de gelovige tot zekerheid komt, dan had hij alleen de oorsprong en de aard van die zekerheid in het licht gesteld en was hij daarmee geëindigd. Evenals de Erkenntnistheorie alleen de gronden ontwikkelt, waarop het geloof aan de buitenwereld rust, maar niet elk voorwerp in die wereld uit deze zekerheid afleidt, zo had het systeem van de Christelijke zekerheid moeten volstaan met het aangeven van de gronden van de zekerheid, maar niet haar inhoud moeten bespreken. Dan was er echter ook geen systeem in eigenlijke zin van de verschillende objecten, waarop de zekerheid betrekking heeft, mogelijk geweest. Frank doet echter veel meer; hij geeft een systeem. Hij leidt alle geloofswaarheden successief, wel niet in temporele maar toch in logische, causale zin **8)**, uit de wedergeboorte

af. Hij laat de Christen uit de ervaring van de wedergeboorte langzamerhand komen tot alle Christelijke dogmata, "alsof" hij er vroeger en langs anderen weg niets van wist. Zo doet Frank met alle dogmata, van zonde, schuld, God, drieëenheid, menswording, opstanding enz. Wij krijgen de indruk, alsof al deze waarheden buiten Schrift en kerk om door de Christen uit zijn wedergeboorte kunnen worden afgeleid. Frank verwacht onophoudelijk met elkaar de *causa essendi* en de *causa cognoscendi*, de objectieve grond van de geloofswaarheid en de subjectieve weg, waarlangs iemand tot zekerheid daarvan komt. Hij verwisselt en vereenzelvigd objectieve waarheid en subjectieve zekerheid. Meermalen drukt hij zich zo uit, alsof de wedergeborene de objectieve geloofswaarheden eenvoudig krachtens zijn geestelijke ervaring als realiteiten poneert 9). Hij spreekt van een Autonomie des christlichen Subjektes als Garanten der Wahrheit 10).

Dit alles wortelt bij Frank in een eigenaardige Erkenntnistheorie. Hij gaat een goed eind mee met het idealisme van de nieuwere filosofie 11). Het object is als object. d.i. voor het subject slechts aanwezig door die *Setzung durch das Subject* 12). Wel erkent Frank de realiteit van de objectieve wereld, zij het ook niet in empirische en sensualistische zin 13). Maar onze kennis heeft het nooit te doen met het Ding an und für sich, maar altijd met het Ding für uns. Dat wij aan het object een bestaan op zichzelf toekennen, komt daarvandaan, dat wij ons genoodzaakt zien, om het object zo en niet anders te poneren. Beide richtingen, zowel het empirisme als het idealisme, doen dat; zij verschillen alleen in de wijze, waarop zij het doen 14). Zekerheid is daarom altijd zekerheid aangaande een object. Zij bestaat juist hierin, des Objectes inne zu sein als der Wahrheit 15). Wij komen door deze redenering niet verder, dan dat onze geest zo ingericht is, dat hij de objectieve realiteit van de voorwerpen, waarvan hij zeker is, moet aannemen; of de menselijke geest dit echter terecht doet en niet aan hallucinatie lijdt, is voor Frank geen vraag. De noodwendigheid van de *Setzung* is voor hem de laatste grond van de objectieve realiteit. De zekerheid is hem niet essentieel maar erkenntnistheoretisch de waarborg; van de waarheid. De realiteit is wel zijnsgrond van de zekerheid, maar deze is kengrond van de realiteit. Deze Erkenntnistheorie past Frank ook toe op het Christelijk geloof. De objectieve waarheden en feiten van het Christendom gaan wel essentieel en causaal aan het geloof vooraf, maar in erkenntnistheoretische zin volgen zij er op. Evenals hij nu in de filosofie het zelfbewustzijn van de mens tot uitgangspunt neemt, zo gaat hij in de theologie uit van het zelfbewustzijn van de Christen, van de ervaring van de wedergeboorte.

Maar tegen dit uitgangspunt en tegen deze methode zijn vele bezwaren.

- a) Deze wedergeboorte van de Christen en ook al zijn andere geestelijke ervaringen, ingesloten zelfs zijn zekerheid, zijn niet spontaan in de Christen ontstaan, maar staan van begin af aan en voortdurend in verband met de objectieve factoren van Schrift, kerk enz. Frank erkent dat zelf meermalen 16); maar ten onrechte maakt hij de geestelijke ervaring dan a priori van die objectieve factoren los, om ze op zichzelf te stellen en in zichzelf te doen rusten. Het uitgangspunt van Frank, n.l. de zekerheid van de Christen, is een loutere abstractie; die zekerheid rust van de aanvang af en altijd door op de objectieve, van buiten tot de gelovige komende factoren van het heil.
- b) Door, gelijk boven werd opgemerkt, te erkennen, dat de orde nu omkeert, geeft Frank zelf toe, dat de wedergeboorte geen genoegzame zekerheid biedt voor de objectieve waarheid van het Christelijk geloof. Want indien de objectieve, causale orde inderdaad zo is, als Frank die in zijn *System der Christlichen Wahrheit* aangeeft, n.l. zo, dat het objectieve voorafgaat, dan moet deze ook de orde zijn van heel het systeem. Het systeem moet afdruk zijn van de zijnsorde, niet van de wijze, waarop iemand tot kennis en zekerheid komt van

de objectieve waarheid. Want deze wijze is zo verschillend, dat ze voor geen systematische beschrijving vatbaar is.

- c) De methode, waarnaar Frank de objectieve dogmata uit de zekerheid van de Christen construeert, is een, die in de Christelijke religie en theologie niet past. Zij is ontleend aan de speculatieve filosofie. Evenals deze haar uitgangspunt nam in een algemeen, van alles geabstraheerd, vaag principe; zo is het van alle objectieve factoren losgemaakte zelfbewustzijn van de Christen, zijn zekerheid an sich, het cogito ergo sum, het $\delta\omicron\varsigma\ \mu\omicron\iota\ \pi\omicron\upsilon\ \sigma\tau\omega$ voor Frank. Daaruit concludeert hij allereerst tot de immanente geloofswaarheden. Vervolgens roept hij de methode van de natuurwetenschap te hulp en besluit regressief uit het gevolg tot de oorzaak en wil het nieuwe leven van de Christen geheel naar empirische methode verklaren 17). Zoals de natuurkundige door de spectraalanalyse de chemische bestanddelen van de zon tracht te leren kennen, zo beproeft Frank het leven van de wedergeboorte door ontleding tot zijn objectieve factoren te herleiden 18). De Christen, nadenkende over zijn geestelijk leven, kan het niet anders verklaren dan door aan te nemen, dat God drieëenig is, dat Christus mens geworden is en voldaan heeft enz.
- d) Deze methode is ook met alle Christelijke ervaring in strijd. Zo kwam nooit enig Christen tot zekerheid aangaande de objectieve waarheid. Zij gaat geheel buiten de werkelijkheid om. Bovendien is zij onpraktisch, want in twijfel en ongeloof mist de Christen juist die zekerheid, welke alleen volgens Frank hem de objectieve waarheid van zijn geloof waarborgen kan. In zulke tijden heeft hij juist een objectief woord, een objectieve daad nodig, welke hem staande houdt en waaraan hij zich vastklemmen en uit de diepte van de twijfel en van de aanvechting weer opheffen kan.
- e) Eindelijk zijn er nog verschillende andere bedenkingen in te brengen tegen het systeem van Frank. Zo lijdt de overgang van het natuurlijk tot het geestelijk weten en ook het verband tussen beide bij Frank aan onduidelijkheid. De onderscheiding van een tweeërlei ik in de wedergeborene is voor allerlei misverstand vatbaar. In de wedergeboorte wordt geen nieuw ik in de mens geschapen, maar het ik van de psychische mens vernieuwd. De splitsing van de dogmatiek in een systeem van de zekerheid en een systeem van de waarheid is niet vol te houden, omdat de zekerheid van de Christen niet beschreven kan worden zonder de waarheid, welke zij geldt. Maar het bovenstaande is genoeg, om te doen zien, dat de beschuldiging van subjectivisme, al is ze ook vaag, niet geheel ten onrechte tegen de theologie van Frank, evenals tegen die van Ritschl, ingebracht is 19).

1) Syst. d. Chr. Gew. I 314.

2) t.a.p. I 26 v. 31. 32. 119. 137.

3) t.a.p. I 113.

4) t. 11. p. I 120 v.

5) t.a.p. I 129.

6) t.a.p. I 193.

7) t.a.p. I 191 v.

8) t.a.p. I 47. II 290.

9) t.a.p. I 94. 193.

10) t.a.p. I 151.

11) t.a.p. I 58 v.

12) t.a.p. 161.

13) t.a.p. I. 59. 60.

14) t.a.p. I 61.

15) t.a.p. I 63.

- 16) t.a.p. I 123. 124. 191 enz.
 17) t.a.p. I 39.
 18) t.a.p. I 315.
 19) Verg. verder over Frank, behalve de boven deze par. genoemde literatuur ook nog: Henri Bois, *De la certitude chrétienne. Essai sur la theologie de Frank*. Paris Fischbacher 1887. O. Flügel, *Die spekulative Theol. der Gegenwart* 2 1888 bl. 188 v. Dr. A. Carlblom, *Zur Lehre von der christl. Gewissheit*. Leipzig 1874. Dorner, *Christl. Glaubenslehre I*. 1879 bl. 37 v. Pfleiderer, *Die Entwicklung der protest. Theol. uws.* 1891 bl. 183 v. Polstorff, *Der Subjektivismus in der modernen Theologie und sein Unrecht*. Gütersloh 1893. Gottschick, *Die Kirchlichkeit der s. g. kirchl. Theol.* 1890 bl. 110 v. Weber, *Franks Gotteslehre und deren erkenntnistheor. Voraussetzungen*. Leipzig 1900. Ihmels, *Chr. Wahrheitsgew.* 88. Art. Frank van Seeberg in PRE3 VI 158-163.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 19 De religieus-empirische methode; 139)

139. De bedenkingen, van allerlei zijde tegen het subjectivisme van Frank ingebracht, zijn van zo ernstige betekenis, dat bijna niemand zijn methode ongewijzigd heeft overgenomen. Ook zij, die, zoals G. Daxer 1), op zijn standpunt blijven staan, tonen toch door de moeite, welke zij aanwenden, om Franks bedoeling tegenover de misvatting van zijn bestrijders te verdedigen, dat zij het gewicht van die bezwaren gevoelen. Over het algemeen is er bij allen, die aan de ervaring nog een plaats verlenen onder de principia van de dogmatiek, toch een streven merkbaar, om haar niet op de wijze, als Frank deed, te isoleren van de objectieve factoren, onder invloed waarvan zij tot stand kwam, maar om haar van de aanvang af in verband te brengen met de openbaring, die in het woord van God tot ons komt, en om haar dus ook niet als een zelfstandige bron van kennis naast of tegenover de Schrift, maar veeleer als een kenorgaan voor de waarheid van de Schrift te doen optreden. Zo zegt bijv. Kähler wel, dat het Christendom een bijzondere wetenschap eist, weil sein Verständnis durch seinen Besitz bedingt ist en het geloof dus de voorwaarde is voor het theologisch kennen; maar hij spreekt vooreerst al liever van geloof dan van ervaring en legt er verder sterk de nadruk op, dat dat geloof geen bron en zelfs geen werktuig, maar slechts die Voraussetzung und die Bestätigung van zulk een kennen is 2). Von Oettingen wil niet uitgaan van een uitwendige autoriteit in Schrift of belijdenis, maar evenmin toch van een louter persoonlijk gevoel of waarderingsoordeel, en neemt daarom zijn standpunt in de heilsverzekerdheid, gelijk een Christen deze als een kind van God en als een lid van de gemeente door de kracht van het Evangelie bezit 3). Hetzelfde streven is bij Köstlin, H. Cremer, Schlatter en anderen op te merken, maar komt het sterkst uit bij Ihmels, die, ofschoon een leerling van Frank, toch op gewichtige punten zich van hem verwijderd. Ihmels heeft voor het pogen van Frank grote waardering en stelt in het licht, dat zijn bestrijders hem dikwijls verkeerd begrepen en hem daardoor onrecht aangedaan hebben. Maar desalniettemin erkent Ihmels, dat bij Frank de Schrift niet tot haar recht komt, en toont hij aan, dat de zekerheid van de Christen aangaande zijn wedergeboorte niet kan zijn het uitgangspunt en de grondslag van zijn zekerheid aangaande de waarheid van het Christendom. Daarom gaat hij zelf niet van de wedergeboorte uit, maar van het feit van de gemeenschap, welke de Christen met God heeft. Deze gemeenschap heeft de Christen echter verkregen door middel van het woord van God, en sluit dus van de aanvang af al die objectieve factoren in, welke Frank, van de wedergeboorte uitgaande, eerst door langdurige analyse kon vinden. En dus zoekt Ihmels aan te tonen, hoe de zekerheid aangaande de waarheid van het Christendom, ofschoon ze in de weg van ervaring tot stand komt en derhalve Erfahrungsgewissheit is, toch uitgaat van en bewerkt

wordt door een Selbstbekundung of Selbstbezeugung Gottes door middel van zijn woord, en om die reden van het eerste ogenblik Glaubensgewissheit is. Als zodanig nu is de zekerheid aangaande de waarheid van het Christendom een zekerheid, die niet in de Christen zelf, in zijn wedergeboorte haar grond heeft, maar die rust in het woord van God, dat door de Heilige Geest in de weg van ervaring aan ons als waarheid zich betuigt en onzerzijds in het geloof erkend en aangenomen wordt 4).

Ihmels acht dus ervaring wel onmisbaar voor het tot stand komen van de Wahrheitsgewissheit, maar hij hecht aan die ervaring een andere betekenis dan Frank. Deze verstaat daaronder de bevinding, welke de Christen in zijn verandering door de wedergeboorte doorleefd heeft en nog doorleeft; maar Ihmels denkt daarbij alleen aan de indrukken, die God door zijn Selbstbezeugung in ons hart teweegbrengt aangaande zijn openbaring, en welke onzerzijds in het geloof worden aangenomen 5). Natuurlijk ontkent hij niet, dat het geloof ook allerlei andere ervaringen van schuldbesef, verootmoediging, vertrouwen, vreugde in de mens werkt, maar deze komen niet in aanmerking, waar het gaat om de vraag, welke de grond voor onze zekerheid aangaande de waarheid van het Christendom is. Dan hebben wij alleen te doen met het geloof, zoals het niet actief allerlei vruchten voortbrengt, maar passief de openbaring van God aanneemt en die als waar erkent 6).

In dit opzicht onderscheidt zich Ihmels ook van R. Seeberg, die de ervaring weer in een anderen zin neemt. Bewijs voor de waarheid van het Christendom wordt volgens deze hoogleraar niet geleverd door een beroep op de Schrift, want deze bevat allerlei dwalingen en tegenstrijdigheden en is wel historische kenbron maar volstrekt niet een geïnspireerd wetboek. Gezag heeft de Bijbel alleen in het religieus-ethische, in de kennis van Jezus Christus, of anders uitgedrukt, in hetgeen hij bevat over die Herrschaft Gottes und das Reich Gottes 7). Want in deze twee elementen is het wezen van het Christendom begrepen. De mens heeft voor zijn zielenleven aan twee dingen behoefte: der Mens braucht eine nahe starke geistige Autorität und er braucht ein fernes letztes Ziel. Deze beide behoeften worden absoluut door het Christendom vervuld; het brengt de mens Geist und Kraft, den Frieden und die Tat, die Herrschaft Gottes und das Reich Gottes, welke samen in de persoon van Christus ten volle openbaar zijn geworden 8). En dat het Christendom dit doet, dat het de absolute religie is, dat wordt derhalve ook niet bewezen door het gezag van de Schrift, maar alleen door de ervaring, dat het inderdaad onze behoeften vervult. Het bewijs des Erfahrens und des Erlebens, het bewijs des Geistes und der Kraft is het enige en afdoende bewijs; evenals iemands liefde tot mij alleen uit ervaring gekend wordt, zo leer ik ook God alleen kennen door het ondervinden van zijn liefde. Aan de objectieve Herrschaft Gottes in het Christendom beantwoordt nu subjectief het geloof, en aan het Reich Gottes beantwoordt de liefde. Christ sein heisst glauben und lieben. Wie gelooft en liefheeft, is daardoor zeker van de liefde van God en van het doel, dat Hij in de geschiedenis van het menselijk geslacht beoogt. Maar geloof en liefde moeten dan goed worden opgevat: geloof is niet een voor waar houden, maar ein persönliches Erleben, en liefde is: sich dem Zwecke Gottes hingeben en met Hem arbeiden aan zijn rijk 9). Seeberg gaat dus niet als Frank van de wedergeboorte, maar met Ihmels van het geloof uit. Maar met deze overeenstemming gaat drieërlei verschil gepaard:

1. Seeberg neemt naast het geloof ook nog de liefde als uitgangspunt aan;

2. hij beschouwt het geloof hier niet van zijn passieve, maar van zijn actieve zijde en vat het met de liefde als een persönliches Erleben, als een praktisches Verfahren, als een unmittelbares Empfinden op, en
3. terwijl bij Ihmels de objectieve factoren, bepaaldelijk de openbaring van God in zijn woord, terstond in het geloof gegeven zijn, kan Seeberg daartoe eerst komen in de weg van een redenering uit de werkingen tot de oorzaak: Die Wirkungen setzen notwendig ein Wirksames voraus....Das Erlebnis meiner Seele nötigt eine offenbar gewordene absolute und überweltliche Autorität und Herrschaft anzuerkennen, und das Ziel meiner Liebe auf diese zurückzuführen 10).

- 1) Verg. zijn boven deze par. aangehaald geschrift. en ook zijn artikel tegen Ihmels: Zur Lehre von der Christl. Gewissheit. Stud. u. Krit. 1904 bl. 82-123.
- 2) Kähler, Die Wiss. der chr. Lehre³ blv 5. 15. 57.
- 3) A. von Oettingen, Luth. Dogm. I35.
- 4) Ihmels, Die christl. Wahrheitsgewissheit 1901 bl. 168 v.
- 5) t.a.p. bl. 182 v.
- 6) Ihmels, Glaube und Erfahrung, Neue Kirchl. Zeits. 1902 bl. 971-973.
- 7) R. Seeberg, Grundwahrheiten der Christl. Religion³. bl. 34 v. 56. 57.
- 8) t.a.p. bi. 13. 15 v. 20. 25. 27.
- 9) t.a.p. bl. 28. 36 v. 124. 165.
- 10) Daarmee stemt overeen de opvatting der ervaring bij Grützmacher, Neue Kirchl. Zeits. 1902 bl. 878 v. 885 v. Th. Kaftan, Moderne Theol. des alten Glaubens 1905 bl. 83 v. Girgenschn, Zwölf Reden über die Christl. Religion 1906 bl. 127 v. 251 v.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 19 De religieus-empirische methode; 140)

140. Over het wezen van de ervaring en over haar betekenis voor de principia van de dogmatiek heerst er dus blijkbaar velerlei verschil en misverstand. Voor een deel ligt de schuld daarvan al aan het woord zelf, want terecht zegt Eucken: Der Ausdruck Erfahrung ist im Lauf der Zeit immer vieldeutiger geworden und unterliegt auch bei den einzelnen Denker so vielen Schwankungen, dass er kaum als ein fester Terminus gelten darf 1). Dit is al een eerste ernstig bezwaar tegen het gebruik van het woord in de leer van de dogmatische principia. Maar daarbij voegt zich terstond een tweede: Ervaring wordt wel eens in meer algemene zin gebruikt, en is dan met gewaarwording en waarneming verwant, maar sluit, in onderscheiding van deze begrippen, meestal een subjectief element in. Wij bedoelen ermee, dat wij, tengevolge van de relatie, die tussen ons en een of ander object is ingetreden, een indruk of een som van indrukken, een inzicht, een overtuiging, een onderwijzing bekomen hebben, die wij, juist omdat zij niet door ons uitgedacht maar als het ware van buiten af in ons voortgebracht is, op hoge prijs stellen. Daarbij dient dan nog opgemerkt te worden, dat het woord zowel de acte van het ervaren (het bekomen van zulk een indruk) als het resultaat van die acte (die indruk zelf) aanduiden kan. Reeds in de Griekse filosofie werd dit woord een wetenschappelijke term, om te kennen te geven, dat de inhoud van ons kennen verkregen wordt in de weg van uit- en inwendige waarneming (empirisme, tegenover rationalisme). Maar op religieus gebied komt dit woord noch in de Heilige Schrift 2), noch in de oudere

theologie voor, en schijnt het eerst door de Hervormers gebruikt te zijn. Vooral kwam het in ere bij het piëtisme, dat tegenover de orthodoxie er nadruk op legde, dat de goddelijke waarheid niet maar door verstandelijk geloof aangenomen, doch in het hart ervaren, ondervonden, doorleefd moest worden. Nu zijn er zeer zeker zulke religieus-ethische ervaringen, te veel zelfs om op te noemen. Ze zijn er in alle godsdiensten, op het terrein van de algemene openbaring, en bijzonder ook in het Christendom; schuldbesef, gewetenswroeging, twijfel, ongeloof, gevoel van Godverlatenheid, verlangen naar God, gemeenschap met God, vreugde in God, verlangen naar en bewustzijn van schuld vergiffenis, dorst naar heiligheid en vele andere meer behoren daartoe. En deze ervaringen bestaan niet slechts, maar zij hebben ook recht van bestaan, zijn van de godsvrucht onafscheidelijk en vinden dan ook heel de Schrift door, vooral in de Psalmen, haar klassieke vertolking. Maar deze ervaringen en dat is het bovenbedoelde tweede bezwaar—dragen allen dit karakter,

1. dat zij steeds religieus-ethisch zijn,
2. dat zij, in zover zij Christelijk zijn, altijd ontstaan door middel van het woord van God, hetzij dit rechtstreeks tot ons komt door de Schrift of afgeleid door stichtelijke toespraak, lectuur enz.,
3. dat zij niet aan het geloof voorafgaan, maar het vergezellen en volgen, en dus er ook de grond niet van kunnen zijn, en dat zij
4. omdat voor allerlei ziekte vatbaar, steeds het correctief van van God woord nodig hebben.

Ervaring zonder meer is niet voldoende; de Schrift is norma ook voor het gemoedsleven en zegt ons, wat wij behoren te ervaren.

Wanneer dit alles uit het oog verloren en de ervaring tot grondslag en kenbron van de geloofswaarheid verheven wordt, loopt de theologie evengoed als de praktijk van de godzaligheid een drieërlei gevaar. Ten eerste: zolang de theoloog, die de religieus-empirische methode volgt, nog aan de Schrift en aan het historisch karakter van het Christendom vasthoudt, ziet hij zich gedwongen, om van de religieuze ervaring iets te maken, wat zij niet is en niet zijn kan. Wat is er toch in een historische religie, dat werkelijk inhoud van ervaring kan zijn en dus uit die ervaring afgeleid en gekend zou kunnen worden? Ervaren worden enige religieus-ethische aandoeningen van schuld; berouw, vergiffenis, dankbaarheid, vreugde enz. Maar al het andere, dat in een historische religie voorkomt, valt in strikte zin buiten de ervaring. Voor geen enkel van de twaalf geloofsartikelen kan het: ik geloof, door het; ik ervaar, vervangen worden. Dat God Schepper is van hemel en aarde, dat Christus is Gods eniggeboren Zoon, ontvangen van de Heilige Geest, geboren uit de maagd Maria enz., is uiteraard voor geen ervaring vatbaar. Zelfs, al gaat zeer zeker een rechtstreekse werking in de gemeente uit van haar verheerlijkt Hoofd in de hemel, dat Christus opgestaan is en ten hemel gevaren en thans gezeten is aan Gods rechterhand, weten wij enkel en alleen uit de Heilige Schrift. Ons hart kan aan al die feiten zeer zeker getuigenis geven en er de kracht van ervaren, maar als feiten staan zij voor ons bewustzijn alleen vast door het getuigenis van de apostelen. Indien men, dit miskennende, de realiteit van deze feiten uit de Christelijke ervaring afleiden en opbouwen wil, doet men aan die ervaring geweld aan, maakt van haar, evenals de mystische filosofie dat deed met betrekking tot de intellectuele aanschouwing (contemplatie), een orgaan, dat vreemd is aan de menselijke natuur en dus de Christenen tot

een aparte klasse zou maken, ongeveer als de πνευματικοί bij de Gnostieken, de wedergeborenen bij de Anabaptisten, en de toegerusten met een donum superadditum bij de Rooms.

Ten andere moet ieder toegeven, dat die historische feiten van het Christendom in de religieuze ervaring niet zo rechtstreeks en onmiddellijk opgesloten liggen, als bijv. het besef van Gods bestaan, het bewustzijn van schuld enz. in ieder menselijk hart. Indien die feiten uit de religieuze ervaring kunnen worden afgeleid, kan het alleen geschieden door een lange en diepzinnige redenering, zoals Frank die geeft in zijn *System der Christlichen Gewissheit*; hij zal van scherpzinnige analyse gebruik moeten maken, op dezelfde wijze als de natuurkundige van de spectraal-analyse, hij zal regressief uit de werkingen tot de werkende oorzaak moeten opklimmen. Maar, om ook eens een beroep op de ervaring te doen, de ervaring leert, dat geen enkel gelovige ooit langs deze weg tot het kennen en aannemen van de historische feiten en waarheden van het Christendom kwam: integendeel hij kent ze alleen uit de Schrift en neemt ze aan op haar gezag. En dat is gelukkig te achten ook; want de eenvoudige gelovige zou die ingewikkelde en immers altijd feilbare redenering nooit kunnen volgen, en indien hij het wilde doen, zou hij afhankelijk worden van het menselijk gezag van de theologen en dagelijks zijn geloof moeten herzien. Zelfs geen enkele gelovig theoloog neemt de waarheid van het Christendom aan op grond van de redeneringen, die hij op zijn religieuze ervaring bouwt, ze staat voor hem, evenals voor Frank, van tevoren vast; het *System der Christlichen Gewissheit* is alleen een, en dan zeker zeer belangrijke, poging om te verklaren, hoe de Christen tot zijn zekerheid kwam. En eindelijk, als men in weerwil van de gewichtige bezwaren tegen de religieus-empirische methode aan deze toch vasthoudt, dan loopt men ernstig gevaar, om het historisch Christendom langzamerhand en hoe langer hoe meer van zijn betekenis voor het religieuze leven te beroven. De ervaring kan niet dragen, wat men haar oplegt; de waarheid van het historisch Christendom kan op haar als laatste grond niet rusten. Het ligt dan voor de hand, om de ervaring, die men als fundament niet prijsgeven wil, te ontlasten en de inhoud van geloof en geloofsleer van al het historische los te maken en tot het zogenaamd religieus-ethische te beperken. Daarvan levert de ervarings-theologie overvloedige bewijzen. De een leidt uit zijn ervaring een ganse Lutherse dogmatiek af, de ander bouwt er alleen op de realiteit van de persoon van Christus als verlosser of als zedelijk voorbeeld, een derde houdt niets van de inhoud van het Christendom over. De religieuze ervaring is zulk een subjectief en individualistisch principe, dat het voor allerlei willekeur op godsdienstig gebied de deur opent en feitelijk het anarchisme, de Religion als Privatsache, ten troon verheft. Maar de Schrift zegt: Tot de wet en tot het getuigenis! Zo zij niet spreken naar dit woord, het zal zijn, dat zij geen dageraad zullen hebben, [Jes. 8:20](#) 3).

- 1) Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart* 1904 bl. 84. Verg. ook Eisler s. v.
- 2) Met de bevinding, δοκιμή, [Rom. 5:4](#), wordt niet deze religieuze ervaring, maar de beproefdheid of deugdelijkheid bedoeld, waarvan de gelovige blijk geeft, als hij verdrukkingen met lijdzaamheid draagt. Het woord is elders door beproeving overgezet, [2 Cor 2:9](#), [8:2](#), [9:13](#), [Phil. 2:22](#), en door proeve, [2 Cor. 13:3](#).
- 3) Kaftan, *Zur Dogm.* 153 v. Wobbermin, *Theologie und Metaphysik.* Berlin 1901 bl. 121-142. F. R. Lipsius, *Kritik der theol. Erkenntnis.* Berlin 1904. Bruining, *Methode der Dogmatiek*, Teylers Theol. T. 1903.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 20 De ethisch-psychologische methode; 141)

Par. 20. De ethisch-psychologische methode.

Kant, Kritik der reinen Vernunft. ed. Kirchmann⁵. Leipzig 1881. Id. Kritik der prakt. Vernunft, ed. Kirchmann³. Heidelberg 1882. Ritschl, Rechtf. und Versöhnung². Bonn 1881-'2. Id. Theol. u. Metaphysik. Bonn 1881. Herrmann, Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle 1879. Id. Der Verkehr des Christen mit Gott. Stuttgart 1886, 3e Aufl. 1896. O. Ritschl, Theol. Wissenschaft und religiöse Spekulation, Zeits. f. Th. u. K. 1902 bl. 202-248. Max Reischle, Werturteile und Glaubensurteile. Halle 1900. Wobbermin, Zwei akad. Vorles. über Grundprobleme der system. Theol. Berlin 1899. Id. Theol. Metaphysik. Berlin 1901. Wendt, Der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christ. Göttingen 1897. Lipsius, Lehrb. der ev. prot. Dogm³. 1893. Sabatier, Esquisse d'une philos. de la religion ². Paris 1903. Id. Les religions d'autorité et la religion de l'esprit. Paris 1904. Ménégoz, Publications diverses sur le fidéisme. Paris 1900. Hoekstra, Bronnen en Grondslagen van het godsd. geloof. Amsterdam 1884. Rauwenholt. Wijsbeg. v.d. godsdienst. Leiden 1887.

141. Met de religieus-empirische methode stemt in vele opzichten de ethisch-psychologische overeen, zozeer zelfs, dat ze dikwijls samen- of ook in elkaar overgaan. Het onderscheid tussen beide ligt voornamelijk hierin, dat de eerste dichter bij Schleiermacher, de tweede dichter bij Kant staat, en geen dus in de godsdienst meer op de gemoedservering, deze meer op de ethische Selbstbehauptung de nadruk legt. Voor hen, die deze laatste methode volgen, is in het algemeen het Christendom niet een leer, die gedemonstreerd, of een historisch feit, dat bewezen kan worden, maar een religieus-ethische macht, die zich richt tot 's mensen hart en geweten. Zij meent daarom ook niet, dat het Christendom aan ieder mens zonder onderscheid en in alle omstandigheden aannemelijk kan worden gemaakt, maar zij eist in de mens een voorafgaande zedelijke gesteldheid, een zin voor het goede, een behoefte aan verlossing, een gevoel van onvoldaanheid enz. En als het Christendom dan met zulk een mens in aanraking komt, beveelt het zichzelf zonder redenering en bewijs aan zijn consciëntie als goddelijke waarheid aan. Want het bevredigt zijn religieus-ethische behoeften, het beantwoordt aan zijn hogere, edele aspiraties, het verzoent hem met zichzelf, het bevrijdt hem van de schuld en de last van de zonde, het schenkt hem vrede, troost, zaligheid, en in dit alles bewijst het zich als de kracht en de wijsheid van God.

Ook deze bewijsvoering voor de waarheid van het Christendom is reeds zeer oud. Tertullianus beriep zich al op het getuigenis, dat de ziel onwillekeurig voor Christus aflegt ¹). Bij vele Apologeten vinden wij de gedachte, dat de heidense filosofie en mythologie onbekwaam zijn, om een bevredigend antwoord te geven op de vragen naar God, mens en wereld, om aan de religieuze behoeften te voldoen en een waarlijk zedelijk leven te kweken. Het Christendom daarentegen omvat al het ware en goede, dat er verstrooid ook nog in de heidenwereld aanwezig was; het geeft stof aan het denken, het vernieuwt het hart, het kweekt allerlei deugden; het Christendom is de ware filosofie. Όσα ουν παρα πασι καλως ειρηαι, ημων των χριστιανων εστιν ²). Ook wijst Duns Scotus in de proloog voor zijn Sententiae op de redelijkheid van de inhoud van de openbaring, op haar zedelijke werking en op haar genoegzaamheid voor de mens, om zijn bestemming te bereiken. De argumenten, door Roomse en Protestantse theologen voor de waarheid van de openbaring aangevoerd, waren niet alleen ontleend aan de wonderen en voorspellingen enz.; maar ook aan de schoonheid en

majesteit van de stijl van de Schrift, aan de onderlinge overeenstemming van al haar delen, aan de verhevenheid en goddelijkheid van haar inhoud, aan de werking en invloed, die er van de Christelijke religie uitgegaan was op het verstandelijk, zedelijk, esthetisch, sociaal en politiek leven van de enkeling en van gezinnen en volken 3). Zelfs Rousseau kon in zijn *Emile* aan het leven en de leer van Jezus zijn lof niet onthouden: *oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu*. Het supranaturalisme verdeelde de bewijzen voor het Christendom in uit- en inwendige, en verstond onder de laatste juist die, welke de overeenstemming van het Christendom met de redelijke en zedelijke natuur van de mens aantoonde en vooral voor zijn hart en geweten van kracht waren. Ook de theologen van deze richting zagen in, dat de bewijzen toch niet voor ieder mens zonder onderscheid voldoende waren, dat zij geen mathematische maar morele zekerheid verschaften, en daarom ook een zekere zedelijke gesteldheid van 's mensen zijde onderstelden 4).

Voorals is de ethisch-psychologische methode in ere gekomen door Pascal en Vinet. Bij beiden stond ze echter nog niet met de historische bewijsvoering in tegenstelling. De historische bewijzen vormen zelfs in de apologie van Pascal een noodzakelijk element en werden door hem zelf zeer hoog gewaardeerd 5). Maar hij gaf toch aan die historische bewijzen een andere plaats en betekenis. Zijn apologie is antropologisch, ze gaat uit van de ellende van de mens, en wil bij hem een behoefte naar verlossing wekken. En dan toont ze aan, dat die behoefte niet in de heidense godsdiensten en in de wijsgerige stelsels bevrediging vindt maar alleen in de door Israëls godsdienst voorbereide Christelijke religie. En ook Vinet versmaadde de historische bewijzen niet 6), maar hij acht ze toch onvoldoende en hecht groter waarde aan het inwendig bewijs. Hij wil, dat de apologet de ethische weg bewandelt en het Christendom van zijn ethische zijde, als de ware humaniteit, aan het geweten van de mens aanbeveelt 7). Sindsdien is deze methode, met verwaarlozing en soms zelfs met minachting van de historische bewijzen, overgenomen door Astié, Pressensé, Secrétan, de la Saussaye 8), en voorts ook door vele Protestantse 9) en Roomse apologeten. Wel volgen de Roomse verdedigers van het Christelijk geloof merendeels de oude scholastieke methode. Maar er zijn toch velen, vooral in Frankrijk, die onder de invloed van Kant en Comte aan de oude bewijzen voor het bestaan van God weinig waarde hechten, de metafysica zoveel mogelijk vermijden en psychologisch in hun apologie te werk gaan 10).

Kant heeft inderdaad voor deze ethisch-psychologische methode een grote betekenis. Volgens zijn wijsgerig stelsel toch bestaan er twee bronnen voor onze kennis, de Sinnlichkeit voor de stof, en het verstand voor de vorm van onze kennis. Maar daarboven staat nu nog de rede, de reine Vernunft, wier apriorische synthetische Grundsatz deze is, dat zij uit het Bedingte tot het Unbedingte opklimt 11). Krachtens deze eigenaardigheid vormt de theoretische rede verschillende Grundsätze of ideeën, die absoluut, unbedingt, transcendent zijn en door de rede niet willekeurig, maar overeenkomstig haar natuur worden voortgebracht. Die ideeën zijn vooral een drietal, God, vrijheid en onsterfelijkheid. Deze ideeën kunnen echter niet in haar objectieve waarheid aangetoond, maar slechts subjectief uit de natuur van de rede afgeleid worden. De objecten van die ideeën zijn niet waarneembaar, en dus niet kenbaar. Wij komen tot die ideeën alleen door een nothwendigen Vernunftschluss 12). Ze zijn alle drie theoretisch onbewijsbaar. Zij vermeederen onze kennis niet, maar regelen en ordenen ze slechts, en doen ons alles zo aanzien en beschouwen, "alsob" die ideeën realiteit hadden 13). Dat ze realiteit hebben en wat ze zijn, kan ons de theoretische rede niet leren. Nu is echter de rede niet alleen theoretisch, maar ook praktisch. Dat is: zij draagt een zedelijke wet, een kategorisch imperatief in zich en houdt ons de plicht voor. En zij eist, dat wij die plicht onvoorwaardelijk, zonder bijbedoeling, alleen uit achting voor de

plicht als zodanig volbrengen zullen. Zij openbaart dus, dat de mens nog tot een andere orde dan die van de natuur behoort, n.l. tot een zedelijke wereldorde; dat hij naar een hoogste goed heeft te streven, hetwelk de zinnelijke goederen van het leven ver te boven gaat en in niets anders bestaat dan in de eenheid van deugd en geluk. Indien dit gebod van de plicht nu geen illusie maar uitvoerbaar is, en het hoogste goed, de eenheid van deugd en geluk, werkelijk eens bereikt zal worden; indien m.a.w. de zedelijke wereldorde in ons en buiten ons eenmaal zal triomferen over de orde van de natuur; dan moet de vrijheid, en daarmee ook God en de onsterfelijkheid bestaan. Deze drie zijn dus postulaten van de praktische rede, haar realiteit wordt door de zedewet geëist, de praktische rede heeft haar bestaan nodig 14).

Dat is in hoofdzaak de beroemde postulaatstheorie van Kant. Maar zij is niet boven kritiek verheven. Ten eerste is het niet helder, wie deze postulaten uit de praktische rede afleidt. Kant schijnt te menen, dat de praktische rede zelf dit doet. Maar dan komen er twee praktische redenen, een voorafgaande en een volgende, een die de plicht voorhoudt en een die daaruit door redenering tot het bestaan van de ideeën besluit. De praktische rede wordt dan zelf weer theoretisch 15). Van meer gewicht is een andere bedenking, welke toch de grond is, waarop de theoretische of praktische rede tot het bestaan van die ideeën besluit; wat is het dringend motief voor die postulaten? Indien die grond, dat motief ligt in de praktische rede op zichzelf, in de kategorische imperatief, in het gebod van de plicht als zodanig; dan kan ook de meest zedeloze uit het verschijnsel van die praktische rede tot de realiteit van deze drie ideeën besluiten. Nu schijnt het soms, alsof Kant dit werkelijk meent. Hij geeft meermalen de indruk, alsof de praktische rede op zichzelf, zonder meer, om zich te kunnen realiseren, deze postulaten stellen moet. Hij zegt niet alleen, dat ieder zedelijk ontwikkeld mens bevoegd is, om zo te postuleren, maar dat het voor elk redelijk wezen onvermijdelijk is, om zo te besluiten; dat de onderstellingen van het bestaan van vrijheid, God en onsterfelijkheid even noodwendig zijn als de zedewet zelf 16), en hij betoogt juist 17), dat de zedewet, om uitvoerbaar te zijn, die drie ideeën als bestaande moet aannemen. Doch, indien dit Kants mening is, dan hebben wij hier niet met psychologisch bemiddelde, maar met objectief logische postulaten te doen; en de vraag rijst, waarom is zulk een logisch postulaat dan toch geen weten, geen element van de theoretische rede? Waarom noemt Kant dit weten alleen praktisch? Er pleit daarom meer voor om te denken, dat de grond en het motief voor deze postulaten niet ligt in de praktische rede op zichzelf, maar in de zedelijke gezindheid, in de zedelijke wil van de mens, die ernstig, zij het ook met zwakheid, aan de plicht, welke de praktische rede hem voorschrijft, tracht te gehoorzamen. Daarom verklaart hij elders 18), dat de moralische Glaube een voor waar houden is op psychologische, morele gronden; daarom zegt dit zedelijk geloof niet, het is zeker, maar ik ben moreel zeker; daarom rust het op de Voraussetzung moralischer Gesinnungen 19). Hiermee in overeenstemming zegt hij in de Kritik der praktischen Vernunft: der Rechtschaffene darf sagen: ik wil dat er een God is, ik laat mij dit geloof niet ontnemen, mijn zedelijk belang vordert het bestaan van God; het morele geloof is geen gebod, een geloof, dat geboden wordt, is een onding; het plichtbesef is objectief en ook de mogelijkheid om zedelijk te handelen en gelukkig te zijn; maar of dat verband tussen deugd en geluk nu gelegd wordt door een persoonlijk God of door de samenhang van de natuur, weten wij niet. Het zedelijke belang geeft hier de doorslag; het staat in unserer Wahl, maar de praktische Vernunft beslist voor het geloof aan een wijze Schepper van de wereld 20). Inderdaad is er bij Kant een dubbel streven merkbaar, enerzijds om de redelijkheid en anderzijds om de vrijheid van het geloof te handhaven. Het geloof aan vrijheid, God en onsterfelijkheid is in zoverre objectief, als het gepostuleerd wordt door de aan allen eigen praktische rede, maar hangt toch ook weer af van de zedelijke gezindheid van de individuele mens 21).

- 1) De test. an. 1. cf. Apol. c. 17. Arnobius, adv. gentes II, 2.
- 2) Just. Mart. Apol. II 13. cf. Harnack, D. G. I421 v. 436 v.
- 3) Bellarminus, de Conc. et Eccl. lib. 4 cap 11 v. Perrone, Praelect. Theol. I 129 v. Jansen II 58 v. 269 v. Hake, Handbuch der allgem. Religionswiss. 1887 II 228 v. Calvin, Inst. Ic. 8. Maresius, Syst. theol. loc. I par. 31. Synops. pur. theol. Disp. 2. Par. 17 v. 25. Vitringa, Doctr. christ. relig. cap. 2 par. 26-29. Hoornbeek, Theol. pract. I bl. 48. Quenstedt, Theol. didact-pol. I cap. 3 sect. 2 qu. 16. Glassius, Philol. Sacra I tract. 3 enz.
- 4) Knapp, Glaub. I bl. 71 v. Bretschneider, Dogm. I bl. 281 v. Id. Entwicklung ader in der Dogm. vork. Begriffe, 4e Aufl. bl. 219-230. Muntinghe, Theol. Christ. pars theor. Par. 38. Vinke, Theol. Christ. Dogm. Comp. bl. 17 v. Voigt, Fundamentaldogm. bl. 269 v. Oosterzee, Dogm. I bl. 199. 234 v. 252 v. Grétilat; Exposé de theol. system. II 163 v. 176 v. A. B. Bruce, Apologetics. Edinb. 1892 bl. 42.
- 5) Wijnmalen, Pascal als bestrijder der Jezuïten en verdediger des Christendoms 1865 bl. 164-188.
- 6) Vinet, Discours sur quelques sujets religieux⁶. Paris 1862 bl. 29. Id. Essais de philos. morale et relig. 1837 bl. 36 v.
- 7) Verg. zijn: L' Evangile compris par le coeur, regard, Etudes Evangéliques 1847, en voorts nog: Dr. J Cramer, Alex. Vinet. Leiden Brill 1883 bl. 99 v. 117 v.
- 8) Astié, De Theologie des verstands en de Theologie des gewetens, uit het Frans door D. Ch. de la Saussaye, 1866. Pressensé, Les Origines. Paris 1883 bl. 114-128. Secrétan, La civilisation et la croyance. Paris Alcan 1887. Over de la Saussaye, verg. mijn studie bl. 55 v. 64 v.
- 9) Bijv. Delitzsch, System der christl. Apol. Leipzig 1869 bl. 30. 34 v. Baumstark, Apol. auf anthropol. Grundlage 1872 I 34-36. Köstlin, Die Begründung unserer sittlich-relig. Ueberzeugung 1893 bl. 58 v.
- 10) Verg. Schanz, Ueber neue Versuche der Apologetik. Regensburg 1897. C. Pesch, Alte und neue Apol., Theol. Zeitfragen. Freiburg 1900 bl. 69-114.
- 11) Kant, Kritik der reinen Vernunft, ed. Kirchmanns bl. 300, cf. 310. 312 319. 347.
- 12) t.a.p. bl. 308, 312 v., 317 v., 321.
- 13) t.a.p. bl. 337. 425. 512. 530. 535. 537. 539. 540 v.
- 14) Kant, Kritik der prakt. Vernunft bl. 159 v.
- 15) Rauwenhoff, Wijsb.v. d. godsd. 325. 328.
- 16) Kritik der prakt. Vernunft bl. 173 noot.
- 17) t.a.p. bl. 146 v. 149 v.
- 18) Kritik der reinen Vernunft bl. 638 v.
- 19) t.a.p. bl. 639.
- 20) Krit. der prakt. Vernunft bl. 172. 1 13. 175.
- 21) Verg. over de practische Vernunft en de postulaatstheorie van Kant o.a. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 6e Aufl. I 610-625. J. Gottschick, Kants Beweis für das Dasein Gottes 1878. E. Katzer, Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart, Jahrb. f. prot. Theol. 1878 bl. 482-532, 635-689. B. Pünjer, Gesch. der christl. Religionsphil. II bl. 19-30. Fr. Paulsen, Was uns Kant sein Kann, Separat-Abdruck aus der Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. Vbl. 57 v. Rauwenhoff, Wijsbeg. v.d. godsd. 321 v. Leendertz, Het ethisch-evangelisch standpunt en het christelijk-godsdienstig geloof, 1891 I 215 v.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 20 De ethisch-psychologische methode; 142)

142. De betekenis van Kant voor de theologie bestond voornamelijk daarin, dat hij scheiding maakte tussen fenomenon en noumenon, de erklärbare en erlebbare Wirklichkeit, de wereld van het zijnde en die van de Werthe, tussen weten en geloven, wetenschap en religie, theoretische en praktische rede. De religie kwam naast en buiten de wetenschap te staan, en rustte op een eigen grondslag, op die van de zedelijke natuur van de mens. Reeds terstond was de invloed van Kants filosofie op de theologie merkbaar. Het supranaturalisme betoogde op grond van de onkenbaarheid van het bovenzinnelijke de noodzakelijkheid van de openbaring. Het rationalisme sloot zich aan bij de rationele moraal en de moralistische religie van Kant. Schleiermacher nam Kant's leer van de onkenbaarheid van het bovennatuurlijke en zijn scheiding van religie en wetenschap over, maar zocht voor de religie een veilige schuilplaats in het gevoel. Doch vooral nadat de ongenoegzaamheid van de historisch-apologetische en van de speculatieve bewijsvoering gebleken was, gingen velen naar Kant terug. Hier te lande geschiedde dit reeds door Hoekstra. Onbevredigd door het intellectualisme en determinisme van Scholten, zocht hij de grondslag van het godsdienstig geloof met Kant in de praktische rede en haar postulaten. Het geloof is volgens Hoekstra een zedelijke daad van de wil, een postulaat van onze inwendige geestelijke mens tegenover de levenservaringen; het rust op het geloof aan de waarheid van ons eigen innerlijk wezen. Die wereldbeschouwing is alleen de ware, welke aan ons innerlijk wezen, aan onze zedelijke behoeften beantwoordt **1)**. Later heeft Hoekstra in een artikel in het Theol. Tijdschr. zijn gedachte nader gepreciseerd, en het godsdienstig geloof gegrond niet op onze behoeften, idealen, aspiraties in het algemeen, maar bepaald op het onvoorwaardelijk plichtbesef **2)**. In aansluiting aan Hoekstra laten Ph. R. Hugenholtz, Rauwenhoff, Leendertz en anderen het godsdienstig geloof wortelen in het zedelijk zelfbewustzijn **3)**. De ethische modernen zijn nog een stap verder gegaan; afziende van de poging om tot een wijsgerig stelsel te komen, hebben zij geloof en wetenschap zo scherp mogelijk gescheiden en de religie tot het gebied van het zedelijke beperkt. Religie is zedelijk idealisme, toewijding aan het zedelijk ideaal, geloof aan de macht van het goede, welke macht dan volgens de meesten nog wel een objectief bestaan heeft, maar bij enkelen niets is dan een conceptie van de menselijke geest **4)**. In de nieuwere tijd zoeken sommigen onder de modernen de grondslag en de kenbron van de godsdienst weer meer in het gevoel, in het gemoedsleven, in de religieuze ervaring, en keren daarmee naar Schleiermacher terug **5)**. Soortgelijk dualisme tussen geloven en weten vinden wij hier in het land ook buiten de kring van de modernen, bij Gunning en Doedes; laatstgenoemde maakt onderscheid tussen het geloof, dat op gronden, en de wetenschap, die op bewijzen rust **6)**.

In Duitsland dagtekent de terugkeer tot Kant uit de aanvang van de tweede helft van de negentiende eeuw. In 1805 hield Helmholtz een rede te Koningsbergen, waarin hij aan het slot zei, dat de ideeën van Kant nog leven en altijd rijker zich ontfouwen. In 1860 verscheen het werk van Kuno Fischer over de wijsbegeerte van Kant, en in 1865 en 1866 hieven Liebmann en F. A. Lange de leuze aan: naar Kant terug. In de theologie werd het Kantianisme vernieuwd door Ritschl en Lipsius. De principia van de theologie van Ritschl en zijn school kunnen, voorzover zij hier ter sprake dienen te komen, kort aldus worden samengevat **7)**:

Ten eerste maakt Ritschl een streng onderscheid tussen godsdienst en wetenschap en nader nog tussen theologie en metafysica. Ritschl volgde eerst Hegel en Baur, maar miste bij hun begrippenleer de rechte waardering van historische persoonlijkheden, waarvan de betekenis

hij door zijn geschiedkundige studies hoe langer hoe meer inzag. Daardoor nam hij afscheid van de Hegelsche school en werd het zijn streven, om tegenover Hegel en ook tegenover Schleiermacher met zijn volstrekt afhankelijksgemoet, in en door middel van de religie weer de persoonlijkheid, de vrijheid, de geest tot zelfstandigheid te brengen. Maar daartoe was nodig, de godsdienst scherp van de wetenschap te onderscheiden en hem een eigen plaats in het geestesleven aan te wijzen. Dat verschil ligt niet zozeer in het object, want beide bewegen zich op hetzelfde gebied van wereld en leven, en ook niet in het subject, want niet alleen bij de godsdienst maar ook bij de wetenschap spreekt het subject mee. Maar het onderscheid ligt in de andere belangen, die men in elk van beide behartigen wil. De wetenschap zoekt de wetten te leren kennen van het weten en van het zijn, maar klimt niet op tot dat algemene, waaruit alles als één geheel te begrijpen is. De religie echter is geen soort van wereldkennis, geen Vorstufe van de wetenschap, maar zij is een Entwurf von Weltanschauung, vat het geheel in het oog, bepaalt de waarde van de geest tegenover de natuur en heft de mens met God boven de wereld op. Haar oorsprong heeft zij in het contrast, waarin de mens geplaatst is; enerzijds is hij een onzelfstandig deel van de wereld, en anderzijds is hij als geest van de natuur wezenlijk onderscheiden en boven haar verheven. In dat conflict neemt de mens de toevlucht tot een wezen, dat boven de natuur staat en dus zelf geest, persoon moet zijn, dat hem in zijn gemeenschap opneemt en hem daardoor van de wereld vrijmaakt. Het wezen van de godsdienst bestaat dienovereenkomstig in twee elementen, in afhankelijkheid van (gemeenschap met) God en in onafhankelijkheid, zelfstandigheid tegenover de wereld. Dit wezen is aan alle godsdiensten eigen, maar komt het zuiverst in het Christendom voor. Want hier wordt de hele wereld als één geheel begrepen, aan het einddoel, het rijk van God, ondergeschikt gemaakt, en toch de mens beschouwd van zulk een waarde, dat de hele wereld niet tegen hem opweegt. Het Christendom vat de beide elementen van de godsdienst: Weltanschauung en Selbstbeurtheilung, het zuiverste op, en is daarom niet een cirkel met één middelpunt, niet alleen een logische of ethische godsdienst, zoals Schleiermacher zei, maar een ellipse met twee brandpunten: Erlösung en Reich Gottes. Het is godsdienst en zedelijkheid tegelijk, die absolut geistige und die absolut sittliche Religion.

Ten tweede, ofschoon godsdienst en wetenschap zo volstrekt onderscheiden en ook gescheiden zijn, tracht Ritschl toch tussen beide weer een verband te leggen, en wel door het moreel bewijs. De andere bewijzen voor Gods bestaan zijn onvoldoende en voeren niet boven de wereld uit; al spreekt de filosofie ook menigmaal van een laatste oorzaak en doel van de dingen, van het Absolute, van God, deze God is toch niet de God van het geloof, maar slechts eine Grösse in der Welt, niets dan het idee van de wereld zelf. Maar met het morele bewijs is het anders gesteld. Terwijl de andere bewijzen met het onderscheid van natuur en geest geen rekening houden, kenmerkt het morele bewijs zich hierdoor, dat het rust op unumgängliche Data des menschlichen Geisteslebens. op de zelfstandigheid en de zelfwaardering van de geest. Als toch de geest zich hoog stelt boven de natuur, in haar een middel ziet en zichzelf als doel beschouwt, dan is deze waardeschatting louter inbeelding, of ze geschiedt terecht. In het laatste geval kan de grond daarvan alleen liggen in God en zijn wil. De geest, die zichzelf erkent en handhaaft, moet dus het bestaan van God, dat is van een geestelijke en zedelijke leider van de wereld, aannemen, niet maar, gelijk Kant zei, door een praktisch geloof, maar ook durch ein Akt theoretischer Erkenntniss. Het Godsideaal, welke ons het morele bewijs verschafft, valt nu feitelijk met het Christelijke Godsideaal samen. En zo wordt door dit bewijs in beginsel de redelijkheid van de Christelijke wereldbeschouwing en het wetenschappelijk karakter van de theologie aangetoond. Geloof en wetenschap strijden dus niet, maar vullen elkaar aan en hebben elkaar nodig.

Ten derde: indien Ritschl deze gedachte van het verband tussen geloven en weten vastgehouden en uitgewerkt had, zou zijn theologie een andere gedaante hebben aangenomen. Maar in weerwil van deze beschouwing over het morele bewijs gaat Ritschl op de lijn van de scheiding door en komt daardoor tot de eis, dat alle metafysica uit de theologie verwijderd wordt. Zijn gedachte over het morele bewijs maakt daarom de indruk van een vreemd element in zijn theologie, dat met zijn beginselen in strijd is en daarom door anderen ook geheel prijsgegeven is. Als Ritschl dan verder alle metafysica uit de theologie uitbannen wil, verstaat hij onder metafysica de ontologie, de leer van de algemene gronden van het zijn. Deze abstraheert naar zijn mening van de bijzondere kenmerken van de dingen, effaceert het onderscheid tussen natuur en geest, zoekt alleen het algemene en eindigt daarom altijd in materialisme of pantheïsme. Wat Ritschl op de metafysica tegen heeft, dat is haar, volgens hem noodzakelijke, onverschilligheid voor het onderscheid en de zelfstandigheid van de geest tegenover de natuur. En omdat deze de grondgedachte en het fundament is van religie en theologie, is metafysica met deze beide onverenigbaar. Maar hij verwerpt de metafysica ook nog om een andere reden, nl. omdat zij samenhangt met een valse Erkenntnistheorie. Zij gaat immers uit van het onderscheid tussen Dinge an sich en Dinge für uns, houdt de laatste voor bedriegelijke schijn, en hypostateert de eerste tot neutrale, achter de veranderingen liggende, Platonische wezenlijkheden. Dit is volgens Ritschl totaal verkeerd. Wel verwerpt hij de leer van Kant, in zover deze tussen Dinge an sich en Dinge für uns een tegenstelling maakte en het bestaan van de eerste zelfs in het onzekere liet, want een verschijning zonder een ding, dat verschijnt, is slechts schijn. Maar hij bestrijdt even sterk de mening van Plato, dat het wezen van de dingen buiten hun verschijning om kenbaar zou zijn. Zo nadert hij Lotze en zegt, dat er geen ander ding is, dan dat in de verschijning zich aan ons vertoont. De Dinge an sich hinter und zeitlich vor ihrer Erscheinung zijn onkenbaar en bestaan ook niet. Het ding kennen wij slechts in zijn verschijning, het subject in zijn predicaten, de oorzaak in haar werkingen, het doel in zijn veranderingen. Wij kennen de dingen alleen, omdat en in zoverre zij op ons werken, tot ons in verhouding staan, Dinge für uns zijn.

- 1) Hoekstra, Bronnen en Grondslagen v. h. godsd. geloof 1864 hl. 23 v.45v.
- 2) Theol. Tijdschrift 1872 bl. 1-44. Verg. Rauwenhoff, t.a.p. I 220.
- 3) Hugenholtz, Studiën op godsd. en zedek. gebied. Amsterdam 1884 II 192 v. Rauwenhoff t.a.p. 335 v. Leendertz, Het ethisch-evang. standpunt I 7.10.57 v.
- 4) Rauwenhoff, Wijsb.v. d. godsd. bl. 116 v., 366 v., die bl. 116 ook litt. aangeeft. Voorts nog J. W. v.d. Linden, in de Gids, Dec. 1883 en Bijblad van de Herv. 9 Sept. 1887. Dr. A. Bruining, Verschillende schakeringen van modernen, Bijblad v.d. Herv. 10 Febr. 1885. De Bussy, Ethisch idealisme 1875. Id. Over de waarde en de inhoud van godsd. voorstellingen 1880. Id. De maatstaf van het zedelijk oordeel enz. 1889. Id. Theol. Tijdsch. Jan. 1895 bl. 1-14.
- 5) Verg. F. C. Fleischer, Bijvoegsel van de Hervorming 17 Mei 1902. Groenewegen, De Theol. en haar wijsbeg. 1904. Cannegieter, teylers Theol. Tijdschr. 1904.
- 6) J. H. Gunning, Overlevering en Wetenschap 1879. Dr. J. W. Gunning in de Inleiding voor: Christ. en Natuurwet. Acht voordrachten van Fred. Temple, Haarlem 1887. Doedes, Inl. tot de Leer van God 1880 bl. 7 v.
- 7) Van de rijke literatuur over Ritschl en zijn school zij bij die op bl. 168 nog gevoegd: Pfleiderer, Die Ritschlsche Theol., Jahrb. f. prot. Theol. 1889 bl. 162 v., ook afzonderlijk uitgegeven te Braunschweig bij Schwetske. Id.

over Herrmann, Kaftan en Bender, *Jahrb. f. prot. Theol.* 1891 bl. 321-383. Id. *Die Entw. der prot. Theol.* 1891 bl. 228 v. Flügel, *Die spekulative Theol. der Gegenwart* 1888 bl. 230 v. Id. *Ritschl's philos. und theol. Ansichten* 1892. Frank, *Die Theol. A. Ritschl's*, 3e Aufl. 1891. G. Mielke, *Das System A. Ritschl's dargestellt, nicht kritisirt.* Bonn 1894. Ecke, *Die theol. Schule A. Ritschl's und die evaug. Kirche der Gegenwart. I. Die theol. Schule A. Ritschl's* Berlin 1897. Traub, *Ritschl's Erkenntnisstheorie*, *Zeits. f. Th.* II. K. 1894 bl. 91-130. James Orr, *Ritschlianism, expository and critical essay.* Newyork 1903. A. E. Garvie, *The Ritschlian Theology, critical and constructive.* Edinburgh 1899. de la Saussaye, *Theol. Stud. van Dr. Daubanton*, 1884 bl. 259 v., en mijn art. aldaar 1888 bl. 369 v. Over Herrmann: Peters, *Zur Frage nach dem Glauben*, *Neue Kirchl. Zeits.* 1903. Kaftan, *Zur Dogm.* 161 v. Ihmels. *Die christl. Wahrh.* 124 v. Maurice Goguel, *Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel.* Paris Fischbacher 1905.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 20 De ethisch-psychologische methode; 143)

143. Ten vierde: deze Erkenntnisstheorie, welke Ritschl voor de Platonische of metafysische in de plaats stelt, is voor zijn theologie van de grootste betekenis. Ze zou vrij onschuldig zijn, als er alleen mee bedoeld werd, dat wij de dingen nooit kunnen leren kennen, buiten de waarneming om, alleen door speculatief denken en redeneren. Maar ze neemt een veel ernstiger karakter aan, als ze de gedachte bevat, dat het ding in zijn verschijning geheel opgaat en daarmee volkomen samenvalt. Wie in de theologie van Ritschl thuis is weet, dat hij, op zijn zachtst gesproken, het onderscheid tussen beide opvattingen van zijn Erkenntnisstheorie niet scherp in het oog houdt, en telkens aanleiding geeft tot het vermoeden, dat de laatste opvatting zijn eigenlijke mening is geweest. Indien dit zo was, wat hier niet verder kan of behoeft onderzocht te worden, indien er dus volgens Ritschl geen substantie of drager achter de verschijnselen bestond, indien er eigenlijk geen dingen maar alleen werkingen waren, indien het zijn van de dingen niets meer zou zijn dan een "Stehen in Beziehungen," dan hing feitelijk alle object zowel in zijn zijn als in zijn zo zijn van het waarnemend subject af en zou alle wetenschap stranden op de klip van het illusionisme en solipsisme. Doch hoe dit zij, in elk geval leidde Ritschl uit deze zijn tot dusver ontwikkelde beginselen af, dat men, om de religie te leren kennen, in de religie zelf positie moest nemen. Verkeerd is het dus, om eerst buiten het Christelijk geloof om, een theologia naturalis op te bouwen en deze aan de dogmatiek te laten voorafgaan. Religie is eigensoortig en nooit vrucht van wetenschappelijke natuurkennis; ze is altijd positief, heeft een eigen bron, en komt uit openbaring voort. En daarom kan ze alleen gekend worden, wanneer men binnen haar kring, in de openbaring zijn standpunt neemt. Vroeger beschouwde men God, mens, zonde, verlossing enz. wel eerst vóór en buiten Christus; maar dit standpunt is principiëel vals, alle dogmata moeten uit de gemeente verstaan worden. En ook liet de orthodoxie aan die fides salvifica, d.i. de fiducia, wel de fides historica, de assensus, voorafgaan, maar dat was in strijd met de oorspronkelijke leer van de Hervorming bij Luther, Melancton en Calvijn. Op die wijze zou het geloof weer afhangen van de wetenschap, op uitwendige bewijzen rusten, en ook in zijn wezen benadeeld worden; want het zou dan essentieel in notitie en niet in fiducia bestaan en daarmee van zijn vrijheid, zelfstandigheid en zekerheid beroofd worden. Deze worden echter volkomen gehandhaafd, wanneer men niet buiten, maar in het geloof van de gemeente zijn standpunt neemt. Openbaring en religie horen bijeen, evenals genade en geloof. Voor de dogmatiek volgt daaruit, dat zij enerzijds niet de confessie noch ook de

religieuze ervaring tot kenbron en inhoud kan hebben, noch ook anderzijds buiten het geloof van de gemeente om aan de Schrift haar stof kan ontlelen. Want om de religieuze betekenis van Jezus te verstaan, moet men ingelijfd zijn in de door Hem gestichte gemeente, die zich bewust is door zijn werking de vergeving van de zonden te hebben ontvangen. Jezus' leer en leven te willen beschrijven, afgezien van zijn gemeente, doet aan zijn religieuze betekenis te kort; een "Leben Jesu" is in strijd met het religieus belang van zijn persoon. Kenbron voor de dogmatiek is daarom volgens Ritschl het Nieuwe Testament, of liever de openbaring in de persoon van Christus, maar die openbaring dan genomen, gelijk zij niet alleen in de eigen woorden van Jezus, maar ook door het bewustzijn van de oorspronkelijke gemeente, dat is door het getuigenis van de apostelen tot ons komt.

Ten vijfde, indien de Christelijke religie aan de persoon van Christus gebonden is en het geloof als fiducia Hem tot object heeft, gaat er toch weer enige kennis van dat object vooraf en rijst de vraag: hoe wordt de openbaring van God in de persoon van Christus of in de Heilige Schrift erkend, en langs welke weg komt de zekerheid aangaande haar realiteit tot stand? Het antwoord, dat op die vraag door de Ritschlianen gegeven wordt, is zeer verschillend. Ritschl zelf geeft er eigenlijk geen antwoord op. Hij verwijst de individuele mens naar de gemeente, die de ervaring heeft van de vergeving van de zonden en van het kindschap van God, maar zegt niet, wat die mens doet besluiten, zich bij de gemeente aan te sluiten. De overgang tussen de mens en de Christen ligt wetenschappelijk voor Ritschl in het morele bewijs, in het betoog, dat de Christelijke wereldbeschouwing zedelijk is, omdat zij de zelfwaardering van de geest handhaaft. Maar deze bemiddeling kon door de volgelingen van Ritschl, als zij tenminste aan zijn beginsel van scheiding tussen geloven en weten getrouw wilden blijven, moeilijk overgenomen worden. Daarom slaan zij gewoonlijk andere wegen in, laten de waarheid van de openbaring rusten op innerlijke ervaring, en nemen daarmee een grondslag aan, die door Ritschl, de bestrijder van alle mysticisme en piëtisme, zeker niet gelegd is. Vooral Herrmann in Marburg heeft dit standpunt ingenomen. Veel sterker nog dan Ritschl maakt hij scheiding tussen metafysica en religie, tussen de erkl bare en de erlebbare Wirklichkeit, tussen de natuurlijke en de zedelijke wereld. Al is de notitia een Vorbedingung des Glaubens ¹⁾, zelf is het toch niets anders dan fiducia en door en door praktisch; het bestaat niet in aannemen van een leer maar in vertrouwen op een persoon. En het kan daarom ook alleen ontstaan door een Erlebnis, door de persoonlijke ervaring, dat God in Christus als zijn openbaring ons in ons leven opzoekt en in zijn gemeenschap opneemt. Geen Bijbel, geen inspiratieleer, geen apologetische bewijzen, ook geen wedergeboorte als bij Frank, maar alleen de persoon van Christus kan de grond zijn van ons geloof. Doch daarbij maakt Herrmann een groot onderscheid tussen grond en inhoud van het geloof; de laatste kan zijn en is gewoonlijk veel rijker dan de eerste. Grond van het geloof is alleen datgene, wat de nog niet gelovende, de natuurlijke mens, tot vertrouwen op Gods liefde beweegt; inhoud daarentegen is al datgene, wat de gelovige langzamerhand door middel van zijn godsdienstig-zedelijke ervaringen van God, Christus, kerk, genademiddelen enz. geloven en belijden leert. Door deze onderscheiding komt Herrmann aan de ongelovige mens van deze tijd tegemoet. Deze mag aan allerlei twijfel onderworpen zijn en al de ware of vermeende resultaten van de historische kritiek hebben aangenomen, dat alles doet er niet toe. Indien hij van zijn kant voldoet aan de voorwaarde, die voor het ontstaan van het geloof nodig is, indien hij nog zedelijk bewustzijn en zedelijke behoefte heeft, indien hij nog dorst naar het zedelijk ideaal en naar God zoekt, kan hij niet weerstaan de machtige indruk, die door het beeld van Jezus in de Evangeliën op hem geoefend wordt. Zo iemand gevoelt nog niets voor Christus als de Zoon van God, de Verlosser, de wonderdoener, de opgestane en verheerlijkte Heiland; indien het nodig is, zal dit later wel komen. Maar al viel dit alles weg, één ding blijft vast staan, n.l. de "historische Jezus," zijn "inneres Leben," dat wil zeggen, het feit, dat Jezus het goede

gezien, gesproken, gedaan heeft en erom geleden heeft, dat Hij het goede zelf is. Weliswaar is ook deze "historische Jezus" ons alleen uit de Heilige Schrift bekend en in zover ook weer een voorwerp van de historische kritiek, die volkomen vrij moet zijn; maar Herrmann meent, dat dit toch geen bezwaar is. Hij zegt, dat deze historische Jezus, zoals hij Hem opvat en als het ware uit de voorstellingen aangaande de Christus van het geloof in de Schrift heeft losgemaakt, een zweifelloze Thatsache is: hij vindt, dat de grondtrekken van het beeld van Jezus geen twijfel aan de historische werkelijkheid van zijn persoon toelaten, en neemt deze objectieve waarheid aan, niet op grond van bewijzen maar omdat hij de macht van het leven van Jezus in zich gevoeld en ervaren heeft; deze historische Jezus kan geen vrucht van de verlichting zijn. Daarom is Hij ook in deze zin de altijd vaststaande, nimmer wankelende grond van het geloof. Als wij het beeld van Jezus ontdoen van alles, waarmee de gemeente te recht of te onrecht het versiert heeft, dan blijft toch nog zijn zedelijke grootheid over. Hij openbaart ons in zijn persoon en leven de werkelijkheid en de macht van het goede; zijn "inneres Leben" blijft de indruk maken, dat God in Hem was en zich in Hem aan ons openbaart. Wie deze indruk ontvangt, is aanvankelijk een gelovige en komt wel verder: niet door wetenschap, door speculatie, door autoriteitsgeloof, maar door persoonlijke ervaringen krijgt hij langzamerhand een rijkere geloofsinhoud. Een diepere ontleding van de waarheid en zekerheid van het geloof wordt ons door de school van Ritschl niet gegeven; de indruk, die de persoon van Christus op ons maakt, de kracht, die er van het Evangelie uitgaat in ons gemoed, de zedelijke ervaring van verootmoediging en vreugde, de overeenstemming van het idee van het Godsrijk met onze behoeften en eisen schijnen de laatste gronden voor de waarheid van de openbaring in de persoon en het leven van Christus te zijn. Daarbij doet zich in de school van Ritschl echter nog tweërlei verschil voor,

1. over wat werkelijk tot het beeld van de historische Jezus behoort, en
2. over de wijze, waarop deze historische Jezus het geloof in ons hart werkt.

Herrmann meende, dat het "innere Leben" van Jezus alleen zijn zedelijke grootheid, zijn zedelijke kennis en zijn zedelijke energie insluit, anderen oordelen, dat ook enkele feiten uit het leven van Jezus noodzakelijk tot zijn historisch beeld behoren en dus mee de grond van ons geloof vormen; de grenslijn tussen de historische Jezus en de Christus van het geloof wordt verschillend getrokken. En wat het andere verschilpunt aangaat, is Herrmann van oordeel, dat het beeld van Jezus rechtstreeks op de mens inwerken moet, om geloof in hem te wekken, terwijl anderen, zoals Otto Ritschl, Joh. Weisz, Gottschick het liefst zo voorstellen, dat het beeld van Jezus ook indirect, door opvoeding, prediking, toespraak enz. ons tegemoet treden kan, zodat het geloof dan beter een vrucht van de werkzaamheid van de Heilige Geest in de gemeente kan heten, dan een werking, die van de historische Jezus zelf uitgaat.

Ten zesde eindelijk volgt uit al het voorafgaande, dat de inhoud van het geloof in de school van Ritschl tot het religieus-ethische beperkt wordt. Ritschl zelf zei: alle Erkenntnisse religiöser Art sind directe Werthurtheile. Ook de filosofie waardeert wel, maar daar zijn de Werthurtheile bijkomstig en begeleidend. De religie echter bestaat in zelfstandige waarderingsoordelen, die betrekking hebben op 's mensen verhouding tot de wereld in haar geheel, hem een gevoel van lust of onlust verschaffen, naarmate hij de heerschappij over die wereld geniet of ontbeert, en die geheel van de wetenschap onafhankelijk zijn. Als de wetenschap zich dus houdt op haar terrein en geen wereldbeschouwing tracht op te bouwen, is er geen strijd tussen haar en de godsdienst mogelijk. Herrmann ging nog verder en sprak

zelfs uit, dat de werkelijkheid van het geloof voor de wetenschap een inbeelding was; en in verband met zijn onderscheiding tussen grond en inhoud van het geloof kwam hij er toe om te leren, dat de inhoud van het geloof bij de verschillende Christenen ook verschillend kan zijn. Omdat deze inhoud toch niet door onderzoek van de Schrift of door denken verworven wordt, maar alleen door persoonlijke ervaring, en deze bij de gelovigen ver uiteenloopt, zal de inhoud van het geloof ook naar gelang van die ervaring onderscheiden zijn. Wat voor ons geldt, geldt daarom nog niet voor anderen en voor lateren: en het is de taak van de theologie, hierin het wezenlijke van het onwezenlijke te onderscheiden. Zo wordt door Herrmann de overgang links naar die voorstanders van de religionsgeschichtliche methode gemaakt, die religie geheel van de historie losmaken en in stemming laten opgaan. Toch zouden wij Ritschl en zijn school onrecht doen, wanneer wij hun leer van de Werthurtheile in deze zin verklaarden. Want zij trachten toch allen in meer of mindere mate de historische openbaring van God in Christus als grondslag en bron van het godsdienstig geloof vast te houden en in zover de religie niet alleen in Werth-, maar ook in Seinsurtheile te laten bestaan. Het is ook al te duidelijk, dat het religieuze kennen evengoed de overtuiging insluit van de realiteit van zijn object als het wetenschappelijk kennen. Werthurtheile zijn van Seinsurtheile afhankelijk of anders niets dan inbeelding. Kaftan erkent dan ook, dat de Werthurtheile de objectieve waarheid onderstellen, al laat hij in Erkenntnistheoretische zin deze ook van geen afhangen ²⁾. En Haring zegt wel, dat praktische, zedelijke gronden ons bewegen tot het geloof, maar voegt er toch aan toe, dat het Christelijk geloof de waarborg voor de waarheid van het geloofde niet in zichzelf draagt, want wensen is geen bewijs voor de vervulling van de wens; maar dat het die waarborg vindt in het historisch feit van de openbaring van God in Christus ³⁾. Vandaar, dat anderen er op wijzen, dat, al mag er nog zoveel in de Schrift voor de kritiek bezwijken, er toch nog genoeg vast blijft staan. Die ganze Erscheinung Christi kan toch niet onhistorisch zijn. Het geloof is van de bovennatuurlijke geboorte van Christus, van de opstanding, van de wonderen onafhankelijk ⁴⁾. Zelfs vatte Harnack in zijn Wesen des Christenthums de religie, in onderscheiding van Ritschl, alleen op als een verhouding tussen God en de ziel, en zei, dat alleen de Vader en niet de Zoon thuis hoorde in het Evangelie, wie es Jezus verkündigt hat. Maar daarmee wilde hij toch volstrekt niet ontkennen, dat Jezus' persoon een blijvende betekenis voor het religieuze leven behoudt. Integendeel, de ervaring, dat God onze Vader is, komt in ons tot stand door de inwerking van het beeld van Jezus in onze ziel, want leven wordt alleen door leven voortgebracht; Jezus kende de Vader op geheel enige wijze, was daarom Gods Zoon en blijft dit ook voor ons. Daarom houden de Ritschlianen er toch nog een, zij het ook arme, Christologie op na, en zeggen zij nog vrij eenparig: als het historisch-kritisch onderzoek ons zou willen ontnemen, dat Christus onze Heer is, dan zou het Christelijk geloof daartegen in verzet komen.

- ¹⁾ Herrmann erkent zelf, dat de notitia eine Vorbedingung des Glaubens is, Verkehr des Christen mit Gott ² 182. Zeits. f. Th. u. K. IV 1894 bl. 273.
- ²⁾ Kaftan, Das Wesen der christl. Religion bl. 35 v. 41 v. 55 v.
- ³⁾ Haring, Zur Lehre von der h. Schrift, Stud. u. Krit. 1893, bl. 177-212, vooral bl. 199 v. Id. Der Christl. Glaube (Dogmatik). Calw und Stuttgart 1906 bl. 126 v. 159v.
- ⁴⁾ Harnack, Das apost. Glaubensbekenntniss, Berlin 1892. Id. Dogmengesch. 12 73 v. Gottsschick, Die Kirchlichkeit usw. bl. 90.

144. Evenals Ritschl, ging ook R. A. Lipsius in religie en theologie tot Kant terug, ook hij beperkt de wetenschap tot het gebied van de in- en uitwendige ervaring ¹⁾. Maar in onderscheiding van Ritschl en Herrmann, erkent hij toch nog enig recht van de metafysica. Onze rede gevoelt behoefte en drang, om uit de ervaringswereld op te klimmen tot een unbedingten Grund, en vormt de begrippen van het Absolute, de ziel enz., en onze geest streeft naar eenheid. Maar dit metafysisch of filosofisch denken is geen eigenlijke wetenschap meer, het produceert geen positieve inhoud, het vermeedert ons waarheidsbezit niet, gelijk Biedermann meent; het levert slechts Formbestimmungen, Grundbegriffe, regulative Prinzipien. Wanneer wij er toch enige inhoud in willen leggen en er transcendente kennis door willen verkrijgen, dan dragen wij er zinnelijke vormen op over, en wikkelen wij ons in een antinomie. De logische en de symbolische opvatting van het metafysische strijden met elkaar. Langs deze weg is er dus geen kennis van het bovenzinlijke te bekomen. Maar er is nog een andere weg, die van de praktische, sittliche Nöthigungen. De mens is nl. een denkend, maar ook een willend en handelend wezen, en hij voelt zich gedrongen, om zich als zodanig tegenover de wereld te handhaven. Uit de Widerspruch tussen de geest van de mens en de natuur wordt bij hem de religie geboren. Deze is een praktische aangelegenheid van de geest, en ontstaat niet allereerst uit theoretische maar uit praktische behoeften. De praktische, ethische drang, om zich in zijn bestaan te handhaven, dringt de mens tot het geloof aan God, tot het postuleren van een bovenzinlijke wereld. Het geloof begint dus, waar de wetenschap ophoudt. Dit geloof brengt een eigen zekerheid mee, geen wetenschappelijke maar morele zekerheid, een zekerheid van ervaring, berustend op de erlebte Gewissheit van mijn eigen persoon. Voor een ander is deze zekerheid misschien niets dan inbeelding, maar voor het subject zelf is ze gewis. Zodanige ervaring is ook het enig criterium voor de waarheid van de Christelijke religie, van de openbaring in Christus. De toeëigening van de historische openbaring tot persoonlijk bezit is het enige directe bewijs voor de waarheid van de Christelijke religie. De persoonlijke ervaring van de gelovigen bevestigt de historische openbaring, gelijk deze gene wekt en versterkt. En de Christen, zo gelovende, doet dan belijdenis van bovenzinlijke realiteiten; in de dogmata geeft hij niet maar een beschrijving van gemoedstoestanden en Werthurtheile, doch Seinsurtheile over de verhouding van de mens tot God en van God tot mens en wereld. Deze religiöse Aussagen zijn objectief waar, indien ze in onverbrekkelijk, denknoodwendig verband staan met de verwezenlijking van onze hoogste levensbestemming. Niet toevallige, maar wel noodwendige Werthurtheile bewijzen de objectieve waarheid van de religieuze uitspraken. Voor de gelovige zelf zijn deze bewijzen voldoende; en tegenover niet-gelovigen heeft hij nog altijd een indirect apologetisch bewijs daarin, dat praktische Nöthigungen de mens tot religie dwingen; de religie is geen dwang, geen natuurmacht, maar is praktisch, psychisch noodzakelijk, en is in zoverre in het wezen van de mens gegrond. Dogmatisch heeft de gelovige bovendien nog de taak, om de geloofsinhoud met al zijn kennis van de wereld samen te voegen tot één geheel. Herrmann heeft geloven en weten zo streng mogelijk en ten einde toe gescheiden gehouden. Maar Lipsius laat beider inhoud wel opkomen uit een eigen bron, maar wil die dan toch tenslotte saamvatten in een eenheitliche Weltanschauung. De dogmatiek kan de geloofsinhoud wel niet bewijzen en het geloven niet tot weten verheffen, maar ze kan en moet de Christelijke, de teleologische wereldbeschouwing in verband brengen met de causale wereldbeschouwing, met de van elders verkregen kennis van de wereld, en ze heeft dan aan te tonen dat er geen strijd is, dat het conflict slechts schijnbaar en dat er inderdaad eenheid is. Al behelzen de dogmata geen wetenschappelijke waarheid, geen theoretische Erkenntnisse, al zijn ze alle bildlich en antropomorfistisch; ze mogen toch niet in strijd zijn met de vaste resultaten van de wetenschap. De eenheid van onze geest verbiedt het aannemen van een dubbele waarheid. Het religieuze Godsidee en het begrip van het

Absolute, vrijheid en noodwendigheid, teleologische en causale wereldbeschouwing enz. moeten verenigbaar zijn.

Dezelfde gedachten, die wij bij Ritschl en Lipsius vinden, treffen wij, slechts met geringe wijziging en minder scherp belijnd, bij Sabatier en de Parijse school aan ²⁾. Kant heeft, door zijn beperking van het kenvermogen, weer een plaats voor het mysterie en de religie verkregen. De mens zoekt wel kennis met zijn verstand en tracht allerwege wetmatigheid te vinden, maar hij is ook een willend, een vrij, een zedelijk wezen, staande onder de wet van de kategorische imperatief. Er is dus in hem een praktisch conflict tussen verstand en wil, theoretische en praktische rede, determinisme en vrijheid, wetenschap en moraal, kennis en waardeschatting. Dat conflict is nodig en goed, het is de voorwaarde voor alle vooruitgang en de oorsprong van de godsdienst. *La solution du conflit, c'est la religion.* In de godsdienst affirmeert en handhaaft de geest zijn superioriteit boven de natuur, redt hij zich door het geloof aan een goddelijke macht. *L'esprit humain ne peut croire en soi, sans croire en Dieu, et d'autre part, il ne peut croire en Dieu, sans le trouver en soi.* Maar godsdienst is naar zijn wezen dan ook geen leer, geen verstandelijk inzicht, doch een nieuw leven, een acte moral, qui porte en lui-même sa propre légitimation et sa suffisante garantie, vrucht van inwendige openbaring van God, die nooit leermeedeling maar levensverrijking is, une exaltation et un enrichissement de la vie intérieure du sujet. Dat wezen van de godsdienst ligt wel aan alle religie ten grondslag, maar heeft zich toch langzamerhand ontwikkeld, evenals trouwens de mens zelf langzamerhand geest wordt, en is ten volle geopenbaard in de persoon van Christus, die het eerst de ervaring gemaakt heeft van een volmaakte relatie tussen God en zijn ziel, deze religieuze ervaring voortplant in de harten van zijn discipelen, en daarom in het Christendom een blijvende betekenis behoudt. Hij is de auteur, de profeet, l'initiateur et le maître van de godsdienst, door hem gesticht. Deze godsdienst is geen leer, maar geest, de godsdienst van de geest, van de liefde, van de vrijheid, van de heiligheid. Jezus eiste geen aanneming van enige leer, geen croyance, maar alleen foi, geloof, vertrouwen op God en ondergeschikt ook op Hem. Schoon een historische godsdienst, die aan de persoon van Christus gebonden blijft, is het Christendom daarom toch de volmaakte, de absolute en de definitieve godsdienst. Maar zo heeft de kerk het niet begrepen; de dogmengeschiedenis is een verbastering van het oorspronkelijk Christendom geweest. *L'histoire d'un dogme en est la véritable critique.* In de Heidense en Joodse periode, die voorbijgingen, was iets anders ook niet mogelijk. Maar thans maakt de godsdienst van priester en boek voor die van de geest plaats; la periode authentiquement chrétienne va commencer. In vroeger tijd begreep men niet, dat godsdienst geen leer was; men verstond onder religie rechtzinnigheid, onder geloof het voor waar aannemen van een of ander leerstuk, onder openbaring medededeeling van ideeën; het was alles intellectualisme, in orthodoxe of rationalistische vorm. Maar thans na Schleiermacher en Kant, zien wij dat alles veel beter in. Godsdienst is leven, subjectieve religie is het eerste en voornaamste en maakt het hart van de objectieve godsdienst uit. In het dogma zitten daarom twee bestanddelen, een religieus en een theoretisch, die tot elkaar staan als ziel en lichaam, als kern en schaal. De vorm, de uitdrukking van een dogma is dus veranderlijk, omdat zij bepaald wordt door de trap van beschaving, waarop de godsdienstige gemeenschap staat, welke in het dogma haar religieuze leven vertolkt. En, wat nog meer betekenis heeft, tussen godsdienstige en wetenschappelijke kennis is een hemelsbreed verschil. In de laatste is een objectieve, adequate kennis verkrijgbaar, maar bij de godsdienst, in het algemeen bij de sciences morales, is en blijft onze kennis altijd subjectief en symbolisch. Taak van de theologie (dogmatiek) is het dus, om het religieuze leven te bestuderen, —daarin heeft zij haar eigen object en de grond voor haar zelfstandigheid als wetenschap-, dat te doen op wetenschappelijke manier, nl. naar de psychologische en historische methode, vervolgens nieuwe vormen te zoeken, waarin het religieuze leven zich

zo zuiver mogelijk uitdrukken kan, en dus te streven naar een religieuze wereldbeschouwing van de tegenwoordige tijd. Als de theologie deze haar roeping verstaat, dan zal zij vrede brengen tussen de beide groepen van wetenschappen, die heden ten dage elkaar dikwijls zo scherp bestrijden. Natuur- en geestes (zedelijke) wetenschappen zijn inderdaad twee; zij kunnen niet tot elkaar herleid worden, de moraal niet tot de fysica noch de fysica tot de moraal. Maar al moeten beide groepen ook naast elkaar gehandhaafd worden, zij strijden toch niet, evenmin als mechanisme en teleologie; ze gaan samen, ontwikkelen zich onder wederkerige invloed, hebben elkaar nodig en corresponderen met elkaar. De mens is, ofschoon zijn theoretische en praktische rede, zijn receptiviteit en activiteit onderscheiden zijn, toch één en blijft daarom naar een synthese zoeken. In God is er eenheid, want mens en wereld danken aan Hem hun bestaan. En zo blijft er dus hoop op een definitieve solutie in de toekomst.

- 1) R. A. Lipsius, Lehrbuch der ev. prot. Dogm. 1879-3 1893. Dogm. Beiträge, Jahrb. f. prot. Theol. 1878, afzonderlijk uitgegeven Leipzig Barth 1878. Neue Beiträge, ib. 1885, afzonderlijk uitgegeven onder de titel: Philosophie u. Religion. Leipzig 1835. Id. Die Hauptpunkte der christl. Glaubenslehre, ib. 1889, afzonderlijk uitgegeven Braunschweig 1889, 2 1891. Over de theologie van Lipsius zijn te raadplegen: art. in PRE3 XI 520. Ed. v. Hartmann, Die Krisis in der mod. Theol. Berlin 1880 bl. 69 v. Biedermann, Christl. Dogm. 158 v. 160 v. Flügel, Die spek. Theol. der Gegenwart 1888 bl. 95 v. Pfeleiderer, Die Entw. der protest. Theol. 1891 bl. 241 v. Bruining, Theol. Tijdschr. Nov. 1894. Traub, Stud. u. Krit. 1895 bl. 471-529. Fleisch, Die erkenntnistheor. und metaph. Grundlagen der dogm. Systeme von A. E. Biedermann und R. A. Lipsius. Berlin 1901. Pfennigsdorf Vergleich der dogm. Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl. Gotha 1896.
- 2) Vergelijk over het Symbolo-fideïsme in Frankrijk, behalve de vroeger bl. 195 genoemde literatuur, ook nog: Joh. Steinbeck, Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie, erörtert an de Erkenntnistheorien von A. Ritschl und A. Sabatier. Leipzig 1898 Wobbermin, Theol. u. Metaph. bl. 100 v. E. Doumergue, Les étapes du fidéïsme. Toulouse 1906.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 20 De ethisch-psychologische methode; 145)

145. Deze ethische, praktische methode tot rechtvaardiging van religie en Christendom, welke aan de religieus-empirische nauw verwant blijkt, verdient zeker met deze de voorkeur boven de historische en speculatieve bewijsvoering. Zij vat de religie niet enkel op als leer, die voor het verstand gerechtvaardigd, noch als een toestand van het subject, die denkend ontleed moeten worden. Maar zij ziet in de religie een historische, objectieve macht, die aan de zedelijke behoeften van de mens beantwoordt en daarin haar bewijs en haar rechtvaardiging vindt. Maar toch is ook deze methode aan ernstige bedenkingen onderhevig. In de eerste plaats is de overeenstemming van een religie met de zedelijke behoeften van de mens zeer zeker van grote betekenis. De bevrediging van hart en geweten is het zegel en de kroon van de religie. Een godsdienst, die niet troosten kan in rouw en smart, in leven en sterven, kan de ware godsdienst niet zijn. Van andere wetenschappen, logica, mathesis, natuurkunde enz. verwachten wij niet, dat zij troost zullen bieden aan de schuldige consciëntie en het bedroefde gemoed. Maar een religie, die aan ziek- en sterfbed verlegen staat, die het twijfelende niet bevestigen en het nedergebogene niet oprichten kan, is die naam

niet waard 1). De zo dikwijls gemaakte tegenstelling tussen waarheid en troost hoort in de religie niet thuis. Een waarheid, die geen troost bevat, die niet samenhangt met het religieus-ethische leven van de mens, houdt daardoor ook op, een religieuze waarheid te zijn. Gelijk de medische wetenschap in al haar onderdelen beheerst wordt door de genezing van het zieke, zo is het in de religie de mens om vrede en zaligheid te doen. Maar hoe hoog deze troost in de religie ook mag worden geschat en hoezeer hij met andere bewijzen als een krachtig motivum *credibilitatis* in aanmerking mag komen; toch is hij, alleen en op zichzelf gesteld, als bewijs onvoldoende. Immers, enige troost en bevrediging is er te vinden in alle religies; de ervaringen van ellende en schuld, van twijfel en vertrouwen, van lijdzaamheid en hoop zijn niet alleen bij de Christenen, maar ook in meerdere of mindere mate bij Mohammedanen, Boeddhisten enz. aanwezig. Een religie, die geen troost biedt en geen bevrediging schenkt aan de zedelijke behoeften van de mens, is zeker vals; maar omgekeerd is nog niet elke religie de ware, waarin de mens zijn troost en zijn bevrediging zoekt. Voorts zijn de behoeften van hart en geweten, waaraan een of andere religie voldoet, of zelf onder de invloed van die religie gewekt, en dan is haar bevrediging vrij natuurlijk en een weinig krachtig bewijs; of ze zijn buiten die religie om, onder andere invloeden en onder de werking van een andere godsdienst, ontstaan, en dan is juist die eigenaardige behoefte, welke deze religie onderstelt, niet aanwezig en de bevrediging ontbreekt geheel. Van een onbewuste aspiratie van de ziel naar het Christendom wordt in de werkelijkheid bijna niets gevonden. Van een rijpheid van de volken voor het Evangelie leert de geschiedenis van de zending bitter weinig. Het Evangelie is niet naar de mens, niet naar de behoeften, gelijk de mens die zelf zich voorstelt. Buiten de openbaring kent ook de mens zichzelf niet. De menigmaal herhaalde bewering, dat het Christendom aan 's mensen behoeften beantwoordt, brengt het ernstig gevaar met zich, dat de waarheid pasklaar gemaakt wordt voor de menselijke natuur. De stelling, dat de waarheid echt menselijk is omdat ze goddelijk is, slaat zo licht in het tegendeel om, dat ze slechts goddelijk is, omdat ze menselijk is. De prediking naar de mond in plaats van naar het hart van Jeruzalem is ook op Christelijke kansels niet ongewoon. Van de religieuze ervaring behoeven wij hier niet meer te spreken; hoe belangrijk ze is, als voldoende bewijsgrond voor de waarheid van het Christendom kan zij geen dienst doen. En wie haar verheft tot kenbron of norma van de geloofswaarheid, berooft deze langzamerhand van haar historisch karakter en laat ze in enige algemene, religieus-ethische stellingen opgaan. Dat is echter niet anders dan een nieuwe vorm voor de reeds meermalen te vergeefs beproefde scheiding tussen idee en feit in het Christendom. De vrucht kan niet langer geplukt worden, als de boom wordt omgehouden; en het frisse, heldere water stroomt niet meer, wanneer de bron wordt gestopt.

In plaats van in de bevrediging van hart en geweten, hebben anderen in zogenaamde Werthurtheile de inhoud en het bewijs van de Christelijke religie gezocht. Indien daarmee niets anders bedoeld werd, dan dat een dogma altijd een religieus-ethische waarde bevatten moet, zou niemand tegen deze Werthurtheile enig bezwaar kunnen inbrengen; in elk dogma moet men inderdaad het hart van de religie horen slaan. Ook zou men met de Werthurtheile nog genoeg kunnen nemen, wanneer Ritschl er alleen mee te kennen had willen geven, dat wij ten aanzien van de geloofswaarheden niet tot volstrekte zekerheid kunnen komen door wijsgerige redenering of verstandelijke bewijzen, maar alleen durch Erfahrung der in den Glaubensvorstellungen ausgedrückten Werte 2). Dan toch zou de subjectieve waardering de objectieve realiteit van de geloofswaarheid onderstellen, en uitsluitend dienst doen als een middel, om van die realiteit subjectief verzekerd te worden; de waarde van een ding zou dan niet zijn de grond van zijn bestaan, maar alleen subjectief ons het zijn doen erkennen. Maar ook de volgelingen van Ritschl geven toe, dat hij op dit punt zich niet helder uitgelaten en tot misverstand aanleiding gegeven heeft, en dat de uitdrukking Werthurtheile zich gemakkelijk

voor verkeerde opvatting leent. Dit is in elk geval zeker, indien de waarderingsoordelen van alle metafysica worden losgemaakt, kunnen zij niet de grondslag en de inhoud van de dogmatiek zijn. Religie sluit de overtuiging in van de realiteit van haar object. Religieuze en ethische waardering veronderstelt de waarheid van de persoon of de zaak, op welke zij betrekking heeft. Werthurtheile zijn daarom van Seinsurtheile afhankelijk; zij staan en vallen met deze. Indien de waardering van een voorwerp niet in zijn realiteit is gegrond, wordt zij niets dan een inbeelding, een schepping van de fantasie of een ideaalvorming in de zin van Lange en Pierson. Het gaat daarom niet aan, om te zeggen 3): laten de feiten zo of anders zijn, de waardering beslist; want met de feiten verandert ook deze. Indien Israëls volk en godsdienst zich ontwikkeld heeft, als de nieuwere kritiek het voorstelt, moet de waardering van het Oude Testament principiëel worden gewijzigd. Een moderne historiebeschouwing en een orthodoxe waardering passen slecht bij elkaar. Indien Christus niet waarachtig God is, dan kan hij ook voor de Christen niet de waarde van God hebben. En zo is het met alle dogmata. Religieuze waardering staat met de objectieve waarheid in het nauwste verband. Er zouden heel wat nevelen verdwijnen, als naar Biedermann's wens het Modestichwort: Werthurtheile gebannen werd 4). Langzamerhand wint de overtuiging veld, dat religieus-ethische ervaring en waardering, van hoe groot gewicht ook, toch niet de waarheid van haar object kunnen waarborgen noch ook de maatstaf kunnen zijn voor de inhoud van de dogmatiek. Ook psychologisch is deze voorstelling niet te rechtvaardigen. Want de beslissing over de realiteit van de dingen komt niet toe aan wil of gevoel, aan hart of geweten, maar aan het bewustzijn. Eerst als de realiteit van een ding voor het bewustzijn vaststaat, kunnen de andere vermogens van de ziel daarmee werkzaam worden. Het wensen, gevoelen, ervaren, verbeelden sluit in gene dele in de realiteit van hun objecten. De weg tot het hart ligt gebaad door het hoofd.

Toch hebben velen, ofschoon de zwakheid inziende van het ervarings- en waarderingsbewijs, er nog iets van trachten te redden door middel van de postulaatstheorie van Kant. Men geeft dan wel toe, dat de zedelijke natuur van de mens niet mag doen besluiten tot de realiteit van allerlei godsdienstige voorstellingen of ook tot de waarheid van de Christelijke religie; maar toch wordt aan haar het recht ontleend, om het werkelijk bestaan te postuleren van al datgene, wat met die zedelijke natuur noodwendig samenhangt, en zonder hetwelk zij ondermijnd en vernietigd wordt. Maar waarin dit bestaat, kan niemand aangeven; de gevoelens lopen verre uiteen. Wie kan ook in het afgetrokkene bepalen, wat met de zedelijke natuur van de mens onmiddellijk en rechtstreeks gegeven is? Bij ieder is die zedelijke natuur verschillend naar gelang van de omgeving, waarin zij gevormd is. Elk postuleert juist zoveel, als waaraan hij voor zijn religie genoeg heeft. Kant leidde uit de praktische rede datgene af, wat de inhoud uitmaakte van zijn moralische Vernunftreligion, het bestaan van vrijheid, God en onsterfelijkheid. Fichte had genoeg aan de zedelijke wereldorde. En Rauwenhoff beweert, dat het geloof in onszelf noodwendig postuleert het geloof aan een zodanige gesteldheid van de wereld, dat de wet van het plichtbesef daarin heersen kan 5). Waarin deze gesteldheid bestaat, wordt ons niet nader gezegd. De zedelijke wereldorde, door Rauwenhoff gepostuleerd, is niets anders dan het goede in ons 6). Maar daarmee komen wij geen stap verder. Want deze macht van het goede is ook thans reeds in de mens aanwezig en valt geheel samen met die zedelijke natuur, op welke juist het postulaat was gebouwd. Of het postulaat nog iets meer insluit, bijv. dat het goede triomferen zal, dat eens alle mensen het zullen kunnen en willen volbrengen, daarover wordt het zwijgen bewaard. Rauwenhoff verwacht deze triomf van het goede; maar op welke grond, zegt hij niet. Indien echter de tegenwoordige gesteldheid van de wereld bestaanbaar is met de heerschappij van de zedewet in ons, waarom zou zij het dan ook niet kunnen zijn in de toekomst? Wat recht geeft de zedelijke natuur van de mens, om aan het eind de volkomen zegepraal van het goede, de harmonie van deugd en geluk, de

overeenstemming van natuurlijke en zedelijke wereldorde te eisen? Bij Rauwenhoff is de postulaatstheorie daarmee geëindigd, dat zij tot het punt van uitgang is teruggekeerd; zij gaf aan het eind niet meer, dan zij reeds bevatte in het begin. Maar afgezien van haar povere resultaten, rijst de vraag, of de grondslag betrouwbaar is, waarop het postulaat wordt gebouwd? Voor de moderne godsdienstwijsgeer is dit niet boven alle bedenking verheven. In de religie wil hij van een oorspronkelijke religieuze natuur van de mens niet weten. Dat zou met een wetenschappelijke verklaring in strijd zijn. De religie moet afgeleid worden uit factoren, die elk op zichzelf nog niet religieus zijn. Maar toegekomen aan de zedelijke natuur van de mens, schijnt hij de eis van zijn wetenschappelijke verklaring geheel te vergeten. Zonder zich te bekommeren om de bezwaren, van de zijde van de materialistische wetenschap ingebracht, gaat hij van de zedelijke natuur van de mens als van een vaststaande, onveranderlijke, oorspronkelijke eigenschap uit en bouwt daarop de realiteit van een zedelijke wereldorde of zelfs van een gehele metafysische wereld. Het recht daartoe had tenminste moeten aangetoond zijn. Indien dit onderzoek vooraf ingesteld zou zijn, dan zou misschien gebleken zijn, dat de zedelijke natuur van de mens zelf reeds de religie veronderstelt. In Erkenntnistheoretische zin mag men evenals bij het moreel bewijs voor het bestaan van God uit het zedelijke opklimmen tot het religieuze; logisch en reëel gaat toch de religie aan het ethische vooraf. Er is geen moraal zonder metafysica. Het idee van plicht involveert die van een absolute macht, die bindt in het geweten 7).

- 1) Gottschick, Die Kirchlichkeit der s. g. Kirchl. Theol. bl. 4 v.
- 2) Zo wordt Ritschl door Traub uitgelegd, Ritschls Erkenntnistheorie, Zeits. f. Th. u. K. 1894, verg. ook Zeits. f. Th. u. K. 1902. bl. 497-548.
- 3) Zoals bijv. O. Ritschl doet in zijn: Theol. Wissenschaft und relig. Spekulation, Zeits. f. Th. u. K. 1902 bl. 202-248. 255-315.
- 4) Biedermann, Christl. Dogm. 12 54. Verg. verder de litt. boven bl. 168 en voorts: Scheibe, Die Bedeutung der Werthurtheile für das relig. Erkennen. Halle 1893. O. Ritschl, Ueber Werthurtheile. Freiburg 1895, aangekondigd door Kaftan, Theol. Litt. Z. 1895 col. 194. Traub, Stud. u. Krit. 1895 bl. 489 v. Max Reischle, Werturteile und Glaubensurteile, Halle 1900. Wobbermin, Theol. u. Metaph. 95 v. Girgensohn, Die Religion, ihre psych. Formen und ihre Zentralidee. Leipzig 1903 bl. 105 v. Pastor Kähler, Beweis d. Glaubens 1903 bl. 309-326.
- 5) Rauwenhoff, Wijsbeg. v.d. godsd. 343.
- 6) t.a.p. bl. 536 v.
- 7) Over Rauwenhoff's Wijsb.v. d. godsd. wordt litt. opgegeven door Kuenen in zijn levensbericht van R., Maatsch. v. Ned. Lett. 1889 bl.126, en verg. daarbij de Bussy, Gids Oct. 1889. Cannegieter, De godsdienst uit plichtsbeseft enz. Leiden 1890.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 20 De ethisch-psychologische methode; 146)

146. Ernstiger bezwaar tegen de bovengenoemde richting bestaat nog daarin, dat zij altijd uitgaat van en daarom ook altijd eindigen moet met een zeker dualisme van geloven en weten. Sommigen hebben dit zeer kras uitgesproken. De scholastiek eindigde in de Middeleeuwen bij enkele theologen met de stelling, dat iets in de theologie waar en in de filosofie vals kon zijn. Jacobi beleed een heiden met het verstand maar een Christen met het hart te zijn. Herrmann noemde de werkelijkheid van het geloof voor de wetenschap een

inbeelding. De ethische moderneren eisten een volledige scheiding tussen wijsbegeerte en godsdienstig leven. De meesten durven echter zover niet gaan en zien de onmogelijkheid in, om als wijsgeren neen en als godsdienstige mensen ja te zeggen. Zij erkennen, dat er aan het eind toch samenstemming moet bestaan tussen de uitspraken van het geloof en de resultaten van de wetenschap. De wijsbegeerte mag de godsdienstige voorstellingen niet kunnen rechtvaardigen; zij moet er toch ook niet de onwaarheid van kunnen aantonen. Beide, de uitkomsten van het wetenschappelijk onderzoek en de uitspraken van het godsdienstig geloof, moeten tot één geheel verbonden kunnen worden of althans zonder strijd en vijandschap naast elkaar kunnen bestaan. Deze overeenstemming aan 't eind, in de resultaten, tracht men dan daardoor te verkrijgen, dat men enerzijds de wetenschap in betrekking tot het bovenzinnelijke en bovennatuurlijke agnostisch maakt, en aan de andere zijde de uitspraken van het godsdienstig geloof strikt tot het religieus-ethische beperkt. Maar al tracht men op die wijze het dualisme in het resultaat te vermijden, feitelijk blijft men het toch huldigen in het orgaan, waardoor, en de weg of de methode, waarlangs men tot kennis van de waarheid komt. Het hart is op zijn terrein evengoed een orgaan voor de waarheid als het hoofd. Godsdienstig-zedelijke ervaring waarborgt de realiteit van de onzienlijke dingen even sterk, als de zinnelijke waarneming die van de zichtbare wereld. Het geloof met zijn gronden heeft evenveel recht als de wetenschap met haar bewijzen. Maar het is moeilijk in te zien, hoe men aan het dualisme, dat men bij de aanvang, in principe aanvaardt, in het eind bij het resultaat ontkomen kan. Indien hoofd en hart een eigen leven hebben, in die zin, dat zij elk een zelfstandig orgaan vormen tot kennis van de waarheid, dan is ook de eenheid van de waarheid, van de wereld, ja van God Zelf, niet meer te handhaven. Gelijk subjectief de mens in tweeën uiteen valt, en enerzijds een godsdienstloos wezen is, ingesloten in het natuurverband, en anderzijds een religieus-ethisch wezen, burger van een zedelijke wereldorde; zo staan objectief wetenschap en religie, erkl bare en erlebbare Wirklichkeit, de wereld van het zijn en van de waardering, de zienlijke en de onzienlijke dingen, de absolute natuurmacht en de religieuze Godsidee gescheiden naast en straks vijandig tegenover elkaar. Nu ligt er ongetwijfeld in dit dualisme wel weer een waarheid, die niet miskend worden mag. Er is nl. behalve een logische, ook nog een zekerheid van het geloof. Maar deze onderscheiding is, gelijk later blijken zal, een heel andere dan de scheiding, welke door het boven omschreven dualisme wordt voorgesteld. Deze tweeërlei zekerheid toch deelt noch de mens noch de wereld in twee helften, maar maakt in de kring van de wetenschap zelf onderscheid tussen datgene, wat onmiddellijk en wat door middel van bewijzen tot onze kennis komt. Maar het dualisme, dat in de nieuwere filosofie tot heerschappij is gekomen, laat al het geschapene in twee geheel gescheiden kringen uiteenvallen, en is daardoor in strijd met de eenheid van 's mensen geest, met de eenheid van de wetenschap en van de waarheid, met de eenheid van de wereld, met de eenheid van het goddelijk Wezen zelf. Daarom is het ook niet in staat, om geloven en weten met elkaar te verzoenen; veeleer doet het de strijd tussen beide nog toenemen. De geschiedenis van de laatste tijd heeft dit duidelijk in het licht gesteld. Van de zijde van de wetenschap is men meer en meer tot de erkenning gekomen, dat empirie niet genoeg is. Naarmate bij verder onderzoek in chemie, biologie enz. de mysteries toenamen en de zogenaamde exacte wetenschap geen oplossing gaf, is dringender dan ooit de behoefte ontwaakt, om door denken de leemten aan te vullen, welke de ervaring overliet. De natuurwetenschap zelf streeft er naar, om natuurfilosofie te worden; mannen als von Hartmann, Paulsen, Wundt, Haeckel enz. eerbiedigen de grenzen volstrekt niet, welke de Neokantianen rondom de wetenschap trekken, maar trachten op empirische grondslag een wereldsysteem te bouwen; en bij Ziegler en Schmidt en Drews heeft de dualistische theologie van Ritschl het zeer zwaar te verantwoorden. Ook neemt van de kant van de religie en van de theologie het aantal toe van hen, die de voorgestelde scheiding onmogelijk achten; Wobbermin, uit de school van Ritschl zelf voortgekomen, pleitte voor het herstel van de

metafysica in de theologie; en de voorstanders van de religionsgeschichtliche methode achten zich door het isolement, waarin Ritschl het Christendom en de theologie had geplaatst, evenmin bevredigd. De theologie van de scheiding heeft haar tijd gehad.

Trouwens, de Neokantiaanse theologen trekken zelf de scheiding niet consequent door en wijken ver van elkaar af, als zij de richting moeten aanwijzen, waar de grens tussen godsdienst en wetenschap getrokken moet worden. Loopt de grens tussen Seins- en Werthurtheile (Ritschl) of tussen empirie en speculatie (Lipsius), of tussen natuur- en geesteswetenschap (*sciences physiques et sciences morales*; Sabatier)? Moet zij in de theologie zelf getrokken worden tussen theol. wetenschap en religieuze speculatie (O. Ritschl), of tussen wetenschappelijke en kerkelijke theologie (Lagarde), of tussen exegetisch-historische en dogmatisch-practische theologie (Bernoulli) of tussen *foi* en *croyances* (Sabatier)? Ieder gevoelt, dat de grens hier volkomen willekeurig getrokken wordt; of liever ieder trekt ze juist aan gene zijde van wat hij tot het wezen van de religie acht te behoren en daarom voor de wetenschap in veiligheid wil stellen. En de éne verdeling is al even onhoudbaar als de andere. Sabatier bijv. acht, onder invloed van de betekenis van het Franse *science*, dat de grens tussen natuur- en zedekundige wetenschappen doorloopt, en houdt de laatste, bepaaldelijk dan weer de *connaissance religieuse*, voor subjectief, omdat bij gene het object van de kennis ligt buiten, en bij deze alleen in de mens. Maar dit is volstrekt niet juist. Daargelaten thans de vraag, of de objecten van de *sciences morales* door het subject alleen inwendig uit zichzelf gekend kunnen worden, God, ziel, onsterfelijkheid, zedewet enz. behoren wel terdege tot de objectieve wereld van het zijn, en bestaan volstrekt maar niet als ideeën in zijn bewustzijn. Indien dit laatste toch het geval was, zouden al de *sciences morales* niet op een realiteit, maar op een inbeelding berusten.

De willekeur van de scheiding springt nog sterker in het oog, wanneer men op een bepaald punt de aandacht vestigt. Allen, die tot deze Neokantiaanse richting behoren, leggen er zich op toe, aan de persoon van Christus een blijvende betekenis voor het religieuze leven toe te kennen, maar zij geven een zeer verschillend antwoord op de vraag, wat in de persoon van Christus het voorbijgaande en wat in Hem het blijvende is. Herrmann maakt onderscheid tussen de grond en de inhoud van het geloof, en meent, dat het "innere Leben" van Jezus alleen absoluut, zowel voor de ongelovige als voor de gelovige, vaststaat en dus alleen de grond van het geloof kan zijn. Anderen verwerpen die onderscheiding en rekenen datgene, wat tot de inhoud van het geloof behoort, ook tot zijn grond, maar geven die inhoud dan weer verschillend op. Haring bijv. houdt tegen Reischle staande, dat ook de opstanding van Christus tot de geloofsinhoud behoort. Kirn scheidt de elementen in Jezus' leven, die voor de historie, en die, welke voor het geloof vast staan: de historie kan leren en leert, dat Jezus werkelijk bestaan heeft en een weldoener van de mensheid was, en het geloof vult dit aan met de overtuiging, dat in Hem de openbaring van God geschonken werd. Traub troost zich met de gedachte, dat de historische wetenschap in elk geval nooit bewijzen kan, dat Jezus niet bestaan heeft; dat is voor het geloof ook genoeg, want dit zegt: wat voor de wetenschap mogelijk is, is voor mij noodzakelijk. 1). En anderen trekken de grens weer anders tussen de Wissens- en de Glaubensurtheile 2). Maar zolang zij willen handhaven, dat het Christendom de volmaakte, absolute, definitieve en tegelijk een historische godsdienst is, die gebonden blijft aan de persoon van Christus, zolang kunnen zij ook la *foi* niet volstrekt onafhankelijk maken van les *croyances*, het geloof niet van alle *notitia* en *assensus* beroven en in *fiducia*, of beter nog, in een vage, onbepaalde stemming laten opgaan, en zolang lijden zij principiëel aan datzelfde gebrek, dat zij als intellectualisme in de orthodoxie zo sterk bestrijden. Want één van beide: het geloof is aan de historische openbaring in Christus gebonden, sluit enige kennis, hoe gering dan ook, van die openbaring in, en bindt daarmee het vrije onderzoek; of

het is van de persoon van Christus geheel los, maar is dan geen Christelijk geloof meer. De historische Jezus maakt dan plaats, evenals in de filosofie van Hegel, voor de ideale Christus. Van de eerste houdt men niets over, en de laatste is een vrucht van de verbeelding.

Zo komt bij de voorgestelde scheiding de wetenschap, maar ook de Christelijke religie te kort. Dit laatste komt ook daarin nog uit, dat het voorwerp en de inhoud van het Christelijk geloof steeds meer beperkt wordt, bijv. tot de religieuze ervaring, door Jezus het eerst volmaakt ondervonden, dat God zijn Vader en Hij zijn Zoon was; dat vervolgens naar de maatstaf van dit beginsel de hele dogmengeschiedenis één grote aberratie is geweest, en dat het wezen van alle godsdiensten identiek is, nl. in de immanentie van God bestaat, zij het ook, dat deze naar gelang van de lagere of hogere cultuurtoestanden minder of meer zuiver in voorstellingen vertolkt is. De kern van alle godsdiensten is dan *la foi, indépendamment des croyances*, of duidelijker uitgedrukt, de Selbstbehauptung van de menselijke geest met hulp van de Godsidee tegenover de hem neerdrukkende natuur, een van de vele uitingen van de Selbsterhaltungstrieb. Vroeger is aangetoond, dat de godsdienst zo niet ontstaan kan zijn en dat daarin ook zijn wezen niet ligt. Maar in elk geval wordt hierin de Christelijke religie miskend, want deze rust niet op het contrast van natuur en geest, van theoretische en praktische rede, maar op de tegenstelling van zonde en genade; en zij bestaat niet in de oplossing van het conflict tussen subject en object, maar op de verzoening van God en mens; ze wordt niet door drie, maar door twee punten bepaald, gelijk Kaftan en Harnack ook tegenover Ritschl hebben erkend. Indien dit zo is, indien het Christendom inderdaad Erlösungsreligion is, dan sluit de openbaring, waaruit het voortgekomen is, ook mededeling van waarheid, ontdekking en bevrijding van de leugen in; dan gaan woord en feit, profetie en wonder, illuminatie en regeneratie daarin met elkaar samen, en dan zijn subjectief in het geloof ook de cognitio en de fiducia steeds met elkaar verbonden. De religio objectiva is dan niet vrucht van de religio subjectiva, maar in de openbaring van God gegeven, opdat wij daarin wandelen zouden. En het dogma is niet bloot een symbolische vertolking van het geestelijk leven, maar een, zij het ook menselijke uitdrukking van de waarheid, welke God in zijn Woord heeft geschonken. Al onze religieuze kennis is zeker inadequaat, antropomorf, analogisch. Maar Sabatier verwacht dit met symbolisch en doet daarmee aan de dogmengeschiedenis onrecht aan. Trouwens, als hijzelf sommige symbolische voorstellingen, zoals die van de eenheid van God, het rijk van God, toch weer blijvende symbolen noemt, blijkt daaruit duidelijk, dat hij die dogmata alleen voor symbolisch houdt, met welke hij zelf niet meer instemt. En zo staat ook inderdaad de kwestie; het dogma is de zuivere uitdrukking van ons geloof, of het is dit niet meer. In het laatste geval moeten wij het prijsgeven of herzien, maar is het met de term symbolisch niet meer te redden.

- 1) Haring, Zeits. f. Th. u. K. 1897 hl. 330-351. Kirn, Glaube und Geschichte 1901. Traub, Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 323 v.
- 2) Bijv. Theud. Kaftan, Moderne Theologie des alten Glaubens 1905.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 21 Het Geloof; 147)

Par. 21. Het Geloof

Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament. Dritte Bearbeitung. Calw und Stuttgart 1905. Lombardus, Sent. III dist. 23-25. Thomas, S. Theol. II 2 qu. 1 v. Heinrich, Dogm. I523 v.

Scheeben, Dogm. I269 v. Denzinger, Vier Bücher v.d. rel. Erk. II 426 v. Kleutgen, Theol. der Vorzeit IV2 205 v. Id. Beilagen III 48 v. Calvijn, Inst. III c. 2. Polanus, Synt. Theol. IX c. 6. Ursinus, Catech. explic. qu. 21. Turretinus, Theol. El. XXV qu. 7 v. Dorner, Chr. Glanb. I 16-172. J. Kostlin, Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntniss, Leben und Kirche, Berlin 1895. Franz Grung, Das Problem der Gewissheit. Heidelberg 1886.

147. Het voorafgaand onderzoek heeft aangetoond, dat het principium internum van de Christelijke religie en theologie niet gelegen kan zijn in het verstand of de rede, in het hart of de wil van de psychische mens. Geen bewijzen en redeneringen, geen religieuze ervaring of ethische bevrediging maken toch de diepste grond van het geloof uit; zij veronderstellen alle een vaster fundament, waarop zij gebouwd zijn, en waaraan zij zelf hun waarde ontleen. Alle bovengenoemde richtingen hebben dit ook in meerdere of mindere mate beseft. Zelfs zij, die de waarheid van de Christelijke religie verstandelijk wilden bewijzen, oordeelden toch, dat er van 's mensen zijde een zedelijke gesteldheid nodig was, om de kracht van die bewijzen te gevoelen. Pascal beproefde in het eerste deel van zijn apologie de mens tot kennis van zijn ellende te brengen en de behoefte bij hem op te wekken naar verlossing en vrede. En door en na Schleiermacher zijn de meeste theologen tot het inzicht gekomen, dat de religie van een eigen natuur is en alleen op een daaraan beantwoordende wijze gekend kan worden. De Erkenntnisstheorie is wel altijd een en dezelfde, maar zij wordt toch in iedere wetenschap, en zo ook in de religie, naar het voorwerp, waarop de kennis zich richt, gemodificeerd. Door dit uit te spreken, neemt de Christelijke theologie inderdaad haar uitgangspunt in het subject. Maar wanneer daartegen reeds terstond de beschuldiging van subjectivisme wordt ingebracht, is deze misplaatst en in elk geval voorbarig. Want ten eerste is er op geen enkel gebied van kennis en in geen enkele wetenschap, een ander uitgangspunt. Het licht veronderstelt het oog, de klank is alleen waarneembaar voor het oor. Al het objectieve bestaat voor ons slechts door middel van het subjectief bewustzijn; zonder bewustzijn is de hele wereld dood voor ons. Aan het principium externum moet altijd in de mens een principium internum beantwoorden, indien er van een relatie tussen object en subject sprake zal kunnen zijn. Ten andere heeft de Christelijke theologie van haar oorsprong af in het gelovig subject haar standpunt genomen; zij is geboren uit het geloof, stond te allen tijde met de gemeente in het allernauwste verband, en is steeds door de leuze: per fidem ad intellectum, geleid en beheerst. Wanneer de apologetiek soms tijdelijk dit standpunt verlaten heeft, is zij er toch weer toe teruggekeerd. Met name nam de Reformatie, en, na het rationalisme en supranaturalisme van de achttiende eeuw, de nieuwere theologie weer positie in het gelovig bewustzijn. Heel de theologie is ethisch geworden in die zin, dat zij ernst is gaan maken met de stelling, dat alleen de wedergeborene het koninkrijk van God ziet, en dat alleen wie de wil van God wil doen, de leer van Jezus als van God afkomstig erkennen kan. En eindelijk is dit ook, blijkens deze laatste uitspraken, de leer van de Schrift. Zij spreekt niet alleen van een openbaring van God in Christus buiten ons, maar ook van een verlichting van de Heilige Geest in ons. Nadat God door de Zoon tot ons heeft gesproken, is de Heilige Geest gekomen, om ons te leiden in de waarheid. God gaf niet alleen een Schrift, maar stichtte en onderhoudt ook een kerk, welke het woord van God door het geloof aanneemt en belijdt **1**). De beschuldiging van subjectivisme heeft dus tegen de stelling, dat de waarheid van God alleen in het geloof door de verlichting van de Heilige Geest gekend kan worden, geen kracht; indien zij juist was, zou zij m.n. gelden tegen alle wetenschap, tegen heel de theologie en tegen de Heilige Schrift zelf. Dan eerst krijgt zij recht, wanneer de subjectieve voorwaarde, waaronder het object alleen gekend kan worden, tot principium van de kennis verheven wordt. Want het oog mag een onontbeerlijk orgaan voor de waarneming van het licht zijn, het is er toch niet de bron van. Het is juist de fout van het idealistisch rationalisme, dat het het orgaan met de bron van de kennis vereenzelvigt. Het denken is niet de bron van het gedachte, de voorstelling niet de

oorzaak van het ding, het ik niet de schepper van het niet-ik; en zo kan ook het geloof, de wedergeboorte, de ervaring niet de bron van onze religieuze kennis en niet het beginsel van onze theologie zijn. Hoezeer de nieuwere theologie dus terecht haar standpunt neemt in het subject, ze dwaalt, als zij daarom onder invloed van de idealistische wijsbegeerte de theologie in antropologie, ecclesiologie, godsdienstwetenschap verandert. In zoverre heeft Ritschl te recht de bewustzijnstheologie, die algemeen na Schleiermacher was opgekomen, teruggeroepen naar de objectieve, historische openbaring in Christus.

Meestentijds wordt in de Schrift, althans in het Nieuwe Testament, dit principium internum aangeduid met de naam van geloof. Ook wedergeboorte, reinheid van het hart, liefde tot Gods wil, de Geest van God worden in de Schrift als principium internum voorgesteld, [Matt. 5:8](#); [Joh. 3:3,5](#); [7:17](#); [1 Cor. 2:12](#) enz. Toch verdient de naam van geloof ter aanduiding van dit principium de voorkeur. Niet alleen, omdat het geloof in de Schrift het meest als zodanig op de voorgrond treedt. Maar vooral ook, omdat het begrip geloof ons plaatst op het terrein van het bewustzijn en daarbij de samenhang bewaart met de wijze, waarop wij op ander gebied tot kennis komen. Vroeger zagen we, dat de menselijke rede nooit en nergens bron is van de kennis; aangeboren begrippen zijn er niet. De mens is fysisch en ook intellectueel geheel afhankelijk van de wereld buiten hem. Alle kennis komt van buiten. Maar al die kennis is van de kant van de mens bemiddeld door zijn bewustzijn. Niet het gevoel of het hart, maar het hoofd, het bewustzijn in zijn hele omvang (gewaarwording, besef, waarneming, verstand, rede, geweten) is het subjectieve orgaan van de waarheid. Als de Schrift het geloof nu het principium internum noemt, dan huldigt ze daarmee dezelfde opvatting, en erkent dat ook de openbaring van God alleen tot onze kennis komen kan door het bewustzijn heen. Niet alsof wedergeboorte, liefde, reinheid van het hart, daarbij niet van de grootste betekenis zouden zijn; het tegendeel zal later blijken. Maar het eigenlijk middel, waardoor de openbaring van God gekend wordt, is een acte van het bewustzijn, n.l. het geloof. De openbaring van God is een systeem van woorden en daden van God, welke buiten en onafhankelijk van ons bestaan. Hoe zouden deze ooit tot onze kennis kunnen komen dan door het bewustzijn heen? De openbaring van God is Evangelie, is belofte, belofte van vergeving en zaligheid; maar aan een belofte kan onzerzijds niets dan geloof beantwoorden. Alleen door geloof wordt een belofte ons eigendom. Het geloof is daarom het principium internum cognoscendi van de openbaring, en zo ook van de religie en de theologie 2).

Maar ook om nog een andere reden verdient het de voorkeur, het principium internum aan te duiden met de naam van geloof. Want daardoor wordt de samenhang bewaard van het religieuze kennen met alle andere kennen van de mens. Er is zeker onderscheid, maar allereerst dient toch op de overeenstemming te worden gelet. Wij komen in religie en theologie op geen andere wijze tot kennis, dan in de andere wetenschappen. Het geloof is geen nieuw orgaan, dat in de mens wordt ingeplant, geen zesde zintuig, geen donum superadditum. Hoezeer het strijdt met de "natuurlijke" mens, het is toch volkomen natuurlijk, normaal, menselijk. De openbaring sluit objectief en subjectief bij de natuur, de herschepping bij de schepping zich aan. Geloven in het algemeen is een zeer gewone weg, om tot kennis en zekerheid te komen. Wij beginnen op ieder gebied met geloven. Onze natuurlijke geneigdheid is te geloven. Alleen verworven kennis en ervaring leren ons ongelovigheid 3). Geloof is de grondslag van de maatschappij en het fundament van de wetenschap. Alle zekerheid rust tenslotte in geloof. Wel wordt het woord geloven ook in een zwakkere betekenis gebruikt, als wij iets niet zeker weten, maar toch op voor onszelf voldoende gronden voor waarschijnlijk houden. Geloven vormt dan een tegenstelling met weten en is aan menen verwant. Zo komt het voor in de uitdrukking; ik weet het niet, maar geloof het wel. Maar in deze betekenis gaat het gebruik van het woord lang niet op. Reeds de

etymologie wijst aan, dat er in het geloof nog een andere diepere betekenis schuilt. Het woord geloof is met loven, verloven, beloven, veroorloven, oorlof, lof, gelofte afkomstig van dezelfde stam; het is met lieve verwant, en drukt uit een met heel zijn persoon vertrouwen op, een liefdevolle overgave en toewijding aan iemand 4). Ook in andere talen heeft het woord geloof deze oorspronkelijke betekenis van toewijding, vertrouwen, zekerheid, zoals יֵאֱמֹר, אֱמוּנָה; πειθω, πιστις; fido, fides; foi; faith naast belief enz. 5). Geloven wordt dan ook dikwijls gebezigd voor al zulke zekere kennis, welke niet op bewijzen maar op onmiddellijk, rechtstreeks inzicht steunt. Plato onderscheidde επιστημη, διανοια en εικασια en verstond onder πιστις de zekerheid aangaande de zinnelijke wereld op grond van de waarneming 6). Daarom zegt hij: ο τι γαρ προς γενεσιν ουσια, τουτο προς πιστιν αληθεια. Aristoteles maakte onderscheid tussen kennis, welke langs demonstratieve weg werd verkregen, en kennis van de principia, die uit de νοϋς zelf werd afgeleid. Nu noemt hij deze laatste wel niet met de naam van geloof, maar toch zegt hij: οταν γαρ τως πιστευη και γνωριμοι αυτω ωσιν αι αρχαι, επισταται. Toen daarna in het Christendom het woord geloof zulk een diepe religieuze betekenis kreeg, wezen vele kerkvaders met voorliefde op de belangrijke plaats, welke het geloven in leven en wetenschap inneemt. Clemens Alexandrinus verstaat onder πιστις menigmaal alle onmiddellijke kennis en zekerheid, en zegt dan, dat er geen wetenschap is zonder geloof, dat de eerste principia, waaronder bijv. ook het bestaan van God, niet bewezen maar geloofd worden 7) Vooral Augustinus heeft deze betekenis van het geloof voor maatschappij en wetenschap in het licht gesteld Wie niet gelooft, komt nimmer tot weten; nisi credideritis, non intelligetis 8). Het geloof is grondslag en band van heel de menselijke samenleving. Als de stelling doorging, quod non video, credere non debeo, zouden alle banden van het bloed, van de vriendschap en van de liefde verbroken worden. Si ergo non credentibus nobis quae videre non possumus, ipsa humana societas, concordia pereunte, non stabit; quanto magis fides, quamvis quae non videntur, rebus est adhibenda divinis 9)? Sindsdien keren deze zelfde gedachten bij de Christelijke theologen telkens terug, ook in de nieuwere tijd 10). De naam van geloof is dan gegeven geworden aan de onmiddellijke kennis van de principia; aan het vertrouwen op onszelf, op onze waarneming en ons denken; aan de erkenning van het objectief bestaan van de buitenwereld; aan het onderling vertrouwen, waarop heel de menselijke samenleving is gebouwd; aan al datgene, wat door intuïtie geweten en gedaan wordt. In zulk een geloof zag Schiller de waarborg van het bestaan van die nieuwe wereld, welke Columbus zocht: Wär' sie noch nicht, sie stieg' jetzt aus den Fluthen empor.

Niemand, die doordenkt, zal deze diepe betekenis van de πιστις voor leven, kunst en wetenschap loochenen. Tegenover hen, die menen, dat niets voor waar gehouden mag worden, wat niet zinnelijk waar te nemen of mathematisch te bewijzen is, staat het boven allen twijfel vast, dat verreweg het meeste en het belangrijkste, dat wij weten, niet op bewijzen steunt, maar op onmiddellijke zekerheid. Het gebied van deze laatste is veel groter dan dat van de demonstratieve zekerheid. En deze laatste is altijd weer op de eerste gebouwd, en staat en valt met deze. De weg, om op een andere wijze dan door mathematische en logische bewijzen tot kennis en zekerheid te komen, is dus niets vreemds aan de menselijke natuur. Geloof in algemene, ruime zin is een onmisbaar element in de samenleving, en een normale weg tot wetenschap. Het is niet eerst door de zonde noodzakelijk geworden; buiten de zonde zou de intuïtieve kennis en de onmiddellijke zekerheid nog breder plaats hebben ingenomen in het menselijk leven. Nog is in die mate de oorspronkelijkheid van de mens groter, als hij niet uit de reflectie maar uit de intuïtie leeft. Als analogieën van het religieuze geloof kunnen alle bovengenoemde voorbeelden dus uitnemende dienst bewijzen. Zij hebben met het godsdienstig geloof dit gemeen, dat de kennis onmiddellijk, niet door nadenken wordt verkregen, en dat ze in zekerheid niets onderdoet voor die, welke op bewijzen rust. Zij

houden bovendien het verband vast, dat er bestaat tussen de gewone weg, waarop wij mensen tot kennis komen, en de weg van het geloof, die op religieus terrein tot zekerheid leidt. Zij tonen, dat geloven op zichzelf zo weinig met de menselijke natuur en met de eis van de wetenschap in strijd is, dat er zonder dat van een normaal mens en een normale wetenschap geen sprake kan zijn.

- 1) Verg. boven par. 15 n. 131.
- 2) Hartmann, Religionsphilos. II 65 v.
- 3) Hoekstra, Bronnen en grondslagen van het godsd. geloof 1864 bl. 383.
- 4) Kahnis, Luth. Dogm 2. I 106. Hoekstra, Wijsg. Godsd. I 82 v. Woordenboek der Ned. Taal s. v.
- 5) Vergelijk over de betekenis van het Hebr. en Gr. woord Schlatter, t.a.p. bl. 555 v.
- 6) Zeller, Philos. der Griechen⁴ II 591. 593. Siebeck, Gesch. der Psych. bl. 209.
- 7) Denzinger, Vier Bücher v.d. rel. Erk. II 470. Kleutgen, Philos. der Vorzeit I 749 v. Schwane, Dogmengesch. I 110. Strausz, Chr. Gl. I 301 v.
- 8) Augustinus, de trin. XV. 2 en passim.
- 9) Augustinus, de fide rerum invis. c. 3. de util. cred. c. 10 v. Conf. VI 5. Verg. Ritter, Gesch. d. christl. Philos. II 252 v. Gangauf, Metaph. Psych. des Aug. 1852 bl. 52 v.
- 10) Dorner, Glaub. I 3. Lange, Dogm. I 342 v. Oosterzee, Voor Kerk en Theol. I 94. Kuyper, Encycl. II 71 v. enz.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 21 Het Geloof; 148)

148. Maar om deze overeenstemming mag toch het verschil niet over het hoofd worden gezien, dat er bestaat tussen het geloof als onmiddellijke zekerheid en het geloof in godsdienstige zin. In de religie, bepaaldelijk in de Christelijke, krijgt πιστις een eigen waarde. Ook de Grieken bezigden het woord in religieuze zin, van het geloof aan de goden ¹⁾, maar ook dan heeft het toch zelf geen religieuze betekenis, evenmin als wanneer wij spreken van geloof aan God, aan de ziel en haar onsterfelijkheid enz. Geloven is hier nog het gewone geloof, dat wij dagelijks oefenen, maar toegepast op godsdienstige voorstellingen. In het Nieuwe Testament wordt πιστις echter geheel en al religieus bepaald, in voorwerp, grond en oorsprong; het duidt zelf een religieuze verhouding aan van de mens tot God. In [Hebr. 11:1](#) worden ελπιζόμενα, πραγματα ου βλεπομενα het algemene voorwerp van het Christelijk geloof genoemd. Reeds hierdoor is het geloof in religieuze zin onderscheiden van de kennis, die wij door onmiddellijke zekerheid bezitten. Het geloof aan de buitenwereld, aan de zintuigen, aan de denkwetten enz. berust op eigen inwendige waarneming. Wij hebben van al deze zaken een onmiddellijk besef. Maar het voorwerp van het Christelijk geloof is onzienlijk en voor geen waarneming vatbaar. Als iets onmiddellijk door onszelf wordt waargenomen, is geloof overbodig; het geloof staat tegenover aanschouwen, [Rom. 8:24](#), [2 Cor. 5:7](#). Daarmee is niet in strijd, dat de openbaring toch plaats had in ruimte en tijd, dat de persoon van Christus aanschouwd en getast kon worden. Want als voorwerp van het geloof is heel deze openbaring toch niet waarneembaar. Velen zagen Jezus en geloofden toch niet in Hem; alleen zijn discipelen aanschouwden in Hem een δοξα ως μονογενοϋς παρὰ πατρος, [Joh. 1:14](#). Object van het geloof zijn woorden en daden alleen sub ratione Dei. Maar in de Schrift krijgt πιστις als fides salvifica een nog pregnanter betekenis; het heeft tot voorwerp niet allerlei woorden en daden van God op zichzelf, maar de genade van God in

Christus, de beloften van het Evangelie, [Mark. 1:15](#); [Joh. 3:16](#); [17:3](#); [Rom. 3:22](#); [Gal. 2:20](#); [3:26](#) enz. Dit speciale object komt voor het geloof nog onder een andere categorie in aanmerking dan onder die van waar tegenover vals. En de algemene natuur van het geloof wordt er zo door gewijzigd, dat het in een vast en zeker weten, in een objectief voor waar houden niet opgaat, maar ook insluit een hartelijk vertrouwen op, een algehele overgave aan God, die zich in Christus heeft geopenbaard, en een persoonlijke toeëigening van de beloften, door Hem in het Evangelie geschonken.

Vervolgens is het geloof in religieuzen zi van de onmiddellijke zekerheid daarin onderscheiden, dat de laatste op eigen, maar het eerste op ander inzicht steunt. Reeds dit is opmerkelijk, dat het woord geloof voor al die gevallen, waarin kennis op onmiddellijke waarneming rust, niet algemeen in gebruik is. Het geloof aan de buitenwereld, aan de zintuigen, aan de denkwetten, aan de prima principia wordt gewoonlijk als onmiddellijk weten aangeduid. En inderdaad berust deze onmiddellijke kennis evenals de demonstratieve op eigen waarneming en inzicht. In zover kan zij dan ook een weten worden genoemd in onderscheiding van geloven. Doch bij de fides salvifica is het een ander geval. Deze heeft zeer zeker de genade van God in Christus tot object. Maar van die genade van God zouden wij niet de minste kennis dragen, indien zij niet door het getuigenis van anderen tot ons gekomen was, indien zij ons niet verzekerd werd in de Heilige Schrift. Tussen de persoon van Christus en ons geloof komt dus het getuigenis van de apostelen in te staan. Het woord van God is medium gratiae. Wel komt nu die Schrift voor het geloof alleen als Gods woord in aanmerking, [1 Thess. 2:13](#). Want het religieus geloof kan niet rusten dan in een getuigenis van God, [Joh. 3:33](#), [Rom. 10:14](#) v., [1 Joh. 5:9-11](#). Maar toch is het geloof aan die Schrift verbonden. Het heeft de genade van God tot object, maar gelijk ze betuigd wordt in de Heilige Schrift; of, gelijk Calvijn het uitdrukt, het heeft tot voorwerp Christum evangelio suo vestitum [2](#)). Daarom strekt het geloof als in één acte en naar de persoon van Christus en naar de Schrift zich uit. Het omhelst Christus als Zaligmaker en de Schrift als Gods woord. En daarom is ook beide waar: door Christus tot de Schrift en door de Schrift tot Christus. De Schrift leidt tot Christus heen en richt de gedachten van de mens en zijn genegenheden op Hem, die thans leeft in de hemel. Zelfs zij, die alle notitia en assensus uit de fides salvifica wegnemen en ze geheel en al in fiducia willen laten opgaan, kunnen er niet buiten, om deze fiducia te laten ontstaan uit een indruk, door het beeld van Christus op de ziel gemaakt; en het fideïsme durft niet zeggen, dat la foi est indépendante des croyances, maar beperkt zich tot de, overigens ook weer onhoudbare bewering, que nous sommes sauvés par la foi, indépendamment des croyances [3](#)). Ook het piëtisme is aan uitwendige middelen gebonden. Het mag die middelen beperken en niets willen weten van een catechismus of dogmatiek; het tracht toch de kinderen tot bekering te leiden door tot hen te spreken van de lieve Jezus [4](#)). Er is ook geen andere weg tot het hart van de mens dan door zijn hoofd en zijn bewustzijn heen. Gods Geest alleen kan onmiddellijk werken in het hart; wij zijn aan de middelen gebonden. De Schrift is en blijft medium gratiae. Maar omgekeerd werkt het geloof in Christus ook weer terug op het geloof aan de Schrift; het bindt en legt ons vast aan die Schrift en doet er ons op vertrouwen in nood en dood. Onze ziel moge dus aan Christus, de levende Heer in de hemelen, onverbreekbaar gebonden zijn door de unio mystica van de Heilige Geest voor ons bewustzijn is Christus, is heel de wereld van de ἐπιζόμενα er slechts door het getuigenis van God in zijn woord. En daarom sluit de fides salvifica ook altijd een kennen in. Wel is deze kennis van het zaligmakend geloof wezenlijk onderscheiden van de kennis van de fides historica. Zelfs als deze laatste voorafgaat, wordt zij toch later op de fides salvifica nieuw ingeënt en verandert zij van karakter. Zij is geen bloot voor waar houden, maar een vaste en zekere kennis in de zin van de Heilige Schrift; de bijbelse idee van kennen is een heel andere en veel diepere dan die van het gewone spraakgebruik. Maar desalniettemin is de kennis,

welke de gelovige bezit, niet onmiddellijk en niet door eigen inzicht verkregen; zij is gebonden aan de Heilige Schrift; zij rust op het getuigenis van apostelen en profeten als op het woord Gods.

Eindelijk is het Christelijk geloof van de onmiddellijke zekerheid nog daardoor onderscheiden, dat het niet vanzelf opkomt uit de menselijke natuur. Aan de buitenwereld, aan de principia, aan de waarneming, aan de denkwetten enz. gelooft ieder mens vanzelf, zonder bevel, op grond van eigen inzicht. Maar zo is het niet met het Christelijk geloof. Het geloof is niet van iedereen, [2 Thess. 3:2](#). Hoezeer het volkomen menselijk is, geen donum superadditum, maar de herstelling van de mens; toch staat de psychische mens vijandig tegenover het geloven. Want geloof in Christelijke zin veronderstelt zelfverloochening, kruisiging van eigen gedachte en wil, wantrouwen in onszelf, en daartegenover vertrouwen op Gods genade in Christus. Daarom, gelijk de fides salvifica God Zelf tot voorwerp heeft en op zijn getuigenis steunt, zo heeft het Hem ook tot auteur. Hij zelf is het, die door de Heilige Geest de mens tot het geloof beweegt en al zijn gedachten gevangen leidt tot de gehoorzaamheid van Christus, [Mt. 16:17](#), [Joh. 6:44](#), [1 Cor. 12:3](#), [2 Cor. 10:5](#), [1 Thess. 2:13](#), [2 Thess. 3:2](#), [Ef. 1:15,16](#), [Col. 1:13](#), [Phil. 1:29](#). Daardoor is het Christelijk geloof geheel en al religieus bepaald. Voorwerp, grond en oorsprong liggen geheel en alleen in God. Door dit religieus karakter is de fides salvifica wezenlijk onderscheiden van de onmiddellijke zekerheid, die soms met de naam van geloof wordt bestempeld en ook van de πίστις, waarvan de Grieken soms spraken in godsdienstige zin. Het Christelijk geloof is louter religie, religio subjectiva. Die mens is waarlijk religieus, die zo gelooft; hij is beeld, kind, erfgenaam van God.

In de Christelijke kerk is echter spoedig die opvatting de heersende geworden, welke in het geloof zag een toestemming van het verstand aan de geopenbaarde waarheid. Zeer gewoon is de omschrijving van het geloof als εκουσιος της ψυχης σθγκαταθεσις, als υπερ τας λογικας μεθοδους την ψυχην εις συγκαταθεσιν ελκουσα [5](#)). Augustinus geeft dezelfde definitie: credere est cum assensione cogitare, de praed. sanct. c. 2. Quid est credere, nisi consentire, verum esse quod dicitur, de spir. et litt. c. 31. Fides est virtus, qua creduntur, quae non videntur, Enchir. c. 8. Tract. 40 in Joh. n. 9. de trin. 13, 1. De scholastieke theologie begon het onderzoek naar de natuur van het geloof gewoonlijk met de omschrijving in [Hebr. 11:1](#) en de laatstgenoemde definitie van Augustinus [6](#)). Thomas zegt [7](#)), dat het object van het geloof God is en andere dingen nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum. De grond van het geloof ligt alleen daarin, dat aliquid est a Deo revelatum, en de auteur ervan is God alleen. Het vaticanium omschreef het geloof als een virtus supernaturalis, qua Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest [8](#)). Het geloof is bij Rome een assensus firmus ac certus aan de waarheden van de openbaring op grond van het gezag van God in Schrift en kerk [9](#)).

In de praktijk had deze opvatting van het geloof zeer schadelijke gevolgen. Vooreerst werd het geloof feitelijk niets anders dan een verstandelijke toestemming aan een de rede ver te boven gaande, mysterieuze leer, hetzij explicite aan al haar verschillende of impliciete aan sommige noodzakelijke dogmata. De onderscheiding tussen dit geloof en de door de Protestanten aangenomen fides historica is bij deze opvatting niet mogelijk en werd dan ook door de Roomse theologie beslist verworpen. Rome heeft niet anders dan een fides historica. Daaruit vloeide verder voort, dat dit geloof indien het niets anders was dan een verstandelijke toestemming, onmogelijk voldoende ter zaligheid kon zijn. Het moest aangevuld worden

door een andere deugd in de wil, nl. de liefde, en wordt dan *fides formata*. Het geloof verliest daardoor zijn centrale plaats in het Christelijk leven, het wordt verlaagd tot één van de zeven *praeparationes* voor de *gratia infusa* der *justificatio*; en het zwaartepunt komt geheel te liggen in de liefde, d.i. in de goede werken. En eindelijk was het moeilijk vol te houden, dat het geloof in bovengenoemde zin een vrucht was van de *gratia interna*, gelijk Augustinus die verstond. De belijdenis, dat het geloof een gave van God was, werd verzwakt. De assistentie en inspiratie, waar het vaticanium van spreekt, wordt dikwijls in de Roomse theologie beperkt tot de gave van een algemene genade of ook zelfs tot de gave van de natuurlijke krachten. Het geloven was te verdienstelijker, naarmate het meer de eigen vrije daad van de mens was en meer bestond in het aannemen van onbegrijpelijke *mysteria fidei*, in een *sacrificium intellectus*.

De Reformatie heeft deze Roomse opvatting van het geloof in alle opzichten gewijzigd. Zij heeft de religieuze natuur van de *πίστις* hersteld. Ten eerste maakte zij een principiëel onderscheid tussen de *fides historica* en de *fides salvifica*. Historisch geloof mocht in sommige gevallen voorafgaan en op zichzelf van grote waarde zijn; het was en bleef essentieel verschillend van het zaligmakend geloof. Alle Hervormers waren eenstemmig van oordeel, dat het zaligmakend geloof, indien niet alleen dan toch zeker ook, in kennis bestond. Zij hebben geen van allen het geloof in een onbewuste aandoening of stemming van het gemoed laten opgaan. Maar de kennis, die element was van het zaligmakend geloof, was toch een heel andere dan die van het historisch geloof. Deze laatste mocht later aan de *fides salvifica* ten goede komen; zij veranderde daarmee toch zelf van karakter en ging leven uit een nieuw beginsel. De *fides* kreeg bij de Hervormers daarom weer een eigen, geestelijke, religieuze natuur, niet gradueel maar essentieel onderscheiden van alle ander geloof in het leven en de wetenschap, ja zelfs van het historisch geloof. Natuurlijk kon zulk een geloof dan ook niet voortvloeien uit hetzelfde beginsel, als waaruit alle andere geloof bij de mens opkomt. De Reformatie was eenparig in de belijdenis, dat de *fides salvifica* een gave van God was. Zij was geen vrucht van de natuurlijke krachten van de mens noch ook van de algemene genade, maar een vrucht van de bijzondere genade van de Heilige Geest, een werkzaamheid van de nieuwe, wedergeboren mens, en daarom ook volkomen genoegzaam tot zaligheid. Bij Rome neemt het geloof slechts een preparatoire plaats in; en terecht, want het is in de grond niets anders dan historisch geloof. Maar bij de Hervorming kreeg het weer de centrale plaats, welke het bekleedt in het Nieuwe Testament; het behoeft niet aangevuld te worden door de liefde, het is genoegzaam, om deel te krijgen aan alle goederen van het heil. Wie zo gelooft, staat niet in het voorportaal maar in het heiligdom van de Christelijke waarheid; hij is Christus ingelijfd, al zijn weldaden deelachtig, een erfgenaam van de eeuwige zaligheid. Moeilijk viel het echter bij deze diepe opvatting van de *fides salvifica*, om haar natuur juist te omschrijven en in duidelijke woorden weer te geven. De theologie van de Hervorming heeft er te allen tijde mee geworsteld. Ten aanzien van de vraag, waarin de eigenlijke natuur van het geloof gelegen is, lopen de antwoorden zeer ver uiteen. Het is door kennen, toestemmen, vertrouwen, toevlucht nemen enz., of door één van deze of door alle te samen omschreven geworden. Eerst later kan bij de leer van het geloof dit alles nader worden onderzocht. Maar zoveel staat vast, dat het geloof in de theologie van de Hervorming geen weten was van enige leerstellige waarheden, maar dat het een band van de ziel was aan de persoon van Christus naar de Schriften en aan de Schrift als het woord van Christus. De *fides salvifica* was weer door en door religieus. Gods genade in Christus was haar voorwerp, het getuigenis van God in zijn woord was haar grond, de Heilige Geest was haar auteur. Zij was in ieder opzicht religieus bepaald.

- 1) Cremer, Wörterbuch s. v. Verg. over het woord bij Polybius, de LXX en Philo ook Schlatter t. 11. p. bl. 565 v.
- 2) Calvin, Instit. III 2, 6. Verg. Luther bij Köstlin, Luthers Theol. II 303.
- 3) Verg. Ritschl, Fides implicita. Bonn 1890 bl. 69. Gottschick, Die Kirchlichkeit usw. bl. 11-53. 69 v. Traub, Glaube und Theol., Stud. u. Krit. 1893 bl. 568-588. Herrmann, Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theol. Freiburg 1889. Id. Der Verkehr des Christen mit Gott. Stuttgart 1886 bl. 18 v. 83 v. 92 v. Id. Der evang. Glaube und die Theol. A. Ritschls 1890. Id. Bew. d. Gl. 1890. Kaftan, Brauchen wir ein neues Dogma 1890 bl. 37. Id. Glaube u. Dogma, Zeits. f. Th. u. K. 1891 bl. 478 v. 1893 bl. 427 v. Kattenbusch, Ueber relig. Glauben im Sinne des Christ. Giessen 1887. Ménégos, Publications diverses sur le Fidéisme. Paris 1900 bl. 15. 17. 33. 119. 244. 250 enz.
- 4) Pierson, Een levensbeschouwing bl. 13.
- 5) Suicerus, Thes. Eccl. S. v. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erk. II 467 v. Kleutgen. Theol. der Vorzeit IV 246 v.
- 6) Lombardus, Sent. III 23.
- 7) Thomas, S. Theol II 2 qu. 1 v.
- 8) Conc. Vatic. sess. III de fide c. 3.
- 9) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 1. qu. 4 art. 2. Bellarminus, de Justific. I. c. 5, 6. Becanus, Theol. schol. tom. II pars 2 tract. 1 cap. 1 v. Perrone, Praelect. theol. V 1840 bl. 251 v. Jansen, Praelect. theol. I 684. Kleutgen, Theol. der Vorzeit IV 205 v. Denzinger, Vier Bücher von der rel. Erk. II 426 v.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 21 Het Geloof; 149)

149. Dit geloof brengt naar de Schrift een eigen zekerheid mee. Het is een *πιστασις* en *ελεγχος* van de gehoopte en ongeziene dingen, [Hebr. 11:1](#); niet omdat het in zichzelf zo hecht en vast is, maar omdat het op Gods getuigenis en belofte steunt, gelijk het vervolg van [Hebr. 11](#) duidelijk leert. Het maakt de onzienlijke goederen van het heil zo zeker voor ons, ja veel zekerder, dan eigen inzicht of een wetenschappelijk bewijs dat ooit zouden vermogen te doen. Daarom is er in de Schrift sprake van de *παρρησια*, [Hebr. 4:16](#), *πεποιθεις*, [Ef. 3:12](#), *πληροφορια*, [Hebr. 6:11,12](#); [10:22](#) van het geloof; en wordt er *θαρσος*, [Matt. 9:2](#), *καυχησις*, [Rom. 5:12](#), *χαρα*, [1 Petr. 1:8](#) enz. aan toegeschreven. Het staat tegenover twijfel, zorg, vrees, wantrouwen, [Matt. 6:31](#); [8:26](#); [10:31](#); [14:31](#); [21:21](#), [Mark. 4:40](#), [Luk. 8:25](#), [Joh. 14:1](#), [Rom. 4:20](#), [Jak. 1:16](#). Zekerheid is door heel de Schrift heen een kenmerk van het geloof. Zelfs te midden van de zwaarste aanvechtingen, als alles tegen is, op hoop tegen hoop, houdt de gelovige zich staande als ziende de Onzienlijke, [Job 19:25](#), [Ps. 23](#); [32](#); [51](#); [Rom. 4:20-21](#); [5:1](#); [8:38](#), [Hebr. 11](#) enz.. Eerder geeft de gelovige alles prijs, dan dat hij zijn geloof verloochent. Niets is hem te kostbaar voor zijn geloof, noch zijn geld noch zijn goed, noch zijn eer noch zijn leven. Het geloof is *η νικη η νικησασα τον κοσμον*, [1 Joh. 5:4](#).

Deze zekerheid van het geloof was aan de wetenschap onbekend. Zij deed met het Christendom haar intrede in de wereld **1)**. De Griekse filosofie erkende twee soorten van zekerheid, één, die uit de zinlijke waarneming, en een andere, welke door het denken werd verkregen. Gewoonlijk werd de eerste ver beneden de tweede gesteld; de zinlijke waarneming gaf slechts *δοξα*, maar het denken leidde tot *επιστημη*. Aristoteles onderscheidde in de laatste weer tussen die, welke op bewijzen, en die, welke op evidentie rustte. Er waren in de wetenschap dus drie wegen, om tot zekerheid te komen: de

waarneming, de argumentatie en de evidentie. Deze drieërlei zekerheid kreeg burgerrecht in de wijsbegeerte, met die verstande, dat de empiristen de zekerheid voornamelijk zochten in de waarneming en de rationalisten in het denken. Naast deze wetenschappelijke zekerheid plaatste het Christendom de zekerheid van het geloof. Concreet en praktisch werd deze zekerheid aan de sceptische wereld vertoond in de gelovige gemeente, vooral in haar martelaars en bloedgetuigen. En theoretisch werd zij uitgesproken en ontwikkeld in de Christelijke theologie. Er is in de leer van de zekerheid van het geloof een belangrijk verschil tussen Rome en de Hervorming ten aanzien van de vraag, of de *certitudo fidei* ook insluit de *certitudo salutis*, de volstrekte verzekerdheid van eigen zaligheid. Van Augustinus af aan is deze *certitudo salutis* door de Roomse kerk en theologie ontkend en bestreden. Rome beweert, dat volstrekte verzekerdheid van de zaligheid slechts het deel is van enkele gelovigen, die haar door een bijzondere openbaring ontvangen hebben, maar volstrekt niet voortvloeit uit de natuur van het geloof. Gewone gelovigen hebben ten aanzien van hun zaligheid slechts een *certitudo moralis*, *conjecturalis*, maar geen *certitudo fidei*. Voor deze zekerheid is er in het Roomse stelsel geen plaats, omdat zij alleen bestaanbaar is bij de belijdenis van Gods verkiezende liefde, en de leken onafhankelijk maken zou van kerk en priester 2). Wel erkennen echter de Roomse godgeleerden de *certitudo fidei* ten opzichte van de objectieve waarheden van de openbaring. Facilius, zei Augustinus 3), *dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur*. Albertus Magnus maakte onderscheid tussen geloof in de filosofie en in de theologie. Daar is geloof niets anders dan *credulitas* en geen weg tot kennis; maar in theologicis *fides lumen est, certissimam faciens adhaesionem et assensum....et ideo est via et medium ad scientiam veritatis divinatorum* 4). En daarmee stemmen over het algemeen de Protestantse theologen overeen. Niemand heeft krasser en sterker deze zekerheid van het geloof uitgesproken dan Calvijn. Het geloof is bij hem *certa, firma, plena et fixa certitudo*, meer *certitudo* dan *apprehensio*, *cordis fiducia et securitas* 5). Zowel bij Lutherse als Gereformeerde theologen is het geloof een *firmus assensus*, een *certa cognitio*, die alle twijfel en alle onzekerheid buitensluit 6).

Door de wetenschap, bepaaldelijk door de wijsbegeerte, is aan deze geloofszekerheid over het algemeen weinig aandacht gewijd. Eerst Kant heeft ze in gewijzigde zin opgenomen en erkend. Kant nam in hoofdzaak drie soorten van zekerheid aan. De eerste is de empirische, problematische zekerheid, welke berust op eigen of andere waarneming en bestaat in een menen, in een theoretisch of praktisch geloven. Vervolgens is er een logische, wetenschappelijke, apodictische zekerheid, die weer tweeledig is en of een intuïtief, zoals in de mathesis, of, gelijk in de filosofie, een discursief karakter draagt. Dit zijn dezelfde soorten van zekerheid, die ook reeds in de Griekse filosofie werden aangenomen. Maar bij deze ruimt Kant nu ook nog een plaats in voor de morele, assertorische zekerheid. Het bovenzinnelijke en het bovennatuurlijke is n.l. volgens Kant onkenbaar. God heeft de kennis daarvan met opzet ons onthouden, opdat wij de bestemming van de mens niet in het weten zouden stellen maar in het handelen, in de vervulling van zijn zedelijke roeping. Met het oog op deze ethische bestemming neemt de mens de waarheid van sommige stellingen aan, zonder welke hij deze ethische taak niet vervullen kan. Zo gelooft hij op praktische, psychologische gronden aan het bestaan van God, de ziel en de onsterfelijkheid. Dit is moreel geloof. De zekerheid, welke de mens door dit geloof verkrijgt, is niet theoretisch van aard, maar praktisch, moreel. Zij doet hem zeggen, niet: ik ben zeker; noch ook: het is moreel zeker; maar ik ben moreel zeker. Er is dus drieërlei zekerheid, een empirische, logische en morele, uitgedrukt en weergegeven door de woorden menen, weten en geloven 7). De wijsbegeerte na Kant heeft deze leer van de zekerheid van Kant wel ten dele overgenomen, maar er niets wezenlijk nieuws aan toegevoegd 8).

Daarentegen heeft Kants leer van de morele zekerheid op de theologie grote invloed geïpact. Toen de autoriteit van Schrift en kerk was ondermijnd, heeft men in haar het fundament van religie en theologie gezocht. De bekende tekst [Joh. 7:17](#), door Kant Zelf reeds aangehaald ⁹⁾, is het uitgangspunt van deze richting geworden. Inderdaad ligt er in deze morele zekerheid een diepe waarheid, en dankbaar mag erkend worden, dat Kant haar een plaats heeft ingeruimd in zijn filosofie. Van de onzienlijke dingen hebben wij een heel andere zekerheid dan van die, welke wij met onze zintuigen kunnen waarnemen of met ons denken kunnen bewijzen. Het geloof aan de dingen, die men hoopt en niet ziet, gaat ook niet om buiten de wil, buiten de zedelijke gesteldheid en de geestelijke ervaring. Maar toch verdient het geen aanbeveling, om de geloofszekerheid van de Heilige Schrift, van de gemeente en van de Christelijke theologie in te wisselen voor de morele zekerheid van Kant. Vooreerst is de opmerking niet overbodig, dat zekerheid altijd een toestand is van het bewustzijn. De menselijke geest kan ten aanzien van een vraag of een stelling in een verschillende toestand verkeren; hij kan er tegenover staan in een toestand van onzekerheid, twijfel, vermoeden, mening enz. maar ook in een toestand van volstrekte zekerheid. Zekerheid is de rust van het menselijk bewustzijn in de gevonden en erkende waarheid. Het verstand streeft nl. naar kennis, naar waarheid. Dat is de aard en de natuur van het verstand; het ware is zijn goed, zijn rijkdom, de vervulling van zijn behoefte. Wanneer het die waarheid vindt, is het daarom bevredigd; het rust daarin, het voelt zich veilig en zeker. Zekerheid is rust, vrede, vreugde, zaligheid; in veritate requies. Zekerheid is de normale toestand van de menselijke geest, evenals de gezondheid die van het lichaam. Twijfel, onzekerheid daarentegen is onrust, onvrede, ellende. Strikt genomen is dus niet de zekerheid zelf moreel; zij heet alleen zo, omdat de gronden, waarop de waarheid bij haar rust, van morele aard zijn. Maar vervolgens zijn de gronden, waarop de wetenschappelijke en de morele waarheid rust, niet zo als theoretisch en praktisch van elkaar te scheiden en tegenover elkaar te stellen. Er bestaat in de werkelijkheid zulk een dualisme niet, als Kant in zijn tweeërlei zekerheid aanneemt. Subjectief zijn hoofd en hart, en objectief zijn de zienlijke en onzienlijke dingen niet zo in tweeën te delen. Het hart oefent ook invloed bij het wetenschappelijk onderzoek. De πίστις in ruime zin neemt ook daar een grote plaats in. Veel van wat in de wetenschap voor vast en zeker doorgaat, rust op morele of immorele gronden. En omgekeerd is het toch het bewustzijn, dat ook bij de morele zekerheid de zedelijke gronden weegt en beoordeelt, waarop een of andere stelling als waar wordt erkend en aangenomen. De wil mag het verstand tot het aannemen van een of andere waarheid bewegen, dat aannemen zelf is toch een daad van het verstand; en het verstand kan dit alleen doen, omdat het zelf in meerdere of mindere mate de waarheid erkent en inziet. De geloofszekerheid komt niet tot stand door theoretische bewijzen maar evenmin door een wilsbesluit. Eindelijk zijn er vroeger reeds tegen de postulaatstheorie van Kant verschillende bezwaren ingebracht. Ze kunnen nog vermeerderd worden met deze vragen: Komt het overeen met de natuur van de ware zedelijkheid, die toch ook in ootmoed, nederigheid enz. bestaat, om op grond van onze zedelijke natuur en bestemming het bestaan van God en van de onsterfelijkheid te postuleren? Blijft de morele zekerheid ook dan nog haar kracht behouden, als de zedelijke mens in zonden valt, in aanvechting en bestrijding verkeert, en door de twijfel heen en weer wordt geslingerd? Zijn zedelijke gronden voldoende, om tegenover de bestrijding van de wetenschap daarop het geloof aan Gods bestaan, het bewustzijn van de vergeving, de hoop van de zaligheid te bouwen? Maar al was de morele zekerheid ook genoegzaam voor de wijsgeer, zij is onbruikbaar voor de Christen. Want al kon de Vernunftreligion van Kant op haar als op een vaste grondslag rusten, zij is niet in staat, om de waarheid van de Christelijke religie te dragen.

Om al deze redenen kan de morele zekerheid van Kant de Christelijke geloofszekerheid niet vervangen. Ten overvloede wordt dit nog bewezen door het onderscheid, dat Kant maakt tussen menen, geloven en weten. Menen was volgens hem een voor waar houden op onvoldoende, geloven op subjectief voldoende en weten op objectief voldoende gronden 10). Nu is dit onderscheid juist ten aanzien van het geloven in het dagelijks leven en met betrekking tot zulke dingen, die geweten kunnen worden. Dan is inderdaad geloven een mindere en zwakkere graad van het weten. Maar in de religie is geloof de zekerheid zelf. Juister werd het onderscheid reeds door Augustinus bepaald. Hij zegt: *tria sunt item velut finitima sibimet in animis hominum distinctione dignissima: intelligere, credere, opinari. Quae si per se ipsa considerentur, primum semper sine vitio est, secundum aliquando cum vitio, tertium nunquam sine vitio* 11). *Inter credere autem atque opinari hoc distat, quod aliquando ille, qui credit, sentit se ignorare quod credit, quamvis de re, quam se ignorare novit, omnino non dubitet, sic enim firme credit; qui autem opinatur, putat se scire, quod nescit* 12). Thomas omschrijft het onderscheid aldus: *de ratione opinionis est quod accipitur unum cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet; excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam inhaesionem; deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem* 13). In gelijke zin gaf Zanchius deze definitie: *opinio is een cognitio neque certa neque evidens, fides is een cognitio certa sed non evidens, scientia is een cognitio aequae certa ac evidens* 14). Geloven en weten zijn dus niet in zekerheid onderscheiden. Het geloof brengt een even sterke zekerheid mee als het weten. Ja de geloofszekerheid is van beide de intensief sterkste; zij is bijna onwankelbaar en onuitroeibaar. Voor het geloof heeft iemand zijn leven en alles over. Galilei nam tot driemaal toe zijn instemming terug met het Kopernikaanse stelsel 15). Kepler hield zich tegen zijn overtuiging te Graz bezig met de astrologie om in zijn onderhoud te voorzien; de behoeftige moeder (astronomie) moest leven van de dwaze dochter (astrologie). Wie geeft voor een wetenschappelijke thesis, bijv. dat de aarde om de zon draait, zijn leven prijs? Maar de religie kweekt martelaars. De geloofszekerheid gaat in intensieve kracht de wetenschappelijke zekerheid ver te boven. Bonaventura maakt echter in de zekerheid terecht onderscheid tussen de *certitudo adhaesionis* en de *certitudo speculationis* 16). De eerste is bij de geloofszekerheid groter dan bij de wetenschappelijke zekerheid, want dikwijls zijn geen argumenten, geen vleierijen, geen pijnigingen in staat, om iemand in zijn geloof aan het wankelen te brengen. Hij klemmt met heel zijn ziel aan het voorwerp van het geloof zich vast. Maar de *certitudo speculationis* behoeft wel niet altijd, maar kan soms toch sterker zijn in de wetenschap dan in het geloof. Het is dezelfde gedachte, die Augustinus uitsprak: weten is altijd *sine vitio*, maar geloven geschiedt *aliquando cum vitio*. Het geloven zelf is geen bewijs voor de waarheid van het geloofde. Er is groot verschil tussen subjectieve verzekerdheid en objectieve waarheid. Alles hangt bij het geloof van de gronden af, waarop het rust.

1) Janet et S  ailles, *Histoire de la philosophie*. Paris 1887 bl. 668.

2) Verg. Augustinus, *de bono persever.* c. 8, 13, 22. *de civ. Dei.* c. 12. *Epist.* 107 enz. G. J. Vossius, *Historia pelagiana* 1655 bl. 578 v. *Commentaren op Sent.* I dist. 17. Thomas, *S. Theol.* II 1 qu. 112 art. 5. Bellarminus, *de Justif.* I c. 10. III c. 2 v. *Conc. Trid. sess.* 6 cap. 9 can. 13, 14, en later bij de leer des geloofs.

3) *Conf.* VII 10.

4) Bij Stöckl, *Philos. der M. A.* II 365, cf. verder Thomas, *S. Theol.* II 2 qu. 4 art. 8. Bellarminus, *de Justif.* III c. 2.

- Billuart, Summa S. Thornae VIII bl. 86 v. Dens, Theol. II 241 v. Daelman, Theol. I bl. 12 v.
- 5) Inst. I 7, 5; II 2, 8; III 2, 14 v. 14, 8; 24, 4, enz.
- 6) Schmid, Dogm. der ev. luth. K. bl. 299 v. Hase, Hutt. Rediv. par. 108. Heid. Catech. vr. 21. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. bl. 384 v.
- 7) Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre II 3, ed. Kirchmann bl. 632 v.
- 8) Verg. Dr. Franz Grung, Das Problem der Gewissheit. Heidelb. 1886.
- 9) Rel. innerhalb der Gr. usw. ed. Rosenkranz bl. 135.
- 10) Kritik der reinen Vernunft, Ed. Kirchmann bl. 632 v.
- 11) Augustinus, de util. cred. c. 11.
- 12) Id. de mendac. c. 3.
- 13) Thomas, S. Theol. II 1 qu. 67 art. 3.
- 14) Zanchius, Op. II 196.
- 15) Zöckler, Gesch. der Beziehungen zw. Theol. u. Naturw. I 534 v.
- 16) Sent. III dist. 23 art. 1 qu. 4, cf. Stöckl, Philos. des M. A. II 883.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 22 De Grond van het Geloof; 150)

Par. 22. De

Grond van het Geloof

Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erk. II 486-500. Kleutgen, Theol. der Vorzeit² IV 473-532. Von Schützler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des Glaubens. Mainz 1867 bl. 513-537. Al. Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens. München 1879. Klaiber, Die Lehre der alt prot. Dogm. von dem testimonium Spiritus Sancti, Jahrb. f. deutsche Theol. 1857 bl. 1-54. G. Martius, Locus dogm. de test. Sp. S. histor. et system-explic. Halle 1875. Aug. Benezeh, Theorie de Calvin sur l' Ecriture Sainte. Paris 1890. Jacques Pannier, Le témoignage du St. Esprit. Paris 1893. Lelièvre, La maîtrise de resprit, essai critique sur le principe fundamental de la theologie de Calvin 1901.

150. Zodra de Christelijke theologie ernstig ging nadenken over de laatste en diepste grond van het geloof, kwam zij tot de erkenning, dat geen enkel verstandelijk of historisch bewijs, voor de waarheid van de openbaring aangevoerd, tenslotte daarvoor gelden kon. De apologeten van de 2e eeuw hechtten aan die bewijzen grote waarde, en legden er tegenover het heidens naturalisme nadruk op, dat het geloof een redelijke, vrije daad was van de mensch **1**). Maar toch vinden wij ook bij hen reeds het besef, dat al die bewijzen onmachtig zijn, om iemand metterdaad te bewegen tot het geloof. Daartoe is nog iets anders en meer nodig, nl. de goddelijke genade **2**). Irenaeus vergelijkt haar bij de dauw en de regen, die de akker vruchtbaar maakt **3**). Maar Augustinus was de eerste, die de noodzakelijkheid van de gratia interna duidelijk inzag en beleed. Hij schrijft elders grote waarde toe aan de kerk als motief van het geloof; maar zijn leer van de gratia interna bewijst, dat deze voor hem niet was de laatste en diepste oorzaak van zijn geloof. Dat was God alleen. Operatur Deus fidei nostram miro modo agens in cordibus nostris, ut credamus **4**). Immers, geloven is altijd vrijwillig, nemo credit nisi volens. En God buigt daarom door zijn genade de wil en doet ons geloven

met het verstand 5). Ook de latere theologen hebben grote kracht aan de *praeambula fidei* en de *motiva credibilitatis* toegekend; en onder deze nam de kerk hoe langer hoe voornamer plaats in. Doch allen geven toe, dat die motiva de openbaring non evidentier veram, maar slechts evidentier credibilem maken. Zij sluiten redelijke twijfel uit, en tonen dat het niet onredelijk is, om te geloven en wel onredelijk, om het tegendeel aan te nemen 6). Maar afdoende zijn ze niet. Ja, Thomas zegt uitdrukkelijk, bij gelegenheid dat hij handelt over de filosofische bewijzen voor de triniteit: *qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat* 7). Tegenover tegenstanders baten bewijzen weinig, *quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire* 8). De openbaring mag door de bewijzen nog zo geloofwaardig gemaakt worden, ze is en blijft toch een geloofswaarheid 9). Ze moet dat bij Rome ook nog om deze reden blijven, omdat anders de vrijwilligheid en daardoor de verdienstelijkheid van het geloof te loor zou gaan 10). Het geloof neemt dus de waarheid aan niet op grond van eigen inzicht, maar van goddelijke autoriteit. *Non enim fides assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum* 11). En om die autoriteit van God te erkennen, moet er in de mens een verandering van de wil voorafgaan. Geloven is wel een daad van het verstand 12), maar het veronderstelt een buiging van de wil door de genade; het verstand moet tot het geloof door de wil gedetermineerd worden 13). De assensus fidei is dus alleen a Deo, *interius movente per gratiam* 14). Gregorius XVI veroordeelde in de brève van 26 September 1835 het gevoelen van Hermes, dat de *motiva credibilitatis* de eigenlijke grond van het geloof aan de openbaring waren. En het Vaticaans Concilie stelde vast, dat de motieven de goddelijke openbaring wel credibilis konden maken, *nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti* 15).

Feitelijk neemt Rome daarmee hetzelfde subjectieve standpunt in als de kerken van de Hervorming. De motieven, hoe sterk ook, kunnen niet metterdaad bewegen tot het geloof. Het is Gods Geest alleen, die iemand inwendig vast en zeker overtuigen kan van de waarheid van de goddelijke openbaring. De diepste grond voor het geloof is ook bij Rome niet de Schrift of de kerk, maar het *lumen interius*. Verschillende theologen hebben dit ook erkend. Duidelijkheidshalve moge de acte van het geloof voor een ogenblik in een syllogisme worden ontleed. De maior luidt dan: God is waarachtig, indien Hij zich openbaart, moet zijn openbaring in geloof worden aangenomen; de minor heet: deze feiten, b.v. de kerk, de Schrift zijn openbaringen van God; en dan volgt de conclusie: dus moeten deze ook geloofd worden. Over de major is er geen verschil. Deze staat vast krachtens de idee van God en wordt door allen erkend. Niemand ontkent, dat, indien God zich openbaart, Hij ook als de waarachtige geloof verdient. Des te meer komt alles aan op de minor. Het verschil loopt juist hierover, of en waar God zich geopenbaard heeft. De gelovige Christen zegt: in de Schrift of ook in de kerk. Maar hoe en waarom worden deze als openbaring van God erkend? Indien op grond van bewijzen, van de *motiva credibilitatis*; dan is die grond menselijk, feilbaar, en het geloof niet zuiver religieus en zeker. De openbaring van God kan in religieuze zin alleen worden geloofd op grond van Gods autoriteit. Maar die autoriteit van God laat zich alleen horen, of buiten mij, in de Schrift of de kerk, naar welke laatste geloofsgrond ik juist onderzoek doe; of binnen in mij, in de genade, die mij tot het geloof beweegt, in het *lumen interius*, het *testimonium Sp. S.* Wie de autoriteit van God als laatste grond van het geloof en dus het geloof in zijn religieuze natuur handhaven wil, moet een van deze beide standpunten innemen. Nu zei Canus zonder aarzelen, dat de laatste grond lag in de genade, die hem inwendig tot het geloof bewoog. Ik geloof, sprak hij, dat God drieëinig is, omdat God het heeft geopenbaard; *huic autem: Deus revelavit, immediate credo, a Deo motus per instinctum specialem* 16). Bij Canus lag dus de laatste grond voor zijn geloof objectief in het getuigenis

van God; maar dat hij dit getuigenis als goddelijk erkende, was te danken aan de genade, die zijn wil en verstand tot het geloven bewoog. Dit gevoelen van Canus werd wel door enkele andere Roomse godgeleerden, zoals Arragon, Gonet enz. overgenomen; Prof. Hayd sprak zelfs van een onmiddellijk getuigenis van God in ons, dat ons de goddelijkheid van Jezus' persoon en leer verzekert [17](#)). Maar er werd toch door velen deze bedenking tegen ingebracht, dat Canus eigenlijk geen antwoord geeft op de vraag, op welke grond hij het getuigenis van God in de Schrift en de kerk als goddelijk aanneemt. Hij zegt alleen, dat God het hem zo inwendig door zijn genade te geloven geeft, maar legt er geen verdere rekenschap van af. Bovendien beval zich dit gevoelen van Canus ook daarom niet aan, omdat het, gelijk Suarez reeds opmerkte, zoveel overeenkomst had met en zo licht verleiden kon tot de leer van Calvijn over het testimonium Spiritus Sancti. Daarom waren de Roomse theologen erop bedacht, om de laatste grond van het geloof elders te zoeken dan in het lumen interius. Suarez was van oordeel, dat niet alleen het voorwerp, maar ook de grond van het geloof zelf weer een zaak van het geloof is. Wij geloven niet alleen, dat de Schrift waar is, omdat God zich daarin heeft geopenbaard; maar ook het feit, dat God zich daarin heeft geopenbaard, geloven wij, omdat God zelf het in de Schrift getuigt. De openbaring is tegelijk het quo en het quod creditur. Unus enim et idem actus credit Deum et Deo. Gelijk het oog de kleuren en tevens het licht, waardoor die kleuren zichtbaar worden, waarneemt; gelijk de rede de afgeleide waarheden kent en tevens de principia, waardoor ze kenbaar zijn; zo ook kent het geloof zowel de geopenbaarde waarheden, als het getuigenis, waarop ze rusten, als goddelijk.

Zeer vele theologen, ook in de nieuwere tijd, hebben met dit gevoelen van Suarez hun instemming betuigd, maar het bevredigde niet allen. De cirkelredenering was toch duidelijk: de Schrift wordt geloofd, omdat ze geopenbaard is, en dat ze geopenbaard is, wordt weer geloofd, omdat de Schrift het getuigt. Het leidt ook tot een progressus in infinitum: ik geloof een openbaring, omdat een andere openbaring het getuigt enz. Wel antwoordt Suarez op deze bedenking, dat de openbaring om zichzelf moet geloofd worden; dat God, zich openbarend, ook daarin tegelijk openbaart, dat Hij het is, die zich openbaart. Maar altijd blijft toch de vraag nog open, waarom geloven wij het getuigenis, waarbij God verklaart, dat Hij het is, die zich heeft geopenbaard. Lugo leerde daarom, dat het aannemen van het feit, dat God zich in de Schrift geopenbaard heeft, wel bovennatuurlijk was, maar dat het toch niet in eigenlijke zin geloof kon worden genoemd. Geloven toch is altijd iets voor waar aannemen op grond van een getuigenis. Indien nu het aannemen van het feit, dat God zich geopenbaard heeft, een geloven was in eigenlijke zin, dan veronderstelde dit weer een goddelijk getuigenis, en zo in infinitum. Lugo nam daarom aan, dat het erkennen van het feit van de openbaring niet rustte op het getuigenis Gods, maar daarop, dat de gelovige de openbaring zelf met haar wonderen, profetieën enz. onmiddellijk en rechtstreeks als openbaring inzag, evenals de rede de waarheid van de principia onmiddellijk erkent. De openbaring kondigt zich zelf door haar inhoud als goddelijk aan, evenals naar het beeld van Thomas [18](#)), een gezant zich door de inhoud van zijn boodschap, bv. door geheimen, die alleen zijn lastgever weten kan, verifieert. Maar deze voorstelling stuit weer op het bezwaar, dat deze erkenning van de openbaring of werkelijk onmiddellijk is, in welk geval zij een nieuwe openbaring wordt in het subject, eene aanschouwing van het goddelijke, die wij hier op aarde, als wandelende in het geloof, niet deelachtig worden; of dat ze feitelijk middellijk is, maar dan ook voortvloeit uit de indicia en criteria van de openbaring, en zo weer komt te rusten op de bewijzen voor de openbaring, op de motiva credibilitatis. Ook deze oplossing is dus onbevredigend.

Daarom hebben weer anderen gezegd: het getuigenis van God is de laatste grond van het geloof. Op de vraag: waarom gelooft gij? antwoordt de Christen: omdat God gesproken heeft, Deus dixit. Een andere, diepere grond kan hij in deze niet aangeven. Als hem verder wordt

gevraagd: maar waarom gelooft gij, dat God gesproken heeft, bijv. in de Schrift? dan kan hij alleen nog ten antwoord geven, dat God hem inwendig zo bewerkt, dat hij die Schrift als Gods woord erkent. Maar daarmee heeft hij ook alles gezegd. Het getuigenis van God is de grond, maar de genade, de wil is de oorzaak van het geloof. De bewijzen mogen motiva credibilitatis zijn, de wil is ten slotte het motivum credendi. Boven kritiek is ook dit standpunt niet verheven. Want er kan gevraagd worden en er is ook werkelijk gevraagd, welke grond het verstand heeft, om de Schrift als woord van God aan te nemen. Het antwoord, dat de wil, of de genade het verstand daartoe beweegt, is onvoldoende. De wil kan het verstand toch niet bewegen, om iets voor waar aan te nemen zonder grond, waarvan het zelf het geloofwaardige niet inziet. Het verstand moet immers zelf erkennen, dat iets goddelijk is en daarom geloof verdient. Anders is het geloof onredelijk en maakt de gelovige met een *sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas*, van de moeilijkheid zich af. Ook de Roomse godgeleerden hebben daarom op de vraag naar de diepste grond van het geloof geen allen bevredigend antwoord weten te geven. Zeer velen onthouden zich eenvoudig van een beslissing en laten de keuze tussen de verschillende bovengenoemde gevoelens vrij. Genoeg, om te doen zien, dat ook Rome met zijn onfeilbare kerk en zijn onfeilbare paus niets vóór heeft boven de kerken van de Hervorming. De diepste grond van het geloof ligt ook bij Rome, evengoed als bij het Protestantisme, in het subject 19).

- 1) Just. M., Dial. c. 88. 102. 131. Theophilus, ad Autol. II 27. Irenaeus, adv. haer. IV 37, 5 enz.
- 2) Just. M. Dial. c. 119. Apol. 1, 10. 2, 10. Iren. adv. haer. IV 39, 2. Orig. de princ. 110, 14, 19.
- 3) t.a.p. III 17, 2. 3.
- 4) Augustinus, de praed. sanct. 2, 6. 2
- 5) Id. Conf. XIII 1. de div. quaest. 1 qu. n. 21. de praed. sanct 19. de dono persever. 16.
- 6) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 1 art. 5 ad 2. S. c. Gent. 19.
- 7) S. Theol. I. qu 32 art. 1.
- 8) S. c. Gent. I. 9.
- 9) Bellarminus, de Conc. et Eccl. IV 3.
- 10) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 9 en 10.
- 11) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 1 art. 1. S. c. Gent. Ic. 9. Becanus, II 2. bl. 3-17. Billuart, II 2. Tom. 1 de fide bl. 1 v. Dens, II 280 v. Jansen I 701-711.
- 12) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 4 art. 2.
- 13) Id. t.a.p. qu. 2 art. Had 3.
- 14) Id. S. Theol. Iqu. 62 art. 2 ad 3. II Iqu. 109 art. 6. qu. 112 art. 2. II 2 qu. 6 art. 1.
- 15) Conc. Vatic. Sess 3 de fide c. 3.
- 16) Canus, Loc. Theol. 1. 2 c. 8 ad 4.
- 17) Philos. Jahrbuch von Dr. C. Gutberlet 1890 bl. 27.
- 18) S. Theol. III qu. 43 art. 1. 40
- 19) Verg. de litt. boven deze par. en voorts nog Scheeben, Dogm. I 287 v. Heinrich, Dogm. I 606 v. C. Pesch, Prael. VIII 78 v. Jansen, Trael. I 711 v. Mannens, Instit. I424 v. enz.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 22 De Grond van het Geloof; 151)

151. De Reformatie nam welbewust en vrij haar standpunt in het religieuze subject, in het geloof van de Christen, in het getuigenis van de Heilige Geest. Weliswaar komen er bij Luther, Zwingli en Melancton slechts enkele uitspraken voor over het testimonium Spiritus Sancti 1). Maar Calvin heeft deze leer breedvoerig ontwikkeld en haar in verband gebracht

niet alleen met de inhoud maar ook met de vorm en het gezag van de Schrift. Dat de Schrift Gods woord is, zegt Calvijn, staat niet vast door de kerk, maar stond vast vóór haar besluit, want de kerk is gegrond op het fundament van apostelen en profeten. De Schrift brengt haar eigen gezag mee, zij rust in zichzelf, zij is αυτοπιστος. Evenals het licht van de duisternis, de witte van de zwarte kleur, het zoet van het bitter onderscheiden is, zo wordt de Schrift door haar eigen waarheid onderkend. Maar zekerheid bij ons krijgt die Schrift als Gods woord alleen door het getuigenis van de Heilige Geest. Bewijzen en redeneringen zijn wel veel waard, maar dit getuigenis gaat ze alle in waarde verre te boven, het is omni ratione praestantius. Gelijk God alleen van zichzelf getuigen kan in zijn woord, zo vindt zijn woord niet eerder geloof in het hart van de mens, dan nadat het door het inwendig getuigenis van de Geest bezegeld wordt. Dezelfde Geest, die door de mond van de profeten sprak, moet in onze harten werken en ons overtuigen, dat zij getrouw hebben overgeleverd hetgeen hun van God bevolen was. De Heilige Geest is daarom zegel en bevestiging van het geloof van de vromen. Indien wij dat getuigenis in ons hebben, rusten wij niet in enig menselijk oordeel, maar stellen ontwijfelbaar vast, alsof wij God zelf in haar aanschouwden, dat de Schrift uit Gods mond door de dienst van mensen is voortgekomen. Wij onderwerpen ons aan haar ut rei extra aestimandi aleam positae. Maar dat moet niet zo worden verstaan, alsof wij ons blindelings onderwierpen aan een zaak, die ons onbekend is. Neen, wij zijn ons bewust, dat wij in die Schrift de onoverwinbare waarheid bezitten en voelen non dubiam vim numinis illic vigere ac spirare, waardoor wij, willens en wetens en toch levendig en krachtig tot gehoorzaamheid gedrongen worden 2). Calvijn wist in deze leer van het testimonium Sp. S. geen private openbaring, maar de ervaring van alle gelovigen te beschrijven 3). Dit getuigenis van de Heilige Geest was bij hem ook niet geïsoleerd van, maar stond in het nauwste verband met heel de werkzaamheid van de Heilige Geest in het hart van de gelovigen; door haar alleen ontstaat en bestaat de hele kerk; heel de toepassing van het heil is een werk van de Heilige Geest; en het getuigen aangaande de Schrift is maar een van de vele werkzaamheden van de Heilige Geest in de gemeente van de gelovigen. Het testimonium Sp. S. geeft ook geen nieuwe openbaringen, maar maakt de gelovige vast ten aanzien van de, waarheid van God, die volledig in de Schrift is vervat; het maakt dat het geloof een cognitio certa is en alle twijfel buitensluit. En het vindt ten slotte zijn analogie in het getuigenis, dat ons geweten geeft aan de wet van God, en in de zekerheid, die wij hebben aangaande Gods bestaan. Deze leer van het testim. Sp. S. werd opgenomen in de Franse, Nederl. en Westminsterse geloofsbelijdenis en in Calvijns geest ontwikkeld door Ursinus, Zanchius, Polanus en vele anderen 4). Ook buiten de Gereformeerde theologie vond ze ingang bij de Luthersen, nog niet bij Chemnitz, Heerbrand enz., maar wel bij Hutter, Hunnius, Gerhard, Quenstedt, Hollaz 5). Maar deze leer vond bestrijding van de kant van het Socinianisme, het Remonstrantisme en het Romanisme 6). Langzamerhand begon het testimonium internum ook in de Gereformeerde theologie zijn ereplaats te verliezen. Bij Turretinus, Amyraldus. Molinaeus e.a. wordt het reeds verzwakt, en vereenzelvigd met zodanige verlichting van de Heilige Geest, waardoor het verstand in staat wordt gesteld, om de notae en criteria van de goddelijkheid van de Heilige Schrift op te merken 7). Het geloof sluit zich niet rechtstreeks en onmiddellijk meer aan de Schrift aan, maar vloeit uit het inzicht in de veritatis et divinitatis notae voort. Tussen de Schrift en het geloof worden de kenmerken van de waarheid van de Schrift ingeschoven. Eerst nog in die zin, dat het opmerken en onderkennen van die criteria aan een verlichting van het verstand door de Heilige Geest wordt toegeschreven. Maar het rationalisme achtte spoedig ook deze onnodig, droeg het onderzoek van de waarheid van de openbaring op aan de rede, en grondde het gezag van de Schrift op historische bewijzen. Zelfs rechtzinnige theologen durfden nauwelijks meer spreken van het testimonium internum 8). Als het getuigenis van de Heilige Geest nog ter bevestiging van het gezag van de Schrift ter sprake wordt gebracht, komt het geheel achteraan, en wordt het in

een ervaringsbewijs veranderd 9). Michaëlis verklaarde, dat hij nooit zulk een getuigenis van de Heilige Geest in zijn hart vernomen had en ook in de Schrift niet vond, en Strausz beweerde, dat het testimonium Sp. S. tot fanatisme of tot rationalisme leidde en de Achilleshiel was van het Protestantse systeem. 10).

Verschillende oorzaken hebben er echter toe meegewerkt, om deze leer van het testimonium internum toch weer enigermate in haar eer te herstellen. De kritiek van het rationalisme door Kant, het bewijs des Geistes und der Kraft, waarop Lessing zich beriep, de romantiek van Jacobi en Schleiermacher, en de onvruchtbaarheid van de apologetiek hebben de overtuiging doen geboren worden, dat de rechtvaardiging van de Christelijke religie uitgaan moet van het geloof van de gemeente. Religieuze waarheid moet op andere wijze bewezen worden dan een stelling uit de mathesis. Aan de openbaring, die het principium externum van de religie is, moet een corresponderend orgaan in de mens zelf beantwoorden. Wel verschilt dit alles nog zeer veel van het testimonium Sp. S., gelijk het door Calvijn ontwikkeld werd. Dikwijls wordt dit getuigenis door de nieuwere theologen van heel zijn bovennatuurlijk karakter beroofd. Gewoonlijk wordt het ook in verband gebracht niet met de vorm, maar alleen met de inhoud, en soms alleen met de religieus-ethische inhoud van de Schrift. Maar evenals de Roomse, zo moeten ook de Protestantse theologen erkennen, dat de laatste en diepste grond van het geloof niet buiten ons liggen kan in bewijzen en redeneringen, in kerk en traditie, maar alleen gevonden kan worden in de mens zelf, in het religieuze subject. En die overtuiging komt aan de leer van het testimonium Sp. S. ten goede. Een enkele mag het nog voor de historische bewijzen opnemen en het testimonium Sp. S. bestrijden 11); de meeste theologen nemen het weer op in de dogmatiek, en ruimen er een grotere of kleinere plaats voor in 12).

- 1) Köstlin, Luthers Theol. I279, II 254 v. Scholten. L. H. K. I 186 v. Locher, De leer van Luther over Gods Woord bl. 230. 320.
- 2) Calvijn, Inst. Ic. 7. Comm. op [2 Tim. 3:16](#) en verg. de boven deze par. aangehaalde literatuur.
- 3) t.a.p. 17, 5. Ook volgeng Erasmus is het vooral de Geest van Christus, die door zijn geheime werking de menselijken geest onwankelbare zekerheid geeft, cf. Martin Schulze, Calvins Jenseitschristentum in seinem Verhältnisse zu de religiösen Schriften des Erasmus. Görlitz 1902 bl. 54.
- 4) Ursinus, Tract. Theol. bl. 12. 13. Zanchius, Op. VIII 332 v. Polanus, Synt. Theol. I c. 16. Trigland, Antapologia bl. 42 v. Maccovius, Loci Comm. bl. 28.. Alsted, Theol. schol. did. 1618 bl. 10 v. 29v. Maresius, Syst. Theol. 133. Edwards, Works III 132 v. enz.
- 5) Hase, Huttenus Rediv. par. 37. 45. Schmid, Dogm. d. ev. luth. KG. bl. 31. Dorner, Gesch. d. prot. Theol. bl. 539-549. Klaiber, t.a.p. bl. 1-54.
- 6) Fock, Der Socin. bl. 336 v. Episcopius, Instit. Theol. IV sect. 1 c. 5 par. 2. Limborch, Theol. Christ. I c.4 par. 17. Bellarminus, de verbo Dei IV 4. Verg. Pannier, t.a.p. bl. 140 v.
- 7) Turretinus, Theol. El. II qu. 6 par. 11 v. Id. Decas disp. miscell. bl.30-70. Amyraldus, Synt. thesium theol. in acad. Salmur. 1665 bl. 117-143. Molinaeus, Le juge des controverses ch.16. 17.
- 8) Brakel, Redel. godsd. II 7. Marck, Merch der Gods. II 6.
- 9) Reinhard, Dogm5. bl. 69. Bretschneider, Dogm. I283. Hase, Hutt. Red. par. 37 noot 4. Vinke, Theol. Christ. Dogm. bl. 21. 22.

- 10) Michaelis, Dogm 2. 1784 bl. 92. Strausz, Christl. Gl. I 136.
 11) König, Der Glaubensakt des Christen 1891 bl. 92-99. Id. Die letzte Instanz des bibl. Glaubens 1892 bl. 23 v.
 12) Wiesinger, Neue Kirchhl. Zeits. 1898 bl. 763-787v Karl Maller, Ref. Kirchenz. 1898. Kaftan, Zur Dogm. 49-56. W. Schmidt, Dogm. I 393. Van Oosterzee, Jaarb.v. wet. Theol. 1845, Dogm. I 242. Scholten, L. H. K. I 115-233. Twesten, I 433-7. Klaiber, Jahrb. f. dv Theol. 1857. Lange I par. 84. Kahnis, Luth. Dogm. I 291. Filippi, Kirchhl. Dogm. 3e Aufl. I 135 v. Cremer in PRE2 VI 746. Frank, Syst. der chr. Gewissheit I 139. Id. Dogm. Studien 38-57. Thomasius, Christi Person u. Werk 3e Aufl. II 268 v. Dorner, Gesammelte Schriften, Berlin 1883 bl. 131 v. Lipsius. Jahrb. f. prot. Theol. 1885 bl. 614. Hodge, Syst. Theol. III 69. Pannier, Le témoignage du S. Esprit bl. 193 v. Kuyper, Encycl. II 305-317. 336. 501-511. John de Witt, The testimony of the Holy Spirit to the Bible, Presb. and Ref. Rev. Jan. 1895 bl. 69-85.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 22 De Grond van het Geloof; 152)

152. Zowel de Roomse als de Protestantse theologie is bij het onderzoek naar de diepste grond van het geloof uitgekomen bij het religieuze subject en moet haar positie nemen in het geloof van de gemeente. Elke andere weg, tot bewijs van de religieuze waarheid ingeslagen, is gebleken een impasse te zijn. Schijnbaar is dit een teleurstelling, en zo wordt ze ook gevoeld door elk, die het eigenlijk wezen van openbaring en godsdienst miskent en ze verandert in een verstandelijk bewijsbare leer. Maar feitelijk is deze uitkomst voor de theologie een winst. Want zij bewijst, dat de theologie tot het inzicht gekomen is van de eigensoortigheid van de religie en dat zij in dezelfde conditie verkeert als alle andere wetenschappen. Het subjectieve uitgangspunt is toch volstrekt niet alleen aan de theologie eigen. Al het objectieve is slechts van uit het subject te benaderen; het Ding an sich is onkenbaar en bestaat voor ons niet. De wereld van de klanken heeft slechts realiteit voor de horenden, de wereld van de gedachten alleen voor de denkende geest. Het is vergeefse moeite, aan de blinde het objectief bestaan van de kleuren te willen bewijzen. Alle leven en kennen berust op een samenstemming van subject en object. En de mens is daarom zo rijk, omdat hij door de verschillendste en de veelvuldigste relaties aan de objectieve wereld verbonden is. Hij is aan de hele wereld verwant; fysisch, vegetatief, sensitief, intellectueel, ethisch, religieus staat hij met die wereld in harmonie; hij is een mikrokosmos. Nu gaat de Schrift ons voor, om al deze relaties van de mens tot de wereld religieus op te vatten en theïstisch te verklaren. De mens heeft zich niet zelf in deze verhouding tot de kosmos gesteld. Hij is van huis uit op die wereld aangelegd, en deze wederkerig op hem. omdat hij beeld van God is, is hij ook heer van de aarde. En niet alleen is het God, die deze banden eenmaal tussen mens en wereld gelegd heeft; Hij is het ook, die ze voortdurend van ogenblik tot ogenblik in stand houdt en werken doet. Het is eenzelfde Logos, waardoor alle dingen in en buiten de mens zijn gemaakt. Hij is vóór alle dingen en deze bestaan nog altijd te samen door Hem, [Joh. 1:3](#), [Col. 1:15](#). Nog nader doet de Schrift ons de Geest van God kennen als principe en auteur van alle leven in mens en wereld, [Gen. 1:2](#); [Ps. 33:6](#); [104:30](#); [139:7](#); [Job 26:13](#); [33:4](#), bepaaldelijk ook van het intellectuele, ethische en religieuze leven, [Job 32:8](#), [Jes. 11:2](#). Natuurlijk is de werking van die Geest verschillend, overeenkomstig de verhoudingen, waarin de mens tot de wereld staat. Fysisch bestaat ze nog slechts in de aandrift, die mens en dier hun spijze van God doet zoeken, [Ps. 104:20-30](#). Ze is dan nog gelijk aan het instinct, dat onbewust de handeling leidt. Maar een hogere vorm neemt deze

werking van Gods Geest aan in het intellectuele, ethische en religieuze leven van de mens. Ze wordt dan tot ratio, conscientia, sensus divinitatis, welke geen rustende vermogens maar vatbaarheden zijn, die door inwerking van verwante verschijnselen uit de buiten wereld tot actie overgaan.

Deze actie kan nu de naam van getuigenis dragen, door de menselijken geest gegeven aan de corresponderende verschijnselen buiten hem. Onze geest doet niets anders dan altijd door getuigenis geven aan de waarheid, die van buiten tot ons komt. Hij brengt die waarheid niet denkende en redenerende uit zichzelf voort; hij produceert en schept ze niet, hij reproduceert en denkt ze slechts na. De waarheid bestaat vóór en onafhankelijk van de menselijke geest; zij rust in zichzelf, in de Logos, waarin alles bestand heeft. Van de kant van de mens is alleen nodig, dat hij de waarheid inzielt en in zich opneemt; dat hij er zijn getuigenis aan geeft en ze denkend en kennend verzegelt. Zo getuigde Jezus hetgeen hij Gezien en gehoord had, [Joh. 3:32](#). Hij gaf van de waarheid getuigenis, [Joh. 18:37](#), en zo waren de apostelen getuigen van het woord van het leven, dat zij in Christus aanschouwd en getast hadden, [Joh. 15:27](#), [1 Joh. 1:3](#). Zulk een getuigenis geven aan de waarheid is voor de menselijke geest rust, vreugde, zaligheid. De afstand tussen ons en de waarheid is dan weggefallen; zij heeft ons, wij hebben haar gevonden. Er is onmiddellijke aanraking. Zij maakt ons door zichzelf tot haar getuigen. Alle waarheid maakt van hem, die haar kent, een getuige, een verkondiger, een profeet. Ingaande in onze geest, brengt zij haar eigen getuigenis mee; zij brengt dit zelf in ons voort. Religieus opgevat, is het de Logos zelf, die door onze geest heen aan de Logos in de wereld getuigenis geeft. Het is eenzelfde geest, die de waarheid objectief voor ons uitspreidt en ze subjectief in onze geest tot zekerheid verheft. Het is zijn getuigenis, dat in ons bewustzijn gegeven wordt aan de gedachten, welke God in de schepselen heeft belichaamd. Bovenal in de religie is dit getuigenis van de Heilige Geest aan de waarheid duidelijk. God laat zich niet onbetuigd. Hij openbaart zijn $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ en $\theta\epsilon\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ in de schepselen, en geeft zelf daaraan in onze $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ door zijn Geest getuigenis. Alle kennen van de waarheid is wezenlijk een getuigenis, dat de geest van de mens aangaande haar aflegt, en in de diepste grond een getuigenis van de Geest van God aan het Woord, waardoor alle dingen zijn gemaakt.

Dit getuigenis van de geest van de mens aan de waarheid is veronderstelling en grondslag, en tevens ook analogie van het testimonium Spiritus Sancti. Calvijn en anderen wezen reeds op deze overeenkomst [1](#)). Maar analogie is geen identiteit. De Christelijke religie heeft tot principium externum niet de algemene openbaring van God in de natuur, maar een bijzondere openbaring van God in Christus. Daarmee moet het principium internum overeenstemmen. De $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ van de psychische mens is onvoldoende, om de dingen van de Geest van God te onderscheiden. God kan alleen door God worden gekend. $\omicron\ \omega\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\alpha\ \rho\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \alpha\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$, [Joh. 8:47](#), [3:21](#), [7:17](#), [10:3](#) v., [Joh. 18:37](#). Niemand kan over God spreken, dan die uit en door Hem spreekt. Daarom kan ook alleen diezelfde Geest, die door profeten en apostelen heeft gesproken, in onze harten aan de waarheid getuigenis geven en deze daardoor boven allen twijfel verheffen en tot volstreckte zekerheid brengen. Zulk een getuigenis van de Heilige Geest in de harten van de gelovigen wordt in de Schrift zeer duidelijk geleerd. In de objectieve openbaring, d.i. in de persoon van Christus en in de Schrift als zijn woord, ligt alles besloten, wat de mens tot de kennis en de dienst van God nodig heeft. De openbaring van God is in Christus voltooid en in de Schrift volkomen genoegzaam beschreven. Maar deze openbaring in Christus en in zijn woord is middel, geen doel. Doel is de schepping van een nieuwe mensheid, die het beeld van God ten volle ontvouwt. Daarom moet heel de openbaring overgeleid worden uit Christus in de gemeente, uit de Schrift in het bewustzijn; God zoekt een woning in de mens. Dit grote, goddelijke werk van de toepassing van het heil, van de leiding in alle waarheid is opgedragen aan de Heilige Geest. Reeds in de dagen van

het Oude Verbond was Hij de auteur van alle religieus-ethische kennis en leven, Ps. 51:13 [Ps. 51:11]; 143:10; Jes. 63:10. Maar Israël verkeerde in een staat van onmondigheid en was onder de verzorging van de wet gesteld, Gal. 4:1 v. De Heilige Geest was nog niet, omdat Christus nog niet was verheerlijkt, Joh. 7:39. Daarom zagen de profeten met verlangen uit naar de dagen van het Nieuwe Verbond, waarin allen door de Heere geleerd en allen door de Heilige Geest geleid zouden worden, Jer. 31:34; Ezech. 36:25 v., Joël 2:28 v. Naar de belofte wordt deze Geest uitgestort op de Pinksterdag. Heel zijn werkzaamheid wordt door Jezus een getuigen, een verheerlijken van Hemzelf genoemd, Joh. 15:26, 16:14. De Heilige Geest is de waarachtige en de almachtige Getuige voor Christus. Heel de wereld staat vijandig tegen Christus over, niemand neemt het voor Hem op. Maar de Heilige Geest treedt bij die wereld als parakleet, als de verdediger van Christus op. Dat doet Hij allereerst in de Schrift; deze is het getuigenis, de pleitrede van de Heilige Geest voor Christus, die Hij uitspreekt en handhaaft al de eeuwen door. Dit testimonium Spiritus Sancti in S. Scriptura gaat vooraf en ligt ten grondslag aan het getuigenis, dat de Heilige Geest aflegt in de harten van de gelovigen. Gelijk de gedachten van God objectief in de wereld belichaamd zijn en daaruit door de menselijke geest worden afgeleid, zo is ook het woord van de openbaring eerst volkomen beschreven in de Heilige Schriftuur, om daarna verzegeld te worden in onze harten door het getuigenis van de Heilige Geest. Ook hier bestaat de werkzaamheid van de geest van de mens in niets anders, dan in het getuigenis geven aan de waarheid, in het nadenken van wat God voorgedacht heeft. Het testimonium Sp. S. in de gelovigen blijkt hier al geen nieuwe openbaring of mededeling van onbekende waarheden te zijn. Het is wezenlijk onderscheiden van profetie en inspiratie; het doet alleen de waarheid, die buiten en onafhankelijk van ons bestaat, als waarheid verstaan en verzekert en verzegelt ze daarom in het menselijk bewustzijn. De verhouding van het getuigenis van de Heilige Geest in de harten van de gelovigen tot de waarheid van de openbaring in de Heilige Schrift is m.n. geen andere, dan die van de menselijke geest tot het voorwerp van zijn kennis. Het subject schept de waarheid niet; het erkent en beaamt ze slechts.

Maar de analogie strekt zich nog verder uit. De objecten van het menselijk weten zijn alle αὐτοπίστα, ze rusten in zichzelf, hun bestaan kan erkend maar niet bewezen worden. Bewijzen in strikte zin zijn er alleen mogelijk ten aanzien van afgeleide stellingen, en bestaan dan daaruit, dat deze tot algemene stellingen worden herleid. Bewijzen is: het onbekende terugleiden tot het bekende, het bijzondere tot het algemene., het onzekere tot het vaststaande. Misschien is het nog juister te zeggen, dat bewijzen bestaat in het herleiden van onzekere en betwijfelde stellingen tot zulke, die nu eenmaal algemeen als vaststaande worden aangenomen. Want de prima principia, waar alle bewijzen tenslotte op rusten, zijn zelf voor geen bewijs vatbaar; zij staan alleen vast door en voor het geloof. Bewijzen zijn daarom alleen van kracht voor hem, die in deze principia met ons overeenstemt. Contra principia negantem non est disputandum. Zo kan in de moraal het stelen als ongeoorloofd worden bewezen aan hem, die het gezag van de zedewet erkent, maar elk bewijs is krachteloos tegenover wie dit gezag loochent. De zedewet zelf is αὐτοπίστος, zij rust in zichzelf, zij is als de zon die alleen gezien wordt bij haar eigen stralen; zij hangt van geen bewijs en redenering af; zij is machtig, doordat zij er is, zichzelf poneert en handhaaft; haar macht bestaat in haar gezag, in de goddelijke majesteit, waarmee zij haar: gij zult, in onze consciëntie horen doet. De zedewet zou zichzelf verzwakken, als zij met ons ging redeneren en zich onderwierp aan ons oordeel. Zij treedt categorisch op, en wil van geen excepties, van geen verontschuldigen weten. Op de vraag: waarom onderwerpt gij u aan de zedewet? is er maar één antwoord mogelijk: omdat zij mij Gods wil openbaart. Maar als dan verder gevraagd wordt: waarom gelooft gij, dat die zedewet Gods wil is? is er geen afdoend antwoord meer te geven. Wie dan toch antwoorden wil, slaat een zijweg in en beroept zich op

allerlei notae en criteria, waarin die goddelijkheid van de zedewet zich aan hem kenbaar maakt. Maar afdoende bewijzen zijn dit niet. En zo is het gesteld met alle principia. Zij rusten in zichzelf en staan alleen vast voor het geloof. Op dezelfde wijze verhoudt het zich in de theologie. Bewijzen zijn hier alleen mogelijk ten aanzien van de afgeleide stellingen. De Godheid van Christus kan bewezen worden aan hem, die het gezag van de Schrift erkent. Maar de autoriteit van de Schrift rust in zichzelf en is voor geen bewijs vatbaar. De Heilige Schrift is *αυτοπιστος* en daarom de laatste grond van het geloof. Een diepere grond is niet aan te voeren. Op de vraag: waarom gelooft gij de Schrift? is het enige antwoord, omdat zij Gods woord is. Maar als dan verder gevraagd wordt: waarom gelooft gij, dat de Heilige Schrift Gods woord is? moet de Christen het antwoord schuldig blijven. Wel zal hij dan een beroep doen op de notae en criteria van de Schrift, op de majesteit van haar stijl, de verhevenheid van haar inhoud, de diepte van haar gedachten, het zegenrijke van haar vruchten enz.; maar dat zijn toch niet de gronden van zijn geloof, het zijn slechts eigenschappen en kenmerken, die later door het gelovig denken in de Schrift worden ontdekt, evenals de bewijzen voor Gods bestaan niet aan het geloof voorafgaan en dit schragen, maar eruit voortvloeien en erdoor uitgedacht zijn. Alle bewijzen voor het geloof aan de Schrift, ontleend aan haar notae en criteria, tonen ten duidelijkste aan, dat er geen diepere grond kan aangegeven worden. Het *Deus dixit* is *primum principium*, waartoe alle dogmata, ook dat aangaande de Schrift, kunnen herleid worden. De band van de ziel aan de Schrift als het woord van God ligt achter het bewustzijn, en onder de bewijzen; hij is mystiek van aard, evenals het geloof aan de principia in de verschillende wetenschappen.

- 1) Calvijn, *Instit.* II 8, 1. Maresius, *Syst. Theol.* 133.
 Alsted, *Theol. schol. did.* bl. 31. Verg. ook Rabus,
Vorn Wirken und Wohnen des göttl. Geistes in der
Menschenseele, *Neue Kirchl. Zeits.* 1904 bl. 768 v. 825 v.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 22 De Grond van het Geloof; 153)

153. Tegen deze voorstelling wordt echter van verschillende zijden de bedenking ingebracht, dat zo het geloven geheel willekeurig wordt. In plaats van redenen op te geven, waarom de Schrift als woord Gods wordt geloofd, antwoordt men, dat God het zo te geloven geeft. Daarmee kan de Mohammedaan zijn geloof aan de Koran, en ieder bijgelovige zijn superstitie bewijzen. Het *sic volo*, *sic jubeo* neemt de plaats in van reden en bewijs 1). Hiertegen wordt echter in de eerste plaats opgemerkt, dat de gelovige wel is waar geen diepere grond voor de openbaring kan aangeven dan haar goddelijke autoriteit, welke hij door het geloof erkent. Maar daarom heeft hij nog wel wat in het midden te brengen tegenover de bestrijder van die openbaring. Het is zo, afdoende bewijzen heeft hij niet, hij kan de tegenstander niet bewegen tot het geloof, maar hij heeft ter verdediging minstens evenveel te zeggen als gene tot aanval. Ook het ongeloof rust tenslotte niet op bewijzen en redeneringen, maar wortelt in het hart. Gelovigen en ongelovigen staan in dit opzicht volkomen gelijk; beider overtuiging hangt met heel hun persoonlijkheid samen en wordt eerst a posteriori door bewijs en redenering gesteund. En als nu beiden tegen elkaar met deze aposteriorische bewijzen en redeneringen strijd voeren, verkeren de gelovigen in geen ongunstiger conditie dan zij, die niet geloven. God is kenbaar genoeg voor degenen, die Hem zoeken, en ook weer verborgen genoeg voor hen, die Hem ontvluchten. *Il ya assez de lumière pour ceux, qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux, qui ont une disposition contraire. Il ya assez de clarté pour éclairer les élus, et assez d'obscurité pour les humilier. Il ya assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés, et assez de clarté, pour les condamner et les rendre*

inexcusables 2). Het staat met religie, theïsme, openbaring en Schrift nog niet zo hopeloos, als de wetenschap ons jaren lang heeft willen doen geloven. Theodor von Lerber schreef van de wetenschap niet geheel ten onrechte: ich habe als Dilettant zu oft neben ihr gesessen und ihr in die Karten und auf die Finger geschaut, um noch übermässigen Respekt vor der Dame zu haben. Sie wird mir auf meinen Grabstein schreiben müssen: er dachte klein von mir und starb 3). Historische en rationele bewijzen zullen niemand bekeren, maar zijn toch tot verdediging van het geloof even krachtig, als de argumenten van de tegenpartij voor de rechtvaardiging van haar ongelooft.

Voorts is het getuigenis, dat door de gelovigen aan de goddelijke openbaring, aan de Schrift, gegeven wordt, wel niet algemeen menselijk, maar toch algemeen Christelijk. De hele Christenheid is in deze belijdenis eenparig. Het testimonium Spiritus Sancti is niet het getuigenis van een spiritus privatus, maar van de één en zelfde Geest, die in alle gelovigen woont. Calvijn verklaarde, dit getuigenis besprekende, niets te beschrijven dan wat de ervaring was van alle gelovigen. Het is een machtig getuigenis, dat door de kerk van alle eeuwen gegeven wordt aan de Schrift als het woord van Gods Over geen dogma heerst er zo grote eenstemmigheid. Het is een feit, dat niet met hallucinatie of willekeur op één lijn mag gesteld worden en dat in elk geval verklaring behoeft. Vervolgens kan de gelovige zeer zeker geen diepere grond voor zijn geloof aanwijzen dan de goddelijke autoriteit van de Heilige Schrift. Maar hij kan wel nadere verklaring geven aangaande de wijze, waarop hij tot dit geloof is gekomen. Het is zo, in de regel wordt iemand in dat geloof geboren en opgevoed; later ontdekt hij zelf, dat hij met heel zijn ziel aan de Schrift gebonden ligt, en tracht dan erover na te denken en van deze mystieke band zich rekenschap te geven. Maar meermalen gebeurt het, dat iemand op latere leeftijd tot bekering komt en tot het geloof aan de Schrift. En ook zij, die van van de jeugd aan uit dat geloof hebben geleefd, worden dikwijls geschokt en door de kritiek heen en weer geslingerd; eerst langzamerhand komen zij tot de vaste verzekerdheid van het geloof. Welke is nu de ervaring, waardoor het geloof aan de openbaring voor het eerst gewekt en versterkt wordt? Zij is natuurlijk verschillend in de verschillende gelovigen; maar zij is toch altijd van religieus-ethische, van geestelijke aard. Wat ons werkelijk geloven doet, is niet het inzicht van ons verstand noch een besluit van onze wil; maar het is een macht, die boven ons staat, die onze wil buigt, die ons verstand verlicht, die zonder dwang en toch krachtadig onze gedachten en overleggingen gevangen leidt tot de gehoorzaamheid van Christus. Dat beleed Augustinus, als hij het geloof toeschreef aan de gratia interna. Dat erkende Thomas, als hij zei, dat de assensus fidei was a Deo, interius movente per gratiam. Dat sprak het Vaticaansche concilie uit, als het getuigde dat het geloof niet tot stand kwam absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti. En dat was de overtuiging van heel de Reformatie: het geloof is een gave van God, een werking van de Heilige Geest. Geloven is een daad van het verstand, is een onmiddellijke, niet door bewijzen bemiddelde, aansluiting van het bewustzijn aan de openbaring.

Maar dat geloof veronderstelt een verandering in de relatie van de hele mens tot God, het veronderstelt de wedergeboorte, de omzetting van de wil. Nemo credit nisi volens. Het weten dwingt; niemand kan een mathematische stelling ontkennen. Maar geloven is vrij, het is de daad van de hoogste vrijheid, omdat het de daad is van de diepste zelfverloochening. Als God de zaligheid niet aan het weten maar aan het geloven verbindt, dan is dat een bewijs, dat Hij niet dwingt en niet dwingen wil. De brief aan Diognetus zegt zo mooi: βία γὰρ οὐ προσέσται τῷ θεῷ 4). Juist omdat het geloof geen vrucht is van wetenschappelijke bewijzen, komt het niet buiten het hart en de wil van de mens om tot stand. Dat is de waarheid, die er ligt in de leer van Kant en de Neokantianen aangaande de moralische Glauben. Het geloof is geen conclusie van een syllogisme. Toch is het aan de andere zijde ook geen wilsbesluit, geen

postulaat. Postuleren doet de verloren zoon niet, als hij terugkeert naar het vaderhuis. Het geloof is ook geen imperium voluntatis. Men kan niet geloven als men wil. De wil kan aan het bewustzijn niet bevelen, om iets als waarheid aan te nemen, als het zelf hoegenaamd de waarheid er niet van inziet. Geloven is geen willekeur, maar het is ook niet blind. Het veronderstelt een wilsverandering, operari sequitur esse; en het is zelf een vrije, spontane erkenning van het verstand van het woord van God. Gelijk het oog, de zon ziende, van haar realiteit terstond overtuigd is, zo aanschouwt de wedergeborene de waarheid van Gods openbaring. Voor de wedergeborene is het geloof aan de openbaring even natuurlijk, als voor de zedelijke mens de erkenning van de zedewet. Het is ingeschapen in de natuur van het geestelijk leven; het wortelt in de geheimzinnige diepten van het wedergeboren hart. De gelovige kan dit geloof even weinig prijsgeven als zichzelf. Ja, zichzelf kan hij verloochenen, zijn leven kan hij opofferen, maar zijn geloof kan hij niet laten varen. Het geloof aan de openbaring is bij de Christen één met het geloof aan zichzelf ⁵⁾. De Christen zou het geloof aan zichzelf, aan zijn kindschap, aan de vergeving van zijn zonden, aan de waarachtigheid en de trouw van God moeten prijsgeven, om in de openbaring niet het woord van God te zien. Het geloof aan de openbaring is één met het beste, dat in hem is; in zijn beste ogenblikken staat hij het sterkst in dat geloof. Wat er tegen opkomt, hij kan niet anders en mag niet anders.

Eindelijk, er komt veel op tegen dit zijn geloof. Niet alleen van buiten, maar veel meer nog van binnen. Hoezeer de wil is gebogen en het verstand is verlicht, er blijft in de gelovige nog veel, dat tegen deze gehoorzaamheid van het geloof zich verheft. Het geloof is, omdat het een bewijs is van zaken die men niet ziet, een voortdurende strijd. Zonden van het hart en dwalingen van het hoofd verzetten zich tegen het geloof; en ze hebben dikwijls de schijn voor zich. Er blijft een dualisme in de gelovige, zolang hij op aarde is; een dualisme niet van hoofd en hart, maar van *σαρξ* en *πνευμα*, van de *παλαιος* en de *καινος ανθρωπος*. Het geloof behoudt min of meer een supranatureel karakter, in zoverre het de natuur van de psychische mens te boven gaat. Het is nog niet ten volle natuurlijk; zodra het dat wordt, houdt het zelf op en gaat het over in aanschouwen. Het geloof is juist geloof, omdat het iets ziet, wat de psychische mens niet waarneemt. Maar dit dualisme, hoe pijnlijk ook, dient toch ter andere zijde tot bevestiging van het geloof. Want als het geloof niet opkomt uit de natuurlijke hebbelijkheden van de mens, en noch een conclusie van een syllogisme is noch een besluit van de wil; dan is zijn aanwezigheid tevens een bewijs voor zijn waarheid. Onze eigen geest drijft ons niet van nature, om God onze Vader te noemen en ons onder zijn kinderen te rekenen. Er is een wezenlijk en ook gemakkelijk kenbaar verschil tussen het getuigenis van de Heilige Geest, als Hij tot onze ziel zegt: ik ben uw heil, en de verleiding van Satan als hij spreekt: Vrede, vrede en geen gevaar. *Potestne quis a diabolo impelli, ut Deum in fide Abba, Patrem vocet* ⁶⁾? Het Christelijk geloof wijst op het testimonium Spiritus Sancti terug. Of Godgeleerdheid smaalt en Wijsbegeerte spot, God zelf is laatste grond van mijn geloof in God (Beets).

- 1) Verg. bijv. Scholten, tegen Saussaye, *Leer der Herv. Kerk*, 3e druk, voorrede.
- 2) Pascal, *Oeuvres*. Paris, Hachette 1869 I345.
- 3) A. Zahn, *Socialdemokratie und Theologie*, Gütersloh 1895 bl. 34.
- 4) *ib.* cap. 7.
- 5) Hoekstra, *Wijsg. Godsd.* I 222. Kuyper, *Encycl.* II 77. Dit waarheidsbestanddeel schuilt ook in de vroeger besproken verklaring van de oorsprong der religie uit het conflict, waarin de mens verkeert tussen noodgevoel en zelfgevoel. In God mainteneert en affirmeert de mens zijn eigen geestelijk wezen.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 22 De Grond van het Geloof; 154)

154. Dit testimonium Spiritus Sancti is door Calvijn en de Gereformeerde theologen al te eenzijdig betrokken op de autoriteit van de Heilige Schrift. Het scheen, dat het geen andere inhoud had dan de subjectieve verzekering van de Schrift als het woord van God. Daardoor kwam dit testimonium op zichzelf te staan; het werd van het geloofsleven losgemaakt en scheen een buitengewone openbaring aan te duiden, waarvan Michaelis zo eerlijk was te erkennen, dat hij ze nimmer had ervaren. De Schrift leert echter heel anders. In het algemeen wordt de Heilige Geest door Jezus beloofd als de Trooster, als de Geest van de waarheid, die in de eerste plaats de apostelen, maar dan door hun woord ook alle gelovigen leidt in de waarheid, bij hen van Christus getuigt en Hem verheerlijkt, [Joh. 14:17](#), [15:26](#), [16:14](#). Daartoe overtuigt Hij van zonde, [Joh. 16:8-11](#), wederbaart, [Joh. 3:3](#), en brengt tot de belijdenis van Christus als Heer, [1 Cor. 12:3](#). En voorts verzekert Hij van het kindschap en van de hemelse erfenis, [Rom. 8:14](#) v., [2 Cor. 1:22](#); [5:5](#), [Ef. 1:13](#), [4:30](#), doet alle dingen kennen die de gelovigen van God geschonken zijn, [1 Cor. 2:12](#), [1 Joh. 2:20](#), [3:24](#), [4:6-13](#), en is in de gemeente de auteur van alle Christelijke deugden en van alle geestelijke gaven, [Gal. 5:22](#), [1 Cor. 12:8-11](#). Duidelijk blijkt uit al deze plaatsen, dat het getuigenis van de Heilige Geest van religieus-ethische aard is en ten nauwste samenhangt met het eigen geloofsleven. Het gaat niet buiten het geloof om, het is geen stem uit de hemel, geen droom of visioen; het is een getuigenis, dat de Heilige Geest in, met, door onze eigen geest heen in het geloof aflegt. Het wordt niet aan ongelovigen geschonken, maar is het deel alleen van de kinderen Gods. Episcopius maakte daarom de bedenking ¹⁾, dat het testimonium Sp. S. geen grond van het geloof kan zijn, omdat het er eerst op volgt, [Joh. 7:38](#); [14:17](#); [Hd. 5:32](#); [Gal. 3:2](#); [4:6](#). Maar het geloof is zelf van de eerste aanvang af een werk van de Heilige Geest, [1 Cor. 12:3](#), en ontvangt in de Geest van de $\nu\iota\omicron\theta\epsilon\sigma\tau\alpha$ zijn zegel en bevestiging. Het geloven zelf is een getuigen van de Heilige Geest in onze harten en door onze geest heen. Er is alleen in zoverre onderscheid tussen de Geest van God en onze geest bij dit getuigenis, als onze geest zich telkens nog daartegen verzet en voortdurend tot gehoorzaamheid geleid moet worden. Daarom geeft het getuigenis van de Heilige Geest geen verzekering van de objectieve waarheden van het heil buiten verband met de staat van het religieuze subject. Het verzekert die waarheden, omdat ze in onlosmakelijk verband staan met wedergeboorte en bekering, vergeving en kindschap van de gelovige. Het testimonium Spiritus Sancti is allereerst een verzekering, dat wij kinderen van God zijn. Dat is de centrale waarheid, de kern en het middelpunt van dit getuigenis. Maar in verband daarmee verzegelt het ook de objectieve waarheden van het heil, de transcendente en transeunte waarheden, gelijk Frank ze noemde. Echter met deze nadere bepaling, dat het testimonium Sp. S. ons geen van deze waarheden openbaart, noch ook ons in staat stelt, om ze door nadenken uit de natuur van ons geestelijk leven af te leiden. De verlichting van de Heilige Geest is geen kenbron van de Christelijke waarheid; zij doet ons geen materiële waarheden kennen, die aan de natuurlijke mens verborgen zijn; zij doet ons dezelfde zaken alleen anders, dieper, geestelijk verstaan en opvatten. Paulus zegt uitdrukkelijk, dat de Geest ons doet weten de dingen, die ons objectief door God in Christus geschonken zijn, [1 Cor. 2](#) ²⁾. De Geest, die de gelovigen ontvangen, is de Geest van Christus, die alles uit Christus neemt en ontvangen wordt uit de prediking van het Evangelie, [Joh. 14:17](#) [Hd. 5:32](#), [Gal. 3:2](#); [4:6](#); [1 Joh. 2:20,24,27](#). Maar de waarheden zelf zijn van elders uit de Schrift ons bekend; zij worden alleen subjectief verzegeld door het getuigenis van de Heilige Geest.

Daaruit volgt, dat het eigenlijk object, waaraan de Heilige Geest in de harten van de gelovigen getuigenis geeft, niets anders is dan de divinitas van de waarheid, in Christus ons geschonken. Historische, chronologische, geografische data zijn nooit als zodanig, op zichzelf, object van het getuigenis van de Heilige Geest. Zelfs de feiten van het heil zijn niet als *nuda facta*, inhoud van dat getuigenis. Geen enkel gelovige wordt door het getuigenis van de Heilige Geest in wetenschappelijke zin verzekerd van de bovennatuurlijke ontvangenis en de opstanding van Christus. Het enige, waar het getuigenis van de Heilige Geest betrekking op heeft, is de divinitas. Maar dan ook de divinitas van al die waarheden, welke in de Schrift zijn geopenbaard en door God in Christus ons geschonken zijn. Het is onjuist, het testimonium Sp. S. alleen te laten slaan op datgene, wat in engere zin alleen religieus-ethisch is. Wel is de divinitas het enige directe object van dat getuigenis, maar deze divinitas is niet alleen een eigenschap van enkele godsdienstige en zedelijke uitspraken, maar evenzeer van feiten en daden. Christus zelf is een historisch persoon, de verlossing is door historische daden tot stand gebracht, en het testimonium Sp. S. drukt ook op deze historie het merkteken van de divinitas. Ideeën en feiten zijn in het Christendom volstrekt niet te scheiden; hoe dikwijls het door het rationalisme, door de verschillende stelsels van wijsbegeerte, en in de jongste tijd tot zekere hoogte door de school van Ritschl en Sabatier is beproefd, de uitkomst leert altijd weer, dat men bij die poging het Christendom zelf verliest. Men staat voor de keus, om het Christendom in Vernunft-religion om te zetten, of om het inderdaad als Erlösungs-religion te handhaven maar dan ook te durven uitspreken die Superiorität und Allgemeingültigkeit der Glaubensanschauung in de Fällen des Konfliktes mit der Wissenschaft 3). In geen enkele religie is de historie onverschillig 4), maar het Christendom is en schept zelf een historie. Juist omdat het de volmaakte, de absolute en definitieve godsdienst is, is en moet het ook zijn een historische godsdienst. Het Christendom nl. beschouwt de zonde niet als onwetendheid, die door enige verlichting gemakkelijk verdreven kan worden, maar het ziet in haar een ontzettende macht, die haar werking uitoefent in de hele kosmos; en het brengt daartegenover verzoening en verlossing in de diepste en breedste zin. Het brengt verlossing van de schuld en de smet, en van alle gevolgen van de zonde, van de dwaling van het verstand en de onreinheid van het hart, van de dood van de ziel en van het lichaam. Het brengt die verlossing niet aan de enkele slechts, maar ook organisch aan het gezin en het geslacht, aan het volk en de maatschappij, aan de mensheid en de wereld. En daarom moet het Christendom een geschiedenis zijn, in feiten wortelend en feiten voortbrengend. De feiten zijn het beenderenstel van het Christendom; en bepaaldelijk zijn het kruis en de opstanding van Christus de twee pijlers, waarop het Christelijk geloof rust. Als dat Evangelie zuiver gepredikt wordt, houdt het altijd ook die feiten in; en als de prediking van dat Evangelie gezegend wordt en geloof en bekering werkt, dan wordt in de religieuze ervaring van zonde en genade ook de divinitas van deze historie bezegeld. Want als Christus niet gestorven en opgestaan is, is ons geloof ijdel. Die feiten zijn dan ook geen gebeurtenissen, die eenmaal hebben plaats gehad en thans hun betekenis verloren hebben. Ze staan niet tussen God en ons in en houden ons niet van Hem verwijderd. To the New Testament writers this concentration of faith upon the historic realities of redemption does not in the least interfere with its personal character as a direct act of trust in God and in Christ. The Person is immanent in the facts, and the facts are the revelation of the Person 5). En omdat die feiten met de woorden openbaring van God zijn, hangen zij ook onverbrekkelijk met het Christelijk geloof samen en kunnen in dit verband ook door de Heilige Geest bevestigd en bezegeld worden aan het hart.

Maar daarom is dit testimonium Sp. S. door Calvijn ook terecht in verband gebracht met de Schrift als het woord van God. Het heeft een *objectum materiale* in de inhoud, maar ook een *objectum formale* in het getuigenis van de Schrift, het een niet los van het ander, maar het een

met het ander in onlosmakelijk verband. Als de Heilige Geest het goddelijk karakter van het Evangelie verzekert, dan verzekert Hij indirect ook reeds de betrouwbaarheid van die apostolische getuigen, die dat Evangelie het eerst in Jezus' naam verkondigd en daardoor de hele mensheid aan hun getuigenis gebonden hebben [6](#)). Maar Hij geeft er ook een directe verzekering van. Want de Heilige Geest openbaart aan de gelovige geen enkele tot dusver onbekende waarheid, evenmin aangaande de persoon van Christus als aangaande de Heilige Schrift. Hij neemt alles uit Christus, en daarom kan de gelovige alleen belijden, wat God in Christus hem geschonken heeft. De Schrift bevat echter ook een leer over zichzelf, evengoed als over Christus. En het testimonium Sp. S. ten aanzien van de Schrift als Schrift bestaat daarin, niet dat de gelovige een onmiddellijke, hemelse aanschouwing ontvangt van de goddelijkheid van de Schrift; noch ook, dat hij middellijk uit de notae en criteria tot haar goddelijkheid besluit; evenmin dat hij uit de ervaring van de kracht, die van haar uitgaat, tot haar goddelijkheid opklimt; maar hierin, dat hij vrij en spontaan het gezag erkent, waarmee de Heilige Schrift allerwege optreedt en dat zij zelf telkens uitdrukkelijk voor zichzelf vindiceert. Niet de authenticiteit, noch de canoniciteit, noch zelfs de inspiratie, maar de divinitas van de Schrift, haar goddelijke autoriteit is hierbij het eigenlijk object van het getuigenis van de Heilige Geest. Het doet de gelovige zich onderwerpen aan de Schrift en bindt hem in dezelfde mate en kracht aan deze, als aan de persoon van Christus zelf. Het verzekert hem, dat hij in nood en dood, in leven en sterven op dat woord van God zich verlaten en daarmee zelfs zonder vrees voor de Rechter van hemel en aarde verschijnen kan. Historische kritiek van de Schrift vindt daarom alleen in zoverre bij de gemeente tegenstand, als zij afbreuk doet aan deze divinitas van de Heilige Schrift, en daardoor het getuigenis van het kinschap van God, de hoop van de heerlijkheid, de zekerheid van de zaligheid ondermijnt. Een diep religieus belang is er dus bij de leer van de Schrift gemoeid. Haar theopneustie en autoriteit is geen onverschillige zaak, die de gemeente van Joodse Schriftgeleerden of Heidense waarzeggers heeft overgenomen, maar wordt door haar beleden op grond van Gods woord en staat met haar eigen bestaan en leven in het allernauwste verband. Daarom kan het geloof aan de Schrift niet rusten en rust het ook niet op verstandelijke redeneringen, maar heeft het zijn diepste grond in het getuigenis van de Heilige Geest. Bewijzen en redeneringen kunnen het aanbevelen en hebben dus zeer zeker als ondergeschikte middelen een onmiskenbare waarde. Maar vast en zeker worden wij van de waarheid van het Christendom en van het gezag van de Schrift alleen overtuigd door het getuigenis van de Heilige Geest, die het verstand verlicht, het hart opent en verzekert, dat de Geest de waarheid is, [1 Joh. 5:6](#).

Wanneer wij dit testimonium Spiritus Sancti tenslotte in zijn geheel nemen en dan kort samenvatten, blijkt het drieledig te zijn. Ten eerste is daaronder begrepen het getuigenis, dat de Heilige Geest in de Schrift aangaande de Schrift zelf aflegt; dit getuigenis komt tot ons indirect in al de goddelijke kenmerken (criteria, notae), welke van de Heilige Schrift naar inhoud en vorm zijn ingedrukt, en het komt direct tot ons in al die stellige uitspraken, welke de Schrift aangaande haar goddelijke oorsprong bevat. Ten tweede valt onder het testimonium Sp. S. het getuigenis, dat de Heilige Geest alle eeuwen door in de kerk aangaande de Schrift aflegt; en dit getuigenis is vervat, indirect in al de zegeningen, welke van de kerk als kerk uit de Schrift zijn toegevoerd (in het bestaan en voortbestaan van de kerk als kerk), en direct in de eenparige belijdenis van de gemeente aller eeuwen, dat de Schrift het woord van God is. En eindelijk houdt het testimonium Spiritus Sancti ook in het getuigenis, dat de Heilige Geest in het hart van elk gelovige aangaande de goddelijke autoriteit van de Schrift aflegt, en dit getuigenis ligt besloten in de band, waardoor elk gelovige in zijn geestelijk leven zich aan de Schrift met haar zelfgetuigenis en aan de gemeente met haar belijdenis zich gebonden voelt, en komt tot uiting in de persoonlijke overtuiging, dat het woord van God de waarheid is. Dit drievoudig getuigenis is één en van

dezelfde Geest; uit de Schrift dringt het door de kerk in het hart van de individuele gelovige door. Maar in elk van die drie vormen heeft het toch een eigen betekenis. Het getuigenis van de Heilige Geest in de Schrift is het *motivum κυριον ad fidem seu principium, quo gignitur, vel argumentum propter quod, κανονικον και αναποδεικτον*. Het getuigenis van de Heilige Geest in de kerk is het *motivum alterum, seu instrumentum, per quod credimus, εις γωγικον και υποουργικον*. Het getuigenis van de Heilige Geest in het hart van de gelovige is de *causa efficiens fidei, principium, aquo seu per quod credimus, αρχηγικον και ενεπηγητικον* 7). Met deze onderscheiding wordt ook de beschuldiging van een cirkelredenering, die gewoonlijk tegen het *testimonium Sp. S.* wordt ingebracht, van haar kracht beroofd. Want nauwkeurig gesproken, is het getuigenis van de Heilige Geest niet de laatste grond, maar het middel van het geloof. Grond van het geloof is en kan alleen de Schrift zijn, of liever nog de *auctoritas Dei*, die zowel materieel in de inhoud als formeel in het getuigenis van de Schrift tot de gelovige komt. De grond van het geloof is dus met zijn inhoud identiek en kan daarvan niet, gelijk Herrmann wil, losgemaakt en gescheiden worden. De Schrift als woord van God is tegelijk het *objectum materiale* en het *objectum formale* van het geloof. Maar het getuigenis van de Heilige Geest is de bewegende oorzaak, de *causa efficiens*, het *principium per quod* van het geloof. Wij geloven de Schrift niet om, maar door het getuigenis van de Heilige Geest. Schrift en getuigenis van de Heilige Geest verhouden zich als objectieve waarheid en subjectieve verzekerdheid, als de *prima principia* en hun evidentie, als het licht en het oog. Eens in haar goddelijkheid erkend, staat de Schrift voor het geloof van de gemeente als woord van God onomstotelijk vast, zodat zij *principium* en *norma* is van geloof en van leven.

1) Instit. Theol. IV sect. 1 c. 5 par. 2.

2) Cf. Hoekstra, Grondslag, wezen en openbaring van het godsd. geloof 1861 bl. 165 v. 184.

3) Peters, Neue Kirchl. Zeits. 1903 bl. 349.

4) Karl Bauer, Die Bedeutung geschichtlicher Thatsachen für de relig. Glauben, Stud. u. Krit. 1904 bl. 221-273.

5) G. Vos, Christian Faith and the Truthfulness of Bible History. The Princeton Theol. Review, July 1906 bl. 289-305.

6) Verg. Ihmels, Die Christl. Wahrheitsgewissheit bl. 191 v. 225 v.

7) Spanhemius, Opera III 1202.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 22 De Grond van het Geloof; 155)

155. Dit getuigenis van de Heilige Geest wordt niet daardoor te niet gedaan, dat het in de gelovigen schijnbaar zo verschillend is. Bellarminus bracht er reeds tegen in, dat Luther en Calvijn ondanks dit *testimonium Sp. S.* een zeer afwijkend oordeel velden over de brief van Jakobus. Maar de Heilige Geest getuigt in het hart van de gelovigen niet alleen aangaande de Heilige Schrift, maar evenzeer in betrekking tot alle andere andere waarheden van het heil. Er is geen kerk, die in deze zin niet een getuigenis, een verlichting van de Heilige Geest aanneemt. En toch wordt daardoor verschil in de belijdenis van de onderscheidene waarheden niet uitgesloten. Wij geloven één heilige algemene Christelijke kerk, een gemeenschap van de heiligen; alle gelovigen belijden één Heer, één geloof, één doop, en zijn gedrenkt tot één Geest; en toch is er verdeeldheid en strijd tussen de kerken onderling en in de voornaamste artikelen van het geloof. De eenheid van de Christelijke kerk ten aanzien van de Schrift is veel groter dan in enig ander dogma; zelfs dat van de triniteit en de Godheid van Christus niet uitgenomen. Toch doet al dat verschil ons niet twijfelen aan de eenheid van het geloof en van de kennis, aan de katholiciteit van de kerk, aan de leiding van de Geest in alle waarheid; want

verschil zal er blijven, zolang de kerk onvolmaakt, het hart verdorven, het inzicht beperkt, het geloof klein en zwak is. In de enkele gelovige is het testimonium Spiritus Sancti niet altijd even sterk en luid; omdat het ten nauwste met het geloof en het geloofsleven samenhangt, gaat het op en neer en is aan twijfel en bestrijding onderhevig. Als in de gelovige de zonde de overhand neemt, wordt de bewustheid van zijn vergeving verduisterd en verliest het getuigenis van de Heilige Geest aan kracht. Ons geloof aan de Schrift neemt af en toe met ons vertrouwen op Christus. De belijdenis van het testimonium Spiritus Sancti is zo hoog en ideaal, dat de werkelijkheid van het Christelijk leven er dikwijls ver beneden blijft.

Daarbij komt, dat de Schrift zeer zeker een boek is ook voor de enkele gelovige, maar toch in verband met de kerk van alle eeuwen. De Schrift is aan de hele kerk geschonken, aan de gelovigen van alle tijden en plaatsen. De enkele gelovige voedt zich altijd met een klein gedeelte van de Schrift. Er zijn hele gedeelten van de Schrift, die voor de individuele gelovigen, ja voor gehele kerken en tijden, een gesloten boek blijven. Maar de belijdenis van de Schrift als Gods woord is een belijdenis van de hele kerk, waarmee de enkele gelovige instemt, en die hij ook voor zijn persoon en naar de mate van zijn geloof steunt en handhaaft ¹⁾. Het testimonium Spiritus Sancti is niet een particuliere opinie, maar het getuigenis van de kerk van alle eeuwen, van de hele Christenheid, van heel de herboren mensheid. Die kerk stond ook eenmaal in al haar leden, evenals de wereld, vijandig tegenover het woord van God. Maar de Heilige Geest heeft het in en bij haar opgenomen voor de waarheid van Christus. Hij heeft haar vijandschap gebroken, haar verstand verlicht, haar wil gebogen; en bewaart haar bij de waarheid van eeuw tot eeuw en van dag tot dag. Heel de belijdenis van de gemeente is een testimonium Spiritus Sancti. Het is het ja en amen, dat de gemeente uitspreekt op de waarheid van God. Het is het: Abba Vader, uw woord is de waarheid, dat uit de harten van alle gelovigen opstijgt. Zo weinig is het testimonium Spiritus Sancti de Achilleshiel van het Protestantisme, dat het veeleer verdient te heten de hoeksteen van de Christelijke belijdenis, de kroon en het zegel van alle Christelijke waarheid, de triomf van de Heilige Geest in de wereld. Neem het getuigenis van de Heilige Geest weg, niet alleen in betrekking tot de Schrift maar tot alle waarheden van het heil, en er is geen kerk meer. Want het getuigenis, dat de Heilige Geest aan de Schrift als het woord van God geeft, is maar een enkele toon in het lied, dat Hij op de lippen van de gemeente legt; het is maar een klein gedeelte van dat grote, goddelijke werk, dat aan de Heilige Geest is opgedragen, om nl. de volheid van Christus te doen wonen in zijn gemeente.

Maar zo beschouwd, is dit getuigenis van de Heilige Geest ook tegenover tegenstanders niet van alle waarde ontbloot. Wanneer het losgemaakt wordt van heel zijn omgeving en afgesneden wordt van het geloofsleven, waarin het wortelt, van de gemeenschap van de heiligen, waarin het bloeit, van het geheel van de Christelijke waarheid, waarmee het samenhangt; zeer zeker, dan verliest het tegenover bestrijders al zijn kracht, en is het ja van de een niet sterker dan het neen van de ander. Maar opgevat als getuigenis, door de Heilige Geest afgelegd in de harten van alle kinderen van God aangaande de waarheid, welke daar is in Christus de Heer, laat het niet na indruk te maken op het gemoed, ook van de hardnekkigste bestrijder. Ook dan komt het nog niet op één lijn te staan met een logische redenering of een mathematisch bewijs. Het behoudt een eigen kracht. Maar ongelukkig was de wetenschap eraan toe, als ze alleen rekenen mocht met wat demonstabel is. Heeft de consciëntie geen macht, omdat de onzedelijke mens ieder ogenblik tegen haar getuigenis ingaat? Verdienen de principia van de wetenschap geen geloof, omdat de scepticus ze weigert te erkennen? Is de Heilige Schrift machteloos, omdat haar waarheid niet kan betoogd worden aan de psychische mens? De kracht van al deze zedelijke machten is juist daarin gelegen, dat zij zichzelf niet demonstreren, maar in hoge majesteit zich plaatsen voor ieders bewustzijn.

Ze zijn machtig door het gezag, waarmee zij optreden. Een vader bewijst zijn gezag aan zijn kinderen niet, maar houdt het staande met droit divin. En zo doet de Heilige Schrift. Zij heeft haar gezag in de gemeente van Christus gehandhaafd tot op deze dag; zij heeft alle gelovigen, en onder hen de grootste geesten en de edelste zielen, doen buigen voor haar autoriteit. Welke macht ter wereld is met die van de Schrift te vergelijken? Het testimonium Spiritus Sancti is de zegepraal van de dwaasheid van het kruis over de wijsheid van de wereld, de triomf van de gedachten van God over de overleggingen van de mens. In deze zin bezit het getuigenis van de Heilige Geest een uitnemende apologetische waarde. Dit toch is de overwinning, die de wereld overwint, namelijk ons geloof.

1) Hofmann, Weiss. und Erf. I 45 v. Kuyper, Enc. II 315.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 23 Geloof en Theologie; 156)

Par. 23. Geloof en Theologie.

Thomas, S. Theol. I qu. 1. S. c. Gent. Ic. 1-8. Heinrich, Dogm. II 717 v. Scheeben, Dogm. I 358 v. Denzinger, Vier Bücher v.d. rel. Erk. II 538 v. Kleutgen, Theol. der Vorzeit V. Gerhard, Loci Comm., prooemium de natura theol. Fr. Junius, Op. I 1375 v. Polanus, Synt. Theol. I c. 1-4. Voetius, Disp. I 1-14. Turretinus, Theol. El. Loc. I. Bretschneider, Syst. Entw. par. 1 v. Lobstein, Einl. in die ev. Dogm. bl. 56-71. Kuyper, Enc. II 277 v.

156. De Christelijke kerk heeft zich met het geloof niet tevreden gesteld, maar bijna van begin af aan naar kennis van de religieuze waarheid gestreefd en aan een bijzondere wetenschap, de theologie, het aanzijn geschonken. Toch kan niet gezegd worden, dat deze drang naar wetenschap in het geloof als zodanig ligt opgesloten. Want het geloof is zekerheid en sluit alle twijfel uit; het rust in het woord van God en heeft daaraan genoeg. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere 1). Die Frömmigkeit ist ihrer selbst unmittelbar gewiss 2). Het recht en de waarde van de theologische wetenschap is daarom in de Christelijke kerk meermalen bestreden. Tijdens de monofysitische en monotheïetische twisten was er reeds een partij van de Gnosimachi, die alle wetenschap voor de Christenen onnodig achtten. Zij leerden, dat God van de Christen niets verlangt dan goede werken en dat het beter was, simplici rudique animo institutum suum persequi, quam multam curam in cognoscendis decretis atque sentiis ponere 3). Tegen het einde van de Middeleeuwen was de afkeer van de theologie algemeen. De scholastiek had alle vertrouwen verloren. In alle kringen en onder alle secten was er een sterk verlangen naar een meer eenvoudig, praktisch Christendom 4). Het humanisme zag met minachting neer op de scholastiek. En sindsdien heeft de oppositie tegen de scholastiek in de Roomse kerk bijna nimmer gezwegen. Bajus, Jansenius, Launoy, vele theologen in de achttiende en in de negentiende eeuw, zoals bijv. Gunther, hebben tegen de scholastische theologie allerlei ernstige beschuldigingen ingebracht 5).

De Reformatie nam aanvankelijk hetzelfde standpunt in. Luthers oordeel over Aristoteles, de scholastiek en de rede is bekend. Melancthon schreef in de eerste uitgave van zijn loci: hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, ejus naturas, modos incarnationis intueri. Zwingli zei, dat Christen te zijn niet bestond in

schwätzen von Christo, sunder wandeln wie er gewandelt hat. Calvijn legt ook sterke nadruk op deze praktische zijde van het geloof 6). Maar velen gingen verder dan de Hervormers en verwierpen alle theologie. Carlstadt veroordeelde met beroep op [Matt. 23:8](#) alle wetenschappelijke titels en ging leven als een boer onder de boeren. De Wederdopers en de Mennonieten wilden van een wetenschappelijke opleiding tot de bediening van het woord niets weten, en gaven het recht tot "vermanen" aan alle gelovigen. Menno Simons velde over de kerk en haar dienaren, over studie en geleerdheid menigmaal een zeer streng oordeel 7). Eerst later kregen de Mennonietische leraren een wetenschappelijke opleiding 8). En toen in de zeventiende eeuw in de Protestantse kerken de scholastische behandeling van de theologie veld won, kwam er van alle kant reactie. Calixtus en Coccejus, Spener en Zinzendorf, Fox en Wesley enz., zij allen werden gedreven door het verlangen naar meer eenvoud en waarheid in de leer van het geloof. Daartoe moest men van de leer teruggaan tot het leven, van de belijdenis tot de Schrift, van de theologie tot de religie. Zelfs het deïsme en het rationalisme waren aan dit streven verwant; het algemene en gemeenschappelijke zoekende, dat aan alle godsdiensten en belijdenissen ten grondslag lag, beriepen zij zich van de Christliche Religion op de Religion Christi, van de statutarische Religion op de Vernunftreligion. Door de agnostische richting van de filosofie, de gevoelstheologie van Schleiermacher, de historische kritiek van de Schrift en andere invloeden is dit streven nog toegenomen. De afkeer van de dogmatiek is thans algemeen. Velen zien reikhalzend uit naar een nieuw woord, een nieuw dogma, verlangen een religie zonder theologie, een leven zonder leer, en ijveren voor een praktisch, ondogmatisch Christendom (Dreyer, Egidy, Drummond, Tolstoï enz.). Tot op zekere hoogte heeft dit streven zijn wetenschappelijke verdediging gevonden in de school van Ritschl. Zij trad op met de eis, dat de theologie geheel en al van de metafysica moest worden verlost, en tot de openbaring in de persoon van Christus terugkeren moest. Harnack en E. Hatch pasten dit beginsel toe op de historie van de dogmata, en trachtten aan te tonen, dat de theologie een vrucht was van het ter kwader uur gesloten huwelijk tussen het oorspronkelijk Christendom en de Griekse filosofie 9). De beschuldigingen, door al deze richtingen tegen de theologie, bepaaldelijk tegen de dogmatiek ingebracht, komen hierop neer, dat zij de zuiverheid en de eenvoud van de Christelijke religie vervalst; de religie verandert in een leer, die verstandelijk moet bewezen en aangenomen worden; het religieuze leven doodt, een koude dorre orthodoxie bevordert en de fides implicita noodzakelijk maakt; en eindelijk ook nog de religie als leer met de wetenschap in conflict brengt, en de ontwikkelde standen van het Christelijk geloof vervreemdt 10).

Niemand zal ontkennen, dat er ernst en waarheid ligt in deze klachten over de theologie. Zij is menigmaal haar doel voorbijgestreefd en in battologie ontaard. Zij heeft al te dikwijls vergeten, dat ons kennen op aarde een kennen ten dele en een zien in een duistere rede is. Soms scheen zij van de gedachte uit te gaan, dat ze alle mogelijke vragen beantwoorden en alle kwesties oplossen kon. Bescheidenheid, tederheid, eenvoud hebben haar dikwijls ontbroken. Dat was te erger, omdat de theologie te doen heeft met de diepste problemen en in aanraking komt met de fijnste roerselen van het menselijk hart. Meer dan enige andere wetenschap past haar de vermaning, *μη υπερφρονειν παρ ο δει φρονειν*. Beter een eerlijk non liquet dan een gewaagde gissing. Nescire velle, quae Magister optimus docere non vult, erudita inscitia est. Maar daarmee is toch de theologie nog niet in beginsel veroordeeld. Immers, indien de openbaring alleen bestond in mededeling van leven en de religie alleen in gemoedsstemmingen, er zou voor een eigenlijke theologie geen plaats zijn. Maar de openbaring is een systeem van woorden en daden van God; zij bevat een wereld van gedachten; zij heeft haar centrum in de vleeswording van de Logos. En de religie is geen gevoel en aandoening alleen, maar zij is ook geloof, een bewust leven, een dienen van God met hart en hoofd te samen. En daarom kan die openbaring van God worden ingedacht, opdat

zij te beter ingaat in het menselijk bewustzijn. Zelfs kan het van de theologie daarbij niet euvel geduid worden, als zij op helderheid in het denken, klaarheid in de onderscheiding, nauwkeurigheid in de uitdrukking zich toelegt. In alle wetenschappen wordt zulk een praecisitas nagestreefd en op prijs gesteld; in de theologie is zij evenzeer op haar plaats. Het gevaar, dat zij daardoor ontaarden zal in spitsvondigheden en haarkloverijen, bestaat in de andere wetenschappen, bijv. van het recht, van de letteren, evenzeer. Maar niemand zal daarom het recht van die wetenschappen betwisten.

Ook de theologie heeft haar perioden van bloei en verval; maar het gaat niet aan, haar zelf te veroordelen om het misbruik, dat van haar is gemaakt. Abusus non tollit usum. Voorts is ons reeds vroeger gebleken, dat de scheiding tussen de Christelijke religie aan de ene en de metafysica enz. aan de andere zijde evenmin zuiver gedacht als praktisch uitvoerbaar is. De historie heeft dit reeds herhaalde malen bewezen en toont het heden ten dage opnieuw. Om toch zulk een scheiding enigszins mogelijk te maken, zijn alle bovengenoemde richtingen gedwongen, zich van het Evangelie van Christus een eenzijdige en onvolledige voorstelling te vormen. Bijna nimmer gaan zij terug tot de hele Schrift, maar altijd tot een gedeelte; tot het Nieuwe Testament alleen, of tot de Evangeliën, of tot de bergrede, of zelfs tot één enkelen tekst. Franciscus van Assisi bijv. richtte heel zijn leven in naar [Matt. 10:9-10](#) [11](#)) Tolstoj vindt de kern van het Evangelie in [Matt. 5:38-39](#). Drummond zoekt in de liefde van [1 Cor. 13](#) het summum bonum. Ritschl verandert de dogmata in religieus-ethische

waarderingsoordelen. Harnack komt in de opvatting van het oorspronkelijk Evangelie met Ritschl overeen, en vindt het wezen van het Christendom in de prediking van het vaderschap van God en de adel van de menselijke ziel. En velen vragen thans, waarom de Christelijke kerken toch niet met de bergrede tevreden zijn geweest. Wat het wezen van het Christendom is, waarin de openbaring of het woord van God bestaat, wie de persoon van Christus is, wordt niet door de apostelen uitgemaakt; ieder stelt het voor zichzelf naar zijn eigen inzichten vast. Gevolg daarvan is, dat al deze richtingen niet alleen de kerk, de belijdenis, de theologie maar ook de apostelen tegen Jezus en tegen het oorspronkelijk Evangelie moeten overstellen. Harnack bijv. erkent, dat ook de apostolisch-katholieke leer in het Nieuwe Testament het Evangelie van Jezus niet zuiver meer reproduceert [12](#)). De invloed is er al in merkbaar van het Judaïsme, het Hellenisme en de Grieks-Romeinse Religionsphilosophie. Reeds de apostelen, inzonderheid Paulus en Johannes, hebben het Evangelie vervalst. Ernst von Bunsen betoogde reeds in 1893, dat Paulus het Evangelie van Jezus heeft veranderd in een speculatieve theologie en vindt daarin bij velen instemming [13](#)). Als een feit, zoals de opstanding van Christus, toch niet uit het oorspronkelijk Evangelie kan weggenomen worden, tracht men het van zijn religieuze waarde te beroven [14](#)).

Uit deze beschouwing vloeit dan verder voort, dat de historie van het dogma niet tot haar recht kan komen. Zij wordt één grote aberratie van de menselijke, van de Christelijke geest. De belofte van de Geest, die in alle waarheid zou leiden, blijkt ijdel te zijn geweest. De mogelijkheid zelfs om de waarheid te kennen, wordt aan de kerk ontnomen, omdat reeds de apostelen haar op een dwaalspoor hebben geleid. De leer van de logos, van de triniteit, van de eerste en de tweede Adam enz., allemaal dogmata, die de inmenging van de Griekse filosofie moeten bewijzen, wordt wel niet woordelijk maar toch zakelijk reeds in de Schrift gevonden. In één woord, de geschiedenis van de dogmata is evenals bij Strausz de geschiedenis van hun kritiek [15](#)). Niet de kerk heeft de wereld, maar de wereld heeft de kerk overwonnen. Eindelijk dreigt bij deze eenzijdige opvatting van het oorspronkelijk Evangelie nog het gevaar, dat men de gemeenschap verliest met de kerk van alle eeuwen en daardoor met de tijd, in welke men leeft. Dat is het oordeel van alle secten geweest. Afgesneden van de kerken en de theologie

verachtende, hebben zij de invloed op haar eeuw en de band met de cultuur verloren. Gemeente en wereld, kerk en school, religie en wetenschap vallen dualistisch uit elkaar. Daarentegen heeft de theologie de heerlijke roeping, om deze beide met elkaar in verband te houden; om enerzijds het Christelijk leven te bewaren voor allerlei geestelijke ziekten van mysticisme en separatisme, en anderzijds het wetenschappelijk denken van de dwaling en leugen te bevrijden door de waarheid van Christus. Het recht van de theologie is in het wezen van de Christelijke religie gegrond. De openbaring richt zich tot de hele mens, en heeft heel de wereld tot haar object. Op alle terrein bindt zij de strijd tegen de leugen aan. Zij biedt stof aan het diepste denken en plant op wetenschappelijk terrein de kennis van God naast en in organisch verband met die van mens en wereld 16).

- 1) Tertullianus, de praescr. haer. 8.
- 2) Rothe, Theol. Ethik. par. 7. Verg. Kuyper, Enc. II 278. 541.
- 3) Johannes Damascenus, de haeresibus, Opera Omnia, Basileae 1575 bl. 585.
- 4) Harnack, D. G. III2 573.
- 5) Kleutgen, Theol. der Vorzeit IV2 133 v. Denzinger, Vier Bücher v.d. rel. Erk. II 566 v.
- 6) Köstlin, Luthers Theol. II106 v. Melanchton, Loci Comm. ed. Augusti 1821 bl. 9. H. Bavinck, De Ethiek van Zwingli hl. 119 v. Calvin, Inst. I 2, 2. I 5, 9. I 12, 1. Comm. op [Rom. 1:19](#).
- 7) Alle de Godtgel. Wercken. Amst. 1681. bl. 34 v. 59 v. 260. 270 enz.
- 8) De Hoop Scheffer, Art. Mennoniten, PRE2 IX 575. Sepp, Kerkhist. Studiën. Leiden 1885 bl. 84. 85.
- 9) Harnack in zijn Dogmengeschiede. Hatch, The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church. London 1890, in het Duits vertaald door E. Preuschen, onder de titel: Griechentum und Christentum. Freiburg 1882. Verg. ook Kaftan, Die Wahrheit der christl. Religion 1889, en de Dogmengeschiede van Loofs en van Seeberg.
- 10) Verg. bijv. Kaftan, Glaube und Dogma 3 1889.
- 11) Over Fr. van Assisi verg. Reuter, Gesch. der rel. Aufkl. im M. A. II 184 186. Paul Babatier, Leben des h. Fr. v. A. deutsch von M. L. Berlin 1895 bl. 53.
- 12) Harnack, D. G. I53 v.
- 13) Ernst Bunsen, Die Reconstruction der kirchl. Autorität. Leipzig Brockhaus 1893. Verg. boven bl. 106.
- 14) Harnack, D. G. I74.
- 15) Ook Sabatier zegt: L'histoire d'un dogma en est la véritable critique, Les religions d' autorité et la religion de l'esprit. Paris 1904 bl. XI. Verg. Esquisse bl.208 v.
- 16) Over de dogmenhistorische beschouwingen van Harnack en Hatch kunnen geraadpleegd worden Pfeleiderer, Entw. der prot. Theol. bl. 369 v. Kuenen, Theol. Tijdschr. 1891 bl. 487 v. Van Rhijn, Theol. Studiën 1891 bl. 365 v., Dr. W Schmidt, Der alte Glaube und die Wahrheit des Christ. Berlin, Wigandt 1894. Henri Bois, Le dogma grec. Paris, Fischbacher 1892. Loofs, art. Dogmengesch. PRE3 IV 752-764 Sousset, Theol. Rundschau 1904 bl. 266 v. Dorner, Die Hellenisirung des altkirchl. Dogmas, Die Studierstube April 1906 bl.198-208. Verg. boven bl. 105 v.

157. Al is echter het Christelijk dogma niet uit de Griekse filosofie te verklaren, toch is het niet zonder deze ontstaan. In de Schrift is er nog geen dogma en geen theologie in eigenlijke zin. Zolang de openbaring zelf nog voortging, kon zij niet het voorwerp worden van wetenschappelijk nadenken. De inspiratie moest afgelopen zijn, eer de reflectie aan het woord kon komen. Het spraakgebruik van Mozaïsche, Paulinische, Bijbelse theologie en dogmatiek enz., verdient daarom geen aanbeveling. Het woord theologie komt trouwens in de Schrift ook niet voor en heeft eerst langzamerhand zijn tegenwoordige betekenis gekregen. Theologie is in de gemeente van Christus eerst opgekomen, toen de kinderlijke naïveteit voorbij en het denkend bewustzijn ontwaakt was. Langzamerhand kwam de behoefte op, om de gedachten van de openbaring in te denken, met het overige weten in verband te brengen en tegen allerlei aanval te verdedigen. Daartoe had men de filosofie nodig. De wetenschappelijke theologie is met haar hulp ontstaan. Dat is echter niet toevallig geschied. De kerk is niet het slachtoffer van misleiding geweest. De kerkvaders hebben bij de vorming en ontwikkeling van de dogmata een ruim gebruik van de filosofie gemaakt. Maar zij deden dat met volle bewustheid, met een helder inzicht in de gevaren, die eraan verbonden waren, met klare rekenschap van de gronden, waarop zij het deden, en met uitdrukkelijke erkenning van het woord van de apostelen als enige regel van geloof en leven. Daarom bedienden zij zich ook niet van de hele Griekse filosofie; zij deden een keuze; zij gebruikten alleen die filosofie, welke het meest geschikt was, om de waarheid van God in te denken en te verdedigen; zij gingen eclectisch te werk en hebben geen enkel wijsgerig stelsel, hetzij van Plato of van Aristoteles, overgenomen, maar met behulp van de Griekse filosofie een eigen, Christelijke filosofie voortgebracht. Voorts gebruikten zij die filosofie alleen als hulpmiddel. Gelijk Hagar dienstbaar was aan Sara, gelijk de schatten van Egypte door de Israëlieten werden aangewend tot versiering van de tabernakel, gelijk de wijzen uit het Oosten hun geschenken neerlegden aan de voeten van het kindeke in Bethlehem; zo was naar het oordeel van de kerkvaders de filosofie ondergeschikt aan de theologie. Er spreekt uit dit alles duidelijk, dat het gebruik van de filosofie in de theologie niet op een vergissing, maar op een vaste en klare overtuiging rustte. De kerkvaders wisten wat ze deden. Daardoor is nu wel niet uitgesloten, dat de invloed van de filosofie op sommige punten te sterk is geweest. Maar dan dient daarbij toch ook nog weer onderscheiden te worden tussen de theologie van de patres en de dogmata van de kerk. De kerk heeft te allen tijde gewaakt tegen het misbruik van de filosofie; zij heeft niet alleen het Gnosticisme verworpen maar ook het Origenisme veroordeeld. En het is tot dusver niet gelukt, om de dogmata materiëel uit de filosofie te verklaren; hoe dikwijls het ook is beproefd, altijd is toch tenslotte de Schriftmatigheid van de orthodoxie gerechtvaardigd **1)**.

De Hervorming nam in het begin een vijandige houding aan tegen de scholastiek en de filosofie. Maar zij kwam daarvan spoedig terug; omdat zij geen secte was of wilde zijn, kon zij niet buiten een theologie. Luther en Melanchton zijn daarom reeds tot het gebruik van de filosofie teruggekeerd en hebben het nut daarvan erkend **2)**. Calvijn nam van de aanvang af dit hoge standpunt in, zag in de filosofie een *praeclarum Dei donum*, en werd in dit oordeel door alle Gereformeerde theologen gevolgd **3)**. Nu loopt de vraag niet hierover, of de theologie zich van een bepaald wijsgerig stelsel bedienen moet. De Christelijke theologie heeft nooit enig wijsgerig systeem zonder kritiek overgenomen en als waarheid geijkt. Noch de filosofie van Plato noch die van Aristoteles is door enig theoloog voor de ware gehouden. Dat nochtans aan deze beide wijsgerige stelsels de voorkeur gegeven werd, had zijn oorzaak hierin, dat deze het best zich leenden, om de waarheid te ontwikkelen en te verdedigen. Er lag ook de gedachte in, dat de Grieken en Romeinen een eigenaardige roeping en gave hadden ontvangen voor het leven van de cultuur. Feitelijk is heel onze beschaving nog heden ten dage op die van Griekenland en Rome gebouwd. En het Christendom heeft deze niet

vernietigd, maar gekerstend en zo geheiligd. Maar toch is niet een bepaalde filosofie voor de theologie nodig. Zij staat niet per se tegen enig wijsgerig stelsel vijandig over en geeft noch a priori en zonder kritiek aan de filosofie van Plato boven die van Kant noch ook aan deze 4) boven gene de voorkeur. Maar zij brengt een eigen maatstaf mee, toetst daaraan alle filosofie, en neemt er uit over wat zij waar en bruikbaar bevindt. Wat zij behoeft is filosofie in het algemeen. M.a.w. het komt tot geen wetenschappelijke theologie dan door het denken. Het eigenlijk principium cognoscendi internum van de theologie is dus niet het geloof als zodanig, maar het gelovig denken, de ratio christiana. Het geloof is zichzelf bewust en zeker. Het rust in de openbaring. Het sluit een kennen in, maar dat kennen is geheel en al van praktische aard, een γυνώσκειν in de zin van de Heilige Schrift. Theologie komt dus niet uit de gelovigen als zodanig op; zij is geen vrucht van de kerk als ecclesia instituta; zij heeft haar oorsprong niet in het ambt, dat Christus aan zijn gemeente geschonken heeft. Maar de gelovigen hebben nog een ander, rijker leven, dan in de ecclesia instituta tot uiting komt. Zij leven als Christenen ook in gezin, staat, maatschappij, en beoefenen wetenschap en kunst. Nog veel meer gaven dan die werken door het ambt worden hun geschonken, gaven van kennis en wijsheid en profetie. Onder hen zijn er ook, die een sterke drang tot onderzoek en kennis in zich voelen, die gaven hebben ontvangen, om de waarheid van God in te denken en in systeem te brengen. En zo komt de theologie op in de kerk van Christus; zij heeft tot subject niet de geïnstitueerde kerk maar de kerk als organisme, als het lichaam van Christus; zij is een vrucht van het denken van de Christenheid.

- 1) Kleutgen, Theol. der Vorzeit IV 143 v. Denzinger, Vier Bücher v.d. rel. Erk. II 572. Schwane, Dogmengesch. I 67 v. Mausbach, Christentum und Weltmoral². Münster 1905.
- 2) Verg. Ritter, Gesch. d. neuern Philos. I 495 v. Ueberweg-Heinze, Gesch. der Philos. III 9 23 v., en voor de latere Luth. theologen Hase, Hutt. Red. par. 30. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. par. 5.
- 3) Calvijn, Instit. II 2, 12 v. Id. Op. Amst. IX B50. Hyperius, de theologo seu de ratione studii theol. 1556 lib. I. Zanchius, Opera III 223 v. VIII 653 v. Alsted, Praecognita theol. bl. 174 v. Voetius, Disp. III 741 v. 751 v. Owen, Theologumena bl. 509 v. Moor, Comm. in Marckii Comp. I 71 v.
- 4) Zoals bijv. Theod. Kartan doet, Moderne Theologie des alten Glaubens bl. 76, 102 en alle Neo-Kantianen met hem.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 23 Geloof en Theologie; 158)

158. Geloof en theologie zijn dus inderdaad onderscheiden. Min of meer was men zich daarvan ook te allen tijde bewust. De scherpe tegenstelling, die het Gnosticisme maakte tussen πίστις en γνῶσις, werd verworpen; en ook de verhouding, door de Alexandrijnse school tussen beide aangenomen, werd niet in alle opzichten goedgekeurd en gebillijkt. Maar toch werd het onderscheid nadrukkelijk gehandhaafd en tegelijk het innig verband van beide vastgehouden en erkend. Augustinus verhief de spreuk: per fidem ad intellectum, tot beginsel van de theologie; hij nam tussen beide een verhouding aan als tussen ontvangenis en geboorte, werk en loon. Fidei fructus est intellectus. Intellectus merces est fidei. Hij wekt er toe op, ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. God veracht de rede niet. Absit namque, ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit 1). En dit was het beginsel en de grondgedachte van heel de scholastiek. Geloof en theologie waren onderscheiden als habitus en actus, als theologia

infusa en acquisita. Het geloof is toestemming aan, de theologie is kennis van de geopenbaarde waarheden. Het geloof sluit ook wel enige kennis in aangaande God en goddelijke zaken, maar deze kennis geldt meer de existentia dan de rationes van die waarheden; de theoloog echter dringt door tot de idee, spoort het verband van de waarheden op en leidt denkend er andere uit af ²⁾. Dat men zich het onderscheid van religie en theologie bewust was, blijkt ook nog uit de leer van de fides implicita. Als het geloof volgens Rome bestond in toestemming aan geopenbaarde waarheden, moest vroeg of laat de vraag wel opkomen, welke en hoeveel van die waarheden men minstens kennen en aannemen moest, om de zaligheid deelachtig te worden. Die vraag kon oprijzen niet met het oog op de Heidenen, met het oog op de gelovigen van het Oude Testament en ook met het oog op de onkundige en onontwikkelde gelovigen in de dagen van het Nieuwe Testament. Augustinus had al gezegd: *turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit*. Maar Lombardus stelde deze vraag in zijn *Sententiae* het eerst duidelijk aan de orde ³⁾. Sindsdien werd ze in de theologie breedvoerig behandeld; in de zeventiende eeuw gaf zij zelfs in Frankrijk aanleiding tot een ernstigen strijd, die door Innocentius XI niet opgelost maar toch beëindigd werd.

Gewoonlijk wordt de leer van de fides implicita in de Roomse theologie op deze wijze voorgedragen. De fides carbonaria wordt uitdrukkelijk verworpen; alle Roomse godgeleerden houden staande, dat er tot zaligmakend geloof enige, zij het ook geringe, kennis behoort; geheel impliciet kan en mag het geloof dus nooit zijn. Maar die kennis verschilt in de verschillende bedelingen van de genade. In de dagen van het Oude Testament van Adam af tot de val van Jeruzalem toe, toen de eigenlijke mysteries van het Christendom, zoals de triniteit en de vleeswording, nog niet waren gepromulgeerd, waren *necessitate* medii alleen deze twee artikelen nodig te geloven, dat God is en dat Hij een beloner is, [Hebr. 11:6](#). Daarmee wordt niet gezegd, dat vele gelovigen onder het Oude Testament geen meerdere en diepere kennis hadden van de waarheid; Adam bijv. kende ook wel de triniteit en de vleeswording, [Gen. 1:26](#); [2:23-24](#); [3:15](#). Maar de eenvoudige gelovigen konden met die twee artikelen volstaan. Want impliciet geloofden zij dan toch ook aan de eigenlijke mysteries van het Christendom, de triniteit en de incarnatie. In de existentie en de eenheid van God ligt impliciet de triniteit, en daarin, dat Hij remunerator is, ligt impliciet de vleeswording opgesloten. Nu zagen anderen, zoals Wiggers, Daelman enz. dit laatste nog niet zo duidelijk in, en zeiden daarom, dat de Oudtestamentische gelovigen vier artikelen hadden aan te nemen, nl. behalve de bovengenoemde twee, ook nog de onsterfelijkheid van de ziel en het zondebederf (*infectio animarum*), in welke dan de beide hoofddogmata van het Christendom impliciet waren begrepen. De meest gewone voorstelling was echter, dat de twee genoemde artikelen voor de Oudtestamentische gelovigen voldoende waren. Maar na de val van Jeruzalem zijn die twee hoofdwaarheden van het Christendom duidelijk geopenbaard en bekend gemaakt; en nu is het dus *necessitate* medii noodzakelijk voor ieder die zalig wil worden, dat hij deze vier artikelen aanneemt: Deus, isque remunerator, sanctissima trinitas, mediator. Anderen voegen er nog andere artikelen aan toe, zoals Deus Creator, Dei gratia ad salutem necessaria, immortalitas; en sommigen noemen zelfs de aanneming van de twaalf artikelen, *quoad substantiam*, noodzakelijk. Maar de voorstanders van de vier artikelen drukken toch het meest gewone gevoel uit. Heel deze leer van de fides implicita werd dan gesteund met een beroep op [Job 1:14](#): de runderen, d.i. de ontwikkelde gelovigen, waren ploegende, en de ezinnen, d.i. de eenvoudige leken, weidende aan hun zijde. Deze exegese komt al voor bij Gregorius M. en werd dan door Lombardus, Thomas, Bellarminus enz. overgenomen ⁴⁾. De kwestie zelf, die aan deze leer van de fides implicita ten grondslag ligt, is ernstig en belangrijk genoeg; zij betreft toch niets minder dan het wezen van het Christendom zelf, de betekenis van Israël, de mogelijkheid van progressie van de openbaring bij het absoluut karakter van de waarheid. Maar de intellectualistische opvatting van het

geloof leidde er toe, om deze kwestie zuiver kwantitatief op te lossen; het aannemen van vier geloofsartikelen maakt de Christen; in de praktijk bleek de legende van de *fides carbonaria* maar al te veel waarheid te bevatten 5). In elk geval echter bewijst de leer van de *fides implicita* duidelijk, dat de Roomse theologen tussen geloof en theologie in inhoud en omvang onderscheid maken.

Ook de Reformatie bleef zich van dit verschil bewust. Lutherse en Gereformeerde theologen namen de onderscheiding over van *habitus* en *actus* van de theologie, van *theologia infusa* en *acquisita*. De eerste is het deel van alle gelovigen; in beginsel kennen zij *totam theologiam*, hebben zij de ware en zuivere kennis Gods. Maar als *acquisita* is ze alleen het deel van hen, die de kennis van God wetenschappelijk beoefenen. Dan toch is ze een *notitia conclusionum ex principiis theologicis per discursum theologicum collectarum, et certo ordine dispositarum, atque animo impressarum diuturno labore ac exercitio* 6). Wel werden religio en *theologia* telkens met elkaar verwisseld 7), wat te lichter kon geschieden, omdat theologie en dogmatiek ongeveer hetzelfde waren. Maar ook in de bloeitijd van de orthodoxie ging het onderscheid tussen geloof en theologie niet geheel verloren, gelijk door de leer van de *articuli fundamentales* et *non fundamentales* bewezen wordt. De Hervorming verwierp beslist de Roomse leer van de *fides implicita* 8): zij moest dit wel doen, omdat zij het zaligmakend geloof niet liet bestaan in het voor waar houden van enige onbegrepen artikelen, maar in een persoonlijk vertrouwen op de genade van God in Christus. Maar daarvoor kwam nu spoedig in de plaats de onderscheiding tussen fundamentele en niet-fundamentele artikelen. Calvijn zei al, dat men om minder wezenlijke punten niet van de kerk scheiden moest. *Non enim unius sunt formae omnia verae doctrinae capita. Sunt quaedam ita necessaria cognitu, ut fixa esse et indubitata omnibus oporteat ceu propria religionis placita, qualia sunt: unum esse Deum, Christum Deum esse ac Dei filium, in Dei misericordia salutem nobis consistere et similia. Sunt alia, quae inter ecclesias controversa, fidei tamen unitatem non dirimant* 9). De in de beschrijving van het geloof gebezigde juxtapositie van een zekere kennis, waardoor ik het al voor waarachtig houdt wat God in zijn woord heeft geopenbaard, en van een vertrouwen, dat mij al mijn zonden om Christus' wil vergeven zijn, kon aanleiding geven, om het zwaartepunt of in de *fides generalis* of in de *fides specialis* te zoeken. Het grote aantal van kerken, die successief uit de Reformatie voortkwamen en in verschillende artikelen van elkaar afweken, bevorderde de onderscheiding tussen wezenlijke en bijkomstige elementen in de openbaring. Het langzamerhand opkomende syncretisme en indifferentisme, dat van het bijzondere tot het gemeenschappelijke terugging, maakte aanwijzing noodzakelijk van wat tot de fundamentele van de Christelijke religie behoorde. Zo ontstond de leer van de *articuli fundamentales*. Nic. Hunnius schijnt de uitdrukking het eerst gebruikt te hebben in zijn *Διασκευσις de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae* 1626. Quenstedt sprak van *articuli primarii* et *secundarii*. Anderen volgden, beide in de Lutherse en in de Gereformeerde kerken 10). De orthodoxie was natuurlijk niet geneigd, om de *articuli fundamentales* tot een klein getal te beperken; maar toch is het streven merkbaar, om deze artikelen centraal op te vatten en ze te groeperen rondom de persoon van Christus. De Roomsers verwierpen echter deze onderscheiding, al had ze schijnbaar nog zoveel overeenkomst met de *fides implicita*. Zij brachten de Geref. en Luth. godgeleerden in geen geringe verlegenheid. Ze vraagden, waar God in zijn woord tussen wezenlijke en bijkomstige waarheden onderscheid had gemaakt; waar men het recht aan ontleende, om in de goddelijke openbaring het fundamentele van het niet-fundamentele te scheiden; welke waarheden dan tot de fundamentele moesten gerekend worden; wie dat bepalen moest; en hoe op zulk standpunt het rationalisme en het indifferentisme was te vermijden. Het geloof heeft toch, naar ze beweerden, niet alleen tot object de *divina misericordia* 11), maar *omnia quae Deus revelavit* 12). Volgens de Jezuïten op het religiegesprek te Regensburg 1601 was het ook een *articulus*

fidei, quod canis Tobiae caudam moverit 13). Tegenover al deze bedenkingen beriepen de Protestantse theologen zich wel op de Schrift, [Matt. 16:16](#), [1 Cor. 2:2](#), [3:11](#) v., [Ef. 2:20](#), [Gal. 6:14](#), [1 Petr. 2:6](#) enz, en maakten zij wel allerlei onderscheidingen 14) Maar zij ontveinsden zich de moeilijkheden niet, waren bevreesd om in excessu en in defectu te dwalen, en eindigden met de verklaring, dat zij het minimum van kennis niet konden bepalen, waarmee een oprecht geloof gepaard moest gaan 15). De orthodoxie liep uit op rationalisme aan de ene en piëtisme aan de andere zijde. Leer en leven vielen hoe langer hoe verder uit elkaar. Hoofd en hart stredden om de voorrang. Theologie en religie kwamen tegenover elkaar te staan. Wij zijn de tegenstelling nog niet te boven. Jarenlang is er geroepen: godsdienst is geen leer maar leven; het komt er niet op aan, wat u gelooft, maar alleen hoe u leeft. Langzamerhand echter gaan de ogen ook voor de eenzijdigheid van deze richting open en wordt de waarde van de godsdienstige voorstellingen voor het religieuze leven beter erkend 16).

- 1) Augustinus, Tract. 22 in Ev. Joh. n. -2. Tract. 29 in Ev. Joh. n. 6. Ep. 120 ad Consent. n. 2 -4.
- 2) Liebermann, Inslit. Theol. Moguntiae 1857 c. 1 par 1.
- 3) Augustinus, c. Epist. fundamenti c. 4. Lombardus, Sent. III dist. 25.
- 4) Gregorius M. Moral. II c. 25. En verg. voorts Lombardus, Sent. III dist. 25. Thomas, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 5-8. Bellarminus, de Justific. I cap. 7. Billuart, Summa S. Thornae sive Cursus Theol. VII bl. 46 v. Daelman, Theol. seu Observ. theol. in Summam D. Thomae IV bl. 44 v. Dens, Theologia in usum semin. II 278 v. M. Becanus, Theol. Scholastica, Tom. II Pars II tract. 1 bl. 22 v. Jansen, Praelect. Theol. 1699 v. A. Ritschl, Fides Implicita, Bonn 1890. Georg Hoffmann, Die Lehre von der Fides Implicita I 1903 II 1906.
- 5) Deze legende komt het eerst voor in de laatste levensjaren van Biel. Albrecht Pighius, ongeveer 1490 geboren, herinnert zich, dat hij ze als knaap heeft gehoord, G. Hoffmann, Die Lehre von der Fides Implicita 1003 bl. 217.
- 6) Alsted, Methodus sacrosanctae theologiae 1623 bl. 117, 126, 175. Owen, Theologoumena bl. 465 v. Calovius, Isagoge ad S. Theol. bl. 17, 18.
- 7) Bv. Cloppenburg, Op. 1699. Maastricht, Theor. -pract. Theol. I cap. 2 par. 3.
- 8) Calvin, Inst. III. 2, 2-6. Chamier, Panstr. Cath. T. III lib. 12 cap. 5. Polanus, Synt. Theol. hl. 592. Maresius, Synt. Theol. loc. 11 par. 29 enz.
- 9) Calvin, Inst. IV 1, 12. IV 2, 1.
- 10) Verg. Runze, Katech. der Dogmatik par. 7. Voetius, Disp. Sel. II 511-538. H. Alting, Theol. probl. nova I 9. Spanheim fil., Opera III col. 1289 v. Heidegger, Theol. I par. 51 v. Turretinus, Theol. El. I qu. 14. Moor, Comm. in Marckii Comp. I 481 v. Witsius, Exercit. in Symb. II par. 2. J. A. Turretinus. Op. III 1-88. Bretschneider, System. Entw. aller in der Dogm. vork. Begriffe, 4te Aufl. 1841 bl. 103 v. Tholuck, Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs 1852 bl. 252 v.
- 11) Conc. Trid. sess. VI can. 12.
- 12) Bellarminus, de Justif. Ic. 8.
- 13) Verg. Denzinger, Vier Bücher usw. II 277 v. Heinrich, Dogm. II 658 v. Jansen, Prael. Theol. 1449 v. Lamennais, Essai sur l'indifférence I ch. 6, 7 enz.
- 14) Spanheim, t.a.p. 1308 v.
- 15) Voetius, Disp. II 537, 781. Spanheim t.a.p. col. 1291.

Witsim, Exerc. in Symb. II par. 2 en 15. Hoornbeek, Conf. Socin. I 209.

- 16) Verg. bijv. Dr. Bruining in verschillende geschriften, Gids Juni 1884. Moderne mystiek 1885. Het bestaan van God 1892. Theol. Tijdschr. Nov. 1894. Tiele, Inl. tot de godsdienstwet. I 138. 142. II 19. 22 v.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 23 Geloof en Theologie; 159)

159. Bij het onderzoek naar de verhouding van geloof en theologie dient de vraag zuiver te worden gesteld. Zij luidt niet, welke waarheden iemand minstens kennen en voor waar houden moet, om zalig te worden. Die vraag wordt aan Rome overgelaten, en de Roomse theologie maakt uit, of daartoe twee of vier of meer artikelen nodig zijn. De Protestantse theologie heeft in de leer van de articuli fundamentales wel de schijn op zich geladen, alsof zij een dergelijke weg bewandelen wilde. Maar zij is geëindigd met de erkenning, dat zij de grootte van Gods barmhartigheid niet wist en daarom de mate van kennis niet bepalen kon, die noodzakelijk eigen is aan een oprecht geloof. En bovendien is er tussen de leer van de fides implicita en die van de articuli fundamentales, bij alle schijnbare overeenstemming, een belangrijk verschil. Bij Rome werd die leer ontwikkeld met het oog op de eenvoudige leken, de asinae van [Job 1:14](#). Maar in de theologie van de Reformatie had ze haar oorsprong in het feit, dat er verschillende kerken naast elkaar optraden met een op vele punten onderling afwijkende belijdenis; ze was dus eigenlijk een onderzoek naar het wezen van het Christendom. Bij Rome is het geloof toestemming aan allerlei geopenbaarde waarheden, die artikelsgewijze kunnen opgeteld worden en in de loop van de tijden in aantal zijn toegenomen. Maar de Reformatie vatte het geloof op als fides specialis, met een bijzonder centraal object, de genade van God in Christus; hier was een optelsom van artikelen, wier kennis en toestemming tot zaligheid nodig was, niet mogelijk meer. Het geloof is een persoonlijke verhouding van de mens tot Christus; het is organisch en heeft de additie, de kwantiteit afgelegd. Rome moest daarom een minimum bepalen, zonder hetwelk van geen zaligheid sprake kan zijn; bij de Reformatie is het geloof een vertrouwen op de genade van God en dus voor geen berekening meer vatbaar. Ieder gelovige zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament bezit in kiem diezelfde kennis, welke in de theologie dieper en breder ontwikkeld wordt. Van dit standpunt uit is ook de verhouding van geloof en theologie nader in het licht te stellen.

Allereerst is er tussen beide een sterke overeenkomst. Zij hebben het principium: het woord van God, het voorwerp de kennis van God, het doel: de ere van God met elkaar gemeen. Ook de theologie als wetenschap staat op de grondslag van het geloof. De plaats, die in de andere wetenschappen toekomt aan de waarneming, wordt hier ingenomen door het geloof. Het geloof verschaft aan de theologie de stof voor het denken. In de mundane wetenschap heet het: *sensus praecedit intellectum, nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*; in de theologie is de leuze: *fides praecedit intellectum, nihil est in intellectu quod non prius fuerit in fide* ¹⁾. Leibniz vergeleek daarom *la foi* met *l'expérience* ²⁾. Begrijpe ohne Anschauungen sind leer, zei Kant: en zo heeft ook de theologie geen inhoud dan uit en door het geloof. Zodra zij het geloof laat varen, houdt zij zelf als theologie op te bestaan. En ook komt zij door het denken dit standpunt van het geloof nimmer te boven. Op allerlei wijze is dit wel beproefd, maar het is ijdel gebleken. Het geloof is het begin en ook het einde van de theologie; zij brengt het nooit tot een weten in eigenlijke zin, d.i. tot een kennen op grond van eigen waarneming en inzicht. Daardoor wordt de theologie niet van haar vrijheid beroofd. Het geloof legt en handhaaft eenvoudig die relatie, welke er op dit gebied tussen subject en

object behoort te bestaan. Het plaatst de theoloog niet buiten en tegenover en boven, maar onder en in de waarheid, welke hij te onderzoeken heeft. Het doet niets anders, dan de theologie binden aan haar eigen object, op geen andere wijze, als elke andere wetenschap gebonden is en blijft aan de waarneming en door haar in relatie staat met haar object. De theologie is even vrij en even afhankelijk als iedere andere wetenschap. Zij is vrij van alle banden, die strijden met haar natuur, maar zij is geheel en al bepaald door het voorwerp, dat zij zoekt te kennen, en dit heeft zij met alle wetenschappen gemeen. Naarmate zij zich strenger bindt aan haar object, loopt zij te minder gevaar om te ontaarden in dorre scholastiek en ijdele retoriek. Door het geloof blijft de theologie een wetenschap van de religie, een Theologie der Thatsachen, die niet over begrippen maar over zaken denkt en niet in ijle abstracties zich verliest maar met beide voeten staat in die wereld van de realiteiten, welke de Schrift ons openbaart 3).

Maar aan de andere zijde is er tussen geloof en theologie een aanmerkelijk verschil; echter niet in wezen, maar in graad. De theologie blijft geloofswetenschap, niet alleen omdat zij uit datzelfde principium blijft leven, waaruit ook het geloof zijn inhoud put, maar ook omdat zij als wetenschap toch datzelfde religieuze karakter behoudt, dat aan de geloofskennis eigen is. Een theologia irrogenitorum is in dezelfde mogelijk als een fides historica, maar beantwoordt aan de ware theologie even weinig en evenveel, als deze laatste aan de fides salvifica. Maar omdat de fides salvifica echte cognitio insluit, kan de theologie deze toch door voortgaand opzettelijk onderzoek verdiepen en uitbreiden 4). In vroeger tijd konden beide licht met elkaar verwisseld worden, omdat theologie en dogmatiek met ethiek vrijwel identieke begrippen waren. Maar theologie is thans de naam geworden voor een hele cyclus van vakken. Het onderscheid springt daarom thans een ieder terstond in het oog. Theologie omvat tegenwoordig een menigte van wetenschappen, welke de eenvoudige gelovige zelfs niet bij name kent. Maar al wordt theologie in de ouden zin genomen, toch blijft het onderscheid groot. Op elk gebied is er verschil tussen het gewone, alledaagse, empirische weten, en het eigenlijke, hogere, wetenschappelijke weten. Ieder mens heeft enige empirische kennis van zon, maan, sterren enz., maar deze kennis verschilt hemelsbreed van de wetenschappelijke kennis van de astronoom. De eerste kent alleen de facta, deze de rationes. De man van wetenschap veracht het gewone, empirische weten niet; hij werpt de natuurlijke zekerheid niet omver, maar hij heeft toch de roeping om dat gewone weten te verhelderen, uit te breiden en desnodig ook te zuiveren en te verbeteren. Niet anders is het in de theologie. Het geloof blijft bij de feiten staan, de theologie zoekt door te dringen tot de idee. Het geloof heeft genoeg aan het dat, de theologie vraagt naar het waarom en het hoe. Het geloof is altijd persoonlijk, het stelt het voorwerp altijd in betrekking tot de mens zelf, het heeft rechtstreeks belang bij het religieus gehalte van de dogmata; de theologie maakt in zekere zin het object tegenständlich, zij tracht de waarheid te bezien gelijk zij objectief in zichzelf bestaat, zij speurt haar eenheid en haar innerlijk verband na, en zoekt te komen tot een systeem. Het geloof richt zich op het centrale object, de theologie breidt het onderzoek naar heel de omtrek van de cirkel uit. Maar hoe ook verschillend, zij kunnen elkaar niet missen. Het geloof bewaart de theologie voor secularisatie, de theologie bewaart het geloof voor separatisme. Daarom zijn ook kerk en school (seminarie, theol. faculteit) wel twee, maar behoren zij toch in nauw verband te staan. Ook hierdoor wordt aan de vrijheid en onafhankelijkheid van de theologie in niets te kort gedaan. Elke faculteit beoefent de wetenschap niet alleen om haar zelfs wil, maar leidt ook mannen op voor verschillende betrekkingen in de maatschappij. Iedere wetenschap heeft feitelijk te rekenen met de eisen van het leven. En zo ook staat de theologie niet hoog boven, maar midden in het werkelijke leven, in het leven van de gemeente. De wanverhouding, die er thans bijna allerwege tussen kerk en theologie bestaat, is een ramp voor beide.

Indien de theologie zo niet in het geloof als zodanig maar in het gelovig denken haar principium internum heeft, dient de taak van de rede in de theologische wetenschap nog nader omschreven te worden. Daarbij moet dan allereerst principiëel die voorstelling worden afgewezen, welke in geloof en rede twee zelfstandige machten ziet, die met elkaar worstelen op leven en dood. Op die wijze maakt men een tegenstelling, die op Christelijk terrein niet thuis behoort. Het geloof is dan altijd supra of ook zelfs contra rationem. Aan de ene kant dreigt het rationalisme en aan de andere zijde het supranaturalisme. Het geloof, de fides qua creditur, is geen orgaan of vermogen naast en boven de rede, maar een gezindheid, een hebbelijkheid van de rede zelf. De rede, of wil men liever, het denken is zeker geen bron van de theologie, geen principium quo seu per quod aut ex quo seu cur credamus 5); bron is de rede voor geen enkele wetenschap of hoogstens alleen voor de formele wetenschappen, logica en mathesis. Maar de rede is toch subjectum fidei recipiens, fidei capax; het geloof is een acte van het bewustzijn, van het menselijk bewustzijn; een dier is niet tot geloven in staat. En voorts is het geloof geen dwang, maar een vrije daad van de mens. De Christen gelooft niet op bevel, uit vrees, door geweld. Geloven is de natuurlijke habitus van zijn verstand geworden. Niet in die zin, alsof er niet telkens veel in zijn ziel tegen dat geloven zich verzet. Maar toch wel zo, dat hij, ofschoon dikwijls doende wat hij niet wil, toch een vermaak heeft in de wet van God naar de inwendige mens. Geloven is de natuurlijke ademtocht van het kind van God. Zijn onderwerping aan het woord van God is geen slavernij maar vrijheid. Het geloof is in deze zin geen sacrificium intellectus maar sanitas mentis. Het geloof ontslaat de Christen daarom niet van onderzoek en nadenken; eerder spoort het hem daartoe aan. De natuur wordt door de wedergeboorte niet vernietigd maar hersteld.

Vooraf heeft daarom de gelovige, die aan de theologie zich wijden wil, zijn denken te prepareren voor de taak die hem wacht. Er is geen ingang in de tempel van de theologie dan door de facultas artium heen. Filosofische, historische en linguïstische propaedeuse is voor de beoefenaar van de godgeleerde wetenschap onmisbaar. De filosofie, zei Clemens Alexandrinus, προκατασκευάζει την οδόν τη βασιλικωτάτη διδασκαλία. Keizer Julianus wist wat hij deed, toen hij de heidense wetenschap aan de Christenen ontnam; hij vreesde, met zijn eigen wapenen verslagen te worden. Dit zo geprepareerde en geoefende denken heeft dan in de theologie in hoofdzaak een drievoudige taak. Allereerst verleent het zijn dienst bij de vinding van de stof. De Schrift is het beginsel van de theologie. Maar die Schrift is geen wetboek; zij is een organisch geheel. De stof voor de theologie, bepaaldelijk voor de dogmatiek, ligt door heel de Schrift heen verspreid. Gelijk het goud uit de mijn, zo moet de waarheid van het geloof met inspanning van alle geestelijke kracht uit de Schrift worden opgedolven. Met enige loca probantia is niets gedaan. Niet op enkele losse teksten, maar op de Schrift in haar geheel moet het dogma worden gebouwd; het moet organisch opkomen uit de principia, die er allerwege in de Schrift voor aanwezig zijn. De leer van God, van de mens, van de zonde, van Christus enz. is immers niet slechts in enkele uitspraken te vinden, maar is verspreid door heel de Schrift heen en is niet enkel in sommige bewijplaatsen maar ook in allerlei beelden en gelijkenissen, ceremoniën en geschiedenissen vervat. Er mag geen deel van de Schrift verwaarloosd worden. De hele Schrift bewijst het hele systeem 6). Ook in de theologie dient het separatisme vermeden te worden. Het is een kenmerk van vele secten, dat zij uitgaan van een klein gedeelte van de Schrift en haar overigens geheel verwaarlozen. Het ergst en meest verspreid is de verwerping of veronachtzaming van het Oude Testament. Het Marcionitisme is telkens in de Christelijke kerk teruggekeerd en speelt ook in de nieuwere theologie een grote rol 7). Al dit willekeurig gebruik van de Heilige Schrift leidt tot eenzijdigheid en dwaling in de theologie en tot ziekte in het religieuze leven. Het volle rijke beeld van de waarheid komt dan niet aan het licht. De

persoon en het werk van de Vader of van de Zoon of van de Heilige Geest worden miskend. Aan Christus wordt te kort gedaan in zijn profetisch, of in zijn priesterlijk, of in zijn koninklijk ambt. De Christelijke religie boet haar katholiek karakter in. Hoofd, hart en hand van de Christen worden niet harmonisch door de waarheid gevormd en geleid. Eerst de volle, hele Schrift bewaart voor al deze eenzijdigheden. Maar daarom heeft ook het denken bij deze opsporing van de theologische stof een belangrijke taak.

Vervolgens heeft de theoloog deze zo verkregen stof ook denkend te bewerken. De dogmata staan niet totidem verbis, *κατα ρητον* maar *κατα διανοιαν* in de Schrift; zij zijn conclusiones fidei. De leer van de triniteit, van de twee naturen van Christus, van de voldoening, van de sacramenten enz. is niet op één enkele uitspraak van de Schrift gebaseerd, maar is opgebouwd uit vele gegevens, die door heel de Schrift heen verspreid liggen. Dogmata zijn de korte samenvatting in onze taal van alwat de Schrift over de desbetreffende onderwerpen leert. De Roomse en Protestantse godgeleerden hebben daarom tegenover allerlei richtingen, die bij de letterlijke uitdrukkingen van de Schrift wilden blijven staan, het recht van de dogmatische terminologie verdedigd. Zij deden dat, niet omdat zij minder, maar omdat zij meer en beter Schriftuurlijk wilden zijn dan deze. Dan juist kwam naar hun gedachte de Schrift tot haar volle eer, als niet één enkele tekst letterlijk werd aangehaald, maar als de hele waarheid, in vele teksten begrepen, samengevat en in het dogma weergegeven werd. De theologie is daarom niet slechts een noëtische, maar ook een dianoëtische, geen apprehensieve maar een discursieve wetenschap. Zij denkt na, vergelijkt, beoordeelt, vat samen, leidt andere waarheden uit de verkregene af enz. Ook Jezus en de apostelen deden zo, [Matt. 22:32,44](#) v., [Joh. 10:34](#) v., [Hand. 15:9](#) v., [Hand. 18:28](#), [1 Cor. 15](#) enz.; en kerkvaders, scholastici, Roomse en Protestantse godgeleerden hebben dat voorbeeld gevolgd. God heeft ons niet geroepen, om letterlijk na te zeggen maar om na te denken, wat Hij in zijn openbaring ons voorgedacht heeft. En eindelijk heeft het denken in de theologie nog tot taak, om alle waarheid samen te vatten in één systeem ⁸⁾. Een systeem is het hoogste, wat in de wetenschap te begeren valt. Ook de theologie rust niet, voordat zij de eenheid heeft ontdekt, die in de openbaring verscholen ligt. Zij mag dat systeem niet van buiten opdringen, en de waarheid niet persen in een wijsgerig stelsel, dat aan haar wezen vreemd is. Maar zij zoekt toch zolang, totdat in het menselijk bewustzijn het systeem zich afspiegelt, dat in het object zelf aanwezig is. In dit alles gaat de theologie evenals andere wetenschappen te werk. Zij werkt op dezelfde manier. Zij is evenals deze gebonden aan haar object. Zij is bij het denken onderworpen aan de wetten, die voor dat denken gelden; straffeloos kan ook zij niet zondigen tegen de logica ⁹⁾. Het hoogste is ook voor haar de eenheid van de waarheid, het systeem van de kennis van God. Hoezeer de theologie dan ook van de andere wetenschappen verschilt, in beginsel, voorwerp en doel; zij komt formeel met haar overeen en mag terecht op de naam van wetenschap aanspraak maken. En omdat de openbaring niet met de menselijke rede strijdt per se, maar alleen per accidens corruptionis et pravae dispositionis, daarom kan de theologie zelfs in zekere zin naturalis en rationalis heten ¹⁰⁾. De Christelijke religie is een λογικη λατρευσις, [Rom. 12:1](#).

1) Rothe, Theol. Ethik par. 267 II bl. 180.

2) Leibniz, Discours sur la conformité de la foi avec la raison, ch. 1.

3) Vilmar, Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik, 4e Aufl. 1876.

4) Daarmee is de vraag principiëel beantwoord, welke Dr. Riemens stelt naar het onderscheid en het verband van religieus en theoretisch kennen, Principia in de Dogm. Theol. Stud. XXI, bl. 383 v. Intellectuele en intuitieve kennis, is. XXII bl.

- I 37-161. Verg. voorts boven bl. 20 v. en ook W. Brandt, Kenvermogen, Goddelijke Geest en Kennis in het N. T. Teylers Theol. Tijdschr. I 377 v.
- 5) Voetius, Disp. Ibl. 3.
- 6) Hofmann, Der Schriftbeweis² I 1-32.
- 7) Verg. Diestel, Gesch. des Alten Test. in der christl. Kirche. Jena 1869. H. Schmidt, Der Marcionitismus in der neueren Theologie, Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893, en later de leer der verbonden.
- 8) Verg. Boven par. 6-8.
- 9) Alsted, Praecognita bl. 186v
- 10) Voetius, Disp. 13. De literatuur over het gebruik der rede en der filosofie in de theologie is verbazend rijk. Zie voor de kerkvaders Kleutgen, theol. der Vorzeit IV 143 v. Denzinger, Vier Bücher usw. II 574 v., en voorts Voetius, Disp. Sel. I 1-11. Turretinus, Theol. El. loc. 1 qu. 8-13. Witsius, Misc. Sacra II 584 v. en verdere litt. bij M. Vitringa's uitgave van C. Vitringa, Doctrina christ. relig. I 32-34. Verg. ook Dr. A. Kuyper Jr., Openbaring en Rede. Kampen 1902.

(Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 23 Geloof en Theologie; 160)

160. Maar al is kennis in de theologie bereikbaar, tot begrijpen brengt zij het niet. Tussen weten, kennen en begrijpen is een groot onderscheid. Wel worden deze woorden dikwijls door elkaar gebruikt; maar er is toch een duidelijk aanwijsbaar verschil. Weten geldt de existentie, het dat; kennen de kwaliteit, het wat; begrijpen de innerlijke mogelijkheid, het hoe van een ding. Begrijpen doen wij zeer weinig, eigenlijk alleen datgene, wat geheel in onze macht staat, wat we maken en breken kunnen. Een machine begrijp ik, als ik zie, hoe ze in elkaar zit en hoe ze werkt, als er niets wonderlijks meer in overblijft. Begrijpen sluit verwondering en bewondering uit. Ik begrijp of meen te begrijpen, wat, zoals men zegt, vanzelf spreekt en volkomen natuurlijk is. Dikwijls houdt het begrijpen op, naarmate men dieper onderzoekt. Wat vanzelf sprak, blijkt heel ongewoon en wonderlijk te zijn. Hoe verder een wetenschap doordringt in haar object, naar die mate nadert zij het mysterie. Al ontmoette zij geen ander op haar weg, dan zou zij toch tenslotte altijd stuiten op het mysterie van het zijn. Waar echter het begrijpen ophoudt, blijft er toch nog plaats voor het kennen en bewonderen. Zo is het ook in de theologie. In de openbaring is het *μυστηριον ευσεβειας* ons onthuld, het mysterie van Gods genade. Wij zien het, het treedt ons als een realiteit in de geschiedenis en in het eigen leven tegemoet; maar wij doorgronden het niet. In deze zin heeft de Christelijke theologie het altijd met mysteries te doen, die zij wel kennen en bewonderen maar niet begrijpen en doorgronden kan.

Dikwijls is echter het mysterie in de Christelijke theologie in heel andere zin verstaan. Het woord *μυστηριον*, van *μυστης*, *μυσω* zich sluiten, dichtgaan, van ogen, lippen, wonden; is in het gewoon Grieks de naam voor de religieus-politieke geheimleer, die in sommige genootschappen van Eleusis, Samothrace enz. alleen aan de ingewijden meegedeeld en voor alle anderen verborgen werd ¹⁾. In het Nieuwe Testament heeft het woord altijd religieuze betekenis en duidt een zaak aan van het koninkrijk van God, welke of van wege de duistere, raadselachtige vorm, waarin ze wordt voorgedragen, [Matt. 13:11](#), [Mark. 4:11](#), [Luk. 8:10](#), [Op. 1:20](#); [17:5,7](#), of ook vanwege haar inhoud verborgen is. Vooral heet zo het universele, ook de Heidenen omvattende raadsbesluit van God aangaande de verlossing in Christus, [Rom. 16:25](#), [Ef. 1:9](#); [3:3](#); [6:19](#); [Col. 1:26-27](#); [2:2](#); [4:3](#), benevens de wijze, waarop dit

uitgevoerd wordt, [Rom. 11:25](#), [1 Cor. 15:51](#), [2 Thess. 2:7](#), [Op. 10:7](#). Maar dit mysterium heet dan zo, niet omdat het nu nog verborgen is, maar omdat het vroeger onbekend was. Thans is het juist door het Evangelie van Christus openbaar gemaakt; wordt het door de apostelen als οἰκονεμοὶ μυστηρίων θεοῦ verkondigd, [Rom. 16:25-26](#), [Col. 1:26](#), [1 Cor. 2:14](#), [Mt. 13:11](#), [1 Cor. 4:1](#), en treedt het ook voortaan in de historie meer en meer aan het licht, [1 Cor. 15:51-52](#); [2 Thess. 2:7](#). Het Nieuwtestamentische μυστήριον duidt dus geen voor het denkend verstand onbegrepen en onbegrijpelijke geloofswaarheid aan, maar een zaak, die eerst bij God verborgen was, daarna in het Evangelie is bekend gemaakt en nu door de gelovigen wordt verstaan [2](#)). Maar het kerkelijke spraakgebruik verstond er al spoedig een zaak onder, die onbegrijpelijk was en ook het verstand van de gelovige ver te boven ging, zoals de vleeswording, de unio mystica, de sacramenten enz., en later alle articuli puri, die door de rede niet konden bewezen worden [3](#)). Ook zo bleef er nog een groot onderscheid tussen het heidens en het Christelijk spraakgebruik. Want daar duidde het aan een geheimleer, die voor oningewijden verborgen moest gehouden worden; maar in de Christelijke kerk heeft er nooit een eigenlijke disciplina arcana bestaan, al werd er ook een zekere orde betracht in de mededeling van de waarheid [4](#)). Maar toch waren de dogmata onbegrepen en onbegrijpelijke waarheden van het geloof, wel niet contra maar toch hoog supra rationem [5](#)). In de veroordeling van Erigena, Raimundus Lullus, Hermes, Gunther, Frohschammer sprak Rome haar afkeuring uit over iedere poging, om de mysteries van het geloof uit de rede te bewijzen. En het Conc. Vatic. beleeft: divina mysteria snapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contexta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem [6](#)).

De Reformatie erkende nu wel het supranatureel karakter van de openbaring, maar bracht toch feitelijk een grote verandering aan. Bij Rome zijn de mysteries in de eerste plaats daarom onbegrijpelijk, omdat ze behoren tot een andere, hogere, bovennatuurlijke orde, die het verstand van de mens als zodanig ver overtreft. Het moet daarom alle nadruk leggen op de onbegrijpelijkheid van de mysteries en deze in bescherming nemen en handhaven. Het onbegrijpelijke schijnt op zichzelf een bewijs voor de waarheid te zijn. Credibile est, quia ineptum est...Certum, quia impossibile [7](#)). Maar de Reformatie verving deze tegenstelling van natuurlijke en bovennatuurlijke orde door die van zonde en genade. Zij zocht het wezen van het mysterie niet daarin, dat het voor de mens op zichzelf, maar voor het verstand van de psychische mens onbegrijpelijk was [8](#)). Zonder twijfel is deze opvatting veel meer met het Nieuwtestamentisch spraakgebruik in overeenstemming.

Nergens staat daar het abstract-bovennatuurlijke en het wetenschappelijk-onbegrijpelijke van het mysterie op de voorgrond. Maar terwijl het een dwaasheid is in de ogen van de natuurlijke mens, hoe wijs hij ook zij; het wordt geopenbaard aan de gelovigen, die er goddelijke wijsheid en genade in zien, [Mt. 11:25](#), [13:11](#), [16:17](#), [Rom. 11:33](#), [1 Cor. 1:30](#). Natuurlijk wil de Schrift daarmee ook weer niet te kennen geven, dat de gelovige die mysteries in wetenschappelijke zin begrijpt en verstaat. Wij wandelen immers door geloof, kennen ten dele en zien door een spiegel in een duistere rede, [Rom. 11:34](#), [1 Cor. 13:12](#), [2 Cor. 5:7](#). Maar de gelovige kent die mysteries toch; ze zijn hem geen dwaasheid en ergernis meer; hij bewondert er Gods wijsheid en liefde in. Secretum Dei intentos debet facere, non adversos (Augustinus). Het komt daarom niet in hem op, dat ze zijn rede te boven gaan, dat zij supra rationem zijn; hij voelt ze niet als een drukkende last, maar als een bevrijding voor zijn denken. Zijn geloof gaat in bewondering over, zijn kennis eindigt in aanbidding, en zijn belijdenis loopt in een lof- en danklied uit. Van die aard is ook de kennis van God, welke in

de theologie wordt beoogd. Zij is geen weten alleen en veel minder een begrijpen; maar zij is beter en heerlijker, zij is een kennis, die leven, eeuwig leven is, [Joh. 17:3](#) 9).

- 1) Edwin Batch, Griechentum u. Christentum, deutsch v. Preuschen 1892 bl. 210 v. Gustav Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christ. Göttingen 1894. Wobbermin, Religionsgesch. Studien zur Frage nach der Beeinflussung des Urchrist. durch das antike Mysterienwesen. Berlin 1896.
- 2) Cremer, Wörterbuch der neutest. Gräcität s. v.
- 3) Suicerus, Thesaurus Eccl. s. v.
- 4) Bonwetsch, art. Arkandisziplin in PRE3 II 51-55.
- 5) Thomas, S. Theol. Iqu. 32 art. 1. S. c. Gent. I c. 3 IV c. 1. Bellarminus, de Christo 13. II 6. Heinrich, II 772 v. Denzinger, Vier Bücher v.d. rel. Erk. II 80-150. Kleutgen, Theol. der Vorzeit V 164 v.
- 6) Conc. Vatic. sess. III de fide c. 4.
- 7) Tertullianus, de carne Christi 5.
- 8) Calvijn, Instit. II 2, 20. Voetius, Disp. 13.
- 9) Verg. over de μυστηρια, behalve de reeds genoemde litt. ook nog. Bretschneider, Syst. Entw. aller in der Dogm. vork. Begriffe 1168. J. Boeles, de mysteriis in relig. christ. 1843. Scholten, L. H. K. I 223. Van Oosterzee, Dogm. I 168. Filippi, Comm. op [Rom. 11:25](#). Grétilat, Exposé de théol. syst. I 182 v. II 183. S. Cheetham, The mysteries pagan and Christian. Being the Hulsean lectures for 1896. London Macmillan 1897. R. H. Grützmacher, Modern-positive Vorträge. Leipzig 1906 bl. 27 v. 32 v.

Deel 2

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 24 Over God; 161)

HET DOGMA

Hoofdstuk 4: Over God

Par 24. De Onbegrijpelijkheid Gods.

Davidson, Theol. of the Old Test. Edinburgh 1904 bl. 30 v. W. Mijlter, Die Entwicklung der alttest. Gottesidie in vorexilischer Zeit. Gütersloh 1903. Van Leeuwen, Bijb. Godsg. I. De leer aangaande God. Utrecht 1892. Augustinus, de doctr. christ. I 6. Damascenus, de fide orthod. I 1-4. Thomas, S. Theol. I qu. 12.13. Zanchius, de natura Dei, Op. II 9. 10. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Spencer, First Principles 1887 bl. 68-97. W. Ganz, Der Agnostizismus H. Spencers mit Rücksicht auf A. Comte und F.A. Lange. Greifswald 1902. G.J. Lucas, Agnosticism and religion, being an examination of Spencers religion of the unknowable preceded by a history of agnosticism. Baltimore 1895. Hobson, English theistic thought at the close of the 19th century, Presb. and Ref. Review Oct. 1901 bl. 509-559. Caldecott, The philosophy of religion in England and America. New York Macmillan 1901. James Orr, Christian View of God and the world. Edinburgh 1893 bl. 91 v. James Martineau, A study of religion 1888. John Caird, An introduction to the philos. of religion 1880 bl. 8-38. Iverach Is God knowable? London 1884. Knight, Aspects of Theism. London 1893. Hodge, Syst. Theol. I 335 v. A.B. Bruce, Apologetics. Edinburgh 1892 bl. 146 v. James Ward, Naturalism and Agnosticism. Gifford lectures 1896-1898. Robert Flint, Antitheistic theories 1885. Id. Agnosticism. Edinburgh 1903. R.A. Armstrong, Agnosticism and Theism in the 19th century. London 1905. Caro, L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques. Paris 1905. Uhlmann, Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner. Freiburg 1906. Köstlin, art. Gott in PRE3.

161. Het mysterie is het levenselement der dogmatiek. Wel verstaat de Schrift onder μυστηριον geen abstract-bovennatuurlijke waarheid in Roomse zin; maar zij is even verwijderd van de gedachte, dat de gelovige de geopenbaarde mysteriën in wetenschappelijke zin verstaan en begrijpen zou **1**). Veeleer gaat de kennis, welke God van Zichzelf in natuur en Schrift heeft geopenbaard, de voorstelling en het begrip van de mens zeer verre te boven. In zoverre is het alles mysterie, waar de dogmatiek over handelt. Zij heeft het immers niet te doen met eindige schepselen, maar van het begin tot het einde verheft zij zich boven alle creatuur tot de Eeuwige en de Oneindige Zelf. Reeds terstond bij het begin van haar arbeid staat zij voor de Onbegrijpelijke. Van Hem neemt zij haar aanvang, want uit Hem zijn alle dingen. Maar ook in de verdere loci, als ze afdaalt tot de schepselen, beschouwt zij deze niet anders dan in hun relatie tot God, gelijk ze uit en door en tot Hem zijn. Zo is dan de kennis Gods het enige dogma, de uitsluitende inhoud der gehele dogmatiek. Alle leerstukken, die in haar behandeld worden, over de wereld, over de mens, over Christus enz., zijn maar de explicatie van het éne, centrale dogma der cognitio Dei. Van Hem uit wordt alles beschouwd. Onder Hem wordt alles gesubsumeerd. Tot Hem wordt alles teruggeleid. Het is altijd God en

God alleen, wiens glorie in schepping en herschepping, in natuur en genade, in wereld en kerk zij te overdenken en te beschrijven heeft. Het is Zijn kennis alleen, die ze uitstallen en ten toon spreiden moet. Daardoor wordt de dogmatiek geen dorre, schoolse wetenschap, zonder vrucht voor het leven. Hoe meer zij Hem overdenkt, wiens kennis haar enige inhoud is, des te meer zal zij overgaan in bewondering en aanbidding. Indien zij maar nimmer vergeet, om over de zaken in plaats van over de woorden te denken en te spreken; indien ze maar een Theologie der Thatsachen blijft en niet ontaard in een Theologie der Retorik, is zij als wetenschappelijke beschrijving van de kennis Gods ook ten hoogste vruchtbaar voor het leven. De kennis van Gods in Christus is immers het leven zelf, Ps. 89:15 [[Ps. 89:14](#)]; [Jer. 31:34](#); [Joh 17:3](#) Daarom begeerde Augustinus niets anders en niets meer te kennen dan God en zichzelf: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Daarom begon Calvijn zijn Institutie met de kennis Gods en van ons zelf. En daarom gaf de Catechismus van Genève op de eerste vraag: quis humanae vitae praecipuus est finis? ten antwoord: ut Deum, a quo conditi sunt homines, ipsi noverint [2](#)).

Maar zodra wij ons gewagen om over God te spreken, rijst de vraag, hoe wij dat zullen vermogen. Wij zijn mensen en Hij is de Here onze God. Er schijnt tussen Hem en ons geen verwantschap en geen gemeenschap te bestaan, dat wij Hem zouden kunnen noemen naar waarheid. Er is tussen Hem en ons een afstand als tussen het oneindige en het eindige, tussen eeuwigheid en tijd, tussen het zijn en het worden, tussen het al en het niet. Hoe weinig wij van God weten, zelfs de zwakste notie houdt in, dat Hij een Wezen is, oneindig ver boven alle schepselen verheven. De Heilige Schrift bevestigt dat zo sterk mogelijk, maar zij draagt toch een leer over God voor, welke zijn kenbaarheid ten volle handhaaft. De Schrift wendt nl. nooit enige poging aan, om het bestaan van God te bewijzen, maar zij onderstelt dat; en zij gaat er daarbij steeds van uit, dat de mens van dat bestaan een onuitroeibaar besef en van het Wezen Gods een zekere kennis heeft. Dit heeft de mens niet aan zijn eigen onderzoek en nadenken te danken, maar daaraan, dat God zich Zijnerzijds in natuur en geschiedenis, in profetie en wonder, op gewone en buitengewone wijze aan de mens heeft geopenbaard. De kenbaarheid van God is daarom voor de Schrift geen ogenblik twijfelachtig. De dwaas mag in zijn hart zeggen, dat er geen God is; wie zijn ogen open doet, ontvangt van alle kanten het getuigenis van Zijn bestaan, van Zijn eeuwige kracht en goddelijkheid, [Jes. 40:26](#); [Hand. 14:17](#); [Rom. 1:19-20](#). Doel van de openbaring van God is volgens de Schrift juist, dat de mens God leert kennen en daardoor het eeuwige leven ontvangt, [Joh 17:3](#); [20:31](#).

Door die openbaring staat nu in de eerste plaats vast, dat God een Persoon is, een bewust en vrij willend Wezen, niet opgesloten in de wereld maar verre boven de natuur verheven. Een pantheïstische conceptie, die God en wereld vereenzelvigt, is de Schrift ten enenmale vreemd. Zozeer staat deze persoonlijkheid van God allerwege op de voorgrond, dat de vraag soms kan opkomen, of daarmee niet aan Zijn eenheid, geestelijkheid en oneindigheid te kort wordt gedaan. Sommige teksten geven de indruk, alsof God een Wezen is, wel groter en machtiger dan een mens, maar toch aan bepaalde plaatsen gebonden en in Zijn tegenwoordigheid en werkzaamheid door de grenzen van land en volk beperkt. Niet alleen toch kent de Schrift, zoals wij later zien zullen, aan God allerlei menselijke organen en eigenschappen toe; maar zij zegt ook, dat Hij wandelde in de hof, [Gen. 3:8](#) nederdaalde bij Babels torenbouw, [Gen 1:5,7](#) te Bethel aan Jacob verscheen, [Gen. 28:10](#) zijn wet gaf op Sinai, [Ex. 19:1](#) in Jeruzalem op Zion tussen de cherubim woonde, [1 Sam. 4:4](#); [1 Kon. 8:10-11](#) en zij noemt Hem daarom de God van Abraham, Izak en Jacob, de koning van Zion, de God van de Hebreëen, de God van Israël enz. Door veel nieuwe theologen is hieruit afgeleid, dat de oudste godsdienst van Israël het polydemonisme was, dat God, van de Kenieten overgenomen, oorspronkelijk een steen- of een berg- of een vuur- of een onweersgod was, dat

Hij na de verovering van het land Kanaän langzamerhand de God van Israëls land en volk is geworden, en dat dit henotheïsme eerst door de ethische opvatting van zijn Wezen bij de profeten in een absoluut monotheïsme is overgegaan 3).

Maar deze evolutionistische voorstelling laat aan de feiten van de Schrift geen recht wedervaren en acht in de leer van God elementen onverenigbaar, die er naar het getuigenis van de Schrift alle wezenlijk toe behoren. Enkele opmerkingen stellen dit duidelijk in het licht. De schepping van Adam en Eva, [Gen. 2:7,21](#) wordt, evenals het wandelen van God in de hof, [Gen. 3:8](#) zeer plastisch voorgesteld; maar zij is het werk van dezelfde God, die de gehele wereld heeft gemaakt. [Gen 2:4](#) De verschijning van de Heere bij Babels torenbouw, [Gen 11:5,7](#) wordt ingeleid met de verklaring, dat Hij nederdaalde, nl. uit de hemel, die dus als zijn eigenlijke woonplaats wordt beschouwd. In [Gen. 28:11](#) een perikoop, die voor de moderne godsdienstgeschiedenis van Israël als een locus classicus geldt, eventueel ook [Joz. 24:26](#) [Richt. 6:20](#) [1Sam. 6:14](#) is niet de steen, maar de hemel de woonplaats van de Heere. In [1 Sam. 6:12-13](#) kondigt de Here Zich aan als de God van Abraham en Izak, en belooft Hij aan Jacob het land Kanaän en een ontelbare nakomelingschap, en zal Hij hem behoeden overal, waar hij heen trekken zal. [1 Sam. 6:13-15](#) Van een "steengod" is er hier hoegenaamd geen sprake, de steen is alleen een herinneringsteken aan de wondervolle gebeurtenis, die daar heeft plaats gehad. De localisatie van de Heere op de Sinai, [Ex. 3:5,18](#); [Richt. 5:4](#); [1Kon. 19:8](#) komt evengoed voor in geschriften, die volgens de moderne kritiek later ontstaan en beslist monotheïstisch zijn. [Deut. 33:2](#); [Hab.3:3](#); Psalm 68:7 [[Ps. 68:6](#)] Op de Sinai openbaarde Zich de Heere, maar Hij woont er niet in die zin, dat Hij daartoe bepaald was, want Hij daalt juist uit de hemel op de berg neer. [Ex. 19:18,20](#) Op dezelfde wijze spreekt de Schrift van een innige verhouding tussen de Heere en het land en volk van Israël, maar zij doet dit volstrekt niet alleen in getuigenissen uit de oudere tijd, [Gen 4:4](#); [Richt. 11:24](#); [1 Sam. 26:19](#); [2 Sam. 15:8](#); [2 Kon. 3:27](#); [5:17](#) maar evenzeer in die, welke volgens vele critici uit de monotheïstische periode ontstaan zijn. [Deut. 4:28](#); [Amos 1:2](#); [Jes. 8:18](#); [Jer. 2:7](#); [12:14](#); [16:13](#); [Ezech. 10:18](#); [11:23](#); [43:1](#); [Jona 1:3](#); [Ruth 1:15](#); [Joh. 4:19](#). De Heere is de God van Israël en Kanaän, krachtens Zijn verkiezing en Verbond. Hij kan daarom niet in een onrein, heidens land op de rechte, voorgeschreven wijze gediend worden, gelijk ook de profeten dit getuigen. [Hosea 9:3-6](#); [Amos 7:17](#) Maar dit is iets geheel anders, dan dat Hij niet buiten Kanaän tegenwoordig en werkzaam zou zijn. Integendeel, Hij vergezelt Jacob overal waar hij heentrekt. [Gen 28:15](#) Is met Jozef in Egypte, [Gen. 39:2](#) wekt in Zarfat door Elia de zoon van de weduwe op, [1Kon. 17:10](#) wordt door Naäman erkend als de God van de ganse aarde, enz. [2 Kon. 5:17](#)

Tengevolge van deze nauwe betrekking, waarin God in de oudtestamentische bedeling tot Israël staat, laten vele teksten het, om zo te zeggen, in het midden, of aan de goden van de andere volken enige realiteit toekomt. In het eerste gebod zegt de Heere zelf: gij zult geen andere goden voor Mijn aangezicht hebben, [Ex. 20:3](#) en elders heet het, dat de Heere groter is dan alle goden, [Ex. 15:11](#); [18:11](#); [Richt. 11:24](#) en drukt Jefta zich zo uit, alsof Karnos, de afgod van Moab, bestaan had, en in [1 Sam. 26:19](#) laat David het voorkomen, alsof de verbanning uit het erfdeel des Heren met het dienen van andere goden samenvalt. Maar in hun verband beschouwd, behelzen deze woorden geen van alle een zodanig henotheïsme, als velen daaruit trachten af te leiden. Want naast het eerste gebod, [Ex.20:3](#) staat het vierde gebod, [Ex. 20:10](#) dat de schepping van hemel en aarde aan de Heere toeschrijft en daarmee het zuiverste monotheïsme belijdt. Ook volgens de Jahvist is de Heere de God des hemels en der aarde, de God der gehele mensheid, [Gen. 6:5-7](#); [8:21](#); [9:20](#); [18:1](#) enz. In [Gen 18:25](#); [24:3,7](#) heet Hij de God des hemels en der aarde, en in [Ex. 19:5](#) is de ganse aarde Zijn eigendom. In de eerder aangehaalde tekst schikt Jefta zich naar de persoon, tot wie hij

spreekt, en in [1 Sam 26:19](#) zegt David niets anders, dan wat overal de gedachte van het Oude Testament is, dat nl. in deze bedeling, God in een bijzondere betrekking tot Israëls land en volk staat. In geschriften, die ook volgens de nieuwere kritiek van latere datum zijn en een beslist monotheïsme huldigen, komen dezelfde uitdrukkingen als in oudere boeken voor: de Heere is een God der goden, en hoger dan alle goden. [Deut. 3:24](#); [4:7](#); [10:17](#); [29:26](#); [32:12,16](#); [1 Kon. 8:23](#); [2 Kron. 28:23](#); [Jer. 22:9](#) [Ps.95:3](#); [97:9](#); [1 Cor. 8:5](#); [10:20](#);

De onderscheiding van een lagere en hogere God in het Oude Testament, gelijk de gnostiek die reeds voorstond, pleegt daarom geweld aan de feiten, en leidt, wanneer zij als maatstaf van bronnensifting dienst doet, tot grenzeloze willekeur en hopeloze verwarring. Wel is er natuurlijk onderscheid tussen de religie van het volk, die menigmaal in beeldendienst en afgoderij bestond, en de dienst, die de Heere in Zijn wet en door de profeten van Israël vorderde; en in verband daarmee tussen een geschiedenis van de godsdienst van Israël is en een theologie van het Oude Testament (Historia Revelationis). Ook valt het niet te ontkennen, dat bij de verschillende schrijvers in het Oude Testament verschillende eigenschappen van het Goddelijk Wezen op de voorgrond treden. Maar tot een evolutionistische beschouwing, volgens welke de godsdienst van Israël uit het polydemonisme door het henotheïsme heen tot het absolute monotheïsme zich ontwikkeld zou hebben, geven de bronnen geen recht. Veeleer bevat de leer van God door heel het Oude Testament heen de volgende, bij alle auteurs, zij het ook in verschillende mate voorkomende elementen: 1. God is een persoonlijk Wezen, met eigen bestaan, leven, bewustzijn en wil, niet in de natuur opgesloten, maar boven haar verheven, Schepper van hemel en aarde. 2. Deze God kan verschijnen en Zich openbaren in bepaalde plaatsen, op bepaalde tijden, aan bepaalde personen; aan de aartsvaders, aan Mozes, aan de profeten; in de Hof, bij Babels torenbouw, te Bethel, op de Sinaï, in Kanaän, te Jeruzalem, op Zion enz. 3. Deze openbaring draagt in heel het Oude Testament, niet alleen in de periode vóór, maar ook in die van de profeten, een voorbereidend karakter. Zij geschiedt in tekenen, in dromen en visioenen, door het lot en door de Urim en Tummim, door engelen en door de Malak JHWH; zij heeft doorgaans in bepaalde ogenblikken plaats, houdt daarna op en gaat voorbij. Ze is dus min of meer uitwendig, blijft buiten en boven de mens staan, is meer een openbaring aan dan in de mens, en wijst door deze eigenaardigheid aan, dat zij dient, om aan te kondigen en voor te bereiden de hoogste en duurzame openbaring Gods in de persoon van Christus en Zijn blijvende inwoning in de gemeente. 4. Daarom valt de openbaring Gods in het Oude Testament niet zo met Zijn Wezen samen, dat dit daarin zou opgaan. Wel verschaft de openbaring een ware en betrouwbare kennis van God, maar niet een kennis, die adequaat aan Zijn Wezen zou zijn. De steen te Bethel, de wolk- en vuurkolom in de woestijn, het onweer op de Sinaï, de wolk in de tabernakel, de Ark des Verbonds enz. zijn tekenen en waarborg van Zijn tegenwoordigheid, maar zij omvatten en besluiten Hem niet. Mozes, met wie de Here omging zoals een vriend met zijn vriend, zag Hem slechts, toen Hij was voorbijgegaan. [Ex. 33:23](#) Een mens kan God niet zien en leven. [Ex. 33:20](#); [Le 16:2](#) Hij is zonder gedaante. [Deut. 4:12,15](#) Een beeld is van Hem niet te maken. [Ex. 20:4](#). Hij woont in het donkere; wolken en donkerheid zijn de aanduiding van Zijn aanwezigheid. [Ex. 20:21](#); [Deut. 4:11](#); [5:22](#); [1 Kon. 8:12](#); [2 Kron. 6:1](#). 5. Dezelfde God, die in Zijn openbaring als het ware zich beperkt tot bepaalde plaatsen, tijden en personen, is tegelijk boven heel de natuur en boven alle schepsel, oneindig hoog verheven. Zelfs in die gedeelten der Schrift, welke op zijn tijdelijke en plaatselijke openbaring de nadruk leggen, ontbreekt het besef van Zijn Hoogheid en almacht niet. De Here, Die wandelt in de hof, is de Schepper van hemel en aarde. De God, die aan Jacob verschijnt, is de Beschikker over de toekomst. De God Israëls woont te midden van Zijn volk in het huis, dat Salomo voor Hem bouwt, en kan toch zelfs door de hemelen niet worden omvat. [1Kon. 8:27](#). Hij openbaart Zich in de natuur en leeft als het ware met Zijn volk mee, maar Hij is tegelijk de onbegrijpelijke. [Job 26:14](#) ;[36:26](#); [37:5](#) de

Onvergelykelijke, [Jes. 40:18,25](#); [46:5](#) de boven tijd en ruimte en alle schepsel oneindig Verhevene, [Jes. 40:12](#); [41:4](#); [44:6](#); [48:12](#) de Enige en waarachtige God, [Ex. 20:3,11](#); [Deut. 4:35,39](#); [32:19](#); [1 Sam. 2:2](#); [Jes. 44:8](#). Ofschoon Hij Zich in Zijn namen openbaart, is Hij toch met geen naam te noemen naar waarheid; Hij is zonder naam, Zijn naam is wonderlijk. [Ge. 32:29](#); [Rich. 13:18](#); [Spr.30:4](#). De verborgen grond, de diepte Gods, [דקדק](#), en de grens, het uiterste, het Wezen van de Almachtige, [תכלית](#), is niet te bevatten, [Job 11:7](#); In één woord, door heel het Oude Testament heen zijn deze beide elementen met elkaar verbonden: God woont bij die, die een verbrijzelde en nederige van geest is, en is toch de Hoge en Verhevene, die in de eeuwigheid woont. [Jes 57:15](#). 6. In het Nieuwe Testament treffen wij dezelfde verbinding aan: God woont in een ontoegankelijk licht; niemand heeft Hem gezien of kan Hem zien. [Joh. 1:18](#); [6:46](#); [1 Tim. 6:16](#); Hij is verheven boven verandering, [Jak. 1:17](#) tijd, [Openb. 1:8](#) ruimte, [Hand. 17:27,28](#) boven alle schepselen. [Hand. 17:24](#). Niemand kent Hem dan de Zoon en de Geest, [Hand. 11:27](#); [1 Cor. 2:11](#). Maar Hij heeft Zijn volheid in Christus lichamelijk doen wonen, [Col 2:9](#) woont in de gemeente als in Zijn tempel, [1 Cor. 3:16](#) en maakt woning bij die, die Jezus liefheeft en Zijn Woord bewaart. [Joh 14:23](#); Om in de taal van de nieuwere theologie te spreken, de persoonlijkheid en de absoluutheid Gods gaan in de Schrift hand aan hand.

1) Verg. Deel I, Par 23, 160

2) Verg. ook de Catechismus van Westminster bij Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der Ref. Kirche. Leipzig 1903 bl. 612.

3) Verg. bijv. Marti, Gesch. der Israëls. Religion 1897 bl. 22v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 24 Over God; 162)

162. Zodra wij treden buiten het terrein van deze bijzondere openbaring in de Schrift, zien wij, dat de Eenheid van de persoonlijkheid en de absoluutheid van God in alle godsdienstige en wijsgerige stelsels verbroken wordt. De Heidenen kenmerken zich godsdienstig in het algemeen daardoor, dat zij, God kennende, Hem niet als God verheerlijkt hebben maar Zijn heerlijkheid veranderd hebben in de gelijkenis van het beeld van een schepsel. Daartegen reageert dan vroeger of later de wijsgerige gedachte van de mens, en legt, met miskenning van Gods Persoonlijkheid, op Zijn absoluutheid de nadruk. Bij de Brahmanen is God de Onkenbare zonder namen en eigenschappen, alleen gekend door degene, die niet kent **1**). De Koran beschrijft Allah menigmaal op zeer mensvormige wijze, maar onder de volgelingen van Mohammed stonden er velen op, die deze beschrijving geestelijk duiden en zelfs alle eigenschappen aan God ontzeden **2**). Ook de Griekse wijsbegeerte heeft menigmaal deze onkenbaarheid Gods geleerd. Naar het bekende verhaal verzocht de filosoof Simonides telkens langer uitstel voor het antwoord op de vraag van de tiran Hiero, wie God was **3**). Volgens Diogenes begon Protagoras zijn boek over de goden aldus: *περι μεν θεων ουκ εχω ειδεναι ουδ ως εισιν ουδως ουκ εισιν πολλα γαρ τα κωλυοστα ειδεναι, η τ αδηλοτης και βραχυς ων ο βιος των ανθρωπων* **4**). Carneades van Cyrene onderwierp het geloof aan de goden niet alleen aan een scherpe kritiek, maar bestreed ook de mogelijkheid, om zich een denkbeeld van God te vormen. Plato verwierp alle anthropomorphische en anthropopathische voorstelling der Godheid en verklaarde in de Timaeus par. 34: *τον μεν ουν ποιητην και πατερα τονδε του παντος ευρειν τε εργου και ευροντα εις παντας αδυνατον λεγειν* **5**). En in gelijke zin zegt hij in de Republiek VI 19, dat de Godheid of de idee van het goede niet slechts boven al het bestaande, maar ook boven het zijn zelf verheven is, *επεκεινα πασης ουσιας*. Philo verbond deze platonische filosofie met de leer van het

Oude Testament, en vond in de naam JHWH dezelfde gedachte uitgedrukt. Niet alleen is God vrij van alle onvolmaaktheid, die er in de eindige, veranderlijke, afhankelijke schepselen aanwezig is; neen, God gaat ook alle volmaaktheid der schepselen ver te boven. Hij is beter dan de deugd, de kennis, de schoonheid, zuiverder dan de eenheid, zaliger dan de zaligheid. Hij is eigenlijk zonder eigenschappen, *αποιος*, en zonder namen, en kan daarom ook niet begrepen en beschreven worden. Naar Zijn Wezen is God onkenbaar. Wij kunnen weten, dat Hij is, maar niet wat Hij is. Alleen het zijn kan in eigenlijke zin Hem worden toegeschreven; de naam JHWH is de enige, die Zijn Wezen aanduidt **6**).

Het verst ging Plotinus. Plato schreef aan God nog vele eigenschappen toe. Philo vulde zijn negatieve theologie met een positieve aan, waarin hij God omschrijft als een persoonlijk, almachtig, volmaakt Wezen. Maar bij Plotinus is er niets van God te zeggen, dan alleen negatief. God is absoluut één, boven alle veelheid verheven en daarom ook niet door het denken, het goede, zelfs niet door het zijn te omschrijven, want al deze bepalingen sluiten nog een veelheid in. God als de zuivere eenheid is wel de oorzaak van het denken, het zijn, het goede, maar Hij is er Zelf van onderscheiden en staat er transcendent boven. Hij is onbegrensd, oneindig, zonder gedaante, en zozeer van alle schepsel onderscheiden, dat zelfs werkzaamheid, leven, denken, bewustzijn, zijn, Hem niet kunnen worden toegeschreven. Hij is onbereikbaar voor onze gedachte en voor onze taal. Wij kunnen niet zeggen, wat Hij is, maar alleen wat Hij niet is. Zelfs de benamingen van *το εν* en *το αγαθον*, waarvan Plotinus zich doorgaans bedient, zijn geen beschrijving van Gods Wezen, maar alleen van Zijn verhouding tot de schepselen, en duiden niets aan dan Zijn absolute causaliteit **7**). Nog groter werd de afstand tussen God en Zijn schepselen in het Gnosticisme. Het maakte een absolute scheiding tussen de hoogste God en de wereld. In de natuur, in Israël, in het Christendom was er geen wezenlijke openbaring van God maar alleen van de aionen. Er was daarom geen *theologia naturalis*, noch *insita* noch *acquisita*, en evenmin een *theologia revelata*. De hoogste God was volstrekt onkenbaar en ongenaakbaar voor het schepsel; Hij was *βυθος αγνωστος αρρητος*, eeuwige *σιγη* **8**).

Deze leer van de onbegrijpelijkheid Gods en van de onkenbaarheid van Zijn Wezen werd ook uitgangspunt en grondgedachte der Christelijke theologie. God gaat in Zijn openbaring niet op, noch in de schepping noch in de herschepping. Hij kan Zich aan schepselen niet ten volle mededelen, omdat deze dan zelf God moesten zijn. Daarom is er geen adequate kennis van God. Er is geen naam, die ons Zijn Wezen kennen doet. Er is geen begrip, dat Hem ten volle omvat. Er is geen beschrijving, die Hem volledig bepaald. Wat achter de openbaring ligt, is ten enenmale onkenbaar. Wij kunnen het noch met onze gedachte of verbeelding, noch met onze taal benaderen. Reeds de brief van Barnabas vraagt: indien de Zoon van God niet in het vlees gekomen was, hoe zouden dan de mensen Hem gezien hebben en behouden zijn gebleven? Justinus Martyr noemt God onuitsprekelijk, onbewegelijk, naamloos: ook woorden als Vader, God, Heer zijn geen eigenlijke namen, *αλλ εκ των ευποιων και των εργων προσρησεις*. God kan niet verschijnen, niet gaan, niet gezien worden enz.; indien daarvan in het Oude Testament sprake is, slaat dit op de Zoon, die Zijn gezant is. Ook bij Irenaeus komt de in zijn tijd zeer gewone maar toch onjuiste en ten dele gnostische tegenstelling voor tussen de Vader, die verborgen, onzichtbaar, onkenbaar is, en de Zoon, die Hem heeft geopenbaard. Bij Clemens Alexandrinus is God zuivere *μονας*. Als wij al het creatuurlijke wegdenken, bereiken wij niet wat God is, maar wat Hij niet is. Vorm, beweging, plaats, getal, eigenschap, naam enz. kunnen Hem niet toegekend worden. Indien wij Hem toch één, goed, Vader, Schepper, Heer enz. noemen, dan spreken wij daarmee Zijn eigenlijk Wezen niet uit maar duiden slechts Zijn macht aan. Hij is zelfs boven het éne verheven, *υπερ αυτην την μοναδα*. In één woord, God is, gelijk Athanasius zegt, *επεκεινα πασης ουσιας και*

ανθρωπινῆς ἐννοίας 9). En evenzo spreken Origenes, Eusebius en vele andere theologen uit de eerste eeuwen 10).

Dezelfde voorstelling treffen wij ook aan bij Augustinus en Joh. Damascenus. Augustinus gaat bij de omschrijving Gods uit van het begrip van de zijnde. Hij is de zijnde, gelijk zijn naam JHWH ook te kennen geeft; deze is Zijn eigenlijke naam, zijn nomen in se; alle andere namen zijn ad nos, Serm. 6 n. 4. Serm. 7 n. 7. Daarom, als wij zeggen willen wat Hij is, zeggen wij alleen, wat Hij in onderscheiding van alle eindige substanties niet is. Hij is ineffabilis. Facilius dicernus quid non sit quam quid sit. Hij is geen aarde, zee, hemel, engel enz., niets van al wat het schepsel is; hoc solum potui dicere quid non sit, Enarr. in Ps. 85 n. 12. de doct. chr. I. 6. de ard. II. 47. Hij wordt zó gedacht, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere, de doct. chr. 17. Maar Hij kan niet gedacht worden gelijk Hij is. Want Hij is boven al het lichamelijke, veranderlijke, geworden verheven, tract. 23 in Ev. Joh. n. 9. Quis est autem, qui sic cogitat Deum, quemadmodum ille est? quaest. in Jos. VI 29. Hij is onbegrijpelijk en moet dat zijn, si enim comprehendis, non est Deus, Serm. 117 n. 5. En als wij dan ten slotte zeggen willen wat wij van Hem denken, dan worstelen wij met de taal. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur, de trin. VII 4. de doct. chr. I.6. Zo wij toch iets aangaande Hem uitspreken, dan is dat niet adequaat, maar dient het alleen, om ons iets te doen zeggen en om ons te doen denken aan een Wezen, dat alles overtreft, de doct. chr. 16. Sicut Deus a nullo intellectu valet proprie cogitari, ita nulla definitione potest proprie definiri aut determinari, de cogn. verae vitae 7. Deus scitur melius nesciendo, de ard. II 44. Evenzo zegt Damascenus, dat God το θειον, αρρητον και ακαταληπτον is. Wij spreken van God op onze wijze en weten wat God van Zichzelf heeft geopenbaard; maar wat Gods Wezen en hoe Hij in allen is, weten wij niet. Dat God is, is duidelijk; maar τι εστιν κατ ουσιαν και φυσιν, καταληπτον τουτο παντελως και αγνωστον. Dat God ongeboren, onveranderlijk, zonder aanvang is enz., zegt alleen wat Hij niet is. Te zeggen, wat Hij wel is, is onmogelijk. Hij is niets van al het zijnde, niet omdat Hij niet is, maar omdat Hij is υπερ παντα τα οντα και υπερ αυτο ειναι. Wat wij positief van God zeggen, duidt niet Zijn natuur aan, maar de betrekkingen van Zijn natuur, τα περι την φυσιν 11).

- 1) Hoekstra, Wijsg. Godsd. II 2. Hartmann, Religionsphilos. I 278 v. Saussaye, Lehrbuch der Rel. Gesch. II 3 49 v. Paul Wurm, Handbuch der Religionsgesch. 1904 bl. 178 v.
- 2) Dozij, Het Islamisme bl. 131 v. Houtsma, De strijd over het dogma in de Islam tot op EI-Ash'ari 1875 bl. 120 v. Id. hij Saussaye, Lehrhuch 3 II 510.
- 3) Cicero, de nat. deor. I 22.
- 4) Ritter et Preller, Hist. phil. gr. 183. Cicero t.a.p. I 63.
- 5) Zeller, Philos. der Gr. II 4 928 v.
- 6) Zeller, Philos. d. Gr3. V 353 v. Dähne, Gesch. Darstellung der jüdischalex. Religionsphilos. 1834 I 114 v. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes3 III 551 v.
- 7) Zeller, t.a.p. 476-496.
- 8) Irenaeus, adv. haer. 1 11. 24.
- 9) Epist. Barn. c. 5. Just. Martyr, Apol. I 61. II 6. Dial. 127. Irenaeus, adv. haer. IV 20. Clemens Alex., Strom. V 11. 12. Paedag. I 8. Athanasius, c. Gent. 2.
- 10) Origenes, de princ. I 1,5 v.c. Cels. VI 65. Eusebius, Praep. Evang. V 1. Theophilus, ad Autol. I 3. Tatianus, c. Gr. 5. Minucius Felix, Octav. c. 18. Novatianus, de trin. 2. Cyprianus, de idol. vanit. 5. Lactantius, Instit. div. I 6. Cf. Münscher-v. Coelln, Dogmengesch. I 132 v. Hagenbach,

Dogm. par. 37. Schwane, Dogmengesch 2. I 72 v.
 11) Damascenus, de fide orthod. I 1. 2.4.9.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 24 Over God; 163)

163 Nog sterker werd deze onkenbaarheid van Gods Wezen geleerd door Pseudodionysius, op wie Damascenus zich al beroept, en door Scotus Erigena. Volgens de Areopagiet is er geen begrip, geen uitdrukking, geen woord, die Gods Wezen uitspreken. Met ongewone, overdrachtelijke namen wordt God daarom aangeduid. Hij is υπερουσιος αοριστια, supra-substantialis infinitas, η υπερ νουν ενότης, supra mentem unitas, το υπερ διανοιαν εν, illud supra ratiocinationem unum, υπερουσιος ουσια και νους ανοητος και λογος αρρητος, αλογια και ανοησια και ανωνυμια, κατα μηδεν των οντων ουσια. Wij kunnen dat éne, ongekende, boven het zijnde, boven het goede, boven alle naam en woord en verstand, boven al het eindige verheven Wezen niet uitspreken noch denken. Alleen omdat Hij de Oorzaak en het Beginsel van alles is, kunnen wij Hem evenals de Schrift noemen naar Zijn werkingen. Hij is dus enerzijds ανωνυμος en anderzijds πολωνυμος. Maar ook de positieve Namen, die wij God toekennen op grond van Zijn werken, doen ons Hem niet kennen in Zijn Wezen, want ze komen Hem op geheel andere en oneindig volmaakter wijze toe dan aan de schepselen. Daarom is de negatieve theologie voortreffelijker dan de positieve, want zij doet ons God kennen als verheven boven alle creatuur. Toch verschaft ook zij ons geen kennis van Gods Wezen. Want tenslotte overtreft God zowel alle negatie als alle affirmatie, alle θεσις en alle αφαιρεσις 1). Geheel in dezelfde geest redeneert Erigena. God is boven al het creatuurlijke, ook boven het zijn en het kennen verheven. Wij weten alleen dat Hij is, niet wat Hij is. Wat wij van Hem prediceren, is Hij slechts op oneigenlijke wijze, en Hij is het dus ook wederom niet. De affirmatieve theologie is oneigenlijk, metaforisch. Zij wordt overtroffen door de negatieve. Verius enim negatur Deus quid eorum, quod de eo praedicatur, quam affirmatur esse. Melius nesciendo scitur, cujus ignorantia vera est sapientia. Daarom worden zijn predicaten het best door super of plusquam aangevuld. Hij is superessentialis, plusquam veritas, plusquam sapientia enz. Ja zozeer gaat Hij alles wat, schepsel is te boven, dat Hij niet ten onrechte met de Naam van het niets, nihilum, kan worden aangeduid 2).

Hoewel nu de scholastiek op onderscheidene punten zich voorzichtiger uitdrukte en met name aan de positieve theologie een hogere waarde toekende dan Pseudodionysius en Erigena; toch stemde ook zij geheel in met de leer, dat het Wezen Gods an sich voor de mens onkenbaar was. Anselmus zegt, dat de namen Gods Wezen slechts aanduiden per similitudinem, dat de relatieve eigenschappen van Zijn Wezen niet kunnen geprediceerd worden, en de absolute slechts in quidditatieven, niet in kwalitatieve zin 3). Volgens Albertus Magnus is God boven alle zijn en denken verheven. Hij kan door het menselijk denken niet bereikt worden, attingitur sed non capitur per comprehensionem. Geen naam drukt Zijn Wezen uit. Hij is onbegrijpelijk en onnoembaar 4). Thomas onderscheidt drieërlei kennis Gods, visio Dei per essentiam, cognitio per fidem en cognitio per rationem naturalem. De eerste gaat de natuurlijke kennis van de mens ver te boven en is alleen te verkrijgen door bovennatuurlijke genade. Ze is voor de hemel weggelegd, wordt hier op aarde slechts een enkele maal geschonken, en maakt toch ook nooit een begripen van God mogelijk. Hier op aarde is de kennis Gods middellijk. Wij kunnen God niet kennen, gelijk Hij in Zichzelf is, maar alleen secundum quod omnium prima et eminentissima causa is. Uit de werkingen kunnen wij opklimmen tot de oorzaak. En evenzo is het gesteld met de kennis, die wij van God krijgen uit zijn bijzondere openbaring door het geloof. Wij kennen Hem hierdoor beter,

in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur. Maar zij geeft geen kennis van God per essentiam. Er is geen kennis van Gods Wezen, van Zijn quidditas, per speciem propriam; maar wij kennen alleen habitudinem ipsius ad creaturas. Er is geen naam, die Zijn Wezen adequaat uitdrukt. Zijn essentia staat hoog supra id, quod de Deo intelligimus et voce significamus. De positieve namen mogen Gods Wezen aanduiden, zij doen het toch op zeer onvolmaakte wijze, evenals de schepselen, waaraan ze ontleend zijn, Hem onvolmaakt vertegenwoordigen. God is slechts kenbaar, secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum 5).

Maar bij de verdere ontwikkeling der scholastiek werd deze waarheid van de onbegrijpelijkheid Gods naar de achtergrond gedrongen. De leer van God werd hoe langer hoe breder ontvouwd. Bestaan, namen, Wezen, personen, eigenschappen werden zo fijn en nauwkeurig ontwikkeld, dat er voor de onbegrijpelijkheid Gods geen plaats over bleef. Ze werd een gewone eigenschap naast de andere, even breedvoerig en dialectisch behandeld. Duns Scotus beweerde tegen Thomas, dat er wel een quidditatieve, zij het ook onvolkomen, kennis van God was 6). Daartegen kwam reeds het nominalisme in verzet en werd min of meer sceptisch. Durandus zei, dat er geen cognitio abstractiva was van het goddelijk Wezen. En Occam verklaarde: nec divina essentia, nec divina quidditas nec aliquid intrinsecum Deus, nec aliquid, quod est realiter Deus, potest hic cognosci a nobis, ita quod nihil aliud a Deo occurrat in ratione objecti 7). De mystiek zocht nog een andere kennis van God te verkrijgen dan langs de weg der dialectiek. En tegen het einde van de Middeleeuwen betoogde Nic. Cusanus in zijn geschrift de docta ignorantia, dat er door de rede geen waarheid te verkrijgen was, maar alleen door het geloof, hetwelk mystiek opgevat werd als een nieuw orgaan in de mens. Na de Hervorming is de Roomse theologie tot de scholastiek teruggekeerd en heeft zij ook de leer van de onkenbaarheid van Gods Wezen in de zin van Thomas opgenomen 8). Op het Lateraanconcilie onder Innocentius III werd deze leer door Rome zelfs kerkelijk vastgesteld en uitgesproken: Deus ineffabilis est.

De Reformatorische theologie heeft hierin geen verandering gebracht. Luther maakte in zijn werk de servo arbitrio onderscheid tussen Deus absconditus en revelatus, tussen Deus ipse en verbum Dei. En hij kwam er later hoe langer hoe meer toe, om zich alleen aan het laatste vast te houden, d.i. aan God gelijk Hij zich in Christus heeft geopenbaard; quod supra nos, nihil ad nos. Maar toch ging daarin het volle Wezen Gods niet voor hem op. Er bleef in God een donkere, verborgen achtergrond, nl. Deus ut est in sua natura et majestate, Deus absolutus. En deze was volgens Luther plane incognoscibilis, incomprehensibilis, inaccessibleis 9). Latere Lutherse theologen spraken niet van zulk een scherpe onderscheiding tussen Gods Wezen en Zijn openbaring, maar allen leren toch, dat er geen adekwate naam en geen eigenlijke definitie van God gegeven kan worden 10). De Gereformeerden dachten hiermede eenstemmig. Hun diepe afkeer van alle creatuurvergoding deed hen overal scherp onderscheiden tussen wat God is, en wat het schepsel is. Zij maakten meer dan enige andere theologie ernst met de stelling, dat finitum non est capax infiniti. Zwingli zei: quid Deus sit, tam ex nobis ipsis 11) ignoramus, quam ignorat scarabeus, quid sit homo 12). Calvijn achtte het een ijdele speculatie, te onderzoeken quid sit Deus; voor ons is het genoeg te weten, qualis sit et quid ejus naturae conveniat 13). Latere theologen spraken nog veel sterker de onkenbaarheid van het Goddelijke Wezen uit. Omdat het eindige het oneindige niet vatten kan, dienen alle namen Gods, niet om ons Zijn Wezen te doen kennen, maar om enigermate naar onze bevattingskracht van God aan te duiden, wat wij te kennen nodig hebben. De stellingen: Deus definiri nequit, Deo nomen non est, finitum non est capax infiniti, keren bij alle theologen terug. Zij leren allen eenparig, dat God ons begrip, onze voorstelling, onze taal oneindig ver te boven gaat. Zo zegt bijv. Polanus, de attributen, die in de Heilige Schrift aan

God worden toegekend, verklaren Zijn natuur en Wezen niet. Zij doen ons veel meer kennen quis et quomodo non sit, quam quis et quomodo sit. Quidquid de Deo dicitur, non est Deus, quia est ineffabilis. Nulla attributa divina essentiam naturamque Dei sufficiënter explicant, quia illa est infinita. Infinitum autem per id quod finitum est digne satis pleneque explicari non potest 14).

Maar ook in de Reformatorische theologie werd de betekenis van deze onbegrijpelijkheid Gods hoe langer hoe minder ingezien. Ze werd nog wel geleerd, maar stond geheel op zichzelf en oefende geen invloed. Het schema, waarin de leer van God behandeld werd, stond spoedig bijna onveranderlijk vast. Veel erger was het nog bij andere richtingen gesteld. Het Socinianisme ging op de vraag naar de kenbaarheid Gods in het geheel niet in. Het stelde niet het minste belang in de kennis van Gods Wezen. God te kennen stond ongeveer gelijk met te weten, dat Hij absoluut Heer is 15). Crell schreef een werk de Deo ejusque attributis, en bewees daarin wel Gods bestaan met allerlei argumenten, maar onthield zich van alle vragen naar Gods Wezen, kenbaarheid enz. Conr. Vorstius schreef een Tractatus de Deo s. de natura et attributis Dei 1610, dat in dezelfde sociniaanse dwalingen verviel 16). Ook de Remonstranten hadden geen behoefte, om op metafysische kwesties in te gaan; zij waarschuwend veeleer tegen ijdele speculatie en drongen op eenvoud aan. Datgene, wat strikt nodig was te kennen, was alleen de wil van God. De cultus Dei is veel meer noodzakelijk dan de cognitio Dei 17). Het Rationalisme meende van Gods bestaan zeker te zijn en hechtte aan de kennis van Zijn Wezen weinig waarde. Het is, alsof de Majesteit en de grootheid van God in het geheel niet meer wordt beseft. Alle zogenaamde metafysische vragen ter zijde latend, haast men zich naar de wil Gods, om die te kennen en te doen. Niet in het kennen van God, maar in het doen van Zijn wil ligt het eeuwige leven. Bretschneider noemt de vraag geheel overbodig, of God kan gedefiniëerd worden 18).

- 1) Dion. Areop., de div.nom. c. 1 par. 1 v. de myst. theol. c.1 par. 2.c.5.
- 2) Erigena, de div. nat. 1 7 v. II 23 v. III 19 v. Cf. Stöckl, Philos. des M.A. I 45 v. Baur, Die christl. Lehre von der Dreien. und Mensw. Gottes II 274 v. Doedes, Inl. tot de Leer van God 133 v.
- 3) Anselmus, Monol. c. 15-17. 63.
- 4) Bij Stöckl, Philos des M.A. II 370.
- 5) Thomas, S. Theol. I qu. 12.13.
- 6) Duns Scotus, Sent. I dist. 3 qu. 2.
- 7) Bij Stöckl, t.a.p. II 1009.
- 8) Verg. bijv. Sylvius, Comm. in Thomam, ed. 4 Antv.1693 I 96 v. Billuart, Cursus theol. I 1747 bl. 228 v. Petavius, Theol. dogm. I c. 5 VIII c. 6. Theol. Wirceb. ed. Paris. 1880 III 73 v. Jansen, Praelect. Theol. II 78 v. C. Pesch, Praelect. dogm. 1895 II 46 v.enz.
- 9) Köstlin, Luthers Theol. I 47. 76 v. 314 v.
- 10) Gerhard, Loci theol. II c. 5. Cf. Schmid, Dogm. der ev. Luth. K. par. 17. Bretschneider, Dogm. I4 443.
- 11) Deze onderstreepte woorden mogen niet worden weggelaten, gelijk Hoekstra doet, Wijsg. Godsd. II 14.
- 12) Zwingli, Opera III 157.
- 13) Calvin, Inst. I 2, 2. I 5,9., I 5, 9 Comm. in Rom. 1:19.
- 14) Polanus, Synt. Theol. II c. 6 bl. 137. Verg. ook Zanchius, de natura Dei sen de attributis, Op. II col. 9-10. Hyperius, Methodus theol. 1574 bl. 83-84. Ursinus, Tract. theol. 1584 bl. 35,36,49. Synopsis pur. theol. VI 2. Maresius, Syst. theol. bl. 48. Alsted, Theol. schol. did.

- bl. 56 v. Moor, Comm. in Marckii Comp. I 505 v.
 15) Fock, Der Socin. 414-416.
 16) Verg. Acta Syn. Dordr. sess. 149 v.
 17) Episcopius, Instit. theol. Lib. 4 sect. 2 cap. 1. Limborch,
 Theol. Chr. Lib. II c. 1.
 18) Bretschneider, Dogm. I 443. Syst. Entw. 341.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 24 Over God; 164)

164. Maar toen deze waarheid van de onkenbaarheid van het Goddelijk Wezen door de theologie nagenoeg geheel was vergeten, is zij door de filosofie wederom in herinnering gebracht. Het rationalisme meende, met zijn bewijzen voor Gods bestaan en met zijn leer van Gods eigenschappen op vaste, wetenschappelijke bodem te staan. Maar Kant, ofschoon met zijn leer van God, "deugd en ontsterfelijkheid" nog geheel in rationalisme en moralisme bevangen, bracht toch een grote verandering in de grondslag, waarop deze leer ruste. Evenals de Sinnlichkeit de vormen van ruimte en tijd, en het verstand de categoriën apriorisch meebrengt, zo bevat ook de rede apriorische synthetische Grundsätze und Regeln, vooral deze Grundsatz, dat zij uit het Bedingte tot het Unbedingte opklimt **1**). Daardoor vormt zij drie transcendenten ideeën, ziel, wereld, God. Doch deze drie ideeën kunnen niet objectief worden aangetoond, maar slechts subjectief uit de natuur der rede worden afgeleid. Het object van die ideeën kunnen wij niet waarnemen; wij kunnen er dus geen wetenschappelijke kennis van krijgen. Wetenschappelijk beoordeeld, zijn zij paralogen, antinomieën, idealen; onze kennis reikt niet verder dan het gebied der ervaring. Deze ideeën vermeerderen dan ook onze kennis niet, maar regelen ze alleen; zij brengen eenheid in onze begrippen en doen ons alles beschouwen, alsof er God, de ziel, de wereld was. De wetenschap kan de realiteit van die ideeën noch bewijzen noch loochenen. Psychologie, kosmologie (teleologie) en theologie zijn dus geen wetenschap. De kritiek der zuivere rede eindigt met een negatief resultaat. Nu doet de practische vernunft ons wel de realiteit dier ideeën aannemen. En wel schrijft Kant aan God, verstand en wil en andere eigenschappen toe, maar toch blijft het Wezen Gods verborgen. De practische rede weet wel, dat die drie ideeën objectieve realiteit hebben, maar meer ook niet. Zij vermeerderd de inhoud onzer wetenschappelijke kennis niet. De speculatieve rede kan met die ideeën niets doen dan onze kennis regelen en louteren, en bedient zich van de Godsidee, om het anthropomorfisme als bron van superstitie en fanatisme tegen te gaan en af te weren. Als verstand en wil aan God worden toegeschreven, dan is dat slechts een kennis van God in praktischer Beziehung, maar in geen enkel opzicht een speculatieve kennis. Wie het anthropomorfistische ervan abstraheert, houdt niets dan het woord over. De Godsidee hoort niet thuis in de metafysica, die er niet is, maar in de moraal **2**). Fichte stond eerst geheel op hetzelfde standpunt als Kant. In zijn Versuch einer Kritik aller Offenbarung, laat hij het geloof aan God rusten op de postulaten der rede, en schrijft God ook bepaalde eigenschappen toe zoals heiligheid, zaligheid, almacht, rechtvaardigheid, alwetendheid, eeuwigheid. Maar daarmee hebben wij nog geen bepaald begrip van God, en kennen Zijn Wezen niet, gelijk het an sich is; dat zou de zuivere zedelijkheid ook niet bevorderen maar schaden. De religie stelt God altijd menselijk, in tijd en ruimte, en zelfs lichamelijk voor, en doet daaraan geen kwaad, als zij maar niet in strijd komt met de moraliteit en als deze zinnelijke voorstelling maar niet voor objectief geldig gehouden wordt. Het moet alles opgevat worden als Herablassung zu unserm subjectiven Bedürfniss. Nur eine solche Offenbarung also kann göttlichen Ursprungs seyn, die einen anthropomorphisirten Gott, nicht als objectiv sondern bloss für subjectiv gültig giebt **3**). En ook Schleiermacher, schoon in veel opzichten van Kant en Fichte afwijkende en nauwer bij Spinoza zich aansluitende, kwam toch met hen overeen in de leer van de onkenbaarheid Gods. De idee van

de Eenheid van Zijn en denken, van het reële en het ideale, d.i. de idee Gods, is de onderstelling van al ons weten, de grond van ons denken, maar is niet in gedachte te vatten en blijft hinter dem Vorhang. Zodra wij het absolute ons nader willen brengen, wordt het in ons denken vereindigd, en spreken wij in beeld 4). Het is in één woord onbereikbaar voor het weten. In zijn Glaubenslehre droeg Schleiermacher dezelfde gedachten voor, zij het ook in meer religieuze en minder uitgewerkte vorm. God is het Woher van ons Daseyn; en als zulk een absolute causaliteit is Hij geen voorwerp van ons weten maar slechts inhoud van het gevoel van volstrekte afhankelijkheid 5).

Sedert is de leer van de onkenbaarheid Gods hoe langer hoe meer doorgedrongen in het bewustzijn van de nieuwe tijd. Hegel stond weliswaar op een ander standpunt. Erkennende, dat de godsdienstige voorstelling inadekwaat en alleen voor het volk geschikt was, achtte hij toch de wijsbegeerte in staat, om deze voorstelling van haar zinnelijke vorm te ontdoen, en alzo te verheffen tot een adekwaat begrip. De rede verhief zich naar zijn mening allengs door verschillende trappen heen tot het absolute weten, ziet de waarheid dan van aangezicht tot aangezicht, en kent als haar Wezen de rede, het denken, het begrip zelf. De filosofie, de zuivere wetenschap, of bepaaldelijk de logica is de beschrijving Gods in Zijn Wezen, an sich. Zij begrijpt het absolute in zijn passende, adekwate vorm, als denken, in de vorm van het begrip 6). In zijn geest beproefden velen 7), zoals Strausz, Biedermann, Ed. von Hartmann, Scholten, door zuivering en verdieping der begrippen de transcendente werkelijkheid steeds nader te komen. Maar bij anderen leidde Hegels filosofie tot een geheel andere uitkomst; zij beweerden, dat in de Godsidee de voorstelling nooit overwonnen kon worden, en kwamen daarom tot atheïsme. Feuerbach zei, dat de persoonlijke God niets anders was dan het Wezen van de mens zelf, en de theologie niets dan antropologie. Al wat van God wordt gepredikt, is aan de mens ontleend, niet alleen persoonlijkheid maar alle eigenschappen en namen. Religie is een vergoding van de mens zelf. De mens kan niet boven zijn eigen wezen uitkomen en daarom is en blijft God altijd een zinnelijk, menselijk wezen, niet alleen in de Christelijke dogmatiek maar ook in de filosofie 8). En velen stemden daarmee in en wierpen met de mensvormige voorstelling heel de Godsidee weg 9). Maar dit atheïsme ging anderen te ver. Lettende op de beperktheid van het menselijk kenvermogen, dat altijd binnen het eindige zich bewegen blijft, meenden deze, dat de mens zich tot het onder de waarneming gegevene bepalen (positivisme), van alle uitspraak omtrent bestaan en natuur van het bovenzinlijke zich onthouden (abstentionisme), en dus ten aanzien van dit gegeven alleen zijn volstrekte onkunde belijden moest (agnosticisme). In Frankrijk werd de taak der wetenschap tot het constateren en verklaren der verschijnselen beperkt door Auguste Comte, die daarom de theologie ook buiten de kring der wetenschappen sloot 10). In Engeland was het vooral Herbert Spencer, die met allerlei argumenten de kenbaarheid Gods bestreed 11). En in Duitsland keerde men, na verzadigd te zijn van Hegels panlogisme, tot de critische wijsbegeerte van Kant terug. Zo is het agnosticisme in de laatste helft van de vorige eeuw nagenoeg algemeen heersende geworden. Alle metafysica werd gewantrouwd; van speculatie had men een afkeer; vast stond alleen, wat positief is en tot het domein van de exacte wetenschappen behoort. De theologie is zozeer onder de vrees voor dit agnosticisme gekomen, dat zij het nagenoeg niet meer waagt te spreken van kennis Gods; zij tracht, ofschoon er in de laatste tijd enige reactie merkbaar is, zoveel mogelijk alle metafysica buiten te sluiten en tot het religieuze zich te beperken; zij schaamt zich voor haar eigen naam en heeft zich in een wetenschap van de godsdienst laten herdopen. Want, ofschoon het agnosticisme eigenlijk de dood is voor de theologie, zo is deze toch nog door velen onder een andere vorm gehandhaafd. Kant herwon door de practische rede, wat hij door de theoretische verloren had. Spencer liet plaats voor een religieuze verering van the Unknowable. Reeds vóór hem hadden Sir William Hamilton en Dr. Henry Longueville Mansel beweerd, dat ons

denken, wijl altijd aan ruimte, omdat, onderscheiding, tegenstelling enz. gebonden, nooit tot het absolute doordringen kan, al is het ook dat op religieuze gronden de voorstelling van God als een persoonlijk Wezen moet worden vastgehouden 12). Tot een soortgelijk dualisme kwamen ook de Neokantianen in Duitsland. Het denken moge ons op zijn best tot het begrip van het absolute brengen, in de religie hebben wij daaraan toch niet genoeg. Hier hebben wij behoefte aan een God, die ons gelijk is, die wij als een Persoon voorstellen, en die als een Vader voor Zijn kinderen zorgt. Wel is zulk een religieuze voorstelling dan altijd aan kritiek van de zijde der wetenschap onderhevig; zij is het hoogste en het ware niet, maar er is niet meer te bereiken 13). En evenzo hebben anderen in humaniteit, zedelijk idealisme, ideaalvorming, spiritisme, theosofie, boeddhisme enz. een vergoeding gezocht voor wat de wetenschap in de Christelijke theologie hun ontnomen had.

- 1) Kant, Kritik der reinen Vernunft, ed. Kirchmann bl. 300 v.
- 2) Kant, Kritik der prakt. Vernunft, ed. Kirchmann bl. 149 v,
- 3) Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Königsberg 1792 bl. 3. 104 v.
- 4) Schleiermacher, Dialektik, herausgeg. von Jonas 1839 bl. 60v.
- 5) Schleiermacher, Der Christl. Glaube par. 4,4.
- 6) Hegel, Werke III 33 v.
- 7) Strausz, Chr. Gl. I 523 v. 547 v. 609 v. Biedermann, Christl. Dogm. II 2 516 v. Von Hartmann, Philos. des Unbew. Elfte Aufl. 1904 bl. 155 v. 175 v. Religionsphilosophie 608 v. Scholten, Initia bl. 109 v. LH. K. II 193. 200.
- 8) Feuerbach, Das Wesen des Christenthums 1841. Leipzig Reclam 1904.
- 9) Bijv. Büchner, Kraft und Stoff. 392 v. Id. Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung in der Gegenwart 2 1874. Haeckel, Natürl. Schöpfungsgesch 5. 30 v. Id. Die Welträthsel 1899 bl. 319 v. Strausz, Der alte und der neue Glaube 2 122. 144 v. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral 1887 bl. 179. Carneri, Der moderne mens, Volksausgabe bl. 73.
- 10) Verg. Deel I, Par 7, B66
- 11) H. Spencer, First Principles, 5th. ed. 1887 bl. 68-97.
- 12) Hamilton, On the philosophy of the unconditioned, Edinb. Rev. Oct. 1829. Mansel, The limits of religious thought examined in eight lectures, preached before the university of Oxford 1858. Verg. Dorner, Jahrb. f. deutsche Theol. VI 1861 bl. 320 v. 347 v. Hodge, Syst. Theol. I 346 v.
- 13) Lipsius, Dogm. par. 229 v. 243 v. Ritschl, Metaph. u. Rel. 8 v. Rechtf. u. Vers. III 2 211 v. Rauwenhoff, Wijsb. v.d. godsd. 611 v. Hoekstra, Wijsg. godsd. II 11 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 24 Over God; 165)

165 De gronden, waarop dit agnosticisme zich beroepen kan, zijn van zeer groot gewicht. Vooreerst kan het zich bedienen van het argument, dat door de sophisten en sceptici van oudsher tegen de mogelijkheid van alle kennis werd ingebracht, nl. dat alle menselijke kennis subjectief en relatief is. Niets in de wereld staat los op zichzelf, object en subject zijn van elkaar afhankelijk. De dingen en hun eigenschappen bestaan eerst dan en zo, als ze in betrekking staan tot iemands waarneming; iets wordt eerst iets door de relatie tot de zintuigen van het subject. Wij kunnen dus nooit zeggen, wat een ding in zijn wezen, onafhankelijk van onze waarneming is; alleen kunnen wij uitspreken, dat iets op een gegeven ogenblik ons alzo

toeschijsnt; *ανθρωπος μετρον παντων*. Dit argument is wel van grote betekenis; maar het bewijst te veel; het zou indien het van kracht was, niet alleen de kennis van God maar alle kennis van mens en wereld onmogelijk maken; bovendien is dit idealisme reeds vroeger 1) besproken en kan hier dus verder buiten beschouwing blijven. Maar het agnosticisme heeft verschillende gronden, die speciaal tegen de kenbaarheid van God worden aangevoerd. Filosofie en theologie waren wel, zoals boven bleek, ten allen tijde van het inadequaar van onze Godskennis overtuigd. Negatieve predikaten zeggen alleen, wat God niet is, en positieve komen Hem op een geheel andere wijze toe, dan ze in schepselen worden gevonden. De beperktheid, de eindigheid, de mensvormigheid van onze Godskennis werd door allen erkend. Maar in de nieuwere tijd is de onbereikbaarheid van de kennis van God nog op andere en krassere wijze betoogd. Subjectief nl. is er gewezen op de beperkte natuur van het menselijk kenvermogen; en objectief op de innerlijke tegenstrijdigheid, waaraan elk Godsbegrip lijdt. Het eerste deed Kant, het tweede Fichte. Kant onderzocht het menselijk kenvermogen en kwam tot de slotsom, dat de vormen van de aanschouwing en de categorieën van het verstand door het subject zelf werden meegebracht, in de wereld van de fenomenen geldigheid hadden, maar alle ware kennis der noumena voor ons onmogelijk maakten. De transcendente ideeën van God, wereld, ziel zijn wel regels voor ons handelen, en een zedelijk mens kan niet anders handelen, dan alsof er aan die drie ideeën een objectieve werkelijkheid beantwoordt; maar te bewijzen is dit niet. Fichte voegde daaraan nog het bezwaar toe, dat de begrippen van absoluteitheid en persoonlijkheid nooit met elkander te verenigen zijn. Ook Spinoza zei, dat alle bepaling een negatie was, dat een ding dus, naarmate het meer bepaald en concreet werd, ook des te meer eindig en beperkt was. Daardoor houdt het toch op datgene te zijn, wat andere dingen zijn: als iets wit is, kan het niet meer rood of zwart zijn. God kan daarom niet iets bepaalds naast en in onderscheiding van de schepselen zijn, maar Hij is de substantie van alle schepselen, het éne, oneindige zijn, zodat al wat is, in Hem is 2). Deze wijsgerige premisse werd door Fichte op het begrip der persoonlijkheid toegepast; persoonlijkheid en zelfbewustzijn waren dingen, die wij in ons zelf gevonden hadden en die niet zonder beperktheid en eindigheid te denken zijn. Indien wij ze op God overbrengen, maken wij Hem tot een eindig, beperkt, menselijk Wezen. De zedelijke wereldorde is dan ook het éne wezenlijk nodige in de religie; meer behoeven wij niet; een bijzonder, persoonlijk bestaan Gods is onnodig voor de religie, en het is ook onbewijsbaar, ja onmogelijk en met zichzelf in strijd; wie zo een God verlangt, is nog in het eudaemonisme bevangen 3). Deze redenering is dan in wijde kring verbreid, en keert ieder ogenblik terug 4).

In het wezen der zaak is deze tegenstelling tussen absoluut en persoonlijk geen andere, dan die in de Christelijke theologie altijd werd gevoeld en uitgedrukt werd in de negatieve en positieve, de apofatische en de catafatische theologie. Hoezeer de bewijzen tegen de kenbaarheid Gods telkens in een andere vorm worden voorgedragen, feitelijk zijn zij altijd dezelfde en komen ze steeds hierop neer. De mens is aan de zinlijke waarneming gebonden en ontleent de stof van zijn gedachte altijd aan de zinlijke wereld; hij aanschouwt het geestelijke niet en kan zich niet opheffen tot de wereld der onzienlijke dingen, omdat hij altijd gebonden blijft aan ruimte en tijd. Ook zijn denken is stoffelijk en eindig en beperkt; gelijk de adelaar binnen de dampkring (Hamilton) en de vis binnen de vijver (Lange) besloten blijft, zo beweegt zich ons denken altijd binnen de kring van het eindige. Meer nog, het denken is van die natuur, dat het vanzelf een scheiding onderstelt tussen subject en object, welke, tegenover elkander staande en elkander beperkende, geen van beide absoluut kunnen zijn. To think is to condition, zei daarom Hamilton; en Mansel drukte hetzelfde aldus uit: distinction is necessarily limitation; kennis van het absolute is dus een tegenstrijdigheid, want het duidt aan dat men kennis heeft aangaande iets, dat absoluut is, en zo in geen relatie staat, en juist als gekend door een subject toch weer wel in relatie staat. Indien nu de natuur van het

denken zo ingericht is, en indien wij dan toch nog God willen denken en kennen, dan doen wij altijd één van beide: of wij trekken het absolute naar beneden binnen de kring van het eindige en wij maken God tot een persoonlijk, beperkt, menselijk wezen; of wij trachten ons in ons denken boven alle perken van ruimte en tijd te verheffen, ontdoen onze gedachte aangaande God van alle gelijkvormigheid aan het eindige schepsel, maar houden dan ook niets in ons denken over dan een ledig, abstract, inhoudloos begrip, dat voor de religie niet de minste waarde heeft. Ja zelfs dat begrip ontgaat ons; onder ons denken wordt het absolute tot niets. Absoluutheid en persoonlijkheid, oneindigheid en causaliteit, onveranderlijkheid en mededeelbaarheid, absolute verhevenheid boven en gelijkvormigheid aan het schepsel schijnen in het Godsbegrip onverenigbaar te zijn. Wij verkeren in een onoplosbare antinomie. Het is alsof ons slechts de keuze gelaten is tussen een grof realisme en een ijl idealisme, tussen een God, Die niets is dan een mens in het groot, of een koude abstractie, die de religie des harten bevroren en sterven doet.

- 1) Verg. Deel I, Hoofdstuk 1, Par 7, A65
- 2) Spinoza, Epist. 50. Eth. I prop. 14.15.
- 3) Fichte, Ueber de Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung 1798, Werke V 184 v.cf. Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philos. V2 628 v.
- 4) Verg. Schelling in zijn eerste periode, Werke I 1 bl. 200. Hegel, Werke V 18. Schleiermacher, Reden über die Religion³ bl. 167 v. Schopenhauer, Parerga und Paral. I5 123 v. Hartmann, Philos. des Unbew. II 11 175 v. Id. Religionsphil. II 145-163, Id. Lotzes Philos. 1888 bl. 168 v. Strausz, Christl. Gl. I 502 v. Biedermann, Dogm. II2 457-472, 537-547. A. Drews, Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes. Jena 1906 bl. 324 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 24 Over God; 166)

166 Tot een aanmerkelijke hoogte kan deze leer van de onkenbaarheid Gods worden toegestemd en van ganser harte beaamd. Schrift en kerk handhaven met nadruk de onnaspeurlijke Majesteit en de Souvereine Hoogheid van God. Er is geen kennis van God, gelijk Hij in Zichzelf is. Wij zijn mensen en Hij is de Here onze God. Er is geen naam, die Zijn Wezen ten volle uitdrukt; geen bepaling, die Hem omschrijft. Hij is boven onze voorstelling, boven onze gedachte, boven onze taal oneindig ver verheven. Hij is bij geen schepsel te vergelijken; alle volken zijn bij Hem geacht minder dan niet en ijdelheid. Deo nomen non est. Deus definiri nequit. Hij kan apprendi, niet comprehendi. Er is enige γνωσις, maar geen καταληψις van God. Zo heet het door heel de Schrift en door de gehele Christelijke theologie heen. En als een oppervlakkig rationalisme een adequate kennis van God mogelijk achtte, heeft de Christelijke theologie dit altijd ten sterkste bestreden. Volgens Socrates zou Eunomius, een volgeling van Arius, geleerd hebben, dat Hij God evengoed kende als zichzelf ¹). Gods Wezen bestond volgens hem alleen in de αγεννησια, en daarin had hij van het Goddelijk Wezen een klaar, duidelijk, adequaat begrip; God was Zichzelf niet meer en de mens niet minder bekend dan in dit predicaat werd uitgedrukt. Later zei Spinoza, dat hij van God een even klaar begrip had als van een driehoek, ofschoon hij daarmee niet beweren wilde Deum omnino cognoscere ²). En in de vorige eeuw leerde Hegel, dat het absolute in de begripsfilosofie tot volkomen zelfbewustzijn kwam en dus door de wijsgeer volkomen en adequaat werd gekend; het Gods bewustzijn in ons is niets dan het bewustzijn Gods van zichzelf. God is, zover Hij door ons gekend wordt, d.i. zover Hij Zichzelf kent

in ons. Dit rationalisme is in de Christelijke kerk met alle kracht bestreden en verworpen 3). Zelfs is hier een diep religieus belang mee gemoeid. Augustinus gaf er eens op deze wijze uitdrukking aan: *de Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus. Sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. Attingere aliquantum mente Deum, magna beatitudo est; comprehendere autem, omnino impossibile* 4). Daarom is God juist het Enige voorwerp van al onze liefde, omdat Hij de Oneindige en Onbegrijpelijke is. Ofschoon echter Schrift en kerk also als het ware de premissen van het agnosticisme aanvaarden en zelfs nog dieper dan Kant of Spencer van de beperktheid van de mens en de van vergelijkelijke grootheid Gods doordrongen zijn, toch leiden ze daaruit een andere conclusie af, een conclusie, die door Hilarius aldus werd uitgedrukt: *perfecta scientia est, sic Deum scire, ut licet non ignorabilem, tam en inenarrabilem scias* 5). De kennis, die wij van God hebben, is een geheel eigenaardige. Zij kan positief heten, in zover wij door haar een Wezen erkennen, dat oneindig en van alle eindige schepselen onderscheiden is. Zij is aan de andere zijde negatief, omdat wij geen enkel predicaat aan God kunnen toekennen, gelijk wij het in schepselen denken. En zij is daarom een analogische, omdat zij de kennis is van een Wezen, dat in Zichzelf onkenbaar, desniettemin in schepselen iets van Zichzelf bekend maken kan.

Hierin ligt inderdaad iets van een antinomie; of liever het agnosticisme lijdt aan een verwarring van begrippen en ziet hier een onverzoenlijke tegenstrijdigheid, maar de Christelijke theologie aanschouwt hier een aanbiddelijk mysterie. Het is volkomen onbegrijpelijk voor ons, dat en hoe God in het schepsel, de eeuwigheid in de tijd, de onmetelijkheid in de ruimte, de oneindigheid in het eindige, de onveranderlijkheid in de wisseling, het zijn in het worden, het al als het ware in het niet zich openbaren en enigmatisch bekendmaken kan. Dit mysterie is niet te begrijpen, het kan alleen dankend worden erkend. Maar mysterie is iets anders dan tegenstrijdigheid. Dat heeft de pantheïstische filosofie er van gemaakt. Als zij het absolute met het onbepaalde vereenzelvigt en alle bepaling een beperking en ontkenning noemt, dan maakt zij zich schuldig aan een verwarring van begrippen. Er is een hemelsbreed onderscheid tussen oneindig en eindeloos, tussen almachtig en de som van alle macht, tussen eeuwigheid en het begrip van alle tijdsmomenten enz., en zo ook tussen het absolute en het onbepaalde, onbegrensde, grenzeloos. Het pantheïsme legt eerst in deze woorden zijn eigen Godsbegrip in en kan dan gemakkelijk het theïsme beschuldigen, daarmede in strijd te zijn. Dat God de Oneindige is en desniettemin in eindige schepselen Zich kan openbaren en Zich ook werkelijk geopenbaard heeft, is wel de erkenning van een onbegrijpelijke geheimenis, immers van het wonder van de schepping, maar geenszins de toelating van een tastbare ongerijmdheid. Het eindige zijn kan aan de oneindigheid Gods niet te kort doen, indien het maar in het zijn Gods absoluut Zijn bestand heeft. En zo ook is onze kennis geen beperking van God, omdat zij in Hemzelf gegrond is, door Hem alleen bestaanbaar is, en Hemzelf juist als Oneindige tot voorwerp en inhoud heeft. Bovendien, indien het absolute alle beperking uitsluit en alle bepaling een ontkenning is, dan is het niet alleen ongeoorloofd, om van God als persoonlijkheid te spreken; maar dan is het even verkeerd, Hem nog het absolute, het éne, het goede, het zijn, de substantie enz. te noemen. Het pantheïsme verkeert in de waan, dat het met het Godsbegrip gereed is, als het de persoonlijkheid en de zelfbewustheid als tegenstrijdige elementen eruit verwijderd heeft. En de theïstische wijsgereen uit de eerste helft van de vorige eeuw, zoals J. H. Fichte, Carus, Steffens, Weisse, Ulrici e. a. hebben uit reactie al te zeer aan dit begrip der persoonlijkheid zich gehecht, en meenden, dat zij in het begrip van absolute persoonlijkheid een adequate beschrijving van het Wezen Gods bezaten. Zeker zijn er veel goede opmerkingen tegenover het pantheïsme gemaakt ten bewijze, dat persoonlijkheid met het absolute Wezen Gods niet in strijd is. Indien absoluut niet opgevat wordt als grenzeloos, als eindeloos uitgebreid naar

alle zijden, dan is niet in te zien, hoe persoonlijkheid daarmee in strijd zou wezen. Er ligt dan alleen in opgesloten, dat het zelfbewustzijn Gods even rijk en diep, even oneindig is als Zijn zijn. Persoonlijkheid moge dan ook bij ons mensen ontwaken tegenover een niet-ik, zij ontstaat daaruit niet, maar heeft in de menselijke natuur een eigen beginsel en inhoud; bij God is zij en kan zij daarom wezen de eeuwige samenvatting van zich met zichzelf, de oneindige zelfkennis en zelfbepaling, en daarom niet van een niet-ik afhankelijk 6).

Maar toch is het waar, wat de oudere Fichte zei, dat persoonlijkheid een begrip is aan onszelf ontleend en daarom, op God overgedragen, altijd iets onvolkomens bevat. Het begrip persoonlijkheid, van God gebezigd, is inadequaar en in beginsel niets beter dan alle andere antropomorfismen, waarin wij van God spreken. De christelijke kerk en theologie heeft dit woord ook nooit voor het Wezen Gods gebruikt en heeft bij de drie modi subsistendi in dat wezen niet dan aarzelend en bij gebrek aan beter van personen gesproken. Maar tegelijk is hierdoor duidelijk, dat het pantheïsme nog niets gewonnen heeft, als het op de incongruentie van dit begrip wijst. De tegenstelling tussen absolute en persoonlijkheid is wezenlijk dezelfde als die tussen de negatieve en positieve theologie. Ook al is het woord persoonlijkheid verkeerd, daarmee is feitelijk nog niets beslist. Dezelfde vraag komt toch telkens weer terug. Indien alle bepaling een ontkenning is, dan mag God ook niet de éne, de Zijnde, de absolute worden genoemd. Dan is alle denken en spreken over God verboden. Indien wij, die mensen zijn, van God niet op analoge, menselijke wijze mogen spreken, dan blijft ons niets anders over dan te zwijgen. Want op goddelijke wijze over God denken en spreken, kunnen wij niet. Maar dan valt ook alle religie. Als God niet kan gekend worden, kan Hij ook niet gevoeld en in het gevoel genoten worden. Het gevoel is even eindig als het verstand, en vereindigt en vermenschlijkt God op dezelfde wijze. Er is dan geen mogelijkheid, dat God zich objectief in Zijn schepselen openbaart of dat wij subjectief Hem door enig orgaan waarnemen. Alle religie is dan heiligschennis, en alle theologie is dan lastering van God.

De vraag naar de kenbaarheid Gods is daarmee herleid tot deze andere, of God Zich heeft willen en kunnen openbaren in de wereld der schepselen. Want het is volkomen waar, wat Kant zegt, dat onze kennis zich niet verder uitstrekt dan onze ervaring 7). Als God Zich niet heeft geopenbaard, dan is er ook geen kennis van Hem. Maar indien Hij Zich heeft geopenbaard, dan is er iets, hoe weinig dan ook, dat onder onze waarneming valt en alzo tot kennis leiden kan. Dan spreekt het echter vanzelf, dat de loochening van de kenbaarheid Gods geheel samenvalt met de ontkenning, dat God zich heeft geopenbaard in de werken Zijner handen. Het agnosticisme valt terug in de dwaling van het oude gnosticisme. God is ο βυθος αρητος, eeuwige σιγη; er is geen gemeenschap en geen verwantschap tussen Hem en Zijn schepselen. De gehele wereld is in volstrekte zin αθεος; er is geen spoor van God in de wereld op te merken; de wereld is het product van een lagere God, van een demiurg, van een toeval; de mens is niet naar Gods Beeld geschapen maar is eenvoudig een natuurproduct en zonder God in de wereld; er is geen religio, geen theologia mogelijk, noch uit de schepping noch uit de herschepping; God en wereld zijn absoluut gescheiden. Ja, erger nog, het agnosticisme kan niet ontkomen aan de consequentie, dat God Zich niet kan openbaren. Het sluit Hem in Zichzelf op, het maakt Hem tot een onbekende, onzichtbare macht, die geen bewustzijn heeft en geen wil, die zich in generlei wijze kan meedelen, die eeuwige σιγη is. En de wereld wordt evenals in het manicheïsme verheven tot een macht naast en tegenover God, welke Hem in generlei wijze in zich opnemen kan, en volkomen ongeschikt is, om iets van Zijn heerlijkheid uit te stralen. Het agnosticisme eindigt alzo feitelijk in atheïsme, waarvan het slechts de negentiende-eeuwse vorm en naam is. Toch gaat het agnosticisme meestal zover niet, en handhaaft het nog het bestaan van The Unknowable. Maar dan lijdt het

ook terstond aan een innerlijke inconsequentie, die onhoudbaar is: Augustinus merkte reeds op, dat de stelling, dat wij niets van God weten, reeds een grote mate van kennis aangaande God onderstelt, en dat er alzo was een pugna verborum. Want als wij God ineffabilis noemen, dan zeggen wij op datzelfde ogenblik iets en veel van Hem, zodat Hij wederom niet ineffabilis is. Non enim parvae notitiae pars est...si antequam scire possimus quid sit Deus, possumus jam scire quid non sit. Het niet-weten is zelf een positief, een veelomvattend weten, het is non parva inchoatio cognitionis Dei 8). Het zegt al zo veel, te weten, dat Hij niets is van al datgene wat schepsel is. En zo is het ook bij de agnostici. Spencer bijv. zegt, dat wij door ons denken gedrongen worden, om het bestaan van een absoluut Wezen aan te nemen als grond van het universum, ofschoon wij wegens onze eindigheid en beperktheid er geen begrip van kunnen vormen. Maar indien wij zo eindig en beperkt zijn, hoe komen wij er dan toe, om de gedachte van zulk een absoluut Wezen te vormen en het bestaan daarvan aan te nemen? En indien wij werkelijk het bestaan van zulk een absoluut Wezen moeten aannemen, waarom zou dan enige kennis van dat Wezen geheel onmogelijk zijn? Er is toch een groot onderscheid tussen het bezitten van een absolute kennis en het bezitten van een relatieve kennis aangaande een absoluut Wezen. Van het eerste is bij de eindige mens nimmer sprake. Indien de gedachte van Eunomius juist ware, dat wij of het Wezen Gods kennen of anders God in het geheel niet kennen, zou de mens ook geen ware kennis van eindige dingen deelachtig kunnen zijn. Van God kennen wij niets dan uit Zijn openbaring, en dus alleen zoveel als het Hem behaagd heeft van Zichzelf aan ons bekend te maken en door de eindigen mens in zich opgenomen kan worden. Het kennen van God kan dus waar en zuiver zijn, maar is altijd zeer relatief en sluit het begrijpen niet in, maar uit. Terecht zeide Basilius tegen Eunomius, dat de kennis van God bestaat in het inzicht van Zijn onbegrijpelijkheid; εἰδῆσις τῆς θείας ἢ αἰσθησις αὐτοῦ τῆς ἀκαταληψίας 9). Maar dit inzicht is zelf reeds een inhoudrijke kennis. Daarom bepaalt geen enkel agnosticus zich ten slotte ook tot een non liquet. Spencer zegt bijv. ieder ogenblik, dat wij het absolute niet kennen, en toch heeft hij er een idee van, bewijst hij zijn bestaan en schrijft er ook allerlei eigenschappen aan toe. Hij zegt, dat het niet een negatief maar een positief begrip is, dat het de oorzaak is van alles, dat het een kracht is, meest analoog aan onze wil, dat het oneindig, eeuwig, alomtegenwoordig is enz. Dit is toch waarlijk geen agnosticisme meer, maar een zeer bepaalde kennis en een vrij wel omschreven Godsbegrip. Het agnosticisme, in zich zelf onhoudbaar en voor atheïsme bevreesd, doet ten slotte dienst, om een pantheïstisch Godsbegrip te rechtvaardigen.

1) Socrates, Hist. Eccl. IV 7.

2) Spinoza, Epist 60.

3) Basilius, Hexaem. hem. 1. Gregor. Naz., Orat. 28 enz. cf. Schwane, D.G. II 27 v.

4) Augustinus, Sermo 38 in Ev. Joan.

5) Hilarius, de trinitate II 7.

6) J.H.Fichte, Die Idee der Persönlichkeit u. der indiv. Fortdauer 1855 bl. 52 v. J.W.Hanne, Die Idee der absol. Persönl. 2e Aufl. 1865. Weisse, Philos. Dogm. I 552 v. Lotze, Mikrok. III 3 549-580. Rothe, Theol. Ethik par. 39. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 2 213-223. Kaftan, das Wesen der Chr. Religion 378 v. Lipsius, Dogm. par. 229. Martensen, Dogm. 75. Thomasius, Christi Person u. Werk I 3 11 v. Lange, Dogm. I 167 II 53. Bruch, Lehre v.d. gottl. Eigensch. 122 v. Philippi, Kirchl. glaub. II 53 v. Kaftan, Dogm. par. 16. 17. Von Oettingen, Luth. Dogm. II 99 v. Fricke, Ist Gott persönl. Leipzig 1895. Wobbermin, Theol. und Metaphysik 160 v. 201. Haring, Der Christl. glaube 1906 bl. 206 v. Steinmann, Das Bewusstsein von der vollen Wirklichkeit

Gottes, Zeits. f. Th. u. K. 1902 bl. 429-496. Id. Die lebendige Persönlichkeit Gottes, ib. 1904 bl. 389-461. Martineau, A study of religion II 141-194. Seth, Hegelianism and Personality. Edinb. 1887. Harris, God the Creator und Lord of all. Edinb. 1897. Illingworth, Personality, human and divine. Londen 1895. Hodge, Syst. Theol. I 391. Shedd, Dogm. Theol. I 178. Bovon, Dogm. Chrét. I 229. Doedes, Inl. tot de leer van God bl. 74 v. Tiele, Inl. tot de godsdienstwet. I 251 v. II 91 v. Bruining, Pantheïsme of Theïsme, Teylers T.T. 1904 bl. 433-457.

- 7) Kant, Kritik der reinen Vernunft, ed. Kirchmann bl.508.
- 8) Augustinus, de doct. Christ. I 6. de trin. VIII 2. Epist. ad Bonsent.
- 9) Basilius, bij Cardenhewer, Patrologie 1894 bl. 260.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 25 De Kenbaarheid Gods; 167)

Par. 25. De Kenbaarheid Gods (Cognitio Dei insita)

Tertullianus, de testimonio animae. Thomas, Theol. I qu. 12.84.88. C. Gent. I c.10-14. Petavius, Theol. dogm. De Deo I c. 1-4. Scheeben, Dogm. I 464 v. Heinrich, Dogm. Theol. III 2 17 v. Kleutgen, Philos. der Vorzeit I 2 67 v. 587 v. Reilagen, drittes Heft 3-47. J. Quirnbach, Die Lehre des heiligen Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz. Freiburg Herder 1906. Calvijn, Inst. I 3 v. Zanchius, Op. III 636 v. Voetius, Disp. V 477-525. Hodge, Syst. Theol. I 197. Shedd, Dogm. Theol. I 195. Mc. Cosh, The intuition of the mind, inductively investigated 1860. John Caird, An introduction to the philos. of religion 1880 bl.39. 160. Lotze, Mikrok. III 580 v. Von Oettingen, Luth. Dogm. II 26 v. Spruyt, Proeve van een gesch. van de leer der aangeboren begrippen. Leiden 1879. Eisler, Wörterbuch s.v. Angeboren.

167 Evenals vroeger bij de religie **1)**, zo bleek ook thans bij de kennis van God, dat zij haar oorsprong niet hebben kan dan in openbaring. Indien God niet in Zijn schepselen openbaar wordt, dan is er ook vanzelf geen kennis van Hem mogelijk. Maar als Hij Zijn deugden in de wereld der schepselen ten toon spreidt, dan kan de kenbaarheid Gods ook niet meer bestreden worden. Natuurlijk is daarmee de aard en de mate der kennis niet bepaald. Allen, die de kenbaarheid Gods leren, stemmen gaarne toe, dat die kennis geheel eigensoortig en van zeer beperkte omvang is. Immers, al wordt God enigermate in Zijn schepselen openbaar, er blijft in Hem een oneindige volheid van kracht en leven achter, welke niet aan het licht treedt. Zijn kennis en macht valt niet met de wereld samen en stort zich daarin niet ten volle uit. Hij kan zelfs aan en in schepselen Zich niet volkomen openbaren, want het eindige vat het oneindige niet, niemand kent de Vader dan de Zoon, [Matth. 11:27](#); [Deut. 29:29](#). Bovendien, datgene, wat God van Zichzelf in en door schepselen openbaart, is reeds zo rijk en zo diep, dat het nooit ten volle door enig mens kan worden gekend. Wij begrijpen in zo menig opzicht de wereld der geschapene dingen niet en staan ieder ogenblik aan alle zijden voor raadselen en geheimenissen, hoe zouden wij dan de openbaring Gods in al haar rijkdom en diepte verstaan? Maar daarmee wordt de kenbaarheid Gods toch niet teniet gedaan. De onbegrijpelijkheid Gods doet deze kenbaarheid zo weinig te niet, dat zij haar veeleer onderstelt en bevestigt; de alle kennis te bovengaande rijkdom van het Goddelijk wezen maakt juist een noodzakelijk en belangrijk element van onze Godskennis uit. Het blijft vast

staan, dat God op diezelfde wijze en in diezelfde mate voor ons kenbaar is, als Hij Zich in schepselen aan ons openbaart.

Dat er nu een openbaring Gods in de wereld is, kan eigenlijk moeilijk worden ontkend. Vooreerst laat de H. Schrift ons dienaangaande geen ogenblik in twijfel. Zij richt geen altaar op voor de onbekende God, maar verkondigt die God, die de wereld gemaakt heeft, [Hand. 17:23](#), wiens kracht en goddelijkheid uit de schepselen door de menselijke vouc kan worden aanschouwd, [Rom. 1:19](#) die bovenal de mens schiep naar Zijn beeld en gelijkenis, [Gen. 1:26](#) als Zijn geslacht, dat in Hem leeft en zich beweegt, [Hand. 17:28](#), door profeten en apostelen, bovenal door Zijn Zoon Zelf tot Hem heeft gesproken, [Hebr. 1:1](#) en nu voortdurend door Woord en Geest zich aan en in Hem openbaart. [Matt. 16:17](#); [Joh. 14:23](#). Volgens de H. Schrift is de gehele wereld een schepping en dus ook een openbaring Gods; er is in absolute zin niets atheïstisch. En dit getuigenis van de Schrift wordt van alle zijden bevestigd. Er is geen atheïstische wereld, er zijn geen atheïstische volken, er zijn ook geen atheïstische mensen. De wereld kan niet als $\alpha\theta\epsilon\omicron\varsigma$ worden gedacht, omdat ze dan niet het werk Gods kon zijn maar de schepping van een $\alpha\nu\tau\iota\theta\epsilon\omicron\varsigma$ moest wezen. Nu heeft het dualisme, dat in religie en filosofie telkens is opgetreden, in de stof wel een demonisch principe aanschouwd, maar in de wereld toch altijd een verbinding van idee en stof, een strijd van licht en duisternis erkend. Er is niemand die in volstrekte zin en consequent de kenbaarheid Gods, en dus Zijn openbaring in de wereld geheel en al loochenen kan. Het agnosticisme is zelf daarvoor een bewijs, evenals het scepticisme zich niet handhaven kan dan met behulp van wat het bestrijdt. En juist daarom, omdat de wereld niet $\alpha\theta\epsilon\omicron\varsigma$ te denken is, daarom zijn er ook geen atheïstische en godsdienstloze volken. Wel is dit door Socinus, Locke, en door velen in de nieuwe tijd, bv. Büchner, Darwin e. a. beweerd [2](#)). Maar dit gevoel is genoegzaam weerlegd en thans nagenoeg prijsgegeven [3](#)). De bekende uitspraak van Cicero, dat er geen volk zo barbaars is of het gelooft aan de goden, is eeuw aan eeuw bevestigd. Dit feit is van grote betekenis. Datgene, waarin alle mensen krachtens hun natuur overeenstemmen, kan niet onjuist zijn. *Opinionum enim commenta delet dies, naturae judicia confirmat* [4](#)). En zo zijn er ten slotte ook geen atheïstische mensen. Er is niet zozeer verschil over het bestaan, als wel over het Wezen Gods. Wel is er een praktisch atheïsme, een leven zonder God in de wereld, [Psalm 14:1](#); [53:1](#); [Efeze 2:12](#). Maar het bewuste theoretische atheïsme in absolute zin is zeldzaam, indien het ooit voorkomt. Het woord atheïsme is echter dikwijls in relatieve zin gebezigd, niet als loochening van de Godheid überhaupt, maar van een bepaalde Godheid. De Grieken klaagden Socrates van atheïsme aan [5](#)). Cicero rekende Protagoras en Prodicus tot de atheïsten, omdat zij de volksgoden loochenden [6](#)). De Christenen werden daarom menigmaal door de Heidenen van atheïsme beschuldigd [7](#)). En de Christenen bezigden op hun beurt die naam voor wie de God der openbaring ontkenden. De Roomsers hebben Luther, Melancton, Calvijn soms tot de atheïsten gerekend en Voetius gebruikte het woord in ruime zin en paste het zo ook op Cartesius toe [8](#)). In de nieuwe tijd werd J.G. Fichte openlijk van atheïsme aangeklaagd, omdat hij de zedelijke wereldorde zelf voor God hield. En nog wordt de naam van atheïst wel gegeven aan hen, die geen andere macht kennen dan de stof, zoals Feuerbach, Strausz, Büchner, Haeckel, Czolbe, Dühring [9](#)). En inderdaad, als de materialisten niets anders erkennen dan stof en wisseling van de stof, dan zijn ze atheïsten en willen daar zelf voor gehouden worden.

Maar dit komt bijna nooit voor. In absolute zin genomen, als loochening van een absolute macht, is het atheïsme bijna ondenkbaar. Allen erkennen ten slotte weer een macht, die als God wordt vereerd. Strausz vraagt voor zijn universum een respect, als de gelovige voor zijn God [10](#)). Het atheïsme en materialisme slaat telkens in pantheïsme om [11](#)). De reden daarvan is niet ver te zoeken, want een mens kan zich aan de erkenning van een hoogste macht niet

onttrekken. Op hetzelfde ogenblik dat hij de ware God loochent, versiert hij zich een valse God. De religie zit daartoe te diep in 's mensen natuur en de openbaring Gods spreekt te luid. Zelfs als in sommige tijden het religieuze indifferentisme en scepticisme diep en ver om zich heen grijpt, zoals bv. in de eeuw van Pericles, van keizer Augustus, van de Renaissance, en ook in deze eeuw, dan komt toch altijd de godsdienst weer boven. Veeleer grijpt de mens het grofste bijgeloof aan, dan dat hij op de duur bij het naakte, koude ongeloof het uithouden kan. Maar wij kunnen nog verder gaan. Niet alleen komt het atheïsme in absolute zin bijna nimmer voor; maar zelfs in die zin is het zeldzaam, dat het een persoonlijk God zou loochenen, die aanspraak heeft op onze verering. Het naturalisme, het hylozoïsme, het pantheïsme zijn zonder twijfel richtingen, die telkens zich voordoen. Maar het zijn richtingen, niet zozeer op godsdienstig als wel op wijsgerig gebied. Ze zijn nooit vanzelf, spontaan opgekomen, maar danken haar ontstaan aan kritiek op de religieuze voorstellingen bij anderen. Zij zijn niet dogmatisch maar kritisch; en zij dienen daarom altijd maar voor een tijd en in een beperkte kring. Een volk, een maatschappij, een kerk, een gemeente van zulke naturalisten en pantheïsten is ondenkbaar en onbestaanbaar; de pantheïsten erkennen dit zelf, als zij zeggen, dat de godsdienstige voorstelling voor de mindere man noodzakelijk is, en alleen de wijsgeer zich verheft tot het zuivere begrip. Daaruit volgt, dat het geloof aan een persoonlijk God natuurlijk en normaal is; het komt overal vanzelf en bij alle mensen op. Maar het atheïsme, zelfs als loochening van een persoonlijk God, is uitzondering. Het is wijsbegeerte, geen godsdienst. Er ligt waarheid in het scherpe woord van Schopenhauer: ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern bloss ein missbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine contradictio in adjecto, ein Shibolet für Philosophieprofessoren, welche, nach dem sie die Sache haben aufgeben müssen, mit dem Worte durchzuschleichen bemüht sind 12). Daarom is er ook een zekere wil nodig, om niet aan een God, aan een persoonlijk God, te geloven. Deum non esse non credit, nisi cui Deum non esse expedit. Er zijn geen atheïsten, die vast en zeker, tot de marteldood toe, van hun ongeloof overtuigd zijn. Omdat het abnormaal en onnatuurlijk is, niet op de onmiddellijke beseffen maar op de middellijke bewijzen en feilbare redeneringen steunt, daarom is het nooit zeker van zijn zaak. De bewijzen voor het bestaan van een persoonlijk God mogen zwak zijn, zij zijn altijd nog sterker dan die voor de loochening. Te bewijzen, dat er geen God is, is zelfs onmogelijk; daartoe zou men alwetend en alomtegenwoordig, d.i. zelf God moeten zijn 13).

- 1) Verg. Deel I, Hoofdstuk 1, Par. 8, C81
- 2) Socinus, Tract. theol. c. 2. de auctor. Script. c. 2. Locke, Essay on human understanding I 4,8. Büchner, Kraft und Stoff 16 380 v. Darwin, Afst. des mensen 1884 I 127.
- 3) De Moor, Comm. I 57. M. Vitringa, Comm. I 16. Peschel, Völkerkunde bl. 260. Ratzel, Völkerkunde I 1885 bl. 30 v. Tiele, Gesch. v.d. godsd. 1876 bl. 8. Flint, Antitheistic theories 3 bl. 250. 289. 519. 532. G. Tr. Ladd, Philos. of religion I 120 v. Zöckler, Das Kreuz Christi 1875 bl. 117 v.
- 4) Cicero, de nat. deor. I 17, II. 2.
- 5) Xenophon, Memor. I. 1.
- 6) Cicero, de nat. deor I 42.
- 7) Suicerus s. v. αθεος. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in de drei ersten Jahrh. Leipzig 1905.
- 8) Buddeus, de Atheismo 1747 bl. 116 v. Over Voetius, verg. Dr. A.C. Duker, G. Voetius II 151 v.
- 9) Verg. A. Drews, Die Deutsche Spekulation seit Kant II 235 v.
- 10) Strausz, Der alte und der neue Glaube 2 141 v.
- 11) Büchner, Kraft u. Stoff 16 3.70 v. Haeckel, Nat. Schöpfungsgesch. 20.32.64. Id. Der Monismus als Band zw. Rel.u.Wiss. 1893. Id. Die Welträthsel 1899 bl. 18.22.3 enz.

- 12) Schopenhauer, Par. u. Paral. I5 123, verg. Die Welt als Wille und Vorst. II6 398.406.739.
- 13) Verg. Voetius, de atheismo, Disp. I 114-225. G.J.Vossius, de origine et progressu idol. I c.3. Leydecker, Fax Veritatis III contro. 3. Turretinus, Theol. El. III qu. 2. Maresius, Syst. Theol. 1673 bl. 44. Buddeus, Theses theol. de atheismo et superst. ed. Lulofs L.R. 1747. Hodge, Syst. Theol. I 198. 242. Flint, Antith. theories 3, lecture I. Hoekstra, Des Christens godsvrucht bl. 6. Doedes, Inl. tot de leer v. God 57v. Heinrich, Dogm. III 23 v. Adlhoch, Zur wiss. Erklärung des Atheismus, Philos. Jahrbuch, 3 u. 4 Heft 1905. Sabatier, Esquisse 27 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 25 De Kenbaarheid Gods; 168)

168. Deze natuurlijkheid, algemeenheid en noodzakelijkheid van religie en Godskennis heeft reeds vroeg tot de gedachte geleid, dat deze de mens van nature was ingeschapen en aangeboren. Het feit ligt er toch, dat alle mensen van de prille jeugd af bewustzijn hebben niet alleen van een psychische, maar ook van een geestelijke, onzienlijke wereld. Waar en vals, goed en kwaad, recht en onrecht, schoon en lelijk zijn wel geen weeg- en meetbare grootheden en kunnen niet waargenomen worden met de vijf zintuigen, maar zij zijn een werkelijkheid, die voor ons bewustzijn nog veel vaster staat dan die van stof en van kracht. Het materialisme mag alleen rekenen met zwaartekracht en warmte en electriciteit; maar geloof en hoop en liefde zijn nog geheel andere krachten, die de mensheid hebben beheerst en voor het wegzinken in bestialiteit hebben behoed. Augustinus heeft terecht gezegd, dat de waarheid van de geestelijke dingen eigenlijk veel zekerder en vaster is dan die van de zinnelijke. *Nihil absurdius dici potest, quam ea esse quae oculis videmus, ea vero non esse quae intelligentia cernimus, cum dubitare dementis sit intelligentiam incomparabiliter oculis anteferr* 1) De waarheden van de mathesis, de logica, de grondbeginselen van ethiek, recht, religie staan voor allen onbetwifelbaar vast. Zij dragen een karakter van natuurlijkheid, algemeenheid en noodzakelijkheid, dat door niemand kan worden ontkend. Zij schijnen als ideeën innatae in 's mensen natuur besloten, met zijn geboorte gegeven te zijn.

De leer der aangeboren begrippen wortelt in de Griekse filosofie. Daar maakte het een groot probleem voor het denken uit, hoe leren toch mogelijk is. Want een van beide scheen toch het geval te zijn: of wij weten iets al en dan kunnen wij het niet meer leren, of wij weten het niet, maar hoe is het dan te verklaren dat wij er naar streven, om het te leren 2). Plato loste dit probleem op door zijn leer van de herinnering; de ziel had vóór haar verbinding met het lichaam de ideeën in al haar schoonheid aanschouwd en de beelden daarvan diep in haar geheugen bewaard. Hij bewees dit vooral met de wiskunde, die wij geheel uit onze geest kunnen opbouwen zonder hulp van de zinnelijke waarneming, maar meende overigens dat alle leren de preëxistentie van de ziel onderstelde 3). Aristoteles zag in de zinnelijke waarneming wel de weg tot kennis, maar oordeelde toch, dat de rede potentieel enige hoogst algemene beginselen meebracht, die door zichzelf vaststaan, aan alle bewijzen ten grondslag liggen en door allen worden erkend 4). De Stoïcijnen spraken van κοινὰ ἐννοιαί, φυσικὰ ἐννοιαί, ἀμφοῖν προληψεῖς, d.i. zulke begrippen, welke krachtens de natuur van ons denken door allen uit de waarneming worden afgeleid 5). Bij al deze wijsgeren is er van aangeboren ideeën in strikte zin nog geen sprake. Plato beperkt de herinnering niet tot enkele aangeboren begrippen maar breidt ze tot alle kennis uit; en Aristoteles en anderen spreken wel van algemene beginselen doch leren uitdrukkelijk, dat deze niet als ideeën met de geboorte gegeven zijn maar bepaaldelijk door middel van waarneming en denken gevonden

worden, echter zo, dat elk normaal mens ze dan ook vinden moet. In eigenlijke zin komt de leer van de aangeboren begrippen eerst bij Cicero voor. Hij spreekt van *notiones impressae*, *cogitationes insitae*, *innatae* en neemt een weten aan van allerlei waarheden vóór alle ervaring en onderzoek. Er zijn volgens hem *semina innata virtutum*, *notitiae parvae rerum maximarum*, die de natuur *sine doctrina* in onze ziel plantte, een aangeboren Godskennis; *Deos esse natura opinamur* 6).

In de nieuwere filosofie werd de leer van de *ideae innatae* voorgedragen door Cartesius, die ook het eerst deze term gebruikte en idee dus in een tot die tijd toe ongewone zin ging bezigen. Bij Cartesius hing deze leer samen met zijn dualisme tussen ziel en lichaam. De *cognitio intellectualis* is niet uit de zinlijke waarneming af te leiden; deze geeft alleen de *occasio*, waarbij onze geest per *innatam facultatem* de voorstellingen en begrippen vormt. De *cognitio* komt uit een eigen beginsel, d.i. uit *ideae innatae*, voort. Onder deze *ideae innatae* is die van God de voornaamste, welke als het ware is een *nota artificis*, *operi suo impressa*. Maar het aangeboren zijn van deze ideeën vat hij zo op, dat de ziel van nature de kracht, de *facultas*, de *dispositio* bezit, om ze uit zichzelf voort te brengen. De ideeën zijn dus niet actueel maar potentiëel in onze geest 7). Ook volgens Leibniz komen de noodzakelijke en algemene waarheden niet van buiten tot ons, maar zij komen uit onszelf voort, zoals bijv. die van substantie, duur, verandering, oorzaak, de mathematische waarheden en vooral ook de Godsidee. Samen vormen deze waarheden het natuurlijk licht van de rede. Maar het aangeboren zijn van die waarheden wordt door Leibniz breedvoeriger en duidelijker verklaard dan door Cartesius. Deze leerde alleen, dat die ideeën potentiëel in onze geest waren. Leibniz echter zegt, dat zij virtualiter zijn aangeboren, *comme des inclinations*, *des dispositions*, *des habitudes ou des virtualités naturelles et non pas comme des actions*. De geest van de mens heeft maar niet de vatbaarheid om ze te kennen, want dan kon alle kennis aangeboren heten; maar hij is de bron van de waarheden, hij kan ze uit zichzelf te voorschijn brengen, *les tirer lui-même de son fond*. De ideeën liggen dus als 't ware gepreformeerd in 's mensen ziel. En dit is mogelijk, omdat er een voorstellen en denken is zonder bewustheid. Tot bewustheid komen zij, als de zinlijke waarneming er aanleiding toe geeft. Deze brengt de virtueel in ons aanwezige ideeën ook actueel in onze geest 8). Ook Malebranche meende het leren en weten bij de mens niet anders te kunnen verklaren dan door de onderstelling, dat wij de ideeën in God zien en dat God dus als het algemene en oneindige zijn in ons verstand onmiddellijk present is. In zijn voetspoor leerde het ontologisme van Gioberti, Gratry, Ubaghs e.a., dat wij God in onze geest onmiddellijk aanschouwen als het absolute zijn en dat er dus een intuïtieve kennis van God in de mens aanwezig is 9). Door Kant werd deze leer van de aangeboren begrippen belangrijk gewijzigd. In aansluiting aan de terminologie van Wolff sprak hij van kennis *apriori* en *aposteriori*, en leerde wel geen aangeboren begrippen maar toch aangeboren vormen, nl. vormen van de aanschouwing, d.i. ruimte en tijd, vormen van het verstand, d.i. categorieën, en vormen van de rede, d.i. de ideeën God, deugd en onsterfelijkheid. Het idealisme van Fichte en Hegel dreef deze leer zo op de spits, dat zij niet alleen de kennis van de noodzakelijke en algemene waarheden, maar alle kennis, en zelfs alle zijn, heel de stoffelijke wereld construeerden uit het denken.

De gronden, waarop deze leer van de *ideae innatae* voornamelijk steunt, zijn deze: Het leren, het kunnen leren, veronderstelt dat hetgeen geleerd wordt reeds op enige wijze in onze geest aanwezig is. De redenering en het bewijs zijn gebouwd op *principia*, die per se en *apriori* moeten vaststaan. De ervaring geeft alleen *δόξα*, toevallige waarheden; algemene en noodzakelijke waarheden kunnen alleen uit de geest van de mens zelf voortkomen. Dat er zulke algemene en noodzakelijke waarheden zijn, wordt bewezen door de *consensus gentium*. En bovenal is de tegenstelling tussen ziel en lichaam van dien aard, dat voorstellingen en

begrippen niet in de zinlijke waarneming hun oorsprong kunnen hebben; zij moeten of uit de geest van de mens worden verklaard of uit de Geest Gods, in Wie de mens alle ideeën aanschouwt. Daarentegen werd de leer van de aangeboren begrippen bestreden door de Socinianen, die de natuurlijke religie verwierpen, en vooral door Locke, Hobbes en anderen 10). Zij beriepen zich op de volgende overwegingen: De leer van de *ideae innatae* is volkomen overbodig, omdat het ontstaan van deze ideeën ook langs anderen weg zich goed laat verklaren. De geschiedenis leert, dat geen enkele voorstelling en geen enkel begrip bij alle mensen en volken gelijk is. Zelfs aangeboren zedelijke beginselen zijn er niet; over goed en kwaad heerst het grootst mogelijke verschil; en het Godsbegrip is zo weinig aangeboren, dat er zelfs atheïstische mensen en volken bestaan. Kinderen, idioten, krankzinnigen weten dan ook van zulke aangeboren begrippen niets af. Alle kennis stamt bij de mens uit de zinlijke waarneming; *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Deze bestrijding van de *ideae innatae* maakte in de achttiende eeuw in Engeland en Frankrijk grote ingang en werd ook in de vorige eeuw door het toen optredend materialisme overgenomen. Maar door Herbert Spencer werd in de ontkenning van de aangeboren ideeën een belangrijke wijziging aangebracht. Zijn evolutieleer scheen hem in staat te stellen, om een weg aan te wijzen, waarlangs de aloude strijd tussen empirisme en nativisme verzoend kon worden. De wet van de ontwikkeling toch moest ook op de menselijke geest worden toegepast; deze was niet ineens en onmiddellijk gegeven en evenmin van het begin af met een onveranderlijk stel vatbaarheden toegerust, maar hij was langzamerhand geworden tot wat hij nu is. Met het oog op deze allereerste aanvangen had dus het empirisme gelijk en was de geest van de mens een onbeschreven blad papier. Maar de ervaring van vele geslachten heeft deze geest allengs zo gevormd, dat hij nu geacht kan worden in het bezit te zijn van allerlei vormen en ideeën, waardoor hij van huis uit aangepast is aan heel zijn omgeving. En dit is de waarheid van het nativisme 11).

- 1) Augustinus, de immort. an. c. 10 n. 17. de civ. XIX c. 18.
- 2) Zeller, Philos. d. Gr. I4 996. II4 823. III 189.
- 3) Zeller, t.a.p. II4 639. 643 v. 823 v.
- 4) t.a.p. III 188 v.
- 5) t.a.p. IV 74 v. 389 v.
- 6) Cicero, Tusc. I 16,36. III 1.2. de fin. V21.59. de nat. deor. I 1.2. Verg. Zeller, t.a.p. IV 659 v.
- 7) Renati Descartes, Notae bl. 185. Medit. tertia 24. Object. et Respons. 102. Verg. F.0. Rose, Die Lehre v.d. angebornen Ideen bei Descartes und Locke. Bern 1901.
- 8) Verg. Spruijt, Proeve van de leer der aangeb. begrippen 114. Stöckl, Gesch. der neuern Philos. I 426.
- 9) Stöckl, Gesch. der neuern Philos. II 568 v. 620 v. Heinrich, Dogm. III 113v.
- 10) Fock, Der Socin. 307 v. Verg. ook Episcopius, Inst. Theol. I c.3. Locke, Essay I ch.2. Hobbes, de cive c. 14 n. 19.
- 11) Darwin, Afst. des mensen, hoofdst. 3.4. Spencer, bij Spruijt 342. Büchner, Kraft und Stoff 16 344 v.

169. Van belang is het te weten, welke houding de Christelijke theologie tegenover deze leer van de *ideae innatae* heeft aangenomen. Prof. Spruyt vond het vreemd, dat de scholastici zich met zeldzame eenstemmigheid tegen die leer hebben verklaard, en vermoedde, dat daarvoor een theologische reden heeft bestaan, die hij echter niet aangeven kon 1). Dit is inderdaad het geval en zal in het vervolg duidelijk worden. Ofschoon de Christelijke theologie algemeen aannam, dat er waarheden waren, niet door openbaring maar van nature bekend, en niet door

opzettelijk onderzoek en nadenken maar als het ware onwillekeurig verkregen, heeft ze toch de leer van de aangeboren begrippen beslist verworpen. Wel beriepen de voorstanders van de *ideae innatae* in latere tijd 2), zoals Thomassinus, Staudenmaier, Kuhn, Klee, en de ontologen, zoals Malebranche, Gioberti, Ubaghs enz. zich op sommige kerkvaders, maar ten onrechte. Justinus Martyr spreekt wel van de Godsidee als een *πραγματος δυσεξηγητου εμφυτος τη φύσει των ανθρωπων δοξα*, maar zegt verder niet, hoe hij die bedoelt 3). Irenaeus betoogt wel tegen de Gnostieken, dat de wereld door God is geschapen en Hem openbaart en kennen doet, maar gewaagt niet van een *cognitio innata* 4). Clemens Alexandrinus zegt ook, dat de Vader en Schepper van alle dingen door allen van nature en zonder onderricht, *εμφυτως και αδιδακτως* wordt gekend, maar hij verklaart zelf meermalen, dat die kennis uit de beschouwing van Gods werken verkregen wordt 5). Tertullianus legt zeer sterke nadruk op de natuurlijke Godskennis. Alle mensen roepen in weerwil van hun afgodendienst in gevaar en nood de éne God aan. En dit hebben zij niet van Mozes of de Profeten geleerd, maar hun eigen ziel onderwees hen daarin. *Animae enim aprioris conscientia Dei dos est*. Deze is onder alle volken gelijk. De ziel is van nature Christin. Daarmee bedoelt Tertullianus niets anders, dan dat sommige waarheden, zoals die van het bestaan en de Eenheid Gods, niet eerst door bijzondere openbaring, maar van nature bekend zijn: *quaedam enim et natura nota sunt*, ut *immortalitas animae penes plures*, ut *Deus noster penes omnes* 6). Met meer recht beroept men zich op Augustinus, die in veel opzichten onder Plato's invloed stond en dit zelf ook erkent 7). Inderdaad hecht hij veel meer waarde aan het denken dan aan de zinnelijke waarneming. De zintuigen nemen slechts veranderlijke dingen waar, maar de rede, ofschoon in ieder mens onderscheiden, ziet en kent algemene, noodzakelijke, onveranderlijke waarheden. En dat is alleen daardoor te verklaren, dat de rede van ieder mens die algemene waarheden ziet in de éne algemene rede, de éne onveranderlijke waarheid, welke God Zelf is. En zo verklaart Augustinus dan telkens, dat wij, evenals wij de zinnelijke voorwerpen zien door het licht van de zon, zo de intelligibele waarheden aanschouwen in het licht Gods, de *civ. VIII 7*, de *trin. XII 15*. Hij is ons meer nabij dan de schepselen en gemakkelijker te vinden dan deze, de *Gen. ad litt. V16*. Hij is de *veritas super omnia praesidens*, *Conf. X 41*. Zelfs zegt hij, *Deus et Dominus rerum omnium humanis mentibus, nulla natura interposita, praesidet*, de *musica VII*. Hieruit blijkt duidelijk, dat Augustinus het veel beter en lichter acht, om door het indenken van de eeuwige waarheden tot God op te klimmen, dan door de beschouwing van de uiterlijke natuur. Maar er mag toch niet uit afgeleid worden, dat de ziel van de mens hier op aarde reeds God rechtstreeks en onmiddellijk aanschouwen zou en dan op deze wijze tot de kennis der eeuwige waarheden zou komen. Want hij zegt elders duidelijk, dat de *visio Dei* voor de hemel is weggelegd, de *trin. II 17*, dat ons hier op aarde de *cognitio vespertina* is toebedeeld, de *Gen. ad litt. IV 32*, dat de eeuwige waarheden, die de mens erkent, van God als de waarheid zelf te onderscheiden zijn, de *lib. arb. II 13*, *Solil. 15*, dat de mens allengs van de beschouwing van de natuur, van de kennis der rede en haar wetten tot God opklimt, *Conf. VII 10*, de *lib. arb. II c. 3-13*. 8). De mystiek had echter in Augustinus een machtige steun, en zij leerde dat de mens oorspronkelijk behalve een *oculus carnis* en een *oculus rationis* ook nog een *oculus contemplationis* ontvangen had, hetwelk, door de genade hersteld, God hier reeds bij ogenblikken en in de heerlijkheid volmaakt aanschouwen zou 9). Door Bonaventura wordt dan ook de stelling bestreden, dat *omnis cognitio sit asensu*; de ziel kent God en zichzelf zonder hulp van de zintuigen 10). Toch blijft de mystiek bij Bonaventura, ofschoon op dit punt van Thomas afwijkende, binnen bepaalde grenzen. *Quamvis Deus sit praesens, tamen propter caecitatem et caliginem intellectus nostri, in qua sumus, ipsum cognoscimus ut absentem*. De aanschouwing Gods is niet gegeven aan ieder mens, maar is alleen een gave van de genade, welke een Paulus daartoe opheffen kan. En zelfs wat de kennis van de *prima principia* betreft, deze heet bij Bonaventura wel aangeboren, maar hij verklaart daarbij, *quia*

lumen illud sufficit ad illa cognoscenda post receptionem specierum sine aliqua persuasione superaddita propter sui evidentiam....Naturale enim habeo lumen, quod sufficit ad cognoscendum quod parentes sunt honorandi, et quod proximi non sunt laedendi, non tamen habeo naturaliter mihi impressam speciem patris vel speciem proximi 11). Hoewel Bonaventura dus ook aanneemt, dat er waarheden zijn, die wij niet door de zinnelijke waarneming krijgen maar door de inwendige aanschouwing en door de gemeenschap met God, toch is er ook bij hem van aangeboren ideeën in eigenlijke zin geen sprake 12). Heel de scholastiek verwierp eenstemmig de leer van de aangeboren begrippen. Zij leerde in onderscheiding daarvan, dat het wezen van de dingen het eigenlijk object van de intellectuele kennis is. Alle kennis begint met de zinlijke waarneming. Maar als deze de dingen ziet, dan heeft het verstand de mogelijkheid, om daaruit het algemene te abstraheren en wel allereerst de zogenaamde aangeboren begrippen. Deze worden dus niet kant en klaar door de intellectus meegebracht, maar overeenkomstig zijn natuur uit de waarneming van de zinlijke dingen geabstraheerd. Dat geldt ook van de idee Gods. God is niet de substantie van de dingen maar hun causa, en daarom kan Hij uit Zijn werken door waarneming en denken enigermate worden gekend in zijn bestaan en in zijn deugden. Aangeboren kennis is er slechts in zover, als aan ons verstand een natuurlijke habitus is ingeschapen, om uit het eindige tot het oneindige, uit het bijzondere tot het algemene op te klimmen 13). Het ontologisme van Gioberti en Ubaghs werd 18 Sept. 1861 en 21 Sept. 1866 te Rome veroordeeld.

Bij de Luthersen kon het goede en ware element, dat er in de leer van de aangeboren begrippen lag opgesloten, niet tot zijn recht komen. De *theologia naturalis*, zo insita als *acquisita*, vond weinig genade bij hen. Door de bestrijding van de scholastieke leer, *naturalia adhuc esse integra*, liet Luther zich tot een tegenovergesteld uiterste verleiden. Het beeld Gods was geheel verloren. *Ratio sine Spiritu Sancto est simpliciter sine cognitione Dei. Homo in rebus divinis nihil habet quam tenebras*. Eigenlijk is de mens alleen overgebleven de *aptitudo passiva*, d.i. de mogelijkheid, om gered te worden. Overigens is zijn verstand, wil, genegenheid alleen tot de *civilia* beperkt; in het geestelijke is hij geheel blind en dood. Wel erkent Luther, dat God zich nog in Zijn werken openbaart, de schepping is een *Larve Gottes*; maar de mens kent Hem daaruit niet meer. Zelfs gaat Luther soms zo ver, dat hij de *zonde essentia hominis* noemt, en de mens *nihil quam peccatum*; uitdrukkingen, die men zeker niet onbillijk mag persen en drukken, maar die toch voor zijn beschouwing van de *cognitio Dei insita* en *acquisita* van betekenis zijn 14). Hetzelfde negatieve standpunt wordt ingenomen door de Lutherse symbolen, en door sommige theologen, zoals Flacius en Chemnitz, die heel de *cognitio Dei naturalis* verwierpen 15). Maar weldra kwam men toch van deze eenzijdigheid terug. Luther zelf sprak dikwijls anders, en zag en prees in de natuur een werk Gods. Melancthon leerde een *cognitio Dei* zowel *insita* als *acquisita*; er zijn sporen van God in al zijn werken, maar deze zouden onvoldoende zijn, *nisi etiam insita esset menti quaedam notitia seu προληψις de Deo* 16). En dit voorbeeld werd door de latere theologen gevolgd; Gerhard, Quenstedt, Hollaz, Calovius, Buddeus e. a. nemen de *theologia naturalis* in behandeling en verdedigen haar uitdrukkelijk tegen de Socinianen 17). Zelfs werd zij door sommigen, zoals Jaeger e.a., afzonderlijk in systeem gebracht. Door deze theologen werd nu de *cognitio Dei insita* verschillend omschreven, als een *facultas* of *dispositio* of *habitus* of *perfectio* of *lumen congenitum* et *habitu analogum*. Maar hierover waren allen het eens, dat zij niet bestond in een *species impressa*, welke reeds vóór alle gebruik van de rede in de mens aanwezig zou zijn 18). Daarom werd Cartesius' leer van de *ideae innatae* verworpen, en evenzo de mystieke leer van het inwendig licht en van de contemplatie. En daar tegenover werd dan de *theologia insita* opgevat als een de *intellectus humanus* ingeplante, natuurlijke geschiktheid en geneigdheid, om *sine discursu* et *mentis ratiocinatione* tot kennis Gods te komen en aan deze een ongetwijfeld, vast en zeker getuigenis te geven. *Ante sensualem*

perceptionem nihil est in intellectu, quoad idealem rerum repraesentationem, est tamen aliquid in intellectu, quoad notitiam habituaalem 19).

De Gereformeerden namen van de aanvang af tegenover de theologia naturalis een vriendelijker houding aan. Calvijn onderscheidde tussen een algemene en bijzondere genade en verklaarde uit de eerste alle goeds, dat ook in de zondige mens nog is overgebleven 20). Bepaaldelijk nam hij ook aan, dat de menselijke geest een sensus divinitatis was ingeplant, en wel naturali instinctu. God heeft numinis sui intelligentiam allen ingeplant, cujus nmemoriam assidue renovans, novas subinde guttas instillat, Inst. I 3, 1. Hij noemt dit ook semen religionis, en verklaart daaruit de algemeenheid der religie, ib. De overtuiging, dat er een God is, is naturaliter ingenita; ze kan nooit worden uitgeroeid, I 3,3. Maar toch wordt er nauwelijks een op de honderd gevonden, qui conceptum in suo corde foveat, nullus autem in quo maturescat, I,4,1. En bij dat semen religionis komt nu de openbaring Gods in Zijn werken, zodat aperire oculos nequeant quin aspicere eum cogantur, I 5,1. Er is geen stukske der wereld, nulla mundi particula, in qua non scintillae saltem aliquae gloriae ipsius emicare cernantur, I 5,1. Allereerst is de mens zelf als microkosmos een officina innumeris Dei operibus nobilis, I 5, 3, 4, maar dan voorts heel de natuur, die vromelijk zelfs God genoemd worden kan 21). En zo spreken alle Geref. symbolen en theologen. Ursinus zegt, dat God Zich aan de mens openbaart cum notitiis de se menti hominum impressis, tum creaturis omnibustanquam speculis et documentis suae divinitatis propositis, en onder de notitiae nobiscum nascent es rekent hij ook de cencus, dat er een God is, gelijk de algemeenheid van de religie bewijst. Zanchius verwerpt beide Plato en Aristoteles en leert met de Stoa en Cicero, dat de κοινὰ ἐννοιαὶ nobiscum nasci, non autem usu comparari; kinderen weten terstond, dat drie meer is dan twee, dat er onderscheid is van goed en kwaad enz. Polanus verstaat onder de recta ratio de vera notitia voluntatis et operum Dei, ut et ordinis judicii que divini, a Deo menti humanae inscripta, wier auteur de Logos is, wier forma en norma de principia naturalia zijn, en die door de beschouwing van Gods werken vermeerderd wordt 22). En toch werd, in weerwil dat de theologia insita zo krachtig werd bepleit, Cartesius' leer van de ideae innatae door Voetius beslist verworpen. Hij beschuldigt Cartesius vooral van drie dingen, dat hij het woord idea in een ongewone zin bezigt en alzo vervalst; dat hij niet duidelijk zegt, wat onder die idea Dei innata moet worden verstaan, of ze behoort tot de theologia insita of acquisita, of ze een facultas of actus, een ens reale of ens intentionale is enz.; en dat hij de kennis, die door de zintuigen ons toekomt, van haar waarde en zekerheid berooft. In welke zin de theologia insita dan te verstaan zij, wordt door Voetius klaar omschreven. Zij is een facultas seu vis seu aptitudo facultatum rationalium, seu lumen naturale in eo, quod intellectus veritatem principiorum potest sine ullo labore, praevio studio aut ratiocinatione comprehendere, et positis ponendis (cognitione scil. terminorum) de facto sic comprehendit, ex naturali quadam necessitate et insito sibi pondere in hunc veritatis sensum atque assensum dilatus et inclinans; op dezelfde wijze, als de wil door een natuurlijke geaardheid het goede najaagt en het oog vanzelf het licht en het zichtbare aanschouwt. De bekende spreuk: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, wordt dan ook in zover als waarheid erkend, dat de wereld om ons heen op de een of de andere zijde, als rechtstreeks object of als product of als deel of als tegenstelling enz. noodzakelijk is, om ons tot bewuste kennis te brengen 23).

1) Verg. Deel I, Hoofdstuk 1, Par. 7, C67

2) Thomassinus, Theol. dogm. I. c. 4. Staudenmaier, Chr. Dogm. II 57 v. Kuhn, Gotteslehre 542 v. Klee, Dogm. II 1-4.

3) Justinus, Apol. II 6.

4) Irenaeus, adv. haer. II 1 v.

- 5) Clemens Alex., Strom. V 13.14.
- 6) Tertullianus, adv. Marc. 10. Apol. 17. de resurr. 3.
- 7) Augustinus, de beata vita 4.
- 8) Verg. Kleutgen, Philos. der Vorzeit, I2 756 v. Schwane, D. G. II2 54-67. Gangauf, Aug. Lehre v. Gott dem Dreieinigen 1883 bl. 137 v. Spruijt, Proeve 43-57. Heinrich, Dogm. III 81 v.
- 9) Bonaventura, Breviloquium II c. 12.
- 10) Bonaventura, Senti II dist. 39 art. 1 qu. 2.
- 11) Id. Sent. II dist. 10 art. 1 qu. 1. dist. 23 art. 2 qu. 3. dist. 39 art. 1 qu. 2.
- 12) Verg. de Freiburgsche editie van het Breviloquium, 1881 bl. 79 v. 148 v. Schwane, D.G. III 111 v. Sanseverino, Philos. Christ. Neap. III art. 41.
- 13) Verg. deel I 224 v. en voorts Thomas, S. Theol. I qu. 2 art. 1. c. Gent. I c, 10,11. Theol. Wirceb., III 5 v. C. Pesch, Theol. dogm. II 10-13. Kleutgen, Philos. der Vorzeit I2 67 v. 587 v. Beilagen, 3tes Heft bl. 3-47. Denzinger, Vier Bücher v.d. relig. Erk. II 28 v.
- 14) Köstlin, Luthers Theol. II 244 v. 287 v. 367 v.
- 15) Müller, Die symbol. Bücher der ev. Luth. K.5 522. 585. 589. 594. Zöckler, Theol. Natur. 1860 bl. 64.
- 16) Zöckler, t.a.p. 60 v. Corpus Ref. XIII 137 v.
- 17) Gerhard, Loci Theol. Prooernium 517. Loc. II c. 4. Quenstedt, Theol. did. pol. I 250 v. Hollaz, Examen Theol. bl. 187 v. Calovius, Isag. ad S. Theol. c. 4. Buddeus, de Atheismo 1767 bl. 225 v.
- 18) Hollaz, t.a.p. bl. 189. Quenstedt, t.a.p. bl. 253. Calovius, t.a.p. bl. 77.
- 19) Hollaz, t.a.p. bl. 187 v. Quenstedt, t.a.p. I 250 v.
- 20) Verg. mijn rede over: De Algemene Genade. Kampen 1894 bl. 27 v.
- 21) Calvin, Inst. I c. 1-5. Verg. II 2, 18. Comm. op [Ps.8:19](#); en [Rom 1:19](#) [Heb. 11:3](#),2
- 22) Ursinus, Tract. Theol. 1584 hl. 35.39. Zanchius, Op. III 636 v. Polanus, Synt. Theol. bl. 325. Verg. verder P. Martyr, Loci Comm. bl. 2 v. Maresius, Syst. theol. bl. 41. H. Alting, Theol. elenctica 1654 bl. 2 v. Leydecker, Fax Verit. Loc. 3 contr. 1. Alsted, Theol. polem. 1620 bl. 185-187. Turretinus, Theol. El. I qu. 3 n. 2. Moor, Comm. I 41 enz.
- 23) Voetius, Disp. I 141. V 477 v. 516. 525.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 25 De Kenbaarheid Gods; 170)

170. Uit al het bovengenoemde wordt ons de reden duidelijk, waarom de Christelijke theologie zo eenparig de leer van de ideale innatae verwierp. Het was de vrees voor het rationalisme en het mysticisme, die haar daarbij leidde. Indien de mens reeds bij zijn geboorte in zijn geest een volkomen klare en duidelijke kennis meebracht, hetzij van al de ideeën (Plato), of van God (Cartesius), of van het zijn (Gioberti), dan werd hij daardoor van de wereld onafhankelijk; hij kon de volkomen zuivere kennis uit zijn eigen geest voortbrengen en was zichzelf genoeg; hij kon zelfs de openbaring missen, welke God in Zijn Woord had gegeven; beter en duidelijker dan in natuur en Schrift vond hij de volmaakte kennis in zijn eigen geest. Ja meer nog, door de leer van de ideale innatae werd een ondempbare kloof gegraven tussen geest en stof, tussen ziel en lichaam. De zienlijke wereld was dan niet een schepping en openbaring Gods, geen belichaming van goddelijke gedachten; uit haar konden

de eeuwige waarheden, de intellectuele kennis niet worden afgeleid; deze vond de mens alleen, door zelfbezinning en herinnering, als hij van de wereld zich afzonderde en in zijn eigen zieleleven zich terugtrok. En inderdaad is hiermede het gevaar aangewezen, dat altijd van de zijde van de ideale innatae dreigt. Het dualisme van Plato heeft in het neoplatonisme en daardoor weer in de Christelijke, bepaaldelijk de Roomse kerk tot een mystiek geleid, welke eerst wel op de lagere trappen van de meditatie van de openbaring Gods in natuur en Schrift gebruik maakte, maar dan, hoger tot de contemplatie gestegen, al die uiterlijke hulpmiddelen wel missen kon en aan het innerlijk woord, het geestelijk licht, de aanschouwing en gemeenschap Gods in het innerlijkst zielsbestaan volkomen genoeg had. En het in de nieuwere filosofie door Cartesius weer opgekomen dualisme en de daarmee in verband staande leer van de idea Dei innata heeft bij Leibniz en Wolff eerst, daarna bij Kant, Fichte en Hegel tot een rationalisme geleid, dat heel de wereld van het zijn construeerde uit de immanente gedachte van de menselijke geest. Nu is het klaar als de dag, dat de Schrift van zulk een ἀυτάρκεια van de mens en van zulk een verachting van lichaam en wereld niets weten wil. Zij leert dat de mens naar ziel en lichaam beelddrager Gods is en dat hij door zijn lichaam aan heel de zienlijke wereld verwant en verbonden is. Maar deze band is geen slavenketen; integendeel, de wereld, waarin de mens is geplaatst, leidt hem niet van God af maar tot God op; zij is een schepping Gods, een spiegel van Zijn deugden, een manifestatie Zijner gedachten. Er is naar het schone woord van Calvijn nulla mundi particula, in qua non scintillae saltem aliquae gloriae ipsius emicare cernantur ¹⁾. En omdat de Christelijke theologie dat heeft verstaan, daarom heeft zij eenstemmig de leer van de aangeboren begrippen verworpen.

Daar kwamen dan nog de bedenkingen bij, aan psychologie en historie ontleend, welke tegen deze leer o.a. door Locke werden ingebracht. Het empirisme verdedigde tegenover mysticisme en rationalisme een kostelijke waarheid. Immers, als deze richtingen beweerden, dat het wezen, de idee van de dingen niet uit de zinnelijke waarneming ons konden toekomen maar alleen in God (Malebranche), in de ziel door ἀναμνησις (Plato) of door denken uit 's mensen eigen geest (Cartesius-Hegel) konden voortkomen, dan hadden ook zij daarmee een goede bedoeling. God is inderdaad de Zon der geesten. In Zijn licht zien wij het licht. De Logos verlicht een ieder mens, komende in de wereld. Maar toch is het waar, dat wij hier op aarde niet zien van aangezicht tot aangezicht, dat wij wandelen in geloof, en door een spiegel zien in een duistere rede. Alleen door beschouwing van Gods openbaring in natuur en Schrift komen wij tot kennis Gods. [Rom. 1:19](#) [1 Cor.13:12](#); [2 Cor. 3:18](#). Er is hier op aarde geen rechtstreekse, onmiddellijke kennis van God en van zijn gedachten te verkrijgen, maar alleen een middellijke, per speculum en in speculo. Het gevoel van de mystici, rationalisten en ontologen is dan ook niet theïstisch maar pantheïstisch; het verwacht het lumen rationis met het lumen Dei, de algemene waarheden in ons met de ideeën in het bewustzijn Gods, onze logos met de Λογος του θεου, de orde vna het zijn met de orde van ons kennen. Zonder twijfel toch is God de eerste in de orde van het zijn; Hij is de Schepper en Onderhouder aller dingen; en ook gaat Zijn denken en kennen aan het bestaan van de dingen vooraf; Hij kent de wereld niet, nadat en omdat zij bestaat, maar de wereld bestaat, omdat Hij ze gedacht en door Zijn wil er het aanzijn aan geschonken heeft. Doch daaruit volgt niet, dat ons kennen dezelfde gang neemt en aan deze orde van het zijn gelijk moet zijn; dat wij dus allereerst God moeten kennen uit en door Zijn idee in ons en dan vervolgens eerst tot kennis der wereld komen. Want wij zijn schepselen en staan op de grondslag van het geschapene; wij kennen de dingen, nadat en omdat ze zijn, en klimmen in ons waarnemen en denken van de zienlijke tot de onzienlijke dingen, van de wereld tot God op. Als het ontologisme sterk meent te staan tegenover het idealisme, dat de objectieve realiteit der dingen onbestaanbaar of onkenbaar acht, geeft het zich aan een illusie over; want het kan zelf op zijn standpunt die realiteit niet

anders handhaven, dan door de idee Gods in ons met het zijn Gods, de logos in ons met de Logos Gods te vereenzelvigen en dus in de dwaling van het pantheïsme te vervallen. En daartegenover stelde de Christelijke theologie de leer der Heilige Schrift, dat al onze kennis van God, daar Zijn Wezen in zichzelf voor ons onkenbaar is, door middellijke openbaring verkregen wordt en een analogisch karakter draagt. Feitelijk komt dan ook geen enkel mens tot de kennis van de prima principia en tot de gedachte Gods buiten de wereld om. Het kindeke, dat onbewust wordt geboren, ontvangt langzamerhand allerlei voorstellingen en denkbeelden uit de omgeving, waarin het opgevoed wordt. Met de eerste mens moge dit uit de aard van de zaak anders geweest zijn; allen die na hem geboren zijn, zijn niet ieder op eigen gelegenheid en door eigen nadenken, maar door hun ouders en door hun levenskring tot bewuste en heldere kennis gekomen, beide van zienlijke en onzienlijke dingen. Daarom is er geen kennis van het onzienlijke, dan onder het symbool van het zienlijke. Wie een zintuig mist, krijgt ook geen voorstelling van de daaraan corresponderende verschijnselen. Een blinde weet niet, wat licht is en verstaat daarom ook niet, dat God een licht is, anders dan alleen negatief en door tegenstelling. Daarom is er ook in recht en zeden, in religie en kunst zoveel verschil onder de mensen en volken mogelijk. Dit was onverklaarbaar, indien de ideeën in eigenlijke zin waren aangeboren en onmiddellijk door God Zelf in onze geest waren ingeplant. Nu zien wij echter, dat alle mensen wel het vermogen der spraak hebben maar toch zeer verschillende talen spreken; dat allen wel een idee hebben van God maar ze in allerlei voorstellingen inkleden; dat er mensen zijn, die in hun hart zeggen, dat er geen God is; dat het onderscheid van goed en kwaad overal bekend is maar beider inhoud zeer uiteenlopend wordt bepaald; dat over recht en onrecht, over schoon en lelijk de meningen zeer ver van elkaar afwijken. In één woord, er is geen enkele religieuze of ethische waarheid, die *ubique, semper et ab omnibus* is erkend; er heeft een *theologia naturalis* in actuele zin nimmer bestaan, evenmin als een natuurrecht en een natuurlijke moraal.

1) Calvijn, Inst. I 5, 1.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 25 De Kenbaarheid Gods; 171)

171 Daarmee is echter slechts de éne zijde der waarheid getoond. Er is nog een keerzijde, die van niet minder belang is. Het valt immers niet te loochenen, dat gelijk objectief het licht der zon, zo ook subjectief het oog nodig is om te zien. Dat de mensen feitelijk leren, en kennis opdoen uit hun omgeving, staat vast; maar het veronderstelt, dat zij een vermogen, een geschiktheid en geneigdheid tot leren meebrengen. De taal wordt ons geleerd door het volk, waaronder wij geboren zijn, maar zij onderstelt bij ieder mens een dispositie en een neiging om te spreken. Zo is het op alle terrein, in religie, kunst, moraal, recht, wetenschap enz. De *semina scientiarum* liggen van nature in de mens. Alle wetenschap gaat uit van algemene principes, die door zichzelf en vanzelf vaststaan. Alle kennis rust in geloof. Alle bewijs onderstelt ten slotte een *αρχή αποδείξεως*. Er zijn logische, mathematische, filosofische, ethische en zo ook religieuze en theologische principes, die wel zeer algemeen en abstract zijn, maar die toch door alle mensen en in alle eeuwen worden aangenomen en die een karakter van natuurlijkheid en noodzakelijkheid dragen. De wetten van het denken zijn voor allen gelijk; de leer der getallen is overal dezelfde; het onderscheid van goed en kwaad is allen bekend; er is geen volk zonder religie en kennis van God. Dit is niet anders te verklaren dan door het aannemen van principia per se nota, κοινὰ ἐννοιαί, *veritates aeternae*, welke de menselijke geest van nature zijn ingeplant. Bij de religie moet men, of men wil of niet, altijd weer teruggaan tot een *semen religionis*, een *sensus divinitatis*, een *instinctus divinus*,

een *cognitio insita*. De Schrift zelf gaat ons daarin voor. Zij bindt de mens zo sterk mogelijk aan de objectieve openbaring in natuur en genade, maar zij erkent tegelijkertijd, dat de mens Gods Beeld en geslacht is, dat hij in de *vovc* een vermogen bezit, om God in Zijn werken te zien, en dat hij het werk der wet geschreven draagt in zijn hart, [Gen. 1:26](#); [Hand. 17:27](#); [Rom. 1:19](#); [2:15](#)

Daarbij komt er nu alles op aan, om deze oorspronkelijkheid van de *κοιναι εννοιαι* goed te verstaan. Men heeft ze op verschillende wijze aangeduid en gesproken van *εμφυτος*, *ingenitus*, *insculptus*, *insitus*, *aangeboren*, *ingeschapen*, *ingeplant* enz. En niemand bezigt die woorden in letterlijke zin; zodra deze uitdrukkingen worden ingedacht, haasten zich bijna allen om te verklaren, dat zij niet bedoelen, dat deze *ideae innatae* terstond met de geboorte *fix* und *fertig* worden meegebracht en als *species impressae* in het bewustzijn aanwezig zijn. In die zin zijn er dan ook geen *aangeboren* begrippen. God laat de mens in geen enkel opzicht volwassen in de wereld komen, maar laat hem geboren worden als een hulpeloos en hulpbehoevend kind. En dat kind zou omkomen, indien het niet gevoed en verzorgd werd door zijn omgeving. Toch schuilt in het kind reeds de toekomstige man. En zo is het op intellectueel, ethisch en religieus terrein. *Cognitio Dei insita* wil niet zeggen, dat de mens onmiddellijk, door God Zelf, met een genoegzame kennis is toegerust en aan de openbaring geen behoefte meer heeft. Zij geeft niet te kennen, dat hij alleen op zichzelf in staat is, om enige bewuste, klare en ware kennis van God uit zijn eigen geest af te leiden. Maar ze duidt aan, dat de mens beide de *potentia* (*aptitudo*, *vis*, *facultas*) en de *inclinatio* (*habitus*, *dispositio*) bezit, om in de normale ontwikkelingsgang en in het midden van de omgeving, waarin God hem het leven schonk, vanzelf en zonder dwang, zonder wetenschappelijke redenering en bewijsvoering, *εμφυτως και αδιδακτως*, tot enige vaste, zekere, ontwijfelbare kennis Gods te komen. De woorden *εμφυτος*, *ingenitus*, *aangeboren* enz. bedoelen dus niet datgene uit te drukken, waarmee een mens geboren wordt, maar ze willen slechts te kennen geven, dat de kennis Gods langs natuurlijke weg, zonder wetenschappelijke redenering, uit de mens zelf geboren wordt. Zij zijn niet op te vatten als *opposita* van de leer, dat de mens als *tabula rasa*, zonder bepaalde, materiële inhoud in zijn bewustzijn geboren wordt; maar ze zijn tegengesteld aan de mening, dat de mens eerst uitwendig, door een bepaalde openbaring, door wetenschappelijk bewijs, als het ware kunstmatig en door dwang tot kennis Gods werd gebracht. Zo zijn die uitdrukkingen altijd in de Christelijke theologie bedoeld. Zij wisselden daarom af met *αδιδακτως*, *φυσει*, *vi insita*, *sine praevio studio*, *sine discursu operoso* enz. *Dei cognitio nobis innata dicitur esse*, in quantum per principia nobis innata de *facili percipere possumus Deum esse* ¹⁾. Daarom is de opmerking van Locke ook onjuist, dat, indien onder *ideae innatae* alleen het vermogen van de kennis werd verstaan, dan alle kennis *aangeboren* kon heten. Want de *cognitio Dei* heet daarom *insita* of *innata*, omdat ieder mens bij normale ontwikkeling daartoe komen moet. Gelijk een mens, de ogen opend, vanzelf de zon en bij haar licht de voorwerpen aanschouwt, zo moet de mens krachtens zijn natuur, zodra hij hoort dat er een God is, dat er onderscheid is van goed en kwaad enz., daaraan zijn toestemming geven. Hij kan daar niet buiten. Hij neemt die waarheden vanzelf, zonder dwang of bewijs aan, omdat ze door zichzelf vaststaan. Daarom heet de kennis Gods *aangeboren*, en was de uitdrukking van een *aangeboren* potentie of faculteit onbevredigend. Er wordt enerzijds tegenover de leer van de *ideae innatae* door uitgedrukt, dat de kennis van God niet klaar en gereed door de mens wordt meegebracht maar middellijk, door inwerking van de openbaring, in zijn bewustzijn tot stand komt; en anderzijds wordt er tegenover het empirisme door aangeduid, dat die openbaring Gods zo luid en krachtig spreekt en zo diep weerklank vindt in ieders gemoed, dat ze de mens als van nature eigen en *ingeschapen* kan heten. En hiermede heeft de theologie niet alleen aan de Schrift, maar ook aan psychologie en historie volle recht laten wedervaren. Openbaring is er van God in al Zijn werken, niet alleen

buiten maar vooral ook in de mens. Van de natuur, waaruit God wordt gekend, maakt de mens zelf het voornaamste deel uit. En uit die ganse natuur, beide buiten en in hem, ontvangt de mens indrukken en gewaarwordingen, die in zijn bewustzijn voor alle redenering en bewijs het besef kweken van een Hoogste Wezen. Het is God zelf, die aan geen mens zich onbetuigd laat.

1) Thomas bij Kleutgen, Phil. der Vorzeit I 348.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 26 De Kenbaarheid Gods; 172)

Par. 26. De Kenbaarheid Gods (Cognitio Dei acquisita)

Kant, Kritik der reinen Vernunft, ed. Kirchmann bl. 470 v. Verg. Strautb, Kant und die nat. Gotteserkenntnis, Philos. Jahrbuch 1899. Hegel, Werke XII 169 v. 291 v. Fortlage, Darstellung und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes. Heidelberg 1840. Köstlin, Die Beweise für das Dasein Gottes, Stud. u. Krit. 1875-1876. Dorner, Chr. Glaub. I 199 v. Kahnis, Luth. Dogm. I 2 118 v. Lange, Dogm. I 207 v. Weisze, Philos. Dogm. I 301 v. Von Gettingen, Luth. Dogm. II 36 v. Kaftan, Dogm. par. 14. Wobbermin, Der Christl. Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenw. Philos. Berlin 1902. Lotze, Mikrok. III 3 553 v. Trendelenburg, Log. Unters. II 425 v. Hodge, Syst. Theol. I 202 v. Shedd, Dogm. Theol. I 222 v. Flint, Theism. Edinburgh 1877. Caird, Introd. to the philos. of religion. Glasgow 1880. Flint, Theism. Edinb. 1877. Huttchison Stirling, Philosophy and Theology. Edinb. 1890. A. Seth, Two lectures on theism. Edinburgh 1897. A. C. Fraser, Philosophy of theism. Gifford lectures 1894-1896. Bruce, Apologetics 1892 bl. 149-163. James Orr, Chr. View of God and the world. 1893 J. Morris, A new natural theology. London 1905. B. L. Hobson, English theistic thought at the close of the 19 century, Presb. and Ref. Rev. Oct. 1901 bl. 509-559. Ladd, Philos. of Relig. II bl. 1-106. E. Caro, L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques 10. Paris 1905. P. Janet, Les causes finales 2. Paris 1882. Sertillanges, Les sources de la croyance en Dieu. Paris 1906. Land, Gods. Bijdragen 1856 bl. 353 v. Doedes, Inl. tot de Leer van God bl. 50 v. Bruining, Het bestaan van God 1892. Maronier, Wat wij van God weten 1889. Graswinckel, Geloof en Vrijheid 1890 bl. 144-185.

172 Tussen de cognitio Dei insita en acquisita moge er geen tegenstelling bestaan, er is toch ongetwijfeld tussen beide onderscheid. Dikwijls wordt dit onderscheid zo opgevat, dat de eerste de kennis Gods aanduidt, welke de mens aangeboren is en hem toekomt uit zijn eigen wezen, en de tweede die, welke ter vermeerdering en uitbreiding der eerste de mens ten dele wordt van buiten, uit de beschouwing der wereld. Maar duidelijk en nauwkeurig is het verschil tussen beide daarmee niet aangegeven. Immers, in eigenlijke zin is er geen kennis aangeboren, noch van God noch van de wereld. Alle kennis komt van buitenaf in 's mensen bewustzijn in. Wat aangeboren is, is alleen het vermogen der kennis; maar dit vermogen komt eerst tot handeling en daad door de inwerking der wereld in en om ons heen. Het zaad der religie ligt wel in de mens, maar het ontkiemt alleen in de akker van heel het menselijk leven. Gelijk het oog door de mens bij zijn geboorte wordt meegebracht maar de voorwerpen eerst ziet bij het licht van de zon, zo aanschouwt de gelovige God eerst in al de werken van Zijn hand. Voorts is het in de vorige paragraaf ons duidelijk geworden, dat de Christelijke theologie onder het aangeboren en ingeschapen zijn der kennis Gods nooit heeft verstaan, dat de mens bij de geboorte enige bewuste kennis van God meebracht; maar ze gaf daarmee

alleen te kennen, dat de kennis Gods de mens niet door dwang of geweld, en ook niet door logische redenering of dwingende bewijzen behoeft bijgebracht te worden, maar dat ze de mens van nature, spontaan, vanzelf eigen is. Een mens, normaal zich ontwikkelend, komt zonder dwang of moeite, vanzelf tot enige kennis van God. Daarom staat dan ook de *cognitio Dei insita* niet in tegenstelling met de *acquisita*, want in ruimere zin kan ook: de eerste *acquisita* heten. Aan de *cognitio Dei*, beide *insita* en *acquisita*, gaat nl. de openbaring Gods vooraf. Hij laat zich niet onbetuigd. Hij werkt met zijn eeuwige kracht en goddelijkheid van alle kanten op de mens in, niet alleen van buiten maar ook van binnen; in natuur en mensenwereld, in hart en geweten, in voor- en tegenspoed treedt God als het ware de mens tegemoet. En deze ontving als geschapen naar Gods beeld het vermogen, om de indrukken daarvan op te vangen en daardoor tot enig besef en tot enige kennis van het Eeuwige Wezen te komen. De *cognitio insita*, zodra zij *cognitio* en dus niet alleen *potentia* maar *actus* is, is nooit anders dan onder inwerking van de openbaring Gods in en buiten de mens ontstaan en is dus in zover altijd *acquisita*.

Om deze redenen werd het onderscheid tussen de *cognitio Dei insita* en *acquisita* vroeger gewoonlijk anders aangegeven. Het bestond in deze twee dingen. Vooreerst daarin, dat de *cognitio Dei innata* vanzelf, spontaan, zonder moeite of dwang werd verkregen, de *cognitio Dei acquisita* daarentegen door redenering en betoog, door nadenken en bewijs langs de *viae causalitatis*, *eminentiae* en *negationis* werd verworven; geen was *noetica*, deze *dianoetica*. En ten tweede vloeide daaruit ook dit verschil voort, dat de eerste alleen in beginselen bestond en algemeen en noodzakelijk was, maar de tweede was meer uitgewerkt en ontwikkeld, leverde meer concrete stellingen en was daarom ook aan allerlei twijfel en bestrijding onderworpen. Dat er een God is, stond en staat nagenoeg voor allen vast. Maar de bewijzen voor het bestaan Gods zijn door het denken gevonden en zijn daarom beurtelings geminacht en hooggeschat ¹⁾. En daarmee is het onderscheid juist aangegeven. Het ligt niet daarin, dat de aangeboren kennis Gods uit de mens en de verkregene uit de wereld zou opkomen. Ook het moreel bewijs is ontleend aan de zedelijke bewustheid, die binnen de mens zich bevindt. In beide is het dezelfde en de ganse openbaring Gods, uit welke de *cognitio Dei* indringt in ons bewustzijn. Maar in de *cognitio Dei insita* werkt die openbaring in op het bewustzijn van de mens en kweekt daar indrukken en beseffen. In de *cognitio Dei acquisita* wordt die openbaring Gods door de mens ingedacht; zijn verstand gaat aan de arbeid, zijn reflectie ontwaakt, en met klare, heldere bewustheid zoekt hij door redenering en bewijs uit de schepselen op te klimmen tot God. De mens heeft nl. op geen gebied van kennis aan indrukken en beseffen genoeg. Hij is met het bewustzijn alleen niet tevreden. Het is hem niet voldoende, dat hij weet. Hij wil ook weten, dat hij weet; hij tracht het hoe en waarom van zijn weten te verklaren. En vandaar, dat het gewone, alledaagse, empirische weten altijd zoekt over te gaan in het eigenlijke, wetenschappelijke weten; dat het geloof zich verheft tot theologie, en de *cognitio Dei insita* zich voltooit in de *cognitio Dei acquisita*.

De indeling in *cognitio Dei insita* en *acquisita* wordt gewoonlijk alleen toegepast op de *theologia naturalis*. En deze wordt dan onderscheiden van en dikwijls tegengesteld aan de *theologia revelata*. Reeds vroeger is deze opvatting breedvoerig bestreden ²⁾. Er is geen afzonderlijke *theologia naturalis*, die buiten alle openbaring om door de mens uit de denkende beschouwing der wereld zou kunnen verkregen worden. Die kennis Gods, welke in de *theologia naturalis* wordt samengevat, is geen product van de menselijke rede. Zij veronderstelt allereerst, dat God Zelf zich in de werken Zijner handen openbaart; het is niet de mens, die God, maar God, die de mens zoekt, ook door Zijn werken in de natuur heen. Voorts is het niet de mens, die met het natuurlijke licht der rede deze openbaring Gods verstaat en kent; alle godsdiensten der Heidenen zijn positief; maar er is van 's mensen zijde

een geheiligd verstand en een geopend oog van nodig, om God, de Waarachtige en levende God, in zijn schepselen op te merken. En zelfs is dit nog niet genoeg. Ook de gelovige, ook de Christen zou Gods openbaring in de natuur niet verstaan en niet zuiver kunnen weergeven, indien God zelf niet in Zijn Woord had beschreven, hoe Hij Zichzelf en wat Hij van Zichzelf in heel de wereld openbaart. De *cognitio Dei naturalis* is in de Schrift zelf opgenomen en daarin breedvoerig ontvouwd. Daarom is het ook een gans verkeerde methode, dat de Christen zich bij de behandeling der *theologia naturalis* als het ware van de bijzondere openbaring in de Schrift en van de verlichting door de Heilige Geest ontdoet, zonder enige Christelijke *Voraussetzung* haar bespreekt, en daarna tot de *theologia revelata* overgaat. De Christen staat ook als *dogmaticus* van de aanvang af met beide voeten op de grondslag der bijzondere openbaring; niet eerst in de *locus de Christo* maar ook in de *locus de Deo* is hij Christgelovige. Maar zo staande, ziet hij rondom zich, en gewapend met de bril der Heilige Schriftuur ziet hij in heel de wereld een openbaring van dezelfde God, die hij in Christus als zijn Vader in de hemelen kent en belijdt. Dan echter is onder de *cognitio Dei insita* en *acquisita* ook niet die kennis te verstaan, die wij buiten de bijzondere openbaring om uit de schepping verkrijgen. Van onze prilste jeugd af aan heeft Gods bijzondere openbaring in Christus op ons allen ingewerkt; wij zijn in het verbond der genade en dus Christen geboren; allerlei Christelijke invloeden hebben de kennis Gods gevormd, welke thans ons deel is, in veel groter mate, dan de werking, die er van Gods openbaring in de natuur op ons hart is uitgegaan; en in het licht dier bijzondere openbaring hebben wij allen ook de natuur en de wereld om ons heen leren beschouwen. Wij danken allen de kennis Gods uit de natuur aan Gods bijzondere openbaring in Zijn Woord. De natuur zou ons even verwarde stemmen laten horen als de Heidenen, indien wij Gods sprake niet in de werken der genade hadden beluisterd en daardoor nu Zijn stem ook in de werken der natuur verstonden. Maar nu is die openbaring Gods in de natuur toch ook van hoge waarde. Het is dezelfde God, die in natuur en in genade, in schepping en herschepping, in de Logos en in Christus, in de Geest Gods en in de Geest van Christus tot ons spreekt. Natuur en genade zijn geen tegenstelling; wij hebben één God, uit Wie en door Wie en tot Wie zij beide zijn.

Dit geldt beide van de *cognitio Dei insita* en *acquisita*; beide danken wij aan de Heilige Schrift. Het is waar, dat deze geen moeite doet om het bestaan Gods te bewijzen [3](#)). Ze gaat van dat bestaan uit en veronderstelt, dat de mens God kent en erkent. Zij acht de mens nog niet zo diep gezonken, dat hij om te geloven vooraf een bewijs nodig heeft. Immers is hij nog beeldrager Gods, Gods geslacht, en begaafd met een *vous*, om in de schepping Gods eeuwige kracht en goddelijkheid op te merken. De loochening van Gods bestaan is in het oog der Schrift een teken van dwaasheid, van diep zedelijk verval, [Ps. 14:2](#). Zulke mensen zijn uitzondering, geen regel. Doorgaand rekent de Schrift op zulken, die het bestaan Gods ongedwongen en krachtens de inspraak hunner natuur erkennen. Zij appelleert niet op het redenerend verstand, maar op het redelijk en zedelijk bewustzijn. Zij ontleedt en betoogt niet, maar laat God zien in al de werken Zijner handen. Maar dat doet ze dan toch. Hemel en aarde inclusief alle schepselen, loof en gras, regen en droogte, vruchtbare en onvruchtbare jaren, spijs en drank, gezondheid en ziekte, rijkdom en armoede, en alle dingen spreken de grootheid van God. Er is geen deel, geen stukje van de wereld, waarin Zijn kracht en goddelijkheid niet wordt aanschouwd. Naar hemel en aarde, vogelen en mieren, bloemen en lelies wordt de mens verwezen, om God te aanschouwen en te erkennen. Heft uw ogen op omhoog, en ziet Wie deze dingen geschapen heeft, [Jes. 40:25](#). De Schrift redeneert niet in het afgetrokken en maakt God niet tot de conclusie van een syllogisme, het nu aan ons overlatend, of wij dat bewijs dwingend zullen vinden. Maar zij spreekt met gezag, zij gaat theologisch en religieus van God uit, zij laat Zijn deugden zien in Zijn werken en zij eist, dat wij God erkennen zullen. Een os kent zijn bezitter, en een ezel de kribbe zijns heren, maar

Israël heeft geen kennis, mijn volk verstaat niet, [Jes. 1:3](#). Het staat voor haar vast, dat God zich openbaart in de schepselen en dat Hij zich aan niemand onbetuigd laat, [Hd. 14:17](#), [Rom. 1:19](#). En alzo zich beroepende op de ganse schepping, als een getuigenis en openbaring Gods, bevat zij alles in kiem, wat later in de bewijzen breed werd uitgewerkt en dialectisch werd ontvouwd. Er ligt waarheid in de opmerking van C.J. Nitzsch [4](#)), dat de H. Schrift ons een aanvang en analogie van het aitiologisch bewijs geeft in [Rom. 1:20](#), van het theologisch bewijs in Ps. 8:1-9 [[Ps. 8:1-9](#)], [Hd. 14:17](#), van het moreel bewijs in [Rom. 2:14](#), en van het ontologisch bewijs in [Hand. 17:24](#), [Rom. 1:19,32](#). Er kan nog bijgevoegd worden, dat de Heilige Schrift op een merkwaardige plaats uit het wezen van de mens tot het wezen Gods besluit. De goddelozen denken dat God hen niet ziet en niet zien kan, maar de dichter vraagt hun: Zou Hij, die het oor plant, niet horen; zou Hij, die het oog formeert, niet aanschouwen? [Ps. 94:9](#), (vergelijk) [Ex. 4:11](#). De dichter gaat uit van de gedachte, dat God de mens maakte naar Zijn gelijkenis en dat dus de vermogens van de mens ook in God aanwezig moeten zijn, evenals Paulus uit het feit, dat wij Gods geslacht zijn, afleidt, dat de godheid niet aan goud of zilver of steen gelijk kan zijn, [Hand. 17:29](#). Wanneer de Schrift nu alzo spreekt niet in dialectisch betoog maar in de taal van het getuigenis, zich niet appellerende op het redenerend verstand maar een beroep doende op hart en geweten, op heel het redelijk en zedelijk bewustzijn van de mens, dan is zij nooit zonder macht en invloed geweest. Ook in deze is zij een krachtig Woord, scherp als een tweesnijdend scherp zwaard, doorgaande tot de verdeling van ziel en geest, een oordelaar van de gedachten en overleggingen des harten. Ook zonder logisch betoog en wijsgerig bewijs is de Schrift in haar getuigenis machtig, omdat zij het Woord Gods is en steun vindt in de redelijke en zedelijke natuur van iedere mens. Het is God zelf, die zich aan niemand onbetuigd laat. En het is de mens zelf, die, wijl hij naar Gods beeld werd geschapen, zijns ondanks aan dit getuigenis gehoor en instemming geven moet. In dit licht moeten ook de zogenaamde bewijzen voor Gods bestaan worden beschouwd. Dat zal beide voor overschatting en voor minachting der bewijzen ons bewaren.

1) De Moor, Comment. I 41.44.

2) Verg. Deel I, Hoofdstuk 2, Par. 10, 85-89

3) Davidson, The Theol. of the Old Test, bl. 73 v.

4) Nitzsch, System der Chr. Lehre 6 bl. 142.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 26 De Kenbaarheid Gods; 173)

173 Reeds bij de oude wijsgeren, Anaxagoras, Socrates, Plato, Aristoteles, Plutarchus, Seneca, Cicero treffen wij de bewijzen aan, die voor het bestaan van God worden bijgebracht. Uit de schoonheid, de harmonie, de beweging, de doelmatigheid der wereld, uit de rede en het aangeboren besef, uit het belang der religie voor staat en maatschappij, uit de overeenstemming der volken wordt besloten tot het bestaan van een zelfbewust, redelijk, Goddelijk Wezen [1](#)). De Christelijke theologie nam al deze bewijzen over en behandelde ze met voorliefde; en Augustinus voegde er nog een uit de algemene begrippen aan toe [2](#)). Zij versmaadde de steun niet, die haar door de heidense wetenschap werd geboden, en zag met verwerping van het dualistisch gnosticisme en manicheïsme in de natuur een werk Gods. Dit standpunt van de Christelijke theologie is des te opmerkelijker, omdat het Christendom ten dele vijandig tegenover de kosmos stond en alle nadruk legde op de redding van de mens. Maar de natuur was en bleef voor de Christelijke theologie, in weerwil van alle ascese, die in de kerk binnendrong, een schepping van Dezelfde God, die in Christus als Herschepper en Zaligmaker Zich geopenbaard had. Zelfs werd de waarde en kracht der bewijzen zeer spoedig overschat. Wel spreken sommige kerkvaders het uit, dat de Heidenen nooit tot een zuivere

religio naturalis zijn gekomen en dat de weg van deze bewijzen voor de zondaar zeer moeilijk is 3). Maar langzamerhand verliezen de bewijzen hun religieus karakter; zij worden van alle zedelijke voorwaarden losgemaakt; de cognitio Dei acquisita komt los naast de insita te staan; en de Christelijke theologie kreeg hoe langer hoe meer de overtuiging, dat de waarheden der religio naturalis in dezelfde zin bewijsbaar waren als die van mathesis of logica. Ze waren eigenlijk geen articuli fidei maar praeambula ad articulos 4). Het ontologisch argument van Anselmus, in zijn Proslogium, schoon door enkelen zoals Halesius, Bonaventura, overgenomen, werd wel door de meesten verworpen, omdat wij alleen door de schepselen tot God kunnen opklimmen 5). Maar overigens werd er aan de bewijzen grote waarde gehecht en veel zorg besteed; in de theologia naturalis stond men op rationele, wetenschappelijke bodem vóór en buiten het geloof 6). En op datzelfde rationalistische standpunt staat Rome en de Roomse theologie nog tot de huidige dag 7). Het Vaticaan sprak uit, dat God uit de schepping door het natuurlijk licht der rede met zekerheid kan worden gekend 8).

De Reformatie nam deze theologia naturalis met haar bewijzen wel over, maar liet ze niet voorafgaan aan doch nam ze op in de leer van het geloof. Calvijn ging uit van het semen religionis en zag dan wel in iedere particula mundi, in de sterrenhemel, in het menselijk lichaam, in de ziel, in de onderhouding aller dingen enz., onweersprekelijke signa en testimonia van Gods Majesteit, maar erkent dan terstond weer, dat het semen religionis, schoon allen onuitroeibaar ingeplant, toch verstikt worden kan en geen goede vrucht kan voortbrengen; de mens heeft geen oog meer om God te aanschouwen, hij heeft daartoe het geloof nodig 9). Dezelfde plaats neemt de theol. naturalis bij andere Gereformeerden in 10). Maar spoedig ging de Protestantse theologie de rationalistische weg op. Terwijl de theologia naturalis eerst een beschrijving was, aan de hand der Schrift, van wat de Christen aangaande God uit de schepping kennen kon, werd ze weldra een uiteenzetting van wat de nietgelovige, redelijke mens uit de natuur door eigen denken te weten kon komen. De theologia naturalis werd theologia rationalis. Cartesius vond in de aangeboren idee een onomstotelijk bewijs voor het bestaan Gods. Voetius zag het onderscheid tussen deze rationalistische argumentatie en de Gereformeerde leer van de theologia naturalis nog in 11). Maar dit besef ging bij latere theologen hoe langer hoe meer teloor 12). Het rationalisme deed allerwegen zijn intocht. De theologia naturalis werd de eigenlijke, wetenschappelijke, demonstrabele theologie, tegen welke de theologia revelata steeds meer in de schaduw kwam te staan en eindelijk geheel en al verdween. De bewijzen werden in klassen verdeeld en breed uitgewerkt; men onderscheidde metafysisch bewijzen uit beweging, causaliteit, toevalligheid der wereld; fysisch uit harmonie, orde, doel van het heelal en van bijzondere schepselen, zoals zon, maan, sterren, vuur, licht, aarde, water, dier, plant, mens, lichaam, ziel, oor, oog, hand, instinct enz.; historische uit de consensus gentium, de societas, kunsten, wetenschappen, openbaring, profetie, wonder; morele uit geweten, vrijheid, zedelijkheid, oordeel, loon en straf enz., en eindelijk ook nog mathematische bewijzen 13).

Deze zelfgenoegzaamheid der theologia naturalis duurde tot Kant. Deze onderwierp de bewijzen aan een strenge kritiek, betoogde, dat de theoretische rede hier met een non liq uet eindigen moest, maar trachtte daarna het bestaan van God weer vast te stellen als een postulaat der praktische rede 14). Sedert zijn de bewijzen bij vele filosofen en theologen in diskrediet geraakt. Jacobi achtte het zelfs onmogelijk, om Gods bestaan te bewijzen, omdat God dan als een conclusie van de bewijsgronden zou afhangen 15). En anderen, ofschoon de onjuistheid dezer redenering inziende, hebben aan de bewijzen voor Gods bestaan toch weinig of geen waarde gehecht, ze onnodig voor de gelovige en onnut voor de ongelovige genoemd, en daarom gemeend, dat zij uit de dogmatiek verwijderd moesten worden 16). Maar hoe groot het aantal dezer critici ook zij, hun poging, om de leer van God in theologie

en filosofie van de last der bewijzen te bevrijden, heeft toch weinig succes gehad. Zelf brengen zij ze allen en soms breedvoerig ter sprake, al ware het alleen om te betogen dat ze krachteloos zijn. En vóór en na gaan wijsgeren en godgeleerden voort, om de bewijzen voor Gods bestaan nauwkeurig en uitvoerig te behandelen.

Maar wel is er groot verschil van mening over de vorm waarin de bewijzen behoren voorgedragen te worden, over de kracht, welke zij samen en elk afzonderlijk bezitten, en over het resultaat, waartoe zij leiden. Een veel grotere betekenis dan bij Kant kregen de bewijzen in de filosofie van Hegel; deze schatte ze hoog als het zelfbewijs Gods in 's mensen geest en hechte daarom vooral aan het ontologisch bewijs grote waarde 17). Dit ontologisch argument wordt in de vorm, die Anselmus en Cartesius er aan gaven, vrij algemeen prijsgegeven; maar velen trachten het toch in de zin van Plato, Augustinus en Thomas verder te ontwikkelen en als een bewijs uit de ideeën en normen van de menselijke geest te handhaven 18). Het kosmologisch bewijs treedt uit de aard der zaak in zeer verschillende gedaanten op, want er is terecht gezegd, dat, als het bestaan Gods uit het bestaan der wereld te bewijzen is, iedere strohalm daarvoor dienst kan doen 19). Maar ook over de kracht van dit bewijs lopen de meningen ver uiteen; volgens sommigen leidt het niet tot een absolute oorzaak 20), volgens anderen wordt er slechts het bestaan van een absolute wereldgrond door bewezen 21), zonder verder enig licht over het wezen daarvan te verspreiden 22); en volgens nog anderen wordt er indirect of direct het bestaan van een Persoonlijk God door betoogd 23). Het teleologisch argument treedt dikwijls, onder de indruk van het alle doel loochenende Darwinisme, als bewijs uit de orde en het doel in de wereld terug, maar krijgt naar veler schatting nieuwe kracht, wanneer het als "design argument" zich grondt op het evolutieproces zelf, dat in de wereld valt waar te nemen, en dat langzamerhand aan het leven, aan de geest, aan wetenschap en kunst, aan godsdienst en zedelijkheid enz. het aanzien geeft en in dit alles een streven, een wil, een doel verraad 24). Het morele argument, dat ook op verscheidene wijzen wordt voorgesteld, heeft vooral door Kant een grote betekenis gekregen en doet tegenwoordig vooral in die zin dienst, dat de zelfstandigheid des geestes tegenover de natuur, die in heel de cultuur en vooral in het zedelijke bewustzijn en leven aan het licht treedt, het bestaan hetzij alleen van een zedelijke wereldorde 25), hetzij ook van een Persoonlijk God 26), bewijst. Het argument e consensu gentium tenslotte wordt of in de oude vorm gehandhaafd of ook in die zin gewijzigd, dat het zijn voornaamste kracht ontleent aan de religieuze natuur des mensen, die door het historisch, psychologisch en filosofisch onderzoek van de godsdiensten buiten alle twijfel is gesteld en—indien zij niet een illusie zal zijn—het bestaan, de openbaring en de kenbaarheid Gods postuleert 27). Al deze bewijzen lopen dan tenslotte bij velen daarop uit, dat materialisme en pantheïsme (naturalisme en idealisme) onmachtig zijn tot oplossing van het wereldprobleem, en dat deze ganse wereld in haar oorsprong, wezen en bestemming alleen voor een verklaring vatbaar is op het standpunt van het theïsme 28).

- 1) Zeller, *Philos. der Gr.* I4 885 v. II4 771 v. III3 357 v. IV3 133 v.
- 2) Augustinus, *de lib. arb.* II c. 3-15. Münscher-v. Coelln, D. G I. 125-129.
- 3) Athanasius, *c. Gent.* c. 35 v.
- 4) Thomas, *S. Theol.* I qu. 2 art. 2. c. *Gent.* I 10-13.
- 5) Thomas, *c. Gent.* I 10-12.
- 6) Schwane, D.G. III 107 v.
- 7) Petavius, *Theol.* I cap. 2. Sylvius, *Comm. in totam pr.p.S. Thomae*, ed. 4a 1693 I bl.22-26. *Theol. Wirceb.* 1880 III 1-20. Perrone, *Prael. Theol.* II 3-41. Kleutgen, *Philos. der Vorz.* I2 673 v. II2 668 v. Schwetz, *Theol. fund.* I par. 4-8. C. Pesch, *Prael. dogm.* II 1-20. Hettinger, *Apol. des*

- Christ. I7 103 v. Jansen, Prael. I 39-51 enz.
- 8) Verg. Deel I, Hoofdstuk 2, Par. 10, 85
- 9) Calvin, Inst. I 4,1. 5,1-10. 11-15.
- 10) Ursinus, Tract. theol. 1584 bl. 37-44. Martyr, Loci bl. 2 v. Musculus, Loci bl. 2-5. Polanus, Synt. theol. II c. 4, cf. Schweizer, Gl. der ev. ref. K. I 156 v.
- 11) Voetius, Disp. V 455-525, verg. I 167 v.
- 12) Alsted, Theol. nat. 1623. Maastricht, Theol. II c. 2. Marck, Merch I 1,14. Turretinus, Theol. El. III qu. 1 enz.
- 13) Buddeus, de atheismo et superstitio, ed. Lulofs, 1767 bl. 224-318, en verdere litt. bij M. Vitringa I bl. 11 v. Walch, Bibl. theol. sel. I 676-744. Doedes, Inl. tot de Leer v. God 200-217.
- 14) Verg. deel I 575 v,
- 15) Jacobi, Von de Göttl. Dingen, Werke III 368, 567.
- 16) Reinhard, Dogm. par. 30. Schleiermacher, Der Chr. Gl. II par. 33. Twisten, Dogm. II 19 v. Hofmann, Schriftbeweis I2 62. Beck, Glaubenslehre I 63 v. Frank, Syst. d. Chr. Wahrh. I2 102-109. Philippi, Kirchl. Gl. II 1-17. Böhl, Dogm. bl. 16 v. Von Oettingen, Luth. Dogm. II 30 v. Bovon, Dogm. Chrét. I 216. Rauwenhoff, Wijsb. v.d. godsd. 499 v.
- 17) Hegel, Ueber die Beweise vom Dasein Gottes, Werke XII 169 v. 291 v.
- 18) James Orr, The Christian view of God and the world bl. 124-127, 479, die ook aanhaalt Pfleiderer, Green, Harris e.a.
- 19) Door Vanini, bij Von Oettingen, Luth. Dogm. II 31.
- 20) A. B. Bruce, Apologetics. Edinburgh 1892 bl. 149.
- 21) Biedermann, Dogm. par. 645 v. Verg. Von Hartmann, Religionsphilos. II 114 v. Paulsen, Einl. in die Philos. bl. 239 v.
- 22) H. Spencer. First Principles 5 bl. 1-123, vooral bl. 87-97. Verg. Spruyt, Gids April 1886. Molenaar, Bijblad van de Herv. 21 Mei 1885.
- 23) Dorner, Chr. Glaub. I 243 v. Kahnis, Luth. Dogm. I2 122. Doederlein, Zeits. f. Philos. u. philos. Kritik 1886 bl. 52 v, James Orr, t.a.p. bl. 116.
- 24) Martineau, A study of religion I 270-333, Orr, t.a.p. bl. 117 v., en voorts Flint, Theism. 1877. Kennedy, Gottesglaube und moderne Weltanschauung 1893. Ebrard, Apologetik 1878 I 243 v. P. Janet, Les causes finales 2 1882.
- 25) Rauwenhoff, Wijsbeg. v.d. godsd. 321 v.
- 26) Ritschl, Theol. u. Metaph. bl. 8 v. Rechtf. u. Vers. III 2 200. Kaftan, Wahrheit der Chr. Rel. 490 v. Köstlin, Die Beweise für das Dasein Gottes, Stud. u. Krit. 1875 bl. 601-655. 1876 bl. 7-80.
- 27) Orr, t.a.p. bl. 134-137. Harris, The philos. basis of theism bl. 345-365.
- 28) Bruce, Apologetics bl. 159. v. R. Flint, Antitheistic theories 1879. Mc Cosh, Method of divine government. Harris, God the creator and Lord of all. 2 vol. Edinburgh 1897. Morris, A new natural theology. London 1905.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 26 De Kenbaarheid Gods; 174)

174. De indeling der bewijzen behoeft ons niet lang op te houden. Want ofschoon zij in naam en vorm uiteenloopt, komt zij gewoonlijk zakelijk op hetzelfde neer. Twee bewijzen zijn er, die van de wereld in haar geheel uitgaan en hetzij uit haar oorsprong, hetzij uit haar doel tot

God trachten op te klimmen (argumentum cosmologicum en teleologicum). Twee andere bewijzen zijn opgebouwd op de natuur van de mens, respectievelijk op zijn redelijke en op zijn zedelijke natuur (argumentum ontologicum en morale). En de laatste twee bewijzen baseren zich vooral op de historie, en concluderen uit het eenparig getuigenis en uit de geschiedenis der mensheid tot het bestaan Gods (argumentum e consensu gentium en historico-theologicum) 1).

Het kosmologisch bewijs treedt in verschillende vormen op. Het besluit uit de beweging tot een *primum movens, quod a nullo movetur* (Aristoteles), uit het veranderlijke tot het onveranderlijke (Damascenus), uit het relatief tot het absoluut volmaakte (Boethius, Anselmus), uit de *series causarum*, welke niet oneindig kan zijn, tot een *prima causa efficiens* (Thomas), uit het contingente bestaan der wereld tot een *ens necessarium*, uit wat niet van zichzelf bestaat tot het door zichzelf bestaande (Richard Vict.), uit het bestaan van het relatieve tot dat van het absolute (Spinoza, Hegel, Hartmann, Scholten) uit de relatieve afhankelijkheid aller schepselen onderling tot aller absolute afhankelijkheid van een hogere, goddelijke macht (Lotze) enz. Maar in al deze vormen komt het kosmologisch bewijs toch steeds op hetzelfde neer, nl. op het besluit uit een gevolg tot een oorzaak. Op zichzelf is dit ook een volkomen wettig besluit, in weerwil van de kritiek van Hume en Kant; indien wij de causaliteitswet niet meer mogen toepassen, is alle wetenschap onmogelijk. Maar het kosmologisch bewijs gaat van verschillende onderstellingen uit, die niet op zichzelf en voor allen vaststaan. Het veronderstelt, niet slechts dat de bijzondere dingen in de wereld maar dat ook het ganse heelal contingent, eindig, relatief, onvolmaakt is; dat een *series causarum* in *infinitum* ondenkbaar is; dat de causaliteitswet ook geldt van de wereld in haar geheel. Eerst wanneer al deze onderstellingen juist waren, zou het kosmologisch bewijs kracht hebben. Terecht concludeert het, dat, gelijk alle dingen, zo ook de wereld in haar geheel, als uit die dingen samengesteld, een oorzaak hebben moet. Maar verder brengt het niet; het zegt niets over aard en natuur van die oorzaak. Wie uit de wereld tot een oorzaak besluit, welke zelf ook een oorzaak behoeft, heeft aan de logische kracht van dit bewijs genoeg gedaan. Dat die oorzaak oneindig, absoluut, volmaakt is, volgt niet rechtstreeks uit het kosmologisch bewijs, maar vloeit uit andere overwegingen voort. Zo is inderdaad een *series causarum infinita* ondenkbaar en onmogelijk; er is niemand, die ze aanneemt; allen erkennen een absolute grond, een eerste zijn, hetzij dit de naam draagt van God of van het absolute, van substantie of kracht, van materie of wil enz. Indien deze onderstelling nu juist is, gelijk ze feitelijk door allen wordt erkend, dan brengt het kosmologisch bewijs ons een stap verder, nl. tot een oorzaak der wereld, die van zichzelf bestaat en dus oneindig, eeuwig, absoluut is. Maar of die oorzaak nu ook transcendent of alleen immanent is, of ze persoonlijk dan wel onpersoonlijk, bewust of onbewust is, is hiermee volstrekt niet beslist. Velen hebben echter uit het kosmologisch bewijs nog iets meer trachten af te leiden hetzij dan rechtstreeks, hetzij zijdelings. Rechtstreeks trachtten zij dit zo te doen, dat zij, wijl een gevolg niet meer kan bevatten dan er ligt in de oorzaak, uit het persoonlijke, het bewuste, het vrije, de ideeën, die er in de wereld waren, besloten tot een persoonlijk, bewust, vrij wezen, dat tevens de hoogste idee, de absolute rede was. Deze redenering stuit echter hierop af, dat de verhouding van oorzaak en gevolg dan willekeurig als een emanatie wordt gedacht en, toegepast op God, ook eisen zou, dat Hij stoffelijk, lichamelijk, ja zelfs onrein en onheilig zou zijn. Anderen hebben daarom een zijweg ingeslagen en geredeneerd, dat een oneindige, absolute oorzaak, een wezen, dat van, in en door zichzelf bestaat, niet anders bestaan kan dan als geest, persoon. Maar hiertegen geldt het bezwaar, dat wij door het kosmologisch bewijs van de innerlijke natuur van zulk een eerste oorzaak niets weten, dat wij geen recht hebben, om op zulk een eerste oorzaak weer de causaliteitswet te gaan toepassen en dienaangaande dus ook niets kunnen bepalen. En zo blijft het er bij, dat het kosmologisch bewijs ons hoogstens, bij de

erkentenis nl., dat een oneindige reeks van oorzaken onmogelijk is, leidt tot een eerste, van zichzelf bestaande, absolute wereldoorzaak.

Het teleologisch bewijs gaat uit van de orde en schoonheid, de harmonie en het doel, welke in de wereld, hetzij in haar geheel, hetzij in bijzondere schepselen, sterrenhemel, elementen, aarde, mens, dier, plant, hand, oog enz., zijn op te merken en besluit daaruit tot een intelligente oorzaak. Ofschoon het teleologisch bewijs nooit nalaat indruk te maken en ook door Kant met achting werd genoemd, toch zijn er vooral in de laatste tijd veel bezwaren tegen ingebracht. Vooreerst wordt van materialistische zijde beweerd, dat er geen doel is in de dingen en dat de teleologische natuurverklaring voor de mechanische plaats maken moet 2). Ten tweede brengt het pantheïsme in, dat de aanwezigheid van orde en doel in de wereld nog volstrekt geen recht geeft tot het aannemen van een bewuste, intelligente oorzaak, omdat het onbewuste evenals bij iedere mens zo ook bij het wereldgeheel veel wijzer en zekerder werkt dan bewust nadenken en opzettelijke berekening 3). En tenslotte opperde Kant nog het bezwaar, dat dit bewijs hoogstens leidde tot een wereldformeerder maar niet tot een wereldschepper 4). Nu wegen tegen deze bezwaren heel wat andere overwegingen op. De Schrift erkent allereerst een doel in de schepping, [Gen. 1](#), [Spr. 8](#); [1Cor.3:21-23](#), [Rom. 8:28](#) enz. De teleologische wereldbeschouwing is door bijna alle wijsgeren, Anaxagoras, Socrates, Plato, Aristoteles enz. gehuldigd en dringt zich telkens weer aan iedere mens op, in weerwil van het misbruik, dat er telkens, vooral in de achttiende eeuw, van gemaakt is. Doeleinden zijn er op te merken, zo in bijzondere verschijnselen, klimaat, jaargetijden, temperatuur van het water, bevruchting der planten, bloedsomloop, organismen, hand, oog enz., als in het wereldgeheel. Alle atomen gehoorzamen aan éne wet; alles berust op gedachte, die begrepen kan worden door de mens; uit een toeval is het heelal evenmin te verklaren als de Ilias uit een worp van letters. En zelfs het feit, dat wij menigmaal geen doel kunnen aantonen, bewijst, dat wij, waar wij het opmerken, dit ook terecht doen.

In de latere jaren zijn dan ook vele beoefenaars van de natuurwetenschap tot het vitalisme en ook tot de teleologie teruggekeerd. De Darwinistische descendenteleer kenmerkte zich eerst door het streven, om overal het doel door de oorzaak te vervangen, maar heeft juist de onmisbaarheid van de teleologische beschouwing aan het licht gebracht; de selectieleer was er immers op gericht, om van de doelmatigheid een verklaring te geven. Stof en kracht en beweging zijn trouwens ook niet genoeg; er moet ook richting zijn, en deze is zonder doelmatigheid niet te begrijpen. Zo hebben dan ook vroeger reeds Fechner en K.E. von Baer, en in de laatste tijd ook G. Wolff, H. Driesch, J. Reinke en vele anderen het goed recht der teleologie naast dat der causaliteit erkend. Teleologie en causaliteit sluiten elkaar ook niet uit; wie zich een doel stelt, wendt daarna de middelen aan, welke tot bereiking van dat doel leiden. Binnen de teleologische wereldbeschouwing is er zelfs ruimschoots plaats voor de mechanische causaliteit. Alleen gaat deze laatste haar macht en bevoegdheid te buiten, als zij alle verschijnselen in de wereld, ook de bewuste en geestelijke, uit stof en stofwisseling verklaren wil 5). Indien nu de aanwezigheid van orde en doel voor allen vaststond en in deze tijd niet zelf zo krachtig en breedvoerig betoog nodig had, zou inderdaad het teleologisch bewijs ons recht geven, om uit de schoonheid en harmonie der wereld tot een bewust wezen te besluiten, want een onbewust doel is er niet. Wel heeft Von Hartmann het tegendeel trachten te betogen, maar zijn bewijzen voor de doelmatige werking van het onbewuste gaan daarom niet op, omdat het iets anders is, of een schepsel in het algemeen met een opzettelijk doel handelt, en iets anders, of er in een onbewuste handeling een doel valt op te merken. Het instinct werkt onbewust, maar desniettemin is er in de onbewuste handeling van het instinct een doel te bespeuren, dat terugwijst op een wezen, hetwelk met bewustheid zulk een instinct heeft voortgebracht. Indien er een doel is in de wereld, moet het ook te voren gedacht zijn.

Moge het nu al waar zijn, dat wij ook zo met het teleologisch bewijs niet verder komen, dan tot een wereldformeerder, dan zou toch dat bewijs van niet geringe betekenis zijn. Ja zelfs, indien dit bewijs niet bepaald leidde tot één intelligent wezen, maar de mogelijkheid open liet voor het bestaan van vele Goddelijke Wezens, die samen de wereld hadden voortgebracht, dan nog zou het teleologisch bewijs niet van alle waarde ontbloot zijn. De intelligentie was dan toch in de eerste oorzaak of oorzaken door de inrichting der wereld geëist, en dit bewijs had geleverd, wat het leveren kon. Alleen zou men dan, langs deze weg tot één of meer wereldformeerders gekomen, voor de moeilijkheid staan, hoe een wezen, dat de stof niet volbracht, toch aan die stof vorm en gedaante kon geven, of ook, hoe meer dan één wezen prima causa der wereld kon zijn. Logisch mogen deze bedenkingen nog enige waarde hebben, practisch hebben zij voor ons bewustzijn geen betekenis meer. Alles hangt hier aan de aanwezigheid van een doel in de wereld; zo dát vaststaat, is daarmee het bestaan en de bewustheid van het hoogste Wezen gegeven 6).

- 1) Von Oettingen, Luth. Dogm. II 43,44.
- 2) Haeckel, Nat. Schöpfungsgesch. 1874 bl. 16 v. Id. Die Welträthsel bl. 299 v. Lange, Gesch. d. Mater. 1882 bl. 270 v. Büchner, Kraft und Stoff 16 bl. 214 v. Went, Ondoelmatigheid in de levende natuur, Gids 1906 II 77-99.
- 3) Von Hartmann, Philos. d. Unbew. passim.
- 4) Kant, Kritik der reinen Vernunft ed. Kirchmann bl. 500.
- 5) Gutberlet, Teleologie und Causalität, Philos. Jahrb. XIII 4. XIV 1. Verg. verder Liebmann, Analysis der Wirklichkeit 3 bl. 391 v. Id. Gedanken und Thatssachen II 140 v. Eisler, Krit. Einf. in die Philos. 1905 bl. 182 v.
- 6) Ph.J.Mayer, Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus. Mainz 1901.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 26 De Kenbaarheid Gods; 175)

175. Het ontologisch bewijs komt voor in drieërlei vorm. Het besluit uit de algemene ideeën en normen in de menselijke geest, d.i. uit de rede, die boven onze individuele rede en boven de gehele wereld staat, tot de absolute rede, met inbegrip van al die ideeën en normen, het absoluut ware en goede en schone, d.i. tot God (Plato, Augustinus, Boethius, Anselmus in zijn Monologium). Of het gaat uit van het noodzakelijk denken van de hoogste, absolute idee, d.i. van God en concludeert daaruit tot het bestaan dat idee, omdat zij anders niet de absolute, de hoogste idee was, daar een idee, die tegelijk wel bestaat, groter en hoger is, dan een, die niet werkelijk bestaat (Anselmus in zijn Proslogium). Of het ziet in het aangeboren-zijn der Gods-idee een feit, dat niet anders te verklaren is dan door het bestaan Gods, die deze idee de mens heeft ingeschapen (Cartesius). De vormen verschillen, maar het bewijs is één, in zover het besluit uit het denken tot het zijn. Nu gaat dit ten aanzien van schepselen niet aan, gelijk ieder erkent. Deze toch bestaan contingent; zij kunnen zonder enige logische tegenstrijdigheid als niet-bestaande worden gedacht. Denken en zijn behoren tot een onderscheidene categorie en zijn geheel verschillende zaken. Uit het denken van iets, b.v. een gevleugeld paard, volgt volstrekt niet, dat dat iets werkelijk bestaat. Het zijn is geen product van het denken. Niemand heeft dit dan ook met het ontologisch bewijs bedoeld. Maar de vraag is, of juist bij de Gods-idee niet uit het denken tot het zijn mag besloten worden. Daarop is het antwoord vooreerst: ja, maar onder één voorwaarde, nl. indien God bestaat. Als God bestaat, dan bestaat Hij noodzakelijk, en is essentia en existentia bij Hem één. Maar deze voorwaarde was juist te bewijzen; er moest aangetoond worden, dat God bestaat 1).

Ten tweede dient geantwoord, dat uit ons denken, zelfs uit ons noodzakelijk denken van de idee Gods, toch niet tot het bestaan Gods kan geconcludeerd worden, wijl het zijn Gods immers niet is of wezen kan een product van ons denken der Godsidee. De wereld der ideeën en normen, inbegrepen ook de idee Gods, is niet met God te vereenzelvigen, zij is iets in ons. Met die ideeën is het bestaan Gods dus vanzelf nog niet gegeven. Hoogstens kan er uit het aanwezig zijn van deze ideeën in ons tot het bestaan van God besloten worden, maar dan is dit eigenlijk geen ontologisch doch een kosmologisch bewijs. Maar het zijn zelf van de Gods-idee in ons, hoe noodzakelijk dit ook wezen moge, sluit nooit in en kan niet als zodanig reeds insluiten de existentie van God. Het ontologisch bewijs is daarom geen bewijs in strikte zin. Alleen houdt het in: 1. dat de wereld der ideeën en normen, en zo ook de hoogste idee niet willekeurig, maar noodzakelijk door ons gedacht wordt, en 2. dat die wereld van ideeën en normen, en bepaaldelijk ook de idee Gods, zodra wij ze denken, door ons ook als reëel bestaande gedacht wordt en gedacht moet worden. Het noodzakelijk denken van de idee Gods brengt ook mee het noodzakelijk denken van die idee als reëel bestaand. Maar verder brengt het ons niet. Wij blijven ons bewegen binnen de kring van het denken. Over de kloof van denken tot zijn brengt het ons niet heen. Dat zou het eerst dan doen, wanneer uit die ideeën niet als ideeën, maar uit het zijn dier ideeën in ons besloten mocht worden tot een wezen, dat die ideeën in ons schiep en onderhield en zelf de hoogste idee moest zijn; maar dan was het, gelijk gezegd is, geen ontologisch maar een kosmologisch bewijs ²⁾. De waarde van het bewijs is dan ook veeleer hierin gelegen, dat het de noodzakelijkheid aantoonde, waarmee de mens de Gods-idee denkt en als bestaande denkt, en dus de mens voor de keuze plaatst om op dit noodzakelijk getuigenis van zijn bewustzijn te vertrouwen, of anders aan zijn eigen bewustzijn te twijfelen.

Het morele bewijs let op de zedelijke verschijnselen, die in mens en mensheid zich voordoen: geweten, verantwoordelijkheid, berouw, loon en straf, deugd en geluk, vrees voor dood en oordeel, triomf van het goede enz. en besluit daaruit tot een zedelijk wezen, dat heel die zedelijke wereldorde schiep en onderhoudt. Sommigen vestigen daarbij meer de aandacht op het geweten, dat in ieder mens spreekt, op de zedewet, waaraan ieder zich gebonden voelt, en besluiten daaruit tot een hoogste, soevereine Wetgever. Anderen letten vooral op de disharmonie van deugd en geluk, van zonde en straf en postulieren daaruit een wezen, dat hiernamaals rechtvaardige overeenstemming brengen zal. Of ook vat men heel de zedelijke wereldorde in het oog in haar innerlijk verband en in haar suprematie boven de natuurorde en concludeert daaruit tot een wezen, dat die zedelijke orde schiep en stelde boven de orde der natuur. Altijd echter is dit argument gebaseerd op de ethische verschijnselen in de mensenwereld en komt daardoor tot God als het hoogste zedelijk wezen. Ook tegen dit bewijs zijn excepties opgeworpen. Ten eerste voert de evolutieleer hiertegen in, dat het zedelijk, evenals ook het bewuste leven in de mens niet een zelfstandige orde van zaken vormt, maar eerst langzamerhand in de weg van een proces is ontstaan en daarom ook hier zus en elders zo zich vertoont. Het zedelijk bewustzijn in de mens is dan niet iets absoluut nieuws, maar bestaat in een ontwikkeling van neigingen, die primitief ook bij de dieren voorkomen. Als deze maar meer verstandelijke vermogens hadden, zouden zij in een maatschappij dezelfde of soortgelijke zedelijke voorstellingen en aandoeningen hebben verkregen, als nu de mensen bezitten, want die handelingen, welke uit sociale instincten voortvloeien, oogsten in een maatschappij vanzelf goedkeuring en lof in, terwijl egoïstische handelingen uit de aard der zaak worden afgekeurd en bestraft. Langzamerhand wordt dan in het bewustzijn van de mens het motief van de handeling zelf losgemaakt en deze als goed of kwaad beschouwd. De moraal is dus een product der maatschappij; de omstandigheden maken de mens, ook als zedelijk wezen ³⁾.

Ten tweede trachtten Fichte en na hem alle voorstanders van de onafhankelijke zedeleer tegen het morele argument aan te tonen, dat het zedelijk bewustzijn in de mens geen recht geeft, om te concluderen tot een persoonlijk God, maar alleen tot een zedelijke wereldorde, d.w.z. tot zulk een orde der wereld, waarin voor het goede een plaats is, een gelegenheid, om zich te handhaven en zichzelf de overwinning te verschaffen ⁴⁾. Ten derde ligt de opmerking voor de hand, dat er van een macht van het goede en van een zedelijke wereldorde dikwijls weinig te bespeuren valt; de deugd wordt niet altijd beloond en het kwade niet altijd gestraft; zelfs genieten de goddelozen menigmaal voorspoed en vrede, terwijl de rechtvaardigen worden vervolgd en verdrukt; en de natuur schijnt ten opzichte van goed en kwaad zo compleet onverschillig te zijn, dat zij met haar rampen en onheilen keer op keer diegenen treft, bij wie van schuld geen sprake kan zijn. Ten slotte, ook al zou er zo iets als een zedelijke wereldorde zijn, niemand kan het verband aantonen, waarin zij tot de natuuroorde staat; het is voor geen bewijs vatbaar dat niemand eenmaal over deze de overwinning behalen zal; en volgens sommigen is er zelfs veel vóór te zeggen, dat beide zelfstandig naast elkander bestaan en op verschillende machten terugwijzen; het polytheïsme zou dan een waarheid bevatten, die in het monotheïsme niet tot haar recht komt ⁵⁾.

Deze bedenkingen kunnen alle zonder twijfel op goede gronden weersproken worden. De evolutieleer bleek tot dusver niet in staat te zijn, de oorsprong en het wezen van 's mensen zedelijk bewustzijn te verklaren, en maakt zich bij de poging daartoe steeds aan een verwarring van het goede met het aangename en nuttige schuldig. De gedachte van een zedelijke wereldorde zonder een persoonlijk, rechtvaardig en heilig God is voor geen heldere voorstelling vatbaar en loopt op de apotheose van de abstracte macht van het goede uit. De disharmonie tussen deugd en geluk in dit leven werpt zeer zeker een ernstig bezwaar in de weg voor de heerschappij der zedelijke wereldorde, maar maakt deze toch niet onwerkelijk of onmogelijk. En de terugkeer tot het polytheïsme lijkt te veel op een noodsprong, dan dat zij als een ernstig gemeende solutie in aanmerking komen kan. Maar de genoemde bedenkingen stellen toch klaar in het licht, dat ook het morele argument voor Gods bestaan niet in strikte zin op de naam van een bewijs aanspraak kan maken. Als dit argument dan ook bij Kant en bij vele anderen na hem zoveel sympathie gevonden heeft, dat de andere bewijzen daarvoor geheel in de schaduw zijn gesteld, dan is dit niet aan zijn logische bewijskracht, maar aan het onweerlegbaar getuigenis van 's mensen zedelijke bewustheid te danken. Al is er in de wereld om ons heen vaak nog zo weinig van een zedelijke orde te bespeuren, in zijn geweten voelt elk zich toch aan zulk een orde gebonden, even sterk als hij in zijn verstand en rede door de wetten van het denken zich beheerst weet. Deze zedelijke orde, die bij ieder in het geweten zich handhaaft, moge logisch niet kunnen dwingen tot de erkenning van het bestaan Gods. Zij blijft desniettemin een machtig getuigenis, dat het laatste woord in deze wereld niet toekomen kan aan een brute natuurmacht. Al verzet er zich de ganse wereld tegen en al brengt het verstandelijk weten nog zoveel bedenkingen in, de mens als zedelijk wezen blijft zichzelf handhaven, volhardt in het geloof aan het bestaan en de suprematie der zedelijke wereldorde en wordt daardoor vanzelf en onwillekeurig weer geleid tot de erkenning van een rechtvaardig en Heilig God, die alle dingen regeert ⁶⁾.

¹⁾ Schelling, Werke II 3 bl. 156 v.

²⁾ Runze, Der ontol. Gottesbeweis, krit. Darst. seiner Gesch. seit Ans. bis auf die Gegenwart. Halle 1882. Körber, Das ontol. Argument. Bamberg 1884. Bensow, Ueber die Möglichkeit eines ontolog. Beweises für das Dasein Gottes. Rostock 1898.

³⁾ Verg. bijv. Darwin, Afst. des menschen, hoofdst. 3-5.

- 4) Fichte, Ueber de Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung 1798. verg. K.Fischer, Gesch. der neuern Philos. V2 1884 bl.625 v.C.Coignet, La morale indép. Paris 1869.
- 5) Verg. bijv. James, The varieties of religious experience 12. London 1906 bl.525.
- 6) E. Katzer, Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart, Jahrb. f. prot. Theol. 1878. Over de zedelijke wereldorde handelen o.a. Zeller, Votr. u. Abhandl. III 1884 bl. 189 v. Carrière, De zedel. wereldorde 1880. Von Hartmann, Das sittl. Bewusstsein 1886 bl. 570 v. Christ, Die sittl. Weltordnung 1894. Traub, Die sittl. Weltordnung 1892. A.B. Bruce, The moral order of the world in ancient and modern thought. London 1900. Kuenen, Tijdsp. 1875. Pierson, Gids 1895 enz.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 26 De Kenbaarheid Gods; 176)

176. Van soortgelijke kracht is ook het bewijs e consensu gentium. Door Cicero reeds van hoge waarde geacht, is het in de nieuwere tijd door de studie der godsdiensten nog belangrijk versterkt. Ofschoon sommigen het tegendeel hebben beweerd, zijn alle beoefenaars der godsdienstwetenschap het er tegenwoordig over eens, dat er geen volken zonder godsdienst bestaan, en dat religie dus een gemeenschappelijk goed van de gehele mensheid is. Het historisch onderzoek naar de oorsprong der religie is geëindigd met de erkenning, dat de geschiedenis ons nergens zo ver terugleidt, dat wij mensen zonder godsdienst ontmoeten; overall is de mens, ook in de alleroudste tijden, een godsdienstig wezen, en langs historische weg is de vraag naar de oorsprong der religie voor geen beantwoording vatbaar. De psychologische studie van de godsdienst, welke het historisch onderzoek vervangt of aanvult, leidt altijd weer tot het resultaat, dat de godsdienst niet toevallig uit een combinatie van niet-godsdienstige elementen ontstaan is of ontstaan kan zijn, maar wortelt in het wezen der menselijke natuur zelf; tegen wil en dank zien sommige godsdienstwijzgeren zich gedwongen tot het aannemen van een semen religionis, tot het erkennen van een schepping van de mens naar Gods Beeld. En waar historie en psychologie ons alleen de verschijnselen op godsdienstig gebied kunnen leren kennen, zonder over hun recht en waarde uitspraak te kunnen doen, ontwaakt in de laatste tijd bij velen weer de behoefte aan een metafysica van de godsdienst, die het objectieve recht van dit belangrijk verschijnsel tracht aan te tonen en daartoe dán alleen in staat is, wanneer zij opstijgt tot het geloof aan het bestaan, de openbaring en de kenbaarheid Gods. Natuurlijk kan iemand tegen deze ganse consensus gentium altijd blijven inbrengen, dat desniettemin de godsdienst een hoofdstuk vormt in de pathologie van de menselijke geest; wie er de voorkeur aan geeft, om de religie te houden voor een tijdelijke waan en inbeelding, die evenals andere dwalingen op de duur door wetenschappelijke verlichting verdreven zal worden, kan door geen syllogisme tot het prijsgeven van deze mening gedwongen worden. Maar desniettemin blijft de consensus gentium een feit van grote betekenis, want wij leren er door, dat de godsdienst niet een individueel of particularistisch maar algemeen menselijk verschijnsel is en in de menselijke natuur zelf geworteld is. Indien die menselijke natuur hier niet te vertrouwen is, verliest zij in elk opzicht haar vastigheid. En daarom kan, ook al ontbreekt de logische dwang, bij de keuze tussen inbeelding of werkelijkheid de beslissing niet twijfelachtig zijn.

Bij dit getuigenis voegt zich tenslotte nog het zogenaamde historisch-theologisch bewijs. Men kan dit bewijs doen rusten op de feiten, welke de geschiedenis aan het licht brengt, of op de idee, van welke haar beschouwing en beoefening bewust of onbewust uitgaat. In het eerste

geval doet men een beroep op de voortgaande ontwikkeling, welke in de mensheid, in haar beschaving en cultuur, in haar wetenschap en kunst, in haar scholen en maatschappijen waar te nemen valt. En men trekt er de conclusie uit, dat er in de geschiedenis een gang is, dat er een idee en een plan in wordt gerealiseerd, dat er een doel in wordt nagestreefd, hetwelk alles op een wijs en almachtig wereldregeerder terugwijst. Het valt niet te ontkennen, dat zich tegen al deze redeneringen gewichtige gronden laten aanvoeren, die het geloof aan Gods voorzienigheid, indien het op geen andere grondslagen rust, gemakkelijk aan het wankelen kunnen brengen. De geschiedenis stelt ons toch ieder ogenblik voor onoplosbare raadsels; op het waarom, dat telkens van onze lippen vloeit, is geen antwoord te vinden; het werkelijke valt zo weinig met het redelijke samen, dat het pessimisme evengoed als het optimisme op de geschiedenis zich beroepen en daaraan argumenten voor zijn stellingen ontleen kan; al zou de vooruitgang in verstandelijke ontwikkeling en materiële cultuur niet betwist kunnen worden, over de vraag, of het menselijk geslacht ook godsdienstig en zedelijk vooruitgaat, bestaat het grootst mogelijke verschil, en er is geen statistische wetenschap, die dit uitmaken kan.

Des te opmerkelijker is het, dat ieder bij de beschouwing en beoefening der geschiedenis, ook menigmaal zonder er zich rekenschap van te geven, van de gedachte uitgaat, dat er plan en leiding, ontwikkeling en doel in is. De evolutieleer heeft ook om deze reden zo gunstig onthaal gevonden, omdat zij, bij het wegvallen van het geloof aan Gods voorzienigheid, toch gronden scheen aan de hand te doen voor de hoop op een betere toekomst. Het denkbeeld van progressie ligt niet vanzelf in dat van evolutie opgesloten, want ook dood en ontbinding is een evolutieproces, maar het is er toch graag mee gehuwd en wordt er telkens onbewust mee vereenzelvigd. De historicus levert daarmee het bewijs, dat hij bij zijn geschiedbeschouwing het denkbeeld van leiding, plan en doel niet missen kan. Zeker bestaat er over het karakter dier leiding en over de inhoud van dat plan en dat doel allerlei verschil van mening. Maar hetzij men de Christelijke of de humanistische, de positivistische of de historisch-materialistische geschiedbeschouwing huldigt, altijd gaat men toch uit van het geloof, dat de historie geen product van het noodlot of het toeval is, maar door een vaste hand naar een bepaald doel wordt heengeleid. Het denken vindt geen rust, voordat het aan het einde der wereldgeschiedenis, indien niet in een rijk Gods, dan toch in een rijk der humaniteit, of in een socialistische heilsstaat, of desnoods met Nietzsche in een eeuwige terugkeer aller dingen enige bevrediging gevonden heeft. Met een logische redenering is zulk een geloof niet te bewijzen. Wie liever aanneemt, dat de wereld alleen waard is om te gronde te gaan, kan door geen verstandelijke redenering van het tegendeel overtuigd worden. Maar wel verdient het de aandacht, dat het geloof aan leiding en doel in de geschiedenis onuitroeibaar in het hart van de mens is geplant en bij de filosofie der historie onmisbaar is. Indien dit het geval is, staan wij ook hier weer voor het dilemma: inbeelding of werkelijkheid, en daarmee, principieel genomen, voor de keuze tussen atheïsme en theïsme. En bij die keuze geeft niet het verstand, maar het hart de doorslag.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 26 De Kenbaarheid Gods; 177)

177 Het is jammer, dat deze argumenten voor het bestaan Gods in de theologie de naam van bewijzen hebben gekregen. Echter niet om de reden, door Jacobi genoemd. Ofschoon bewijzen is het afleiden van een stelling uit een andere, is daarom het bewijzen van Gods bestaan nog geen *contradictio in adjecto*. Het afhangen in een bewijs is heel iets anders dan het afhangen in de werkelijkheid. De *causa cognoscendi* is volstrekt niet hetzelfde als de *causa essendi*. Hoewel het bestaan Gods in een syllogisme de conclusie kan zijn, gelijk in het

algemeen uit het werk tot de werkmeester kan besloten worden, daarom is dat bestaan in de werkelijkheid nog wel aanvang en grond van het zijn van alle dingen; ja, als zodanig wordt het juist in de conclusie gedeponneerd. Maar de naam van bewijzen is voor de bovengenoemde argumenten daarom minder goed gekozen, wijl hij hen in een categorie heeft overgebracht, waar ze niet thuis behoren, nl. in die van logische, mathematische, exacte, dwingende betogen, en alzo van hun ethisch en religieus karakter heeft beroofd. Het heeft nu de schijn, alsof het geloof aan het bestaan Gods op die bewijzen zou rusten en daarmee staan of vallen zou. En dat ware toch ein elender Glaube, der sich Gott erst beweisen müsste, ehe er zu ihm betete ¹⁾. Maar het tegendeel is veeleer het geval. Het bestaan van geen enkel ding staat voor ons eerst op grond van bewijzen vast. Van het bestaan van onszelf, van de buitenwereld, van denk en zedewetten enz., zijn wij vóór alle redenering en betoog vast en zeker overtuigd door de indrukken, die al deze dingen onweerlegbaar maken op ons bewustzijn. Wij nemen dat bestaan aan vanzelf, spontaan, zonder dwang of geweld. En zo is het ook met het bestaan Gods. De zogenaamde bewijzen mogen meer klaarheid en helderheid aanbrengen, maar zij zijn de laatste gronden niet, waarop de zekerheid aangaande Gods bestaan ten slotte bij ons rust. Deze wordt alleen bepaald door het geloof, d.i. door de spontaniteit, waarmee ons bewustzijn aan het bestaan Gods, dat van alle kanten zich aan ons opdringt, getuigenis geeft. De bewijzen zijn, als bewijzen, geen gronden, maar veeleer producten van het geloof.

Het geloof nl. tracht zich rekenschap te geven van de religieuze indrukken en aandoeningen, die ieder mens in zijn ziel ontvangt en meedraagt. Het geloof werkt ook in op het verstand en dit zoekt allengs orde te brengen in die chaos van indrukken en beseffen; het rubriceert en classificeert ze en herleidt ze tot enkele soorten. Er komen indrukken tot ons uit de wereld der ideeën (ontol. bewijs), uit die van de eindige, contingente, veranderlijke dingen (kosmol. bewijs), uit die van de schoonheid en harmonie (teleol. bewijs), uit die van de zedelijke orde (moreel bewijs), uit de sprake en de geschiedenis van heel de mensheid (consensus gentium en historisch bewijs). Maar ofschoon ze zo te classificeeren zijn, mag toch nooit gedacht worden, dat deze zes bewijzen de enige en geïsoleerde getuigenissen zijn, die God tot ons doet uitgaan. Neen, alle dingen spreken van de Heiligheid van God, de gehele wereld is een spiegel van Zijn deugden; er is *nulla mundi particula*, in welke Zijn eeuwige kracht en Goddelijkheid niet wordt aanschouwd. Van binnen en van buiten ons komt Gods getuigenis tot ons. Hij laat zich niet onbetuigd, in natuur noch geschiedenis, in hart noch geweten, in leven noch toekomst. En daarom is dit getuigenis van God zó machtig, dat het nagenoeg door niemand wordt geloofchend. Alle mensen en volken hebben iets gehoord van de Stem des Heren, en de consensus gentium is een bevestiging daarvan, dat God Zich niet onbetuigd laat; het is het antwoord der mensheid op de roepstem Gods. Deze getuigenissen, die van God uitgaan en die door heel de wereld heen zich richten tot de mens, worden in de bewijzen geordend en gerangschikt. Zij krijgen door den syllogistische vorm, waarin zij gekleed worden, geen meerdere kracht. Maar als bewijzen zwak, zijn ze sterk als getuigenissen. Geen argumenten zijn het, die het verstand van de ongelovige dwingen, maar *signa* en *testimonia*, die nooit nalaten indruk te maken op ieders gemoed. Ontleed, geïsoleerd, van elkaar losgemaakt en naast elkaar geplaatst, kunnen zij bestreden worden op ieder punt der redenering en houden zij het geloven op, dat spontaan en vanzelf geschiedt.

Maar opgevat als getuigenis en gepredikt als openbaring van Die God, van Wiens bestaan ieder mens van natuur vóór redenering en studie, in het diepst van zijn ziel verzekerd is, zijn zij van niet geringe waarde. Want al is het ook, dat zij, zo gepredikt, bezwaren en bedenkingen ontmoeten, daarmee zijn zij toch niet teniet gedaan. Gelijk niemand aan Gods liefde gelooft, omdat alles Zijn liefde ontdekt maar ondanks alles dat twijfel wekt, zo is ook iedereen van te voren van het bestaan Gods overtuigd; door de bewijzen komt hij niet tot zijn

geloof en door de bezwaren lijdt hij geen schipbreuk aan zijn geloof. Op ieder terrein is het zo, dat bij het nadenken eerst de moeilijkheden opkomen, maar niemand werpt daarom de zedewet, de denkwet, de religie, de kunst, de wetenschap als dwaasheid weg, omdat zijn denken de verschijnselen, die het erkent, niet weet te verklaren en tegen alle bedenkingen weet te verdedigen. Maar desalniettemin brengt het nadenken, ofschoon geen zekerheid aangaande het bestaan, toch klaarheid en helderheid aan. De zogenaamde bewijzen voor het bestaan Gods geven de gelovige rekenschap van zijn eigen religieuze en ethische bewustzijn; zij geven hem wapenen aan de hand, waarmee de tegenstander, die in elk geval niet beter gewapend is, kan worden teruggeslagen; zij zijn voor de Christen een teken, dat het Dezelfde God is, die in natuur en genade Zich openbaart, en dat dus schepping en herschepping, fysis en ethos, niet manichees en dualistisch naast elkaar staan; de deugden Gods, die daar blinken in de wereld, zijn dezelfde, welke ook schitteren in het koninkrijk der hemelen. En samen zijn de getuigenissen, die van God in de wereld tot ons uitgaan en in de dusgenoemde bewijzen worden samengevat, niets anders dan openbaring van de Naam des Heren, waarmee Hij Zichzelf voor het oor Zijner schepselen aanduidt, en waarmee Hij ons het recht geeft Hem aan te spreken. In verbinding met elkaar doen zij ons Hem kennen als het Goddelijk Wezen, dat door ons noodzakelijk en noodzakelijk als bestaande gedacht moet worden, dat de enige, eerste, absolute oorzaak van alle schepselen is, dat met bewustheid en doelmatig alle dingen regeert, en dat bovenal in het geweten Zich als de Heilige openbaart voor een ieder die gelooft.

1) Kahnis, Luth. Dogm. I 128.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 27 De Namen Gods; 178)

Par. 27. De Namen Gods

Schultz, Altt. Theol. 4 bl. 513 v. Ochler, Theol. des A.T. par 56. Smend, Lehrbuch d. altt. Rel. 281 v. Davidson, Theol. of the Old Test. 36 v. Orelli, rt. Name in PRE3. Cremer, Wört. s. v. ονομα. Damascenus, de fide orthod. I c. 4. Lombardus, Sent. I dist. 22. Thomas, S. Theol. I qu. 13. C. Gent. I c. 28-36. Petavius, de Deo I c. 5-13. Scheeben, Dogm. I 478 v. Heinrich, Dogm. Theol. III 289 v. Gerhard, Loci Theol. II c. 8 sect. 1. Calovius, Isag. ad theol. 1652 bl. 25 v. Calvijn, Inst. I 5. Ursinus, Tract. theol. 49. Polanus, Synt. Theol. 192 v. Zanchius, Op. II 23,24. Junius, de theologia, Op. I 1378 v. Gomarus, Disp. theol. I. Alsted, Theol. Schol. 104 v. Bretschneider, Dogm. I 477. Id. Syst. Entw. 365 v. Hengstenberg, Auth. des Pent. II 445 v. Philippi, Kirchl. Gl. II 27 v. Lange, Dogm. II 32 v. Kahnis, Dogm. I 337. Beck, Vorles. II 3 v. Von Oettingen, Luth. Dogm. I 54 v. Graue, Zur Verständigung über den anal. Charakter der Gotteserkenntnis, Jahrb. f. prot. Theol. Oct. 1888 bl. 481-503. M. Reischle, Erkennen wir die Tiefen Gottes? Zeits. f. Th. u. K. 1891 bl. 297 v. Niebergall, Die religiöse Phantasie und die Verkündigung an unsere Zeit 1906 bl. 251 v.

178. Al wat van God in Zijn openbaring voor ons kenbaar wordt, wordt in de Heilige Schrift aangeduid met de Naam Gods. De oorspronkelijke betekenis van het woord **שם** is waarschijnlijk die van teken, kenteken, σημα, signum, evenals het Gr. ονομα en het Lat. nomen van de stam gno zijn afgeleid en dus aanduiden datgene, waaraan iets gekend wordt, kenteken. Een naam is een teken van diegene, die hem draagt, een benoeming naar een of andere eigenschap, waarin hij zich openbaart en kenbaar wordt. Er is verband tussen de naam

en zijn drager, en dat verband is niet willekeurig maar in de drager zelf gegrond. Zelfs bij ons, en thans, nu de namen meest tot klanken geworden zijn zonder zin, wordt dat verband nog gevoeld. Een naam is iets persoonlijks en geheel iets anders dan een nummer of een exemplaar van zijn soort. Het doet altijd min of meer onaangenaam aan, als onze naam verkeerd geschreven of gebruikt wordt. Aan de naam hangt onze eer, onze waarde, onze persoon en individualiteit. Maar veel sterker was dat verband in vroegere tijd, toen de namen nog een doorzichtige betekenis hadden en een openbaring waren van de persoon of de zaak, die hem ontving. Zo is het ook in de Schrift. Adam moest de dieren namen geven naar hun aard, [Gen. 2:19-20](#). Van vele namen in de Schrift wordt de betekenis aangegeven en tevens de reden, waarom ze gegeven worden, b.v. Eva, [Gen. 3:20](#), Kaïn, [Gen. 4:1](#), Seth, [Gen. 4:25](#), Noach, [Gen. 5:29](#), Babel, [Gen. 11:9](#), Ismaël, [Gen. 16:11](#), Ezau en Jakob, [Gen. 25:25](#), Mozes, [Ex. 2:10](#), Jezus, [Mt. 1:21](#) enz. Meermalen wordt een naam veranderd of een bijnaam toegevoegd, wanneer een persoon optreedt in een andere kwaliteit, Abraham, [Gen. 17:5](#), Sara, [Gen. 17:15](#), Israël, [Gen. 32:28](#), Jozua, [Num. 13:16](#), Jedidjah, [2 Sam. 12:25](#), Mara, [Ruth 1:20](#), Petrus, [Mark. 3:16](#), enz. Na Zijn hemelvaart heeft Christus een Naam ontvangen boven alle Naam, [Phil. 2:9](#), [Hebr. 1:4](#), en aan de gelovigen wordt in het nieuwe Jeruzalem een nieuwe naam gegeven, [Op. 2:17](#); [3:12](#); [22:4](#).

Ditzelfde geldt van de Naam van God. Er is een innig verband tussen God en Zijn naam. Ook dit verband is naar de Schrift niet toevallig of willekeurig, maar door God Zelf gelegd. Mensen benoemen Hem niet: Hij geeft Zichzelf een Naam. Op de voorgrond staat dus de Naam als openbaring van Gods zijde, in actieve en objectieve zin, als nomen editum. Dan is de Naam Gods identifikatie met de deugden of volmaakheden, welke Hij naar buiten openbaart, met Zijn heerlijkheid, Ps. 8:2 [[Ps. 8:1](#)], [72:19](#), Zijn eer, [Lev. 18:21](#), [Ps. 86:11](#), [102:16](#), Zijn verlossende macht, [Ex. 15:3](#), [Jes. 47:4](#), Zijn dienst, [Jes. 56:6](#), [Jer. 23:27](#), Zijn heiligheid, [1 Kron. 18:10](#), [Ps. 105:3](#), enz. De Naam is God Zelf, gelijk Hij Zich in de een of andere relatie openbaart, [Lev. 24:11,16](#). Die Naam als openbaring Gods, is daarom groot, [Ezech. 36:23](#), heilig, [Ezech. 36:20](#), vreselijk, [Ps. 111:9](#), een hoog vertrek, Ps. 20:2 [[Ps. 20:1](#)], een sterke toren, [Spr. 18:10](#). Met eigen namen, bepaaldelijk met de naam Jahweh, heeft God zich aan Israël bekend gemaakt. Door de Malak, in wiens binnenste Zijn Naam is, [Ex. 23:20](#), heeft Hij Zich aan Israël geopenbaard. En door Hem heeft Hij Zijn Naam op de kinderen Israëls gelegd, [Num. 6:27](#), de gedachtenis van Zijn Naam onder hen gesticht, [Ex. 20:24](#), Zijn Naam onder hen gezet en doen wonen, [Deut. 11:14](#), [12:5](#), bijzonderlijk in de tempel, die voor Zijn Naam is gebouwd, [2 Sam. 7:13](#). In die tempel woont nu Zijn Naam, [2 Kron. 20:9](#), [33:4](#). Door die Naam verlost Hij, [Ps. 54:3](#), en om Die Naam kan Hij Israël niet verlaten, [1 Sam. 12:22](#), [Jes. 48:9,11](#), Ps. 31:4 [[Ps. 31:3](#)], [23:3](#), [143:11](#). Maar Israël mag Die Naam dan ook niet lasteren, ontheiligen of ijdel gebruiken, [Ex. 20:7](#), [Lev. 18:21](#), [19:12](#), [24:11](#). Integendeel, die Naam moet aangeroepen, verteld, grootgemaakt, gekend, beleden, gevreesd, verhoogd, verwacht, gezocht, geheiligd worden, [Gen. 4:26](#), [12:2](#), [Ex. 9:16](#), [Deut. 28:58](#), [1 Kon. 8:33](#), Ps. 5:12 [[Ps. 5:11](#)], 34:4 [[Ps. 34:3](#)], 83:17 [[Ps. 83:16](#)], [122:4](#), [Jes. 26:8](#), [Mt. 6:9](#), [Joh. 12:28](#) enz.

Rijker en dieper betekenis ontvangt de Naam van God in het Nieuwe Testament. Want de Logos, die in de beginne bij God en in de schoot des Vaders was, heeft ons de Vader verklaard, [Joh. 1:18](#), en Zijn Naam ons geopenbaard, [Joh. 17:6](#), [26](#). Omdat niemand de Vader kent dan de Zoon, kan alleen diegene kennis van God verkrijgen, wien de Zoon de Vader openbaart, [Mt. 11:27](#). Wie de Zoon belijdt, heeft de Vader, [1 Joh. 2:23](#), wie Hem gezien heeft, heeft de Vader gezien, [Joh. 14:9](#). De naam van Jezus Christus is dus de waarborg voor onze ware kennis van God en voor al de daarmede verbonden weldaden. Hij heet Jezus, omdat Hij Zijn volk zaligmaakt, [Mt. 1:21](#), en is de Enige Naam, onder de hemel gegeven, door Welke wij moeten zalig worden, [Hand. 4:12](#). Door Zijn Naam geschieden wonderen,

[Hand. 4:7](#), ontvangen wij vergeving, [Hand. 2:38](#), het kindschap, [Joh. 1:12](#), en het eeuwige leven, [1 Joh. 5:13](#). Waar twee of drie in Zijn Naam vergaderd zijn, is Hij in het midden, [Mt. 18:20](#); wie in Zijn Naam bidt, wordt verhoord, [Joh. 14:13](#); wie de Naam des Heren aanroept, wordt zalig, [Hand. 2:21](#). In de Naam van de Vader, van de Zoon en de Heilige Geest ligt alle heil voor de mens besloten; het gedoopt worden in Die Naam is een teken en zegel van de gemeenschap met God. En nog rijker openbaring hebben de gelovigen te wachten in het nieuwe Jeruzalem, [Openb. 3:12](#), als Gods Naam op aller voorhoofd zal zijn, [Openb. 22:4](#).

De Naam van God is in de Heilige Schrift de aanduiding, niet van God, gelijk Hij in Zichzelf bestaat, maar van God in Zijn openbaring, in Zijn velerlei relaties tot de schepselen. Deze naam is echter niet willekeurig, maar God openbaart Zich zo en op die wijze, omdat Hij is, die Hij is. Aan Zijn Naam hangt daarom Zijn eer, Zijn roem, al Zijn deugden, heel Zijn openbaring, Zijn eigen Goddelijk Wezen. Maar Die Naam schenkt daarom aan hem, wie hij geopenbaard wordt; bijzondere voorrechten en legt hem tevens eigenaardige verplichtingen op. De Naam van God sluit in, dat Hij, daarin Zich openbarende, nu ook door schepselen daarnaar genoemd wordt. Het nomen editum gaat over in het nomen inditum. Het εἶναι en καλεῖσθαι zijn in de Heilige Schrift twee kanten van dezelfde zaak. God is die Hij heet, en Hij heet die Hij is. Wat Hij van Zichzelf openbaart, wordt in bepaalde namen uitgedrukt en weergegeven. Hij schenkt aan Zijn schepselen het voorrecht, om op grond van en in overeenstemming met Zijn openbaring Hem te noemen en aan te spreken. De éne naam Gods, met inbegrip van Zijn gehele openbaring beide in natuur en genade, valt voor ons in vele, vele namen uiteen. Alleen op die wijze krijgen wij een overzicht van de rijkdom van Zijn openbaring en de diepe betekenis van Zijn naam. Wij noemen Hem en mogen Hem noemen naar al wat van Zijn Wezen in schepping en herschepping openbaar wordt. Maar al die namen, als benoemingen Gods, leggen ons de verplichting op, om ze te heiligen en te verheerlijken. Het is de éne Naam, de volle openbaring, en in zover het eigen Wezen Gods Zelf, waarmee wij in al die namen te doen hebben. God stelt Zich door Zijn Naam in een bepaalde relatie tot ons; daaraan behoren wij in onze relatie tot Hem te beantwoorden.

De namen, waarmee God door ons genoemd en aangesproken wordt, zijn daarom niet willekeurig; ze zijn niet door ons naar ons goedvinden uitgedacht. Het is God Zelf, die in natuur en genade bewust en vrij Zich openbaart, die ons recht schenkt om op grond van deze openbaring Hem te noemen, ja die in Zijn Woord Zijn eigen namen op grond van Zijn openbaring ons heeft bekend gemaakt. Al deze namen dragen nu zonder onderscheid dit karakter, dat zij aan de openbaring zijn ontleend. Er is geen enkele naam, die Gods Wezen an sich aanduidt. Het nomen editum is de grondslag van alle nomina indita. En omdat de openbaring van God in natuur en Schrift bepaaldelijk aan mensen is gericht, daarom is het een menselijke taal, waarin God van Zichzelf tot ons spreekt; daarom zijn het menselijke woorden, waarvan Hij Zich bedient; daarom zijn het menselijke gedaanten, waaronder Hij verschijnt. In de Schrift komen dus niet hier en daar enkele antropomorfismen voor; de gehele Schrift is antropomorfistisch. Van de eerste tot de laatste bladzijde getuigt zij van een komen Gods tot en een zoeken van de mens. De gehele openbaring Gods concentreert zich in de Logos, die σαρξ is geworden, en is als het ware één vermenselijking, één menswording Gods. Als God tot ons sprak op Goddelijke wijze, geen schepsel zou Hem verstaan; maar dit is Zijn genade, welke reeds met de schepping een aanvang nam, dat Hij tot Zijn schepselen zich neerbuigt en tot hen spreekt en aan hen verschijnt op menselijke wijze. Daarom zijn al die namen, waarmee God Zichzelf noemt en door ons noemen laat, aan aardse en menselijke verhoudingen ontleend. Zo heet Hij in de Schrift El, de Sterke, El Chaddai, de Machtige, Jahweh, de Zijnde, voorts Vader, Zoon, Geest, goed, barmhartig, genadig, rechtvaardig, heilig enz., allemaal begrippen, die eerst van schepselen gelden en dan in eminente zin op

God worden overgedragen. Zelfs de zogenaamde onmededeelbare eigenschappen, zoals onveranderlijkheid, onafhankelijkheid, eenvoudigheid, eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, worden in de Schrift voorgesteld in vormen en uitdrukkingen, aan het eindige ontleend en daarom ook in negatieve zin; de eeuwigheid kan niet voorgesteld worden dan als een negatie van de tijd. De Schrift wendt zelfs geen enkele poging aan, om deze volmaaktheden Gods positief, naar haar eigen wezen, afgedacht van haar relatie tot het eindige, te omschrijven.

Maar het antropomorfisme gaat in de Schrift nog veel verder. Al wat aan mensen en zelfs aan schepselen eigen is, wordt ook aan God toegeschreven, in het bijzonder partes hominis, membra corporis, sensus, affectus, actiones, subjecta en adjuncta humana. God heeft een ziel, [Lev. 26:11](#), [Mt. 12:28](#), en een Geest, [Gen. 1:2](#) enz.. Van een lichaam Gods is nooit sprake, ofschoon God in Christus ook een waarachtig lichaam aannam, [Joh. 1:4](#), [Col. 2:17](#), en de gemeente Christus' lichaam heet, [Ef. 1:22](#). Maar alle lichamelijke organen worden toch aan God toegekend. Er wordt gesproken van Zijn aangezicht, [Ex. 33:20,23](#), [Jes. 63:9](#), [Ps. 16:11](#), [Mt. 18:10](#), [Op. 22:4](#), van Zijn ogen, [Ps. 11:4](#), [Hebr. 4:13](#), van Zijn oogleden, [Ps. 11:4](#), van Zijn oogappel, [Deut. 32:10](#), [Ps. 17:8](#), [Zach. 2:3](#), van Zijn oren, [Ps. 55:2](#) [[Ps. 55:1](#)], van Zijn neus, [Deut. 33:10](#), van Zijn mond, [Deut. 8:3](#), van Zijn lippen, [Job 11:5](#), van Zijn tong, [Jes. 30:27](#), van Zijn nek, [Jer. 18:17](#), van Zijn arm, [Ex. 15:16](#), van Zijn hand, [Num. 11:23](#), van Zijn rechterhand, [Ex. 15:12](#), van Zijn vinger, [Ex. 8:19](#), van Zijn hart, [Gen. 6:6](#), van Zijn ingewanden, [Jes. 63:15](#), [Jer. 31:20](#), [Luk. 1:78](#), van Zijn boezem, [Ps. 7:4](#), van Zijn schoot, [Joh. 1:28](#), van Zijn voet, [Jes. 66:1](#). Vervolgens is er geen menselijke aandoening of ze is ook in God aanwezig, zoals vrolijkheid, [Jes. 62:5](#), blijdschap, [Jes. 65:19](#), smart, [Ps. 78:40](#), [Jes. 63:10](#), verdriet, [Ps. 95:10](#), [Jer. 7:18-19](#), vrees, [Deut. 32:27](#), liefde met al de wijzigingen daarvan zoals barmhartigheid, ontferming, genade, lankmoedigheid enz., voorts ijver en jaloersheid, [Deut. 32:21](#), berouw, [Gen. 6:6](#), haat, [Deut. 16:22](#), toorn, [Ps. 2:5](#), wraak, [Deut. 32:35](#).

Verder worden ook alle menselijke handelingen op God overgedragen, zoals kennis nemen, [Gen. 18:21](#), onderzoeken, [Ps. 7:10](#) [[Ps. 7:9](#)], weten, [Gen. 3:5](#), denken, [Gen. 50:20](#), vergeten, [1 Sam. 1:11](#), zich herinneren, [Gen. 8:1](#), [Ex. 2:24](#), spreken, [Gen. 2:16](#), roepen, [Rom. 4:17](#), gebieden, [Jes. 5:6](#), schelden (=bestrafen, berispen), [Ps. 18:16](#) [[Ps. 18:15](#)], [104:7](#), antwoorden, [Ps. 3:5](#) [[Ps. 3:4](#)], getuigen, [Mal. 2:14](#); rusten, [Gen. 2:2](#), werken, [Joh. 5:17](#); zien, [Gen. 1:10](#), horen, [Ex. 2:24](#), ruiken, [Gen. 8:21](#), proeven, [Ps. 11:4,5](#); zitten, [Ps. 9:8](#) [[Ps. 9:7](#)], opstaan, [Ps. 68:2](#) [[Ps. 68:1](#)], gaan, [Ex. 34:9](#), komen, [Ex. 25:22](#), wandelen, [Lev. 26:12](#), nederdalen, [Gen. 11:5](#), ontmoeten, [Ex. 3:18](#), bezoeken, [Gen. 21:1](#), voorbijgaan, [Ex. 12:13](#), verlaten, [Richt. 6:13](#); schrijven, [Ex. 34:1](#), verzegelen, [Joh. 6:27](#), graveren, [Jes. 49:16](#); slaan, [Jes. 11:4](#), kastijden, [Deut. 8:5](#), straffen, [Job 5:17](#), verbinden, [Ps. 147:3](#), genezen, [Ps. 103:3](#), helen, [Deut. 32:39](#), doden en levend maken, [Deut. 32:39](#); afwissen, [Jes. 25:8](#), uitwissen, [2 Kon. 21:13](#), wassen, [Ps. 51:4](#) [[Ps. 51:2](#)], reinigen, [Ps. 51:4](#) [[Ps. 51:2](#)], zalven, [Ps. 2:6](#), versieren, [Ezech. 16:11](#), bekleden, [Ps. 132:16](#), kronen, [Ps. 8:6](#) [[Ps. 8:5](#)], omgorden, [Ps. 18:33](#) [[Ps. 18:32](#)]; verdelgen, [Gen. 6:7](#), verwoesten, [Lev. 26:31](#), doden, [Gen. 38:7](#), plagen, [Gen. 12:17](#), richten, [Ps. 58:11](#) [[Ps. 58:10](#)], verdoemen, [Job 10:2](#) enz.. Voorts wordt God ook zeer dikwijls aangeduid met namen, die een zeker beroep, ambt, betrekking, verhouding onder mensen te kennen geven. Hij is een Bruidegom, [Jes. 61:10](#), een Man, [Jes. 54:5](#), een Vader, [Deut. 32:6](#), een Richter, Koning, Wetgever, [Jes. 33:22](#), een Krijgsman, [Ex. 15:3](#), een Held, [Ps. 78:65](#), [Zef. 3:17](#), een Kunstenaar en Bouwmeester, [Hebr. 11:10](#), een Landman, [Joh. 15:1](#), een Herder, [Ps. 23:1](#), een Heelmeester, [Ex. 15:26](#) enz.; terwijl dan in deze hoedanigheden weer sprake is van Zijn zetel, troon, voetbank, roede, scepter, wapens, boog, pijl, zwaard, schild, wagen, banier, boek, zegel, schat, erfenis enz. Ja zelfs worden, om uit te drukken wat God voor de Zijnen is, allerlei beelden aan de bezielde en onbezielde schepping ontleend. Hij

wordt vergeleken met een leeuw, [Jes. 31:4](#), een arend, [Deut. 32:11](#), een Lam, [Jes. 53:7](#), een hen, [Mt. 23:37](#), met de zon, Ps. 84:12 [[Ps. 84:11](#)], de Morgenster, [Op. 22:16](#), met een licht, [Ps. 27:1](#), een kaars, [Op. 21:23](#), een vuur, [Hebr. 12:29](#), een bron of fontein, Ps. 36:10 [[Ps. 36:9](#)], een sprengader, [Jer. 2:13](#), met spijs, brood, drank, water, zalf, [Jes. 55:1](#), [Joh. 4:10](#); [6:35,55](#), met een rotssteen, [Deut. 32:4](#), een schuilplaats, [Ps. 119:114](#), een toren, [Spr. 18:10](#), een hoog vertrek, Ps. 9:10 [[Ps. 9:9](#)], een schaduw, [Ps. 91:1](#), [121:5](#), een schild, Ps. 84:12 [[Ps. 84:11](#)], een weg, [Joh. 14:6](#), een tempel, [Op. 21:22](#) enz.). 1).

1) Verg. ook Glassius, Philol. Sacra 1691 bl. 1116-1181.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 27 De Namen Gods; 179)

179. De gehele schepping, heel de natuur met al haar koninkrijken, de mensenwereld bovenal worden in de Heilige Schrift dienstbaar gemaakt aan de beschrijving der kennis Gods. Aan het antropomorfisme wordt nagenoeg geen grens gesteld. Alle schepselen, levende en levenloze, bezielde en onbezielde, organische en anorganische, dragen namen aan, om de grootheid van God enigzins tot ons bewustzijn te brengen. Ofschoon *ἁνὼνυμος* in Zichzelf, is God toch *πολὺωνυμος* in Zijn openbaring. *Omnia possunt dici de Deo*, zegt Augustinus, *et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis.* En ter opheldering, waarom God op zo velerlei wijze genoemd kan worden, bediende zich Augustinus van een treffend beeld. Ons lichaam heeft velerlei behoeften, aan licht en lucht, spijs en drank, woning en kleren enz., en al deze dingen zijn verschillend en liggen in de schepselen naast elkaar. Ook onze geest heeft vele en velerlei behoeften, maar wat daarin voorziet is niet velerlei maar is altijd het een en zelfde Goddelijk Wezen. In terra aliud est fons, aliud lumen. Sitiens quaeris fontem, et ut pervenias ad fontem, quaeris lucem, et si dies non est, accendis lucernam, ut ad fontem pervenias. Fons ille ipse et lux: sitiens fons est, caeco lux est; aperiantur oculi ut videant lucem, aperiantur fauces cordis ut bibant fontem; quod bibis hoc vides, hoc audis. Totum sit tibi Deus, quia horum quae diligis totum tibi est. Si visibilia attendis, nec panis est Deus, nec aqua est Deus, nec lux ista est Deus, nec vestis est Deus, nec domus est Deus. Omnia enim haec visibilia sunt et singula sunt; quod est panis non hoc est aqua, et quod est vestis, non hoc est domus, et quod sunt ista, non hoc est Deus, visibilia enim sunt. Deus tibi totum est; si esuris, panis tibi est; si sitis, aqua tibi est; si in tenebris es, lumen tibi est, quia incorruptibilis manet; si nudus es, immortalitatis vestis tibi est, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem et mortale hoc induerit immortalitatem 1). Evenzo, zegt Pseudodionysius, dat God *ἁνὼνυμος* is en tegelijk *πολὺωνυμος*, Hij is tegelijk *παντα τα οντα και οιδεν των οντων* 2). Bij Thomas lezen wij, *quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus* 3). En mooier nog bij Bonaventura: *ut laudibus Deum possimus extollere, atque ad Dei cognitionem promoveamur, necessariae nobis sunt translationes ad divina. Ratio vel finis translationis duplex est. Una in qua est laus Dei, alia manuductio intellectus nostri. Propter laudem Dei necessaria est translatio. Et quoniam Deus multum est laudabilis, ne propter inopiam vocabulorum contingeret cessari a laude, Sacra Scriptura docuit nomina creaturarum ad Deum transferri; et hoc in numero indefinito, ut sicut omnis creatura laudat Deum, sic Deus laudatur ex omni nomine creaturae, et qui non poterit uno nomine laudari, tamquam superexcellens omne nomen, landaretur ex omni nomine. Alia ratio est manuductio intellectus nostri. Quia cum per creaturas ad cognoscendum creatorem venimus, ut plurimum, fere omnes creaturae habent proprietates nobiles, quae sunt ratio intelligendi Deum, ut leo fortitudinem, agnus mansuetudinem, petra soliditatem, serpens*

prudentialiam et consimilia; ideo oportuit plura nomina transferri ad Deum 4). Calvijn stemde daarmee in als hij zei: nulla est mundi particula, in qua non scintillae saltem aliquae gloriae ipsius emicare cernantur. God is immanent in al het geschapene. De reine van hart ziet God overal. Alles is vol van God. Fateor pie hoc posse dici, modo a pio animo proficiscatur, naturam esse Deum 5).

Maar er is opklimming in de schepselen. De plaats en de rang, die de schepselen innemen, wordt bepaald door hun verwantschap aan God. Alle schepselen noemen een Naam van God. Maar onder alle schepselen staat de mens bovenaan. Hij alleen draagt de hoge naam van beeld, zoon, kind Gods. Hij alleen heet Gods geslacht. En daarom worden de meeste en verhevenste Namen Gods aan de mens ontleend. Nooit echter mag de mens van de natuur worden losgemaakt. En nimmer mag enig creatuur of enig deel der wereld naast of tegenover God worden geplaatst. Er is niets buiten en zonder God. Wel is hier telkens tegen gezondigd. Het dualisme van Plato, het neoplatonisme, het gnosticisme, het manicheïsme beperkten Gods openbaring en stelden een materie vijandig tegen Hem over. En in allerlei vormen oefende dit invloed en werkte het na in de theologie. Als in de nieuwe tijd onder invloed van Kant en Jacobi de openbaring Gods tot het religieuze en ethische beperkt is; als de Schrift alleen in haar godsdienstig zedelijke inhoud erkend wordt; als de zetel der religie alleen gezocht wordt in hart of geweten, in gemoed of wil, is er in dit alles een zelfde dualistisch beginsel aan het woord. De natuur, met haar elementen en krachten, de mens in zijn maatschappelijk en staatkundig leven, kunst en wetenschap komen buiten de openbaring Gods te staan en worden neutrale, d.i. God-loze terreinen. Natuurlijk, dat dan het Oude Testament en een zeer groot deel van het Nieuwe Testament niet meer kan gewaardeerd worden; dat natuur en wereld niets meer tot de gelovige te zeggen hebben; dat de openbaring, dat het Woord Gods alle invloed op het openbare leven verliest; dat de religie, tot een verborgen schuilhoek van hart en binnenkamer teruggedrongen, alle aanspraak op achting verbeurt; dat de dogmatiek, bepaaldelijk ook de locus de Deo, van dag tot dag inkrimpt, en dat de theologie haar plaats niet meer weet te handhaven. De theologie weet niet meer van God te spreken, omdat zij niet uit en door Hem spreekt. Zij heeft geen namen meer, waarmee zij God noemen kan. God wordt de grote Onbekende en de wereld wordt eerst αθεος, dan αντιθεος.

De namen, waarmee God in Zijn openbaring Zichzelf noemt, brengen echter voor het denken een eigenaardige moeilijkheid mee. Immers, vroeger bleek ons, dat God onbegrijpelijk is en ver boven al het eindige verheven; hier echter in Zijn Namen, daalt Hij tot al het eindige neer en wordt Hij de schepselen gelijk. Er doet zich hier een antinomie voor, die onoplosbaar schijnt. Αὐωνυμος enerzijds, is God toch πολωνυμος anderzijds. Nadat eerst alle antropomorfisme gebannen is, wordt het hier toch weer binnengehaald. Met welk recht kunnen deze namen dan van God worden gebezigd? Op welke grond worden ze toegekend aan Hem, die oneindig hoog boven alle schepsel staat en door het eindige niet begrepen kan worden? Die grond kan slechts daarin liggen, dat de gehele schepping, schoon als creatuur oneindig ver van God verwijderd, toch een schepsel, een werk Gods en Hem verwant is. De wereld is geen tegenstelling naast en tegenover God, geen zelfstandige macht, geen tweede God, maar geheel en al Gods werk in haar zijn en haar zó-zijn: zij is er van de beginne af op aangelegd, om God te openbaren. Het gehele volk van Israël is er in al zijn wetten en instellingen, ambten en bedieningen, karakter en zeden enz. op ingericht, om Gods deugden te verkondigen; en de menselijke natuur van Christus is door de Heilige Geest bekwaamd, om de Vader te verklaren en Zijn Naam de mensen bekend te maken. De apostelen met haar verscheidenheid van opvoeding, voorbereiding, gave en roeping is bestemd, om de μεγαλεια του θεου te vertellen. En daarom kan en mag God op creatuurlijke wijze door ons worden

genoemd. Het recht van het antropomorfisme berust daarop, dat God Zelf in en tot Zijn schepselen is neergedaald en in en door schepselen Zijn Naam heeft geopenbaard. Het antropomorfisme zit dus volstrekt niet alleen, zoals reeds werd opgemerkt, in een enkel woord, zoals persoonlijkheid. Er is van God niet anders dan op antropomorfistische wijze te spreken. Want Hemzelf zien wij niet. Wij kunnen Hem alleen zien in Zijn werken en naar de openbaring in die werken Hem noemen. Meer nog, wij kunnen God, althans hier op aarde, niet zien van aangezicht tot aangezicht. Indien God dan toch wil, dat wij Hem kennen zullen, dan moet Hij tot ons nederdalen, zich accommoderen naar ons beperkt, eindig, menselijk bewustzijn, in menselijke taal tot ons spreken. Wie daarom het recht der antropomorfisme bestrijdt, ontkent in beginsel daarmee de mogelijkheid, dat God Zich in Zijn schepselen openbaart, moet vandaar voortschrijden tot de loochening der schepping en houdt tenslotte niets over dan een eeuwig dualisme tussen God en wereld, tussen het oneindige en het eindige. Indien toch ons noemen van God met antropomorfische namen een vereindiging Gods insluit, dan geldt dit nog veel meer van de openbaring in de schepping. God als de Oneindige is dan onmachtig, om een ander zijn buiten Zijn Eigen wezen voort te brengen; de wereld is in geen enkel opzicht een openbaring, zij is enkel en alleen een verberging Gods; de mens is enkel en alleen aan God tegengesteld en niet aan Hem verwant; en God is eeuwige $\beta\theta\omicron\varsigma$, naamloze $\sigma\iota\gamma\eta$, zowel voor Zichzelf als voor de mens. Natuurlijk is er dan ook geen kennis van God meer mogelijk. Indien antropomorfische, creatuurlijke namen aan Gods Wezen te kort doen, dan kan en mag Hij door ons niet met enige naam worden genoemd, dan moeten wij volstrekt zwijgen; alle naam, waarmee wij Hem zouden willen aanduiden, is dan een ontering Gods, een aanranding van Zijn Majesteit, een Godslastering 6).

Men heeft deze consequentie, die echter voor de hand ligt, wel proberen te ontgaan, door onderscheid te maken tussen voorstelling en begrip. Plato is daarmee al begonnen. Het neoplatonisme en het gnosticisme hebben dit voortgezet. En Hegel is er opnieuw mee voor de dag gekomen. Maar daarmee komt men toch geen stap verder. Ook de hoogste speculatie en de diepzinnigste wijsbegeerte moeten toch over God denken en spreken; al werpen ze nu alle voorstellingen weg en al houden ze alleen zuivere, abstracte begrippen over, zij komen daarmee het menselijk, creatuurlijk denken en spreken niet te boven en naderen tot de Oneindige Zelf niet. Ook de meest abstracte namen, zoals het zijn, de substantie, het absolute, het éne, de geest, de rede, zijn en blijven antropomorfismen. Er is voor de mens maar keuze tussen deze twee: absoluut zwijgen of menselijk denken en spreken over God, tussen agnosticisme, d.i. theoretisch atheïsme of antropomorfisme. De filosofie is dan ook altijd weer tot het antropomorfisme teruggekeerd, anders was ze natuurlijk ook met een negatieve kritiek geëindigd. Plato, Philo, Plotinus, Pseudodionysius, Damascenus, Erigena hebben toch ten slotte weer allerlei namen aan God toegekend. De katafatische theologie bouwde op, wat de apofatische had afgebroken. De substantie van Spinoza ontving tal van attributen en modi. Bij Hegel werd God toch weer leven, geest, denken, rede, subject. Rauwenhoff laat de verbeelding optreden, waar het verstand eindigen moet 7). Door veel wijsgeren wordt daarom het recht van het antropomorfisme verdedigd 8). En zo heeft natuurlijk ook altijd de Christelijke theologie geoordeeld. God bewandelt daarin de weg van de mensen, בְּכִי אָדָם יֵרָךְ , gelijk de Joden het uitdrukten. *Incomprehensibilia sunt Dei opera et actiones, neque nos assequi aliquid de iis possemus, nisi Sacra Scriptura iis uteretur loquendi de Deo formulis, quae rebus humanis propinqua sunt. Itaque Spiritui Sancto, Scripturarum auctori, placet, propter captus nostri imbecillitatem nostro moro balbutire et blandius humilisque quam majestati tantae convenit, nobiscum per signa et verba agere* 9).

1) Augustinus, tract. 13 in Ev. Joh.

2) Dionysius, de div. nom. I par. 6. 7.

- 3) Thomas, S. Theol. I qu. 13 art. 2.
- 4) Bonaventura, Sent I dist. 34 art. 1 qu. 4
- 5) Calvin, Inst. I 5, 1. 5.
- 6) Verg. Deel II, Hoofdstuk 4, Par. 24, 166
- 7) Rauwenhoff, Wijsbeg. v.d. godsd. bl. 611 v.
- 8) Kant, Kr. der Urtheilskraft ed. Kirchmann bl. 346 v. Jacobi, Werke III 276 v. Paulsen, Einl. in die Philos. 1892 bl. 262 v. Von Hartmann, Philos. d. Unbew. II 9 414 enz.
- 9) Flacius bij Glassius bl. 116, cf. Luther bij Oehler bl. 169.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 27 De Namen Gods; 180)

180. Het recht van deze namen moge also vaststaan, maar wat is hun waarde? Welke en hoedanige kennis verschaffen zij ons aangaande het Goddelijk Wezen? Er kan geen sprake van zijn, dat deze kennis adequaat is. Zij is in elk opzicht eindig en beperkt, maar ze is daarom toch niet onzuiver en onwaar. Adequate kennis hebben wij zeer weinig; overal en op ieder terrein stuiten wij tenslotte op een mysterie; het innerlijk wezen der dingen, het Ding an sich, ontsnapt aan onze waarneming. Wij nemen fenomenen waar en besluiten daaruit tot het wezen, wij leren eigenschappen kennen en klimmen daardoor op tot de substantie, maar deze zelf ligt achter het verschijnsel en is ons op zichzelf onbekend. De natuurwetenschap neemt atomen of elektronen of energieën aan als de laatste bestanddelen der werkelijkheid, maar heeft daarvan niet de minste empirische kennis. Een definitie is er alleen te geven van de allereenvoudigste zaken; zodra de dingen van enigszins hogere orde zijn, zijn zij in geen begrip volledig te omschrijven. Dat geldt reeds van de zichtbare wereld; maar nog meer is het van toepassing in de wereld der onzichtbare dingen. De mens is nl. een lichamelijk, zinnelijk wezen. Al zijn kennis begint met en komt op uit de zinnelijke waarneming. Ons denken is gebonden aan de zintuigen, gelijk onze ziel aan het lichaam. De geestelijke dingen nemen wij nooit rechtstreeks waar, maar alleen door het medium der stoffelijke dingen. Wij zien alles εν σινιγματι. Niet alleen God, maar ook de ziel en heel de geestelijke wereld komt tot onze kennis slechts door de zinlijke wereld heen. Vandaar dat wij al het geestelijke aanduiden met namen, die allereerst gelden in de zichtbare wereld. De ziel van de mens benoemen wij naar lichamelijke verschijnselen. Haar werkzaamheden, zoals kennen, denken, verstaan, begrijpen, oordelen, besluiten, gevoelens enz. brengen wij onszelf en anderen tot bewustzijn door middel van woorden, die oorspronkelijk een lichamelijke handeling te kennen geven. Al ons spreken van onzichtbare dingen is dus metafora, beeld, gelijkenis, poëzie. Τα γαρ νοητα... προσηγοριας δε πασης εκτος, επειδη κυριον ονομα των νοητων τε και ασωματων ουδεν ¹⁾. Maar daarom spreken wij toch niet onwaar en onjuist. Integendeel, echte poëzie is waarheid, want zij berust op de gelijkenis, de overeenkomst, de verwantschap van de verschillende groepen van verschijnselen. Heel de taal is daarop gebouwd, alle figuren gaan daar van uit en de gehele symboliek ²⁾ heeft deze instraling van het onzichtbare in het zichtbare tot onderstelling en grondslag. Indien het spreken in beeld onwaar was, zou al ons denken, en al ons weten schijn, en het spreken zelf onmogelijk zijn.

Ditzelfde geldt ook in religie en theologie. Adequate kennis van God is er niet. Wij kunnen Hem niet noemen, gelijk Hij in Zichzelf bestaat. Al Zijn namen zijn aan de schepselen ontleend. Maar daarom zijn ze niet onwaar, een vrucht van menselijke inbeelding. Gelijk er gelijkenis bestaat en dus comparatie mogelijk is tussen de verschillende delen van de wereld, zo is er ook verwantschap tussen God en Zijn schepselen, die ons recht geeft om van Hem op creatuurlijke wijze te spreken. Meer nog, temporeel, in de werkelijkheid gaat het natuurlijke wel aan het geestelijke vooraf; maar logisch en ideëel is het geestelijke eerst en daarna het natuurlijke. Het natuurlijke zou ons niet kunnen heenleiden tot het geestelijke, indien het niet

zelf daaruit was voortgekomen. Plato zag in de kosmos een realisatie der ideeën. En de Schrift leert, dat alle dingen door de Logos zijn gemaakt en niet geworden zijn uit dingen, die onder de ogen verschijnen, [Joh. 1:3](#), [Hebr. 11:3](#). Het is God zelf, die heel de schepping, ook de stoffelijke, aan de openbaring van Zijn deugden heeft dienstbaar gemaakt. Hij kon dat doen, omdat Hij de Almachtige Schepper is en absolute heerschappij heeft ook over de stof. Al is het dan ook, dat wij God noemen met namen, aan de schepselen ontleend, in die schepselen zijn ze eerst door God Zelf gelegd. Wij bezigen de namen, waarmee wij God aanduiden, wel eerst van de schepselen, omdat wij deze eerder dan God kennen. Maar zakelijk gelden zij eerst van God en daarna van de schepselen. Alle deugden zijn eerst in Hem, dan in de creaturen. Hij bezit ze per essentiam, deze hebben ze alleen per participationem. Gelijk de tempel gemaakt is naar de *τύπος*, aan Mozes op de berg getoond, [Hebr. 8:5](#), zo is elk schepsel eerst eeuwig gedacht en daarna geschapen in de tijd. Alle *πατρια* d.i. niet elk geslacht maar elk vaderschap in hemel en aarde, wordt genoemd uit de *Πατηρ*, die alle dingen schiep, [Ef. 3:15](#), cf. [Mt. 23:9](#). 3).

Alle hemelse dingen worden in de Schrift ons geschildert in aardse verven en kleuren. God Zelf komt door heel de schepping heen tot ons en heeft in de menselijke natuur van Christus onder ons gewoond. Deze menselijke natuur was zeker geen adequaat orgaan van Zijn Godheid; ze was zelfs een verberging van Zijn heerlijkheid. En toch heeft de volheid der Godheid in Hem lichamelijk gewoond; wie Hem zag, aanschouwde de Vader. Beide laat zich dus zeer goed verenigen, een kennis, die inadequaat, eindig, beperkt en toch tegelijk waar, zuiver, genoegzaam is. God openbaart Zich in Zijn werken, en naar die openbaring wordt Hij door ons genoemd. Hij vergunt het ons Hem te noemen in onze zwakke, menselijke taal, omdat Hij zelf in de schepselen Zijn deugden voor ons heeft ten toon gespreid. Wij zijn het dus eigenlijk niet, die God een Naam geven; hoe zouden wij dat kunnen en mogen doen? Het is God Zelf, die door natuur en Schrift ons Zijn heerlijke Namen op de lippen legt. Naar een oude onderscheiding zijn de namen Gods geen product van de ratio ratiocinans, de subjectieve rede des mensen, maar van de ratio ratiocinata, de objectieve rede in de openbaring. Gods Zelfbewustzijn is de archetype, en onze kennis van God, geput uit Zijn Woord, is daarvan de ectype.

Hiermee is het karakter aangeduid, dat de kennis Gods altijd bij schepselen draagt. Twee uitersten worden daardoor vermeden. Aan de een kant staan zij, die een essentiële, quidditatieve, adequate kennis van God mogelijk achten, hetzij door mystische aanschouwing (Plotinus, Malebranche, de ontologen en de Roomse als lerende de visio Dei per essentiam in de staat der heerlijkheid), hetzij door logisch denken (Eunomius, Scotus, Spinoza, Hegel). Tegen dezen allen blijft het woord waarachtig: niemand heeft ooit God gezien, alleen de Zoon, Die in de schoot des Vaders was, heeft Hem ons verklaard. Mozes zag Gods heerlijkheid alleen, toen ze voorbijgegaan was. De profeten aanschouwden God alleen in visioen. Zowel in de schepping buiten ons als in ons eigen zieleleven blijft altijd het geschapene tussen God en ons bewustzijn in staan; *ideae innatae* zijn er niet. Wij zien, in een spiegel en wandelen door geloof. Een absolute, een adequate kennis van God is daarom onmogelijk. De omzetting van de voorstelling in het begrip, van de taal der verbeelding in die der gedachte, van de katafatische in de apofatische theologie, van het semitisch-concrete in het jafetisch-abstracte loopt altijd uit op verlies van alle kennis van God. Maar anderzijds wordt door de naam van ectypische theologie ook het gevoel verworpen van hen, die wel de creatuurlijke namen ter aanduiding van het Wezen Gods onvermijdelijk achten maar daarin niets dan symbolen, producten der dichtende verbeelding zien. In zekere zin behoren hier zelfs Damascenus en Pseudodionysius toe 4). Zij beweerden nl., dat al die namen ons God alleen deden kennen als oorzaak aller dingen, zodat bijv. de aan God toegeschreven Naam der Wijsheid niets meer inhield, dan dat Hij de oorzaak aller wijsheid was. Maar

Thomas merkte daartegen reeds terecht op, dat God dan even goed goud, zilver, zon, maan, lichaam enz. genoemd kon worden, omdat Hij toch de oorzaak van al die schepselen is; en voorts bedoelen wij allen iets anders en meer, als wij God noemen, dan wanneer wij Hem de oorzaak van het goede heten. De deugden Gods zijn niet alle in alle schepselen en in alle op dezelfde wijze te zien [5](#)). Toch is later dat gevoel vooral door Schleiermacher weer vernieuwd. God is alleen absolute causaliteit; Zijn eigenschappen zijn subjectieve benamingen; het karakter der theologie is niet ectypisch of analogisch, maar symbolisch te noemen [6](#)). De religieuze voorstellingen zijn dan producten der dichtende verbeelding, esthetisch te waarderen idealen (Rauwenhoff, Pierson, F.A. Lange enz.) In sommige moderne kringen is in de laatste tijd de neiging te bespeuren, om de Bijbelse en kerkelijke namen als symbolen van hogere, geestelijke waarheden te blijven gebruiken.

Deze opvatting van het karakter der theologie is echter niet houdbaar. Symbolisch kan wel die theologische wetenschap heten, welke zich bezighoudt met de verklaring der in de Schrift en in de kerk voorkomende heilige zinnebeelden, gelijk bijv. Vitringa daaraan de naam geeft van *theologia symbolica* 1726 [7](#)). Maar een symbool is altijd een zinnelijk voorwerp of een zinnelijke handeling ter aanduiding van een geestelijke waarheid, en de theologie als zodanig heeft het niet met zulke symbolen, doch met geestelijke realiteit te doen. Als aan God bewustzijn, wil, heiligheid enz., wordt toegeschreven, verstaat dit niemand in symbolische zin. Geen enkel religieus mens ziet in dergelijke voorstellingen producten van zijn verbeelding, gelijk ieder dit graag erkent bij werken der kunst. De godsdienstige mens houdt daarentegen die religieuze voorstellingen voor objectief waar, en zijn religie kwijnt en sterft weg, zodra hij daaraan begint te twijfelen. Indien zij dan ook producten der verbeelding zijn, is haar objectieve waarheid niet te handhaven. Esthetisch mogen zij dan nog te waarderen zijn, religieus en ethisch hebben zij haar waarde verloren; religie laat zich evenmin omzetten in kunst als in filosofie. Pogingen, om ze dan nog als symbolen te handhaven, lopen altijd op teleurstelling uit; wie als Hegel tussen voorstelling en begrip onderscheid maakt, laat zich met de voorstelling niet meer tevreden stellen, hij tracht altijd te komen tot het zuivere begrip en grijpt dan later tevergeefs naar de religieuze voorstelling als symbolen terug. Het symbolisch karakter der theologie maakt de namen Gods tot reflex van het eigen gemoedsleven, ontnemt er alle waarheid aan, en zoekt hun grond alleen in de altijd wisselende *ratio ratiocinans*. De mens is dan de maatstaf der religie; zoals de mens is, is zijn God.

De Heilige Schrift neemt een ander standpunt in. Zij leert ten eerste, dat God de Schepper is van hemel en aarde. De dingen, die wij zien, zijn niet geworden uit dingen, die onder de ogen verschijnen, [Hebr. 11:3](#), maar bestonden en bestaan eeuwig als gedachten in het bewustzijn Gods. Zij hebben dus in God hun oorsprong, Zijn daardoor in meerdere of mindere mate aan Hem verwant, en hebben daarom ook het vermogen, Zijn deugden voor het oog van schepselen aan het licht te brengen. Omdat de wereld Gods schepping is, is zij ook Zijn openbaring en verschijning. Er is *nulla particula mundi*, waarin Zijn Goddelijkheid niet uitblinkt. Ten tweede onderwijst ons de Heilige Schrift, dat de mens onder al die schepselen een eigenaardige en bijzondere plaats inneemt. Terwijl de schepselen in het algemeen slechts vestigia van Gods deugden vertonen, is de mens Zijn beeld en gelijkenis. Daarop berust het recht, om God te noemen met namen, die aan de schepselen en in het bijzonder aan de mens zijn ontleend. Wij kennen God, omdat wij door Hem gekend zijn: *intelligo, quia intelligor* (Von Baader). Wij mogen God antropomorfiseren, omdat Hij Zelf bij het scheppen van den mens getheomorfiseerd heeft (Jacobi). En ten derde houdt de Heilige Schrift ons desalniettemin steeds de absolute verhevenheid Gods boven alle schepsel voor ogen. In de schepping ligt zowel het een als het ander opgesloten, de transcendentie en de immanentie, de

wezenlijke onderscheidenheid en de innige verwantschap tussen God en Zijn schepsel. Hij woont in het verhevene en heilige, en tevens bij de verslagene van geest en de gebrokene van hart—dat is de toon, welke uit heel de Schrift ons tegenklinkt 8). Om deze redenen is de theologie niet symbolisch, maar ectypisch of analogisch te noemen. Hierin ligt opgesloten:

1. dat al onze kennis van God uit en door God is, op Zijn openbaring, d.i. op de ratio ratiocinata is gegrond;
2. dat God, om Zijn kennis aan schepselen mee te delen, tot die schepselen afdalen en naar hun vatbaarheid Zich schikken moet;
3. dat de mogelijkheid dezer συγκαταβασις niet kan worden ontkend, omdat zij met de schepping, d.i. met het bestaan van een eindig zijn, vanzelf gegeven is;
4. dat onze kennis van God daarom echter altijd maar analogisch is, d.i. gevormd naar analogie van wat van God in Zijn schepselen te bespeuren valt; niet God Zelf in Zijn onkenbaar Wezen maar God in Zijn openbaring, in zijn relatie tot ons, in τα περι την φύσιν 9), in Zijn habitudo ad creaturas 10), tot object heeft; en dus maar eindig beeld, zwakke gelijkenis en creatuurlijke afdruk is van die volmaakte kennis, welke God van Zichzelf bezit; en
5. dat onze kennis van God desniettemin toch waar en zuiver en betrouwbaar is, omdat zij het zelfbewustzijn Gods tot archetype en Zijn zelfopenbaring in den kosmos tot grondslag heeft.

- 1) Gregorius Naz., Orat. 45.
- 2) W. Menzel, Christl. Symbolik. Regensburg 1855. Zöckler, Theol. Naturalis 1860. Bettex, Das Lied der Schöpfung. Stuttgart 1901.
- 3) Damascenus, de fide orthod. I 9. Thomas, S. Theol. I qu. 3 art. 2. qu. 13 art. 3 en 6. Bonaventura, Sent. 1 dist. 22 art. 1 qu. 3. Zanchius, Op. II col. 11-14 enz.
- 4) Damascenus, de fide orthod. I 112. Dionysius, de div. nom. c. 1. Verg. ook Mozes Maimonides, More Nebochim I c. 58. Cusanus, de docta ignorantia I c. 24.
- 5) Thomas, S. Theol. I qu. 13 art. 2. Zanchius, Op. II col. 11-13.
- 6) Schleiermacher, Reden über die Religion bl. 46. Bretschneider, Dogm. I 4 477. Paulsen, Einl. in die Philos. 263. Eisler, Krit. Einführung in die Philos. 1905 bl. 437. Wundt, bij Edmund König, W. Wundt, seine Philos. und Psychol. 1901 bl. 188. Sabatier, Verg. Deel I, Hfdst.3, Par. 20, 145. Niebergall in het boven deze paragraaf aangehaalde opstel.
- 7) Verg. ook d' Outrein, Proefstukken van heilige Sinnebeelden 1700. Art. Sinnbilder van Schultze in PRE3 XVIII 388-395.
- 8) Verg. Deel II, Hoofdstuk 4, Par. 24, 161
- 9) Damascenus, de fide orthod. I 4.
- 10) Thomas, s. Theol. I qu. 12 art. 12.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 28 Indeling der Namen Gods; 181)

Par. 28. Indeling der Namen Gods

Dionysius, de div. nom. c. 1. Damascenus, de fide orthod. I c. 12. Thomas, S. Theol. I qu. 13. Catech. Rom., I c. 2 qu. 11. 13. Petavius, De Deo I c. 5-13. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I 2 211 v. 226 v. Scheeben, Dogm. I 478-513. Heinrich, Dogm. III 322 v. 375 v. Gerhard, Loci Theol. loc. II c. 6. 7. Quenstedt, Theol. I c. 8. Polanus, Synt. Theol. II c. 3 v. Zanchius, Op. II 9.10. Alsted, Theol. Schol. didact. bl. 56 v. Turretinus, Theol. El. III qu. 4-6. De Moor, Comm. I 562-589. Ritschl, Gesch. Studien zur Lehre von Gott, Jahrb. f.d. Theol. 1865 en 1868. Schleiermacher, Chr. Gl. par. 50. Rothe, Theol. Ethik par. 16 v. Bochmer, Die Lehre von de Göttl. Eigenschaften 1821. Bruch, Die Lehre v.d. Göttl. Eig. Hamburg 1842. Cremer, Die Christl. Lehre von de Eigenschaften Gottes. Gütersloh 1897. Kaftan, Dogm. par. 13-15. Von Oettingen, Luthers Dogm. II 79 v. Haering, Der Christl. Gl. bl. 317-320. Charnock, Discourses on the existence and attributes of God 1682, new ed. Edinb. 1864. Strong, Syst. Theol. 3 New-York 1890 bl. 115 v. Hodge, Syst. Theol. I 366 v. Shedd, Dogm. Theol. I 334 v. Van Oosterzee, Christ. Dogm. par. 47 v. Doedes, De Leer van God, Utrecht 1871.

181. De Heilige Schrift noemt God met vele namen, maar gaat nooit van een abstract Godsbegrip uit, en verheft ook nimmer de een eigenschap Gods ten koste van de andere. Wel treedt nu eens de ene, dan weer de andere eigenschap meer op de voorgrond, maar er is tussen alle eigenschappen volkomen harmonie. Het is de bedoeling van de Schrift, alle deugden Gods in gelijke mate tot haar eer te brengen. Evenals de Persoon van Christus niet een bepaald eenzijdig karakter of temperament vertegenwoordigt en toch een Persoon is vol leven en realiteit, zo is ook God in Zijn openbaring altijd ontvouwende, al Zijn deugden in harmonische eenheid. Nergens is er van het Wezen Gods in abstracto sprake. Het Hebr. woord **תְּנַשִּׁיחַ**, arad. **יִשָּׁח** bestaan, zijn, arab. III helpen, oprichten, duidt datgene aan, wat bestand heeft, bestendig is, voordeel verschaft, in concreto vooral ware wijsheid en geluk, [Job 5:12](#), [6:13](#), [12:16](#), [26:3](#) ([Job 30:22](#)). [Spr. 2:7](#), [3:21](#), [8:14](#) en voorts alleen nog [Jes. 28:29](#), [Mich. 6:9](#), maar staat in geen van deze plaatsen voor het Wezen van God **1**). Evenmin kunnen de nieuwtestamentische woorden **θεοτης**, [Col. 2:9](#), **θειοτης**, [Rom. 1:29](#), **μορφη θεου**, [Phil. 2:6](#), **θεια φυσις**, [2 Petr. 1:4](#), cf. [Gal. 4:8](#) bewijzen, dat daar van het Wezen of de natuur van God in onderscheiding van Zijn eigenschappen gesproken wordt, gelijk Polanus wil **2**). Gods Wezen wordt voor ons in Zijn openbaring, d.i. in Zijn namen kenbaar. De namen Gods zijn benamingen van zijn **αρεται**, [1 Petr. 2:9](#), een spraakgebruik dat zich aansluit bij [Jes. 42:8,12](#); [43:21](#); [63:5](#), waar het Hebr. **לֹדָה לֵה** lof, eer, in de LXX door **αρετη** is overgezet, cf. [Hab. 3:3](#). [Zach. 6:13](#). De gemeente heeft de roeping, om Gods deugden te verkondigen, d.i. om Hem eer te geven voor de **δοξα**, die in al Zijn werken ten toon gespreid wordt. Van Gods Wezen, buiten de eigenschappen om, is in de Heilige Schrift nimmer sprake. Vanzelf ligt in deze leer der Schrift aangaande het Wezen Gods niet opgesloten, dat wij bij Hem niet van een natuur zouden mogen spreken. Integendeel, zij gaat ons zelf in dit spraakgebruik voor; en tegenover het pantheïsme, dat het zijn Gods en het zijn der wereld met elkaar vereenzelvigt, is het zelfs van het hoogste belang, om er de nadruk op te leggen, dat God een eigen natuur, een zelfstandig Wezen, een van de wereld onderscheiden zijn bezit. Maar wel dient men in het oog te houden, dat de Schrift niets weet van een Wezen Gods, dat buiten Zijn openbaring om door de denkkraft van de mens gevonden en gekend zou kunnen worden. Zij maakt geen scheiding en nog veel minder een tegenstelling tussen het ontologisch bestaan en de oeconomische openbaring Gods. Zoals God Zich openbaart, zo is Hij; in Zijn namen wordt Hij zelf ons kenbaar. Wel is Hij oneindig ver boven alle schepselen verheven, zodat er geen adequate, maar alleen een analoge kennis van Hem mogelijk is, doch Zijn verschillende, in de openbaring uitkomende, eigenschappen brengen toch voor ons bewustzijn de volheid van Zijn Wezen, telkens naar een bijzondere zijde, aan het licht.

In de eerste tijd werd dit in de Christelijke theologie ook goed beseft. Onder de nomina Dei werd alles samengevat, wat men van God te zeggen had. De namen Gods waren aanduiding niet alleen van de nomina propria, maar ook van de later zo genoemde eigenschappen en zelfs van de Personen in het Goddelijk Wezen, en de eigenschappen werden terstond in de idee Gods opgenomen 3). Augustinus spreekt wel van Gods essentia, maar hij verstaat daaronder de volheid van het zijn Gods en neemt terstond alle eigenschappen, eenvoudigheid, eeuwigheid, goedheid, wijsheid enz. daarin op. In de confessies wordt meermalen ook op die wijze van God gesproken, zonder onderscheiding van Wezen en eigenschappen, en zonder indeling der eigenschappen 4). En ook later nog gaan verscheidene theologen op deze distincties niet in en behandelen de eigenschappen, zonder vooraf over de natuur Gods te spreken 5).

Maar spoedig werd er toch enige onderscheiding gemaakt. Men werd daartoe geleid door de vraag, welke eigenschap God terstond van alle schepselen onderscheidde, wat het hoofd begrip in Zijn Wezen was en waarvan men dus bij de leer Gods moest uitgaan. Weliswaar erkende men daarbij, dat elke eigenschap het Wezen Gods zelf is, maar men stelde zich toch de vraag, of er onder al die eigenschappen niet een was, die dat Wezen Gods op de meest principiële wijze aanduidde en waaruit zich dan als het ware de andere eigenschappen lieten afleiden. Nu had reeds de platonische filosofie dat hoofdbegrip in het zijn gezocht, en Philo had dit in verbinding gebracht met de naam Jahweh, de enige Naam, die niet een werking of kracht maar het Wezen Gods Zelf aanduidde, en noemde daarom God dikwijls ο ων of το ων 6). Deze omschrijving van het Wezen Gods werd overgenomen in de Christelijke theologie. Irenaeus beschrijft God meermalen als absoluut eenvoudig, en noemt hem zelfs inexcogitabilis et insubstantivus, maar legt tegen het gnosticisme toch daarop vooral nadruk, dat God de Schepper is van alle dingen en dat Hij Zichzelf in Zijn werken heeft geopenbaard 7). Daarentegen is bij Origenes, Athanasius, Damascenus, en anderen, God het éne, het Zijnde, ja het boven alle zijn verhevene, ο ων, ο ων καθ'εαυτον, το ων, die het zijn Zelf is, die het zijn heeft uit en door Zichzelf 8). En op voetspoor van Philo werd dit alles afgeleid uit of vastgeknoopt aan de naam van Jahweh in het Oude Testament. In het Westen werden deze bepalingen overgenomen. Augustinus omschrijft God telkens als summum esse, summum bonum, verum, pulchrum enz. God is een substantia, want wat geen substantia is bestaat niet. Maar, omdat het woord substantia dikwijls gebruikt wordt in tegenstelling met accidentia, die aan de substantie zijn en deze tot drager hebben, gebruikt Augustinus van God liever het woord essentia, quam Graeci ουσίαν vocant en waarvoor ook wel het woord natura wordt gebruikt 9). Bij God toch is er geen onderscheid tussen substantie en accidentiën; Zijn zijn is geen drager der eigenschappen, maar deze zijn met het zijn zelf identiek. God is het Hoogste, Beste, Schoonste, volmaakste Zijn, quo esse aut cogitari melius nihil possit. Hij is Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est; summa vita, summa veritas, summa beatitudo, summa sapientia, Summa essentia 10). En ook Augustinus beroept zich voor deze omschrijving Gods op de naam Jahweh 11). Deze zelfde omschrijving vinden wij dan later telkens terug, bij Hilarius, Pseudodionysius, die echter elders uitgaat van de idee van het goede en zegt, dat deze nog verder zich uitstrekt dan die van het zijn, Anselmus, Lombardus, Thomas, Bonaventura en vele anderen 12). De Roomse Godgeleerden gaan bij hun behandeling van de leer van God meestal van deze omschrijving van Gods Wezen uit. Maar toch waren er en zijn er ook heden ten dage nog, die aan een andere eigenschap van God de eerste plaats geven. Sommigen zoeken het hoofdbegrip bij de idee van God niet in het absolute zijn, in het esse ase (aseitas), maar in de oneindigheid; en zij omschrijven het Wezen van God daarom liefst als een ens infinitum. Zo deed Duns Scotus, die beweerde, dat het zijn univoce, in gelijke zin, aan God en aan het schepsel kon worden toegekend, maar dat het onderscheidend kenmerk tussen God en het schepsel daarin gelegen was, dat God was een

ens infinitum en de schepselen eindig waren 13). Terwijl deze dus allen van het absolute zijn uitgaan en een of andere onmeedeelbare eigenschap, de onafhankelijkheid, de oneindigheid of de eeuwigheid 14) als het hoofdbegrip beschouwen, gaven anderen er de voorkeur aan, om meer op de intellectuele natuur van God de nadruk te leggen, en dus niet zozeer van het begrip van het absolute als van dat der persoonlijkheid uit te gaan. Zij omschreven dus het wezen van God als een ens intelligens, en waren onderling nog weer daarin onderscheiden, dat sommigen het radicale kennen, dat is met andere woorden de geestelijkheid, anderen daarentegen het actuele kennen als het constitutivum van het Goddelijk Wezen beschouwden 15).

- 1) Delitzsch, Comm. Op [Job 5:12](#).
- 2) Polanus, Synt. Theol. bl. 135.
- 3) Bijv. bij Irenaeus, adv. haer. I c. 14. II c. 13. 35.
- 4) Conc. Lateran. bij Denzinger, Enchir. symb. n. 355. Conc. Vat. de fide c. 1. Conf. Aug. art. 1. Conf. Gall. art. 1. Scot. art. 1. Belg. art. I. Conf. Westm. c. 2.
- 5) Bijv. Thomas, S. Theol. I qu. 3 v. Ursinus, Tract. Theol. bl. 46-70.
- 6) Zeller, Filos. der Griechen V3 356.
- 7) Irenaeus, adv. haer. II 1. 13. 28. IV 11. Verg. Harnack, D. G. I 485 v.
- 8) Grigenes, de princ. I 1 v. c. Cels. VI 64. VII 42. 51. Athanasius, de decr. nic. syn. c. 11. Damascenus, de fide orthod. I c. 2. 4. 9. Verg. Harnack, D.G. II 119 v. Schwane, D.G. I 132. II 35. Kattenbusch, Vergl. Confessionskunde I 310 v.
- 9) Augustinus, de trin. v 2. VII 5 v. de civ. XII 2. de doct. christ. I 6.
- 10) Augustinus, de lib. arb. II 6. de doct. christ. I 7. de civ. XII 8. Solil. I 1.
- 11) Id. de trin. V 2. VII 5. de doct. christ. I 32.
- 12) Hilarius, de trin. I 1 v. Dionysius, de div. nom. c. 1 par. 6. Verg. c. 4 par. 1 en c. 5 par. 1. Anselmus, Monol. c. 28. Prosl. c. 17 v. Lombardus, Sent. I dist. 8. Thomas, S. Theol. I qu. 2 art. 3 en qu. 3. S. c. Gent. I 16 v. Bonaventura, Brevil. I c. 2. Sent. I dist. 8. Petavius, de Deo I c. 6. Perrone, Prael. Theol. II 81-90. Pesch, Prael. Theol. II 46-70. Jansen, Theol. II 26-46 enz.
- 13) Scotus, Sent. I dist. 3 qu. 1 en dist. 8 qu. 3.
- 14) Zoo C.M. Schneider, bij Heinrich, Dogm. III 325.
- 15) Verg. Heinrich, t.a.p. Perrone, Prael. Theol. II 82. Kleutgen, Theol. der Vorzeit 12 229.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 28 Indeling der Namen Gods; 182)

182. De Hervorming bracht in deze opvattingen weinig verandering. Men sloot zich bij de een of andere omschrijving aan. De Gereformeerden namen, althans in de eerste tijd, meest de omschrijving van Augustinus en Thomas over. Zij gingen uit van het begrip der aseitas of der independentia en omschreven God dus als een ens independens 1). Daarnaast komen ook wel de omschrijvingen van God voor als spiritus increatus, spiritus simplicissimus, spiritus a se ipso existens, soms nog aangevuld met de trinitarische formule unus essentia, trinus personis 2). De Luthersen gebruikten de definitie essentia spiritualis infinita, ens spirituale a se subsistens, spiritus independens 3). Daarentegen nam het Socinianisme een ander

standpunt in. Afziende van alle metafysische vragen, legde het alleen de nadruk op de wil van God. De kennis van God bestaat alleen in het weten van Zijn wil. De religie verliest alle mystiek en gaat in cultus op. God komt hoe langer hoe verder van wereld en mensheid af te staan. In het Remonstrantisme, rationalisme en Engelse deïsme wordt dit voortgezet. Tegen dit koude, moralistische Godsbegrip kwam wederom reactie van de kant der filosofie. Spinoza greep naar de idee van het zijn terug, vatte God op als substantia unica, infinita, necessario existens, ens absolute infinitum, absolute causa prima et immanens en sprak weer van de liefde van God, amor Dei intellectualis, welke de hoogste zaligheid schonk 4). Wel bleef het rationalisme en deïsme ook na Spinoza nog heersen, maar omstreeks het midden der 18de eeuw werd men dit hoe langer hoe meer moede. De grote geesten, Goethe, Lessing, Herder voelden zich tot Spinoza aangetrokken, en weldra deed zijn pantheïsme intocht in de filosofie. Kant ondermijnde reeds de grondslagen van het rationalisme, ofschoon hij zich toch nog een deïst bleef noemen 5). Fichte ondernam de strijd tegen de begrippen God en onsterfelijkheid als producten van het eudemonisme. In zijn overdreven moralisme was God hem gelijk met het zuivere ik, met de zedelijke wereldorde; God was geen zijn, geen substantie maar absolutes Thun, Thätigkeit 6). Later kwam hij hiervan gedeeltelijk terug en sloot zich nauwer bij Spinoza aan 7). Schleiermacher vertoonde nog sterker overeenkomst met Spinoza. God en wereld zijn correlata, God is het Woher Unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins 8). Schelling onderscheidde zich van beiden daardoor, dat hij niet alleen rekening hield met het geestelijke, met de religie en de moraal, maar ook met de objectieve natuur. Het was zijn doel, om de natuurwetenschap uit de beklagenswaardige toestand, waarin zij verkeerde, op te heffen. En zo vatte hij dan beide, natuur en geest, tesamen; de natuur is zichtbare geest, de geest onzichtbare natuur; hij ziet in beide een voortdurende, organische openbaring van het Absolute, dat boven alle tegenstellingen verheven is, één, eenvoudig, eeuwig, zonder predicaten, eenheid van het oneindige en het eindige, van God en wereld, εν και παν 9). Tenslotte werkte Hegel dit stelsel tot een logisch idealisme om. Natuur en geschiedenis zijn een logisch noodzakelijke zelfontvouwing der idee. Alles is redelijk, alles is belichaamde gedachte. De rede is dus de absolute substantie, zij is God zelf. Want God is niets anders dan de éne, levende, tot zelfbewustzijn zich ontwikkelende wereldidee. God is dus bij Hegel wel rede, denken, geest, subject, maar niet in die zin, dat Hij een eigen leven zou hebben vóór en buiten de wereld. Ohne Welt ist Gott nicht Gott, de wereld is een wezenlijk moment in het leven van God 10).

Maar ook tegen dit pantheïsme bleef de tegenspraak niet uit. Heel een rij van theïstische wijsgeren stond op, om de onhoudbaarheid van het pantheïsme aan te tonen en het recht van het theïsme te handhaven. Zij zochten hun sterkte in de idee der absolute persoonlijkheid, verbonden deze met de idee van het worden, en brachten in God een thegonisch proces, hetzij in unitarische (Jacobi, Herbart, Drobisch, Rothe, Lotze, Ulrici, Carrière enz.), hetzij in trinitarische zin (Baader, Schelling, J.H. Fichte, Weisse, Dorner enz.). Maar ook deze theïstische speculatie ging voorbij. Scheiding van theologie en filosofie, van religie en metafysica werd het wachtwoord. Enerzijds trok de wetenschap zich meer en meer van het terrein der religie en der theologie terug; ze werd exact, positief. Anderzijds probeerde ook de religie zich meer en meer los te maken van de wetenschap en alle metafysica en filosofie te bannen. Voor de locus de Deo had dit tengevolge, dat het Wezen der Godheid uitsluitend gezocht werd in het ethisch goede. De Groninger theologie stelde het Vaderschap en de liefde in God op de voorgrond 11). Scholten ging wel uit van Gods volstreckte opperheerschappij 12), maar de ethische modernen kwamen tegen zijn speculatief intellectualisme en monistisch determinisme in verzet, en vatten God op als Vader, als het zedelijk ideaal, als de macht van het goede, als Heilige macht 13). In Duitsland is op dezelfde wijze het neokantianisme van Ritschl opgetreden tegen de speculatieve Vermittelungstheologie. Ritschl ontkent, dat de

religie een rechtsverhouding is. Volgens Duns Scotus, het Socinianisme en het Arminianisme is God, zo zegt hij, de onbepaalde machthebber, die echter de mensen toch, ofschoon ze geen rechten tegenover Hem hebben, met billijkheid behandelt. Willekeur, dominium absolutum, is bij hen het Wezen van God en de wet der wereld; God kan het een zo goed doen als het andere. De verhouding tussen God en mens is privaatrechtelijk, en vindt haar beeld in de slavenhouder, die zijn slaaf billijk behandelt 14). Volgens de orthodoxe Protestanten wordt Gods verhouding tot de wereld bepaald door de gerechtigheid. De mens heeft op het eeuwige leven recht, als hij Gods wet onderhoudt en verdient anders straf. Deze theorie is publiekrechtelijk van aard; ze is ontleend aan het Oude Testament, vooral aan het farizeïsme en is door Paulus overgenomen en zo in de Christelijke kerk ingegaan 15). Maar beide voorstellingen zijn verkeerd. Recht en religie staan tegenover elkaar. Er mag geen dualisme in God gebracht worden tussen gerechtigheid en genade. Heel het abstracte, areopagitische Godsbegrip moet worden prijs gegeven, dat God negatief boven de wereld plaatst en geen gemeenschap tussen God en de mens aanneemt 16). De religie is een zedelijke verhouding, en het Christendom is de vollende geistige en absolut sittliche Religion 17). De verhouding van God en mens vindt haar beeld niet in de relatie van een heer tot zijn knecht of van de overheid tot haar onderdanen, maar in die van een vader tot zijn kind. De familie is haar voorbeeld 18). God moet daarom als De Liefde worden opgevat; naast haar komt er geen ander begrip van gelijke waarde in aanmerking 19). De Christelijke dogmaticus begint dus niet naar synthetische methode met allerlei metafysische abstracties over God als het Absolute 20), noch ook met een zogenaamde theologia naturalis, die er niet is 21), noch ook met het begrip der persoonlijkheid of met de eigenschap der heiligheid 22), maar hij gaat van de liefde uit en tracht daaruit alles, schepping, voorzienigheid, verzoening, rechtvaardiging af te leiden 23).

Deze kritiek op de vroegere behandeling van de leer van God vond grote instemming, en velen gaan met Ritschl bij de descriptie van het Goddelijk Wezen van de liefde uit. Zelfs meende Reischle, de methode van Ritschl consequent toepassende, niet met de liefde maar met het rijk van God te moeten beginnen, om dan daaruit af te leiden, dat God de liefde en dat Hij persoonlijkheid is 24). En ook buiten zijn geestverwanten in nauwe zin vond Ritschl in zover instemming, als sommigen, zoals Cremer en Von Oettingen, het begrip van het Absolute als irreligieus verwerpen 25). Maar daartegenover staat, dat anderen, ook uit de school van Ritschl, dit begrip in de leer van God onmisbaar achten. Kaftan bijv. oordeelt, dat de bedenking van Ritschl tegen het Woord absoluut, dat het nl. oorspronkelijk losgemaakt betekent, van geen waarde is, omdat de betekenis der woorden door het gebruik bepaald wordt. Hij handhaaft daarom dit begrip als het schema, dat later met de inhoud der Christelijke Godskennis moet gevuld worden, en plaatst in deze laatste het begrip van God als überweltlicher persönlicher Geist op de voorgrond 26). Ofschoon Kaftan met een scherpe kritiek op de behandeling der leer van God in de oude dogmatiek begon en de beide elementen: het absolute begrip van het zijn en de persoonlijkheid van God onverenigbaar noemde 27), komt hij tenslotte toch voor dezelfde moeilijkheid te staan, en geeft geen andere en betere oplossing aan de hand. Hetzelfde is het geval met Wobbermin, die ook het begrip der absolute vasthoudt en dan een eenheid meent te vinden in de definitie, dat God is Urform und einheitliche Allheit geistig-persönlichen Lebens 28). Zo worstelt de theologie, heden ten dage even goed als vroeger, met het bezwaar, om een enigszins bevredigende descriptie van het Wezen van God te geven. Beurtelings wordt God omschreven als de Zijnde, het absolute Zijn, de absolute substantie; of als de Souverein, de Heer, het Opperwezen; of als oneindige Geest, absolute causaliteit, absolute persoonlijkheid; of als de Vader, de liefde, de persoonlijke, almachtige liefdewil, de goedheid enz. Het valt moeilijk, van de eenheid en harmonie van al van Gods deugden uit te gaan en deze te handhaven ten

einde toe. Met name staan wij altijd voor het probleem, om absolute en persoonlijkheid, onmededeelbare en mededeelbare eigenschappen, Gods absolute verhevenheid boven en Zijn gemeenschap met de wereld gelijkelijk tot haar recht te laten komen. En daarbij komt dan nog, dat ieder mens beperkt is en licht op één eigenschap van God ten koste een andere de nadruk legt. Jansenius zag in God vooral de waarheid, François de Sales de liefde, Vincentius de goedheid, Saint Cyran de almacht ²⁹⁾. En toch blijft het roeping der theologie, om naar het voorbeeld der Heilige Schrift alle deugden van God gelijkelijk te eren.

- 1) Zwingli, Op. III 155 v. IV 81 v. Hyperius, Meth. Theol. bl. 87. Martyr, Loci Comm. bl. 39. Polanus, Synt. Theol. II c. 5. Zanchius, Op. II 49 v. Ursinus, Tract. Theol. 1584 bl. 46 v. enz.
- 2) Heppe, Dogm. der ev. ref. K. bl. 35 v. Schweizer, Glaub. der ev. ref. K. I 244 v.
- 3) Schmid, Dogm. der ev. Luthers. K6. bl. 73-77. Hase, Hut red. par. 54.
- 4) Spinoza, Eth. I prop. 7 v. v prop. 15 v.
- 5) Drews, Die Deutsche Spekulation seit Kant I 104.
- 6) Zo in zijn Wissenschaftslehre 1794. Über de Grund unseres Glaubens an eine Göttliche Weltregierung 1798. Appellation an das Publikum 1799.
- 7) In zijn Anweisung zum seligen Leben oder Religionslehre 1806.
- 8) Schleiermacher, Dialektik blz. 162. Chr. Gl. I 5 20.
- 9) Drews, Die deutsche Spekulation I 201 v.
- 10) Drews, t.a.p. I 229 v.
- 11) Hofstede de Groot, De Gron. Gods. blz. 155 v.
- 12) Scholten, L.H.K. II 4.
- 13) Hoekstra, Des Christens godsvrucht 1866 blz. 103 v. Id. Bronnen en grondslagen 1864 blz. 265 v. Hooijkaas, God in de geschiedenis 1870. Hooijkaas, H. Herderschee, Oort, Van Hamel, Godsdienst volgens de eth. richting onder de modernen 1876.
- 14) Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 2 223-229.
- 15) t.a.p. III 2 229-245. Verg. zijn boven deze paragraaf aangehaalde studiën over de leer van God, die ook opgenomen zijn in zijn Gesammelte Aufsätze. Neue Folge 1896.
- 16) t.a.p. blz. 253.
- 17) t.a.p. blz. 8 v.
- 18) t.a.p. III 2 90.
- 19) t.a.p. blz. 255.
- 20) Theol. und Metaf. blz. 12 v. Rechtf. u. Vers. III/2 blz. 2-8. 32.
- 21) Rechtf. u. Vers. III/2 200 v. Theol. u. Met. blz. 8 v.
- 22) Rechtf. u. Vers. III/2 255.
- 23) t.a.p. blz. 255. Theol. u. Met. 20. Verg. Kaftan, Das Wesen der christl. Rel. blz. 383. Herrmann, Die Religion im Verh. zum Welterkennen und zur Sittl. blz. 121 v. Gottschick, Die Kirchlichkeit der sog. kirchl. Theol. blz. 152 v.
- 24) Verg. Kaftan, Zur Dogmatik bl. 44.
- 25) Cremer, Die christl. Lehre von de Eig. Gottes bl. 7 v. Von Oettingen, Luthers Dogm. II 83.
- 26) Kaftan, Dogmatik par. 16. 17.
- 27) Kaftan, Dogmatik 1897 bl. 136. 150.
- 28) Wobbermin, Der christl. Gottesglaube 1902 bl. 92.
- 29) Quack, Port-Royal, overdruk uit de Gids van 1872 bl. 49.

183. Van deze roeping is de Christelijke theologie zich ook ten allen tijde in sterker of zwakker mate bewust geweest. Over het algemeen leerde zij, dat God eenvoudig, boven alle samenstelling verheven was, en dat er daarom tussen Zijn Wezen en Zijn eigenschappen geen reëel onderscheid gemaakt kon worden. Elke eigenschap is van Gods Wezen; Hij is wat Hij heeft. Bij schepselen is er allerlei onderscheid tussen wat ze zijn en wat ze hebben; een mens is bijv. nog mens, al heeft hij het beeld van God verloren en al is hij een zondaar geworden. Maar in God zijn al Zijn eigenschappen met Zijn Wezen zelf identiek. God is geheel licht, geheel verstand, geheel wijsheid, geheel Logos, geheel geest enz. **1**). In God is het esse quod sapere, quod bonum esse, quod potentem esse. Una eademque res dicitur sive dicatur aeternus Deus sive immortalis sive bonus sive Justus enz. God is alles ineen tegelijk en geheel. Deus habet nullas proprietates sed mera est essentia. Proprietates Dei sunt realiter ipsamet Dei essentia nec ab essentia Dei nec inter se re ipsa differunt **2**).

Door deze leer van de simplicitas Dei werd de Christelijke theologie behoed voor het gevaar, om de eigenschappen van het Wezen van God los en daartegenover min of meer zelfstandig te maken. In zekere zin maakt zich het polytheïsme hieraan schuldig, in zover het de verschillende krachten, die in de schepselen werken, tot even zovele goddelijke personen maakt. Maar voorts kwam ook in filosofie en theologie deze afdwaling voor. Plato gaf aan de ideeën als archetypen der reële dingen, een zelfstandig bestaan naast God. Het Gnosticisme omschreef God wel als het onkenbare en onnoembare, maar maakte de platonische ideeën tot eonen, die uit God emaneerden en in dalende reeks van God zich verwijderden. Zij ontvingen de naam van *εννοια*, *νους*, *λογος*, *ζων*, *σοφια* enz., en waren niets anders dan de gepersonificeerde, uit God emanerende, als goddelijke wezens voorgestelde eigenschappen van God **3**). Onder Plato's invloed stelde ook Philo menigmaal de goddelijke krachten, vooral de goedheid, de macht en de Logos als hypostasen voor **4**). De Joodse theologie nam verschillende hypostasen aan, zoals metatron, memra, schechina, ruach, bath-kol **5**), en in de Kabbala werden de tien sefiroth of eigenschappen van God beschreven als emanaties uit het Goddelijk wezen **6**). Ook later heeft deze gnostische en kabbalistische filosofie nog dikwijls grote invloed geoefend. In het Arianisme werkte nog iets van het gnosticisme na, in zover het een gradatie aannam onder de goddelijke personen. Zodra het monotheïsme niet meer door de triniteit gesteund wordt, is het moeilijk in zijn zuiverheid te handhaven; enerzijds dreigt dan het gevaar van het pantheïsme of monisme, en anderzijds dat van het polytheïsme of pluralisme. In de nieuwe tijd worden staat, wetenschap, kunst, nijverheid, fortuin en noodlot niet alleen praktisch door velen als zelfstandige machten naast en in de plaats van God vereerd, maar worden soms ook beslist polytheïstische sympathieën met grote openhartigheid uitgesproken **7**).

Ook door Christelijke theologen is bij de bepaling van de verhouding tussen Gods Wezen en Zijn eigenschappen niet altijd de nodige voorzichtigheid in acht genomen. In de Middeleeuwen bijv. maakte Gilbert Porretanus onderscheid tussen het Wezen of de natuur van God, de divinitas, en God Zelf, Deus; de divinitas was de forma, waardoor God God is, maar was niet zelf God; divinitate Deus est sed divinitas non est Deus **8**). Duns Scotus ontkende wel, dat er een *distinctio realis* was tussen Wezen en eigenschappen, maar zei toch, dat de attributen van Gods Wezen en van elkaar formaliter onderscheiden waren, met beroep op Augustinus en Damascenus **9**). Het Socinianisme sprak van *accidentia* in God en achtte een verschillende opvatting en beschrijving der eigenschappen voor het subject noodzakelijk **10**). En in de laatste tijd zijn velen nog verder gegaan en hebben zelfs een objectief onderscheid in God aangenomen, ten koste van Zijn eenvoudigheid en onveranderlijkheid **11**). Op deze lijn voortgaande, behandelde Doedes eerst die bepalingen, welke met de idee

van God vanzelf gegeven zijn, zoals eenheid, onmededeelbaarheid, onvergelykbaarheid, onbegrijpelijkheid, zelfstandigheid enz., en vervolgens die eigenschappen, welke bovendien aan dat Goddelijke Wezen toekomen en slechts vijf in getal zijn, almacht, wijsheid, goedheid, liefde en heiligheid 12). Op dezelfde wijze bespreekt F.A.B. Nitzsch eerst onder het Wezen van God enige Grundbestimmungen der Göttlichen Natur, die dan het substraat vormen voor de later, na de leer der schepping, behandelde attributen 13). En ook C. Pesch noemt de attributen substantiae divinae superaddita 14).

Bij zulk een voorstelling komt de Christelijke gedachte niet tot haar recht, dat alle eigenschappen van God met Zijn Wezen identiek zijn. Tussen bepalingen, die met de idee Gods gegeven, en andere, die daaraan toegevoegd zijn, is geen onderscheiding te maken; de genoemde theologen verschillen daarin onderling zozeer, dat de een tot het wezen rekent, wat de ander onder de attributen bespreekt en omgekeerd. Maar ook nog om een andere reden is de genoemde onderscheiding te wraken; zij verrijkt niet, maar verarmt de Gods-idee, doordat zij er de schijn aan geeft, alsof de attributen, bijv. de liefde van God, niet in dezelfde zin absoluut in God waren als bijv. de oneindigheid, of ook eerst van buiten af door de schepping in God waren opgewekt. Deze opvatting tast echter de absoluteheid van God in al Zijn eigenschappen aan en is daarom door de Christelijke theologie, juist in haar leer van de eenvoudigheid van God, behoedzaam vermeden. Weliswaar heeft men het menigmaal zo voorgesteld 15), alsof de theologie, uitgaande van de beschrijving van God als het hoogste Zijn, dezelfde weg bewandelde als de filosofie, die God als het absolute opvat en met dit abstractum zich tevreden stelt. Maar tussen beide omschrijvingen bestaat een groot onderscheid, dat niet over het hoofd gezien mag worden. Als de kerkvaders bij de bepaling van het wezen van God uitgingen van de naam Jahweh en Hem omschreven als het zijn, dan hadden zij daarmee niet het Wezen van God, afgezien van Zijn eigenschappen, op het oog, maar, dan drukten zij daarmee het ganse volle Wezen van God uit, gelijk het bestaat en zich openbaart in Zijn eigenschappen. Het zijn, dat God werd toegeschreven, was dus geen abstractum, maar een levend, oneindig rijk, concreet zijn, een summum esse, dat terstond en ineens met summa vita, summa veritas, summa sapientia, summus amor enz. identiek was, gelijk Augustinus telkens zei, dat dus was een πελαγος ουσιας απειρον και αοριστον, mare substantiae infinitum et interminatum 16). De omschrijving van God als essentia gaf te kennen, dat Hij het inbegrip was van alle realiteit, en volstrekt niet, dat Hij was het abstracte, het zijn zonder inhoud, het absolute in de filosofische zin van dat woord. Al is die omschrijving in de theologie misschien niet zonder de invloed der filosofie opgekomen, toch heeft ze een gans andere zin dan wanneer de wijsbegeerte van God als het volstreckte zijn spreekt. De filosofie krijgt dit begrip nl. door abstract; als van alle dingen, die bestaan, al het bijzondere, dat hun eigen is, wordt afgetrokken, blijft tenslotte niets dan het zijn, het naakte bestaan, over, dat zij alle met elkaar gemeen hebben. Dat naakte bestaan komt zelfs aan de dingen telkens weer toe in een andere zin; lichamen bestaan op een andere wijze dan geesten, substanties zijn een ander zijn deelachtig dan accidentiën, gedachten bestaan weer anders dan voorwerpen en het mogelijke verschilt in bestaanswijze van het werkelijke. Maar toch hebben zij met elkaar het aller algemeenste begrip van het zijn gemeen. Daaruit blijkt echter, dat dit in de weg van voortgezette abstractie verkregen begrip van zijn niets anders en niets meer is dan een begrip; het is volstrekt ledig en inhoudloos en het heeft hoegenaamd geen objectieve, zelfstandige realiteit. Wanneer daarentegen de theologie van God als essentia spreekt, dan heeft zij dit begrip niet door abstractie, maar juist omgekeerd door additie verkregen, d.w.z. door al de volkomenheden, die in de schepselen voorkomen, in absolute zin aan God toe te schrijven en door Hem dus te denken als absolute realiteit, als het inbegrip van alle zijn, als actus purissimus en simplicissimus. Het zijn, dat God in de theologie wordt toegekend, is

tegelijk het rijkste, het volmaaktste, het intensiefste en het meest bepaalde en concrete, het absoluut enige en eenvoudige zijn 17).

- 1) Irenaeus, adv. haer. II 28. IV 11.
- 2) Augustinus, de trin. VI 7. Damascenus, de fide orthod. I 9.
Thomas, S. Theol. I qu. 2 art. 3. Heppe, Dogm. der ev. ref.
K. 42. 51-53. Schmid, Dogm. der ev. Luther K. 81.
- 3) Irenaeus, adv. haer. I 11. 24.
- 4) Zeller, Philos. der Griechen V/3 358 v.
- 5) Weber, system der altsyn-pal. Theol. blz. 172.
- 6) Ueberweg-Heinze, Gesch. der Philos. II/9 261. Wünsche art.
Kabbala in PKE/3 IX 670-689.
- 7) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 26 De Kenbaarheid Gods; 175
- 8) Verg. Petavius, de Deo I c. 8.
- 9) Duns Scotus, gent. I dist. 8 qu. 4 n. 17 v.
- 10) Fock, Der Socin. blz. 427.
- 11) Rothe, Ethik par. 38. Martensen, Chr. Dogm. par. 85. Vilmar,
Dogm. I 190 v. Dorner, Christl. Glaub. I 181 v. Thomasius,
Christi Person und Werk 1/3 34 v. W. Schmidt, Christl.
Dogm. II 102 v. Hodge, Syst. Theol. I 371 v. Van
Oosterzee, Chr. Dogm. par. 47.
- 12) Doedes, De Leer van God blz. 200 v.
- 13) Nitzsch, Lehrbuch der ev. Dogm. blz. 351 v. 396 v.
- 14) Pesch, Praelect. theol. II 72. Het verst gaat James, die
metafysische en ethische eigenschappen onderscheidt en de
eerste waardeloos acht, Varieties bl. 447.
- 15) Baur, Gesch. der Lehre v.d. Dreiein. II 644 v. Ritschl, in
zijn studies over de leer van God, Jahrb. f. d. Th. 1865 en
1868. Kaftan, Dogmatik par. 14.
- 16) Gregorius Naz., Orat. 38. Damascenus, de fide orthod. I 9.
- 17) Verg. Heinrich, Dogm. Theol. III/3 339 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 28 Indeling der Namen Gods; 184)

184. Als de Christelijke theologie dan ook de onderscheiding tussen Wezen en eigenschappen in God verwierp, dan geschiedde dit niet, om aan God het Wezen te ontzeggen of het gebruik van dit woord in de leer van God te verbieden. Maar dan had zij daarmee juist integendeel de bedoeling, om alles, wat niet wezenlijk is, van God verwijderd te houden en om zo sterk mogelijk uit te drukken, dat Hij louter Wezen, absolute realiteit in al zijn eigenschappen is. En ook nog om een andere reden kan het woord Wezen in de leer van God niet gemist worden. In de leer van de triniteit hebben wij het nodig, om het onderscheid tussen de Goddelijke natuur en haar bestaanswijze enigermate onder ons begrip te brengen. Maar ook daarvan afgezien, kunnen wij in de leer van de eigenschappen van God niet nalaten, van Zijn Wezen te spreken. Want juist omdat God louter Wezen, het absolute, volmaakte, enige en eenvoudige Wezen is, kan er van Hem geen definitie gegeven worden; er is geen genus, waartoe Hij behoort, en geen differentia specifica, waardoor Hij in dit genus van andere wezens is te onderscheiden. Zelfs het zijn, dat Hij, om zo te zeggen, met alle schepselen gemeen heeft, komt Hem en de creaturen niet in dezelfde zin, univoce, maar alleen in analoge zin, analogische, proportionaliter, toe. En toch moeten wij Hem noemen, wij hebben in de religie en ook in de theologie een descriptie nodig, om Hem aan te duiden en van al wat niet God is, te onderscheiden. Doch daarbij stuiten wij op het bezwaar, dat God, die enerzijds *αὐωνυμος* is, aan de andere kant *πολυωνυμος* is. Wij kunnen de vraag laten rusten, of God nog meer eigenschappen heeft, dan die Hij in schepping en herschepping heeft geopenbaard.

Spinoza zei, dat een substantie, naarmate zij meer realiteit had, ook meer attributen bezat, en dat God als de oneindige substantie daarom ook oneindig veel attributen had 1), ofschoon er ons slechts twee, denken en uitgebreidheid, bekend zijn. En Reinhard vond het zeer waarschijnlijk, dat God eine Menge von Eigenschaften besitzen könne, wovon wir gar keinen Begriff haben, weil die unendliche Vollkommenheit in so eingeschränkten Geschöpfen, wie wir sind, unmöglich alle Aehnlichkeiten mit sich hat vereinigen können 2). Hoe dit zij, het aantal eigenschappen, dat Hij van Zichzelf heeft geopenbaard, is zo groot, dat er van een volledige opsomming geen sprake kan zijn. Zo zijn wij dus gedwongen, om hetzij van een descriptie geheel afstand te doen, of anders tussen de vele eigenschappen, die God toekomen, een keuze te doen.

Die keuze valt bij verschillende richtingen zeer verschillend uit 3). Al de descripties, van God gegeven, behoeven niet besproken te worden; slechts twee ervan verdienen onze aandacht, omdat zij in de nieuwere tijd bij velen ingang hebben gevonden. De theïstische wijsgeren gaven er de voorkeur aan, om van de Persoonlijkheid van God uit te gaan, en zagen daarin vooral de juiste uitdrukking van Zijn Wezen. Ter afwering van het pantheïstisch Godsbegrip hadden zij daarin ook volkomen gelijk. Maar overigens verdient het toch geen aanbeveling, om bij de descriptie van het Goddelijk Wezen van de idee der persoonlijkheid uit te gaan. Want ten eerste is het woord persoon reeds elders, bij de leer der triniteit, in een bepaalde, eigenaardige betekenis in gebruik. Ten andere kan het woord persoonlijkheid, van het Wezen van God gebezigd, er licht toe leiden, om Hem als een "Einzelpersönlichkeit" op te vatten, en aan zijn "Dreipersönlichkeit," gelijk de triniteit ons die doet kennen, te kort te doen. En ten derde ligt in het abstracte, moderne en formele begrip van persoonlijkheid nog niets, wat God als zodanig van de mens onderscheidt 4). Evenzo is het aan bedenking onderhevig, om bij de descriptie van het Wezen van God de liefde tot uitgangspunt te nemen. Want liefde ondersteunt reeds de persoonlijkheid, bewustzijn en wil; zij is zeer zeker het Wezen van God, maar in geen andere zin, dan waarin alle eigenschappen het Goddelijke Wezen zijn; en zij stelt bloot aan het gevaar, om andere eigenschappen van God, zoals bijv. de gerechtigheid en de heiligheid, minder wezenlijk te achten 5).

De Christelijke theologie heeft deze eenzijdigheid trachten te vermijden, door in de descriptie van het Wezen van God de aseitas op de voorgrond te stellen. Het absolute kan inderdaad in die omschrijving niet gemist worden, want het komt er daarbij juist op aan, om God als God aan te duiden en te onderscheiden van al wat niet-God is 6). Maar dat absolute moet dan, gelijk boven reeds opgemerkt werd, in goede zin verstaan worden. Het is niet juist te zeggen, dat het absolute een wijsgerig en geen religieus begrip is, en dat het daarom in de theologie niet thuis behoort. Er pleit minstens evenveel voor de stelling, dat het absolute ook in de mond der wijsgeren eigenlijk een religieus karakter draagt 7). Want over de geldigheid der bewijzen voor het bestaan van God, over het logisch recht, om uit het relatieve tot het absolute te besluiten, bestaat verschil van gevoelen. Toch laat geen enkel mens zich door deze wetenschappelijke onzekerheid weerhouden, om het bestaan van het absolute aan te nemen als grond en oorzaak van het zijn aller dingen. De metafysische, de religieuze behoefte van de mens spreekt daarin altijd een woord mee. Daarom kan ook de religie en theologie het begrip van het absolute niet missen. Natuurlijk komt het daarin niet allereerst op het woord, maar op de zaak aan. Doch voor de religie en de theologie moet God altijd God zijn, onderscheiden van, verheven boven alle dingen, Schepper en Regeerder van al wat bestaat, op Wie de vrome zich verlaten kan in nood en dood; anders kan God voor hem geen God meer zijn. God is als zodanig het volstrekt-onafhankelijke, enige, absolute Wezen. In deze zin werd dit begrip vroeger verstaan. Het absolute was niet het door abstractie verkregen, van alle inhoud beroofde, algemeenste zijn, maar het was het waarachtige, enige, oneindig-volle zijn,

juist omdat het was het absolute, dat is, het onafhankelijke, alleen van en door zichzelf bestaande zijn; absolutum idem est quod non dependens ab alio 8).

Deze opvatting en beschrijving van God knoopte de Christelijke theologie van oudsher vast aan de betekenis van de naam Jahweh, gelijk die [Exod. 3:14](#) gegeven wordt. Er kan verschil van mening over bestaan, of het begrip van het absolute zijn in deze Godsnaam ligt opgesloten, en eerst in de volgende paragraaf kan dit meer opzettelijk worden opgezocht. Maar in elk geval is het zeker, dat de enigheid van God, Zijn onderscheidenheid van en Zijn volstreckte verhevenheid boven alle schepsel door heel de Schrift heen op de voorgrond staat. Hoezeer Hij ook tot het creatuur, bepaaldelijk tot de mens, kan afdalen, zo, dat Hij voorgesteld wordt te wandelen in de hof, neer te dalen op aarde, om Babels stad en toren te bezien enz., desalniettemin is Hij de Schepper van hemel en aarde, die spreekt en het is er, die gebiedt en het staat er, die van eeuwigheid tot eeuwigheid God is, de Eerste en de Laatste, uit Wie, door Wie en tot Wie alle dingen zijn, [Gen. 1:1](#) v., [Ps. 33:6,9](#); [90:2](#); [Jes. 41:4](#), [43:10-13](#), [44:6](#), [48:12](#), [Joh. 5:26](#), [Hand. 17:24](#) v., [Rom. 11:36](#), [Ef. 4:6](#), [Hebr. 2:10](#), [Openb. 1:4,8](#); [4:8,11](#); [10:6](#); [11:17](#) enz. In deze leer der Schrift ligt opgesloten, al wat de Christelijke theologie bedoelde met haar omschrijving van het Wezen van God als het absolute zijn. God is het eigenlijke, waarachtige zijn, de volheid des zijns, het inbegrip aller realiteit en volkomenheid, het ganse zijn, dat aan alle andere zijn het bestaan schenkt, een onmetelijke en onbegrensde zee van zijn, het absolute Wezen, dat alleen wezenheid in Zichzelf heeft. Deze descriptie van het Wezen van God verdient nu daarom boven die van persoonlijkheid, liefde, vaderschap enz. de voorkeur, omdat daarin alle eigenschappen van God liggen opgesloten en al die eigenschappen van God in absolute zin worden toegekend, dat is, God wordt door deze descriptie in al Zijn volmaaktheden als God erkend en gehandhaafd. Natuurlijk kunnen die eigenschappen niet logisch door ons uit het begrip van het absolute zijn ontwikkeld worden; wat God is en welke Zijn eigenschappen zijn, weten wij alleen uit Zijn openbaring in natuur en Schrift. Maar al deze eigenschappen zijn toch alleen daarom Goddelijke eigenschappen, omdat zij God op geheel enige wijze, in absolute zin toekomen. In zover kan dan ook de aseitas de primaire eigenschap van het Wezen van God worden genoemd. Zelfs kunnen wij, niet door a-priorische redenering maar op de grondslag van Gods openbaring, in het licht stellen, dat in God met Zijn aseitas al die eigenschappen aanwezig moeten zijn, welke natuur en Schrift ons kennen doen. Als God God is, het enige, eeuwige, absolute Wezen, dan sluit dit in, dat Hij al die volmaaktheden bezit, waarvan in de schepselen slechts een zwakke analogie valt te bespeuren. God is de absoluut-zijnde, maar dan is Hij ook de absoluut wijze en goede, rechtvaardige en heilige, machtige en zalige. Als uit en door en tot zichzelf bestaande, is Hij de volheid des zijns, ens independens en daarom ens perfectissimum.

1) Spinoza, Eth. I prop. 9. 11.

2) Reinhard, Dogm. bl. 100. Verg. ook L. Meijer, Verhandelingen over de Goddel. Eigenschappen. Groningen 1783 I 186 v.

3) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 28 Indeling der Namen Gods; 182

4) F. A. B. Nitzsch, Ev. Dogm. bl. 354. Von Oettingen, Luther Dogm. II 100.

5) Nitzsch, t.a.p. bl. 352 v.

6) Frank, Syst. d. Chr. Wahrheit par. 10. Kaftan, Dogm. par. 16. Nitzsch, t.a.p. bl. 354. Von Oettingen, Luther Dogm. II 106.

7) F. A. B. Nitzsch, Evang. Dogm. bl. 356.

8) Alsted, Encyclopedia 1630 bl. 596. Verg. Eisler, Wörterbuch s.v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 28 Indeling der Namen Gods; 185)

185. Indien er geen onderscheid is te maken tussen Gods Wezen en Zijn eigenschappen, omdat iedere eigenschap dat wezen zelf is, dan volgt daaruit nog niet, dat ook het onderscheid tussen de eigenschappen onderling slechts nominaal en subjectief is, zonder enige grond in de werkelijkheid. Toch hebben velen zo geoordeeld. Op voorgang van Aëtius redeenerde Eunomius aldus: God is eenvoudig en zonder enige samenstelling, de eigenschappen, die wij Hem toekennen, zijn dus met Zijn Wezen identiek en kunnen onderling slechts subjectief, in onze voorstelling, verschillend zijn. Maar voorts moet onze kennis van God een adequate zijn, want anders zou ze vals wezen. Nu hebben wij in het begrip der agenesie een adequate kennis van het Goddelijk Wezen, en dus moeten alle andere eigenschappen, zoals goedheid, wijsheid, macht, werkelijkheid, daarmee samenvallen; alle eigenschappen Gods zijn synoniem. En omdat de agenesie het Wezen Gods uitmaakt, kan de Zoon, die gegenereerd is van de Vader, niet waarachtig God zijn **1**). In de Middeleeuwen leerde Gilbert Porretanus, bisschop van Poitiers, overleden in het jaar 1159, een reëel onderscheid tussen wezen en personen, tussen de Godheid en God, en misschien ook, ofschoon dit onzeker is, tussen het wezen en de eigenschappen en de eigenschappen onderling **2**). Volgens de Nominalisten, met name Occam, waren de eigenschappen slechts *ratione ratiocinantis cum connotatione ad diversos effectus* verschillend, dat is met het oog op de verhouding, waarin zij staan tot de verschillende werken Gods; het begrip van een eigenschap was dus in dat van de andere vervat; *involvitur unum in altero*; wie God goed noemt, noemt Hem tegelijk daarin rechtvaardig, machtig enz. **3**). De Scotisten achten het beter te zeggen, dat de eigenschappen niet *ratione ratiocinata* of *ratione ratiocinantis*, maar formaliter verschilden **4**). Veel verder gingen nog de naar een aartsbisschop van Thessalonica zich noemende Palamiten in de 14e eeuw, die een emanatie leerden en de daden Gods in schepping, onderhouding enz., evenals ook de eigenschappen van almacht, goedheid, wijsheid enz. voorstelden als eeuwige uitstralingen van het onkenbare Goddelijke wezen, die daarvan wezenlijk onderscheiden waren en als een soort lagere godheden moesten worden aangemerkt. Ook in de Arabische en Joodse filosofie komt meermalen een louter subjectieve opvatting van Gods eigenschappen voor **5**). Spinoza verstond onder attribuut *id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens* **6**). Al naar gelang de nadruk op het eerste of tweede gedeelte dezer definitie gelegd wordt, loopt het oordeel uiteen, of Spinoza de attributen beschouwde als subjectieve opvattingen van het verstand of als objectieve, reële eigenschappen der substantie **7**). Het pantheïsme, dat door hem in de filosofie ingang vond, heeft geen plaats meer voor de eigenschappen Gods. God heeft geen van de wereld onderscheiden zijn, geen eigen leven meer. Zijn eigenschappen zijn met de wetten der wereld identiek **8**). Schleiermacher omschreef ze dan ook geheel subjectief, als etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf Gott zu beziehen; haar oorsprong ligt in de religieuze Dichtung, zij zijn zonder speculatieve inhoud, zij drukken noch Gods Wezen uit, dat onkenbaar is, noch zijn relaties tot de wereld, omdat God dan in velerlei verhoudingen tot de wereld moest staan; ze zijn eenvoudig subjectieve opvattingen, zonder objectieve grond. En hij behandelde de leer der eigenschappen daarom ook niet afzonderlijk maar door heel de dogmatiek heen **9**).

Tegen deze opvatting der namen Gods is nu op grond van Gods openbaring vast te houden, dat zeer zeker iedere eigenschap identiek is met het Goddelijk Wezen, maar dat daarom de eigenschappen toch nog wel onderscheiden zijn. Basilius en Gregorius van Nyssa leerden zo in hun geschriften tegen Eunomius. Zij zeiden enerzijds, dat de attributen niet reëel, τὸ πραγματὶ, verschilden, omdat God eenvoudig was en boven alle samenstelling verheven, maar ter andere zijde, dat ze toch niet alleen in naam, λόγῳ, onderscheiden waren. Deze

beide uitersten vermijdende, oordeelden zij, dat de namen Gods κατ' ἀπινοιαν verschilden, dat wij in ons verstand verschillende ἐννοιαί, ἀπινοιαί, ἐπενθυμῆσεις hadden van het één en zelfde Goddelijk Wezen, en dat wij bij de verschillende attributen, zoals goedheid, wijsheid enz. dus niet maar verschillende namen gebruikten, maar daarbij werkelijk ook iets verschillends dachten. Geen enkele naam drukt adequaat Gods Wezen uit, maar er zijn toch vele ὀνόματα, ἰδιώματα, ἐννοιαί, ἀξιώματα, waardoor χαρακτηρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τοῦ θεοῦ. Gregorius van Nyssa sprak zelfs van οὐσία Gods als τὸ ὑποκείμενον en van ποιότητες of ἰδιώματα διαφοραί in betrekking tot dat Wezen 10). De begrippen, die wij in de namen Gods leggen, zijn dus onderling onderscheiden. De namen Gods mochten dus niet met elkaar worden vermengd of verward; ze konden ieder op zichzelf worden beschouwd. Zo was God zeer zeker identiek met de eigenschappen divinitas, bonitas, sapientia, paternitas, filietas enz., maar daarom zijn deze onderling niet in conceptie gelijk. De ene eigenschap is dus niet zo geïnvolveerd in de andere, dat wij de een niet kunnen denken zonder de andere; maar iedere eigenschap drukt iets bijzonders uit 11). Augustinus spreekt nog sterker uit, dat iedere eigenschap Gods Wezen en in zover met elke andere eigenschap identiek is. Quidquid enim secundum qualitates, nl. van God, dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Deo autem hoc est esse, quod est fortem esse aut justum esse aut sapientem esse etc. Ook de eigenschappen zijn onderling niet verschillend, quae justitia ipsa bonitas et quae bonitas ipsa beatitudo. Eadem magnitudo ejus est, quae sapientia, non enim mole magnus est sed virtute; et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo et eadem veritas quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum aut sapientem aut verum, aut bonum esse aut omnino ipsum esse 12). Ja, hij zegt uitdrukkelijk, dat deze predicamenta of kwalitates van God gebezigd, eigenlijk affectiones zijn van onze geest; quidquid horum de Deo dicis, neque aliud et aliud intelligitur et nihil digne dicitur, quia haec animarum sunt, quas illa lux perfundit quodam modo et pro suis qualitatibus afficit, quomodo cum oritur corporibus lux ista visibilis. Si auferatur, unus est corporibus omnibus color, qui potius dicendus est nullus color. Cum autem illata illustraverit corpora, quamvis ipsa unius modi sit, pro diversis tallen corporum qualitatibus diverso eos nitore adspersit. Ergo animarum sunt istae affectiones, quae bene sunt affectae ab illa luce quae non afficitur et formatae ab illa quae non formatur 13). Maar hoe sterk Augustinus hier spreekt, hij handhaaft niettemin ten volle, dat al deze predicamenta terecht en naar waarheid van God gebezigd worden. God is dat alles wat Hij heeft en wat in de namen Hem toegeschreven wordt. Het is er Augustinus bij deze simplicitas Dei niet om te doen, om God iets te ontnemen, maar integendeel om Hem altijd op te vatten in de volheid van Zijn zijn. Daarom spreekt hij ook van de simplex multiplicitas of multiplex simplicitas in God, en noemt hij Gods wijsheid simpliciter multiplex et uniformiter multiformis 14).

In latere tijd werd de onderscheiding der ratio ratiocinans en der ratio ratiocinata gebezigd, om de moeilijkheid, die zich bij de leer der eigenschappen voordeed, tot enige oplossing te brengen. Het onderscheid der eigenschappen mocht enerzijds niets tekort doen aan de Eenheid, de eenvoudigheid, de onveranderlijkheid van Gods Wezen, en kon toch anderzijds ook niet opgevat worden als een subjectieve, willekeurige en onware vinding van de mens. En daarom werd terecht gezegd, dat dit onderscheid gegrond was in Gods openbaring zelf. Immers wij zijn het niet, die God noemen. Wij vinden die namen niet uit. Integendeel, indien het van ons afhing, wij zouden van Hem zwijgen, Hem trachten te vergeten en al Zijn namen ontkennen. Wij hebben aan de kennis van Zijn wegen geen lust. Wij komen telkens tegen al Zijn namen in verzet, tegen Zijn onafhankelijkheid, Zijn soevereiniteit, Zijn gerechtigheid, Zijn liefde, en weerstaan Hem in al Zijn volmaakheden. Maar het is God Zelf, die al Zijn deugden openbaart en ons Zijn namen op de lippen legt. Hij geeft Zichzelf Zijn namen en handhaaft die trots onze tegenstand. Het is tot weinig nut, of wij Zijn gerechtigheid

loochenen; Hij toont ze ons iedere dag in de geschiedenis. En zo is het met alle deugden. Ons ondanks brengt Hij ze tot openbaring. Het einddoel van al Zijn wegen is, dat Zijn naam schittert in al Zijn werken en op aller voorhoofd geschreven staat, [Openb. 22:4](#). Daarom kunnen wij Hem niet anders noemen dan met de vele namen, die Zijn openbaring zelf ons aan de hand doet.

Met de eenvoudigheid Gods is dit onderscheid der eigenschappen ook niet in tegenspraak. Want de simplicitas duidt God niet aan als een abstract en algemeen zijn, maar geeft juist te kennen, dat Hij is een absolute volheid van leven. En daarom kan God aan eindige schepselen zich niet anders dan onder vele namen openbaren. Het Goddelijk Wezen is zo oneindig rijk, dat geen schepsel het kan overzien. Gelijk een kind de waarde van een groot geldstuk zich niet voorstellen kan maar er dan eerst enig besef van krijgt, wanneer het in een aantal kleinere munten wordt uiteengelegd, zo ook kunnen wij van de oneindige volheid van Gods Wezen geen denkbeeld vormen, tenzij zij telkens in een andere verhouding en onder een ander gezichtspunt zich aan ons openbaart [15](#)). God blijft eeuwig en onveranderlijk één en dezelfde, maar de relatie verschilt, waarin Hij tot zijn schepselen staat en deze staan tot Hem. Het licht blijft hetzelfde, ook al breekt het in verschillende kleuren (Augustinus). Het vuur verandert niet, of het verwarmt, verlicht of verbrandt (Mozes Maimonides). En koren blijft koren, al noemen wij het naar de verschillende relaties nu eens vrucht, dan zaad, dan voedsel (Basilus). God wordt verschillend genoemd, om de variï effectus, die Hij door Zijn altijd één en Zelfde Wezen in de schepselen teweeg brengt. Daarbij dient herinnerd, dat God in zo verschillende eigenschappen optredend en met zo verschillende namen genoemd worden kan, omdat er verwantschap is tussen Hem en Zijn schepselen. Indien deze niet bestond, waren alle namen onwaar. Maar nu is er in de schepselen analogie van wat in God Zelf aanwezig is. De namen duiden God niet maar aan als oorzaak der dingen, doch ze geven, hoe zwak en gebrekkig ook, toch enige conceptie van het Goddelijk Wezen. Zo spreken wij, God met al deze namen aanduidende, wel onvolmaakt, eindig, beperkt, menselijk, maar toch niet vals en onwaar. Want ofschoon weten en willen, gerechtigheid en genade in God één en altijd hetzelfde volle ganse Wezen zijn, toch spreidt God dat éne rijke Wezen in deze vele deugden als het ware na en naast elkaar voor onze ogen uit. Al is het steeds Hetzelfde Wezen, dat in die namen ons tegenkomt, in elke Naam wordt ons een bevatting geschonken van wat waarlijk dat wezen in oneindige volheid is. In God moge naar het Wezen heiligheid en barmhartigheid hetzelfde zijn, onze conceptie van beide, uit Gods eigen openbaring gevormd, is toch verschillend. Er is geen naam, die Gods Wezen adequaat uitdrukken kan; zo doen dan vele namen dienst, om ons een indruk te geven van Zijn alles te boven gaande grootheid [16](#)).

- 1) Eunomius, Liber apologeticus, Bibl. patr. gr. dogm. ed. Thilo II 581-615.
- 2) Stöckl, Philos. des M. A. 1 272-288.
- 3) Stöckl t.a.p. II 968.
- 4) Petavius, de Deo I c. 12.13. Heinrich, Dogm. Theol. III 402.
- 5) Stöckl, t.a.p. II 18. 27. 60. 88. 268 v. Verg. Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre in der jüd. Rel. Philos. des M.A. von Saadja bis Maimun 1877.
- 6) Spinoza, Eth. I def. 4.
- 7) Falckenberg, Gesch. d. neuern Philos. bl. 90.
- 8) Strausz, Glaub. I 613.
- 9) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 50.
- 10) Bibl. patr. gr. dogm. ed. Thilo II 42. Verg. Diekamp, Die Gotteslehre des h. Gregor v. Nyssa. Munster 1896, I 190 v.
- 11) Petavius, de Deo I c. 7-10. Schwane, D. G. II/2 bl. 19-31. Heinrich, Dogm. Theol. III 408.

- 12) Augustinus, de trin. VI 4. 6. XV 5. 8.
- 13) Augustinus, Sermo 341 n. 8.
- 14) Id., de trin. VI 4. de civ. XII 18.
- 15) Augustinus, tract. 13 in Ev. Joan. Martyr, Loci bl. 39.
Moor, Comm. I 582 enz.
- 16) Verg. behalve de genoemden, Damascenus, de fide orth. I c.
10. Thomas, S. Theol. I qu. 3 art. 3. qu. 13 art. 4. c.
Gent. I c. 5. Sent. I dist. 2 qu. 1 art. 2. Petavius, de
Deo I cap. 7-13. C. Pesch, Praelect. dogm. II 71-76.
Zanchius, Op. II 49. Polanus, Synt. theol. lib. 2. c. 7.
Voetius, Disp. I 233. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. 51-53.
Schmid, Dogm. der ev. Luth. K. par. 18.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 28 Indeling der Namen Gods; 186)

186. Gelijk boven reeds gezegd is, werd in de eerste tijd alles wat van God gedacht en gesproken kon worden, samengevat onder Zijn namen. Maar de rijkdom der stof maakte ordening noodzakelijk. Er kwam al dadelijk enige begrenzing, doordat het woord langzamerhand voor de namen van aanspraak en benoeming, God, Here, enz. in gebruik kwam. Vervolgens werd de leer der triniteit spoedig afzonderlijk behandeld, hetzij vóór of na de eigenschappen, en in een geheel eigen terminologie. Voorts bracht de poging, om van God een descriptie te geven, vanzelf de noodzakelijkheid mee, om een of andere eigenschap (ascitas, persoonlijkheid enz.) op de voorgrond te plaatsen en deze soms zelfs in een afzonderlijk hoofdstuk onder de naam van: het Wezen Gods, vóór de andere eigenschappen te behandelen. De indeling, die daarna voor deze laatste het meest voor de hand lag en ook de oudste is, was die in negatieve en positieve. Zodra men toch ging nadenken over de wijze, waarop men aan die namen gekomen was, zag men in, dat ze of via negationis of via eminentia en causalitatis uit de schepselen verkregen waren. Wij vinden deze indeling of althans deze tweeërlei resp. drieërlei wijze, om God te leren kennen, reeds bij Philo en Plotinus 1). Bij de kerkvaders was God zowel onkenbaar als kenbaar, onkenbaar naar Zijn Wezen, kenbaar naar Zijn openbaring; er kon enerzijds alleen van God gezegd worden wat Hij niet is, maar anderzijds kon toch op gebrekkige en inadequate wijze iets positiefs van Hem worden geprediceerd. Pseudodionysius, Damascenus en Erigena werkten deze gedachte bepaald tot een indeling uit, tot een tweeërlei theologie, de apo- en de katafatische 2). Eerstgenoemde duidt de drie wegen met zoveel woorden aan, als hij zegt, dat wij tot kennis Gods komen εν τη παντων αφαιρεσει και υπεροχη και εν τη παντων αιτια 3). En de scholastiek ging spreken van drie viae, waarop men tot kennis Gods kwam, via negationis, eminentiae en causalitatis, vooral sedert Durandus de S. Porciano. Deze drie viae werden tot in de nieuwste tijd toe in de dogmatiek erkend. Roomsen, Luthersen, Gereformeerden hebben ze allen overgenomen en soms breedvoerig behandeld. Maar ze zijn ook meermalen scherp gekritiseerd. Spinoza verwierp de via eminentiae met de opmerking, dat een driehoek, indien hij spreken kon, zeggen zou Deum eminenter triangularem esse 4). Kant meende, dat de causaliteitsweg alleen bewandeld kon worden binnen de kring der fenomenen. Schleiermacher keurde de via negationis en eminentiae af en behield alleen de via causalitatis 5). En anderen hebben heel de methode, om langs een van deze wegen uit de schepselen tot God te komen, verworpen, en daar tegenover gesteld, dat wij niet uit de wereld tot God moesten trachten op te klimmen maar omgekeerd uit God tot de wereld moesten afdalen 6).

Tegenover al deze opmerkingen dient erkend te worden, dat de kennis van Gods eigenschappen al lang bestond, voordat deze drie viae werden uitgedacht en dat deze dus inderdaad eerst veel later uit de reflectie over de reeds gekende en benoemde eigenschappen

geboren zijn. Voorts valt het ook niet te ontkennen, dat de via eminentiae en de via causalitatis eigenlijk één zijn en samen als via positionis tegenover de via negationis kunnen gesteld worden. En eindelijk bestaat er ook geen twijfel over, dat de ratio cognoscendi niet met de ratio essendi verward mag worden. In werkelijkheid is niet het schepsel, maar God de eerste. Hij is archetype, het schepsel is ectype. In Hem is alles oorspronkelijk, absoluut, volkomen; in de schepselen is alles afgeleid, relatief, beperkt. God wordt daarom eigenlijk niet genoemd naar hetgeen in schepselen is, maar schepselen worden genoemd naar hetgeen in absolute zin in God bestaat. Desniettemin mag men aan de andere kant niet uit het oog verliezen, dat er geen kennis van God is dan uit zijn openbaring in de wereld der schepselen. Omdat wij hier op aarde wandelen in geloof en niet in aanschouwing, hebben wij van God slechts een analoge en proportionele kennis; wij hebben van God geen species propria, maar een species aliena, een begrip, dat aan de schepselen is ontleend, maar dat, schoon inadequaar, daarom toch niet onwaar is, omdat de schepselen alle Gods schepselen zijn en daarom iets vertonen van Zijn deugden. Wanneer men dit in het oog houdt, kan men zeggen, dat beide bovengenoemde wegen veilig te bewandelen zijn. De Schrift, die door en door theologisch is en alles uit God afleidt, klimt toch, of liever klimt juist daarom telkens in de ratio cognoscendi uit de wereld tot God op, [Jes. 40:26](#), [Rom. 1:20](#). Omdat alles uit God is, wijst alles ook naar God terug. En ieder, die over Hem denken of van Hem spreken wil, ontleent langs positieve of negatieve weg de vormen en beelden, daartoe nodig, aan de wereld rondom hem heen.

Enerzijds ontkennen wij in God al die onvolkomenheden en beperkingen, welke wij in de schepselen aantreffen; en anderzijds schrijven wij God in absolute zin al die volkomenheden toe, welke wij in de schepselen opmerken. Maar beide wegen liggen niet, door een brede kloof gescheiden, naast elkaar; zij lopen zelfs niet parallel en zijn niet, de een zonder de anderen, te bewandelen. Wij hebben steeds en tegelijkertijd beide methoden nodig, om tot het gewenste doel te komen. Het zijn twee, elkaar ieder ogenblik aanvullende momenten van de éne, zuivere kennis van God. Als wij alle onvolkomenheden in de schepselen via negationis God ontzeggen, dan veronderstelt dit, dat wij een positief besef van God hebben als het absolute Wezen, ook al kunnen wij dit besef niet onder woorden brengen; de belijdenis van zijn onbegrijpelijkheid is een bewijs van zijn kenbaarheid. En omgekeerd, als wij via positionis God al die volkomenheden toeschrijven, welke in schepselen gevonden worden, dan doen wij dat altijd zo, dat wij daarbij tevens van de via eminentiae gebruik maken. Wij schrijven Hem die volkomenheden alleen supereminenter toe, dat is: bevestigender wijze te werk gaand, ontkennen wij tegelijk, dat die volkomenheden in God aanwezig zijn op dezelfde wijze, als wij ze in schepselen aantreffen. Daarom kan men zeggen, dat alle eigenschappen tegelijk aan God toegekend en aan Hem ontzegd worden. Hij is wijs en goed en heilig en heerlijk, maar Hij is het niet op de wijze, als schepselen het zijn. De mystiek hield er van, op deze wijze te spreken en zei dan, dat God boven alle wijsheid, goedheid, heiligheid, leven, wezen, zijn, zelfs boven alle Godheid verheven was, niet om te ontkennen, dat God dat alles was, maar om te doen beseffen, dat Hij dat alles was in een zin, boven ons verstand oneindig ver verheven. God is tegelijk πανωνυμος en ανωνυμος. Het best kent Hem, wie Hem niet kent, die Hem boven het denkbare verheven denkt. Het hoogste licht woont in de diepste donkerheid, [Ex. 20:21](#). En Pseudodionysius noemde God daarom: παντων θεσις και παντων αφαιρεσις η υπερ πασαν θεσιν και αφαιρεσιν αιτια **7**).

Met deze beide wegen staat de indeling der eigenschappen Gods in positieve en negatieve in verband. Zij is van oude herkomst, vond spoedig algemeen ingang en ligt feitelijk aan alle andere, later opgekomen indelingen ten grondslag. Zij is reeds te vinden bij Philo, Plotinus en de kerkvaders, en wordt dan gebezigd door Damascenus, Anselmus, Thomas, Petavius en

vele anderen 8). Bij de Rooms en is deze indeling de meest gewone, ofschoon ook enkele Gereformeerden en Luthers en haar hebben overgenomen. In die indeling worden dan nog wel andere onderscheidingen aangebracht. Augustinus maakte al de opmerking, dat sommige namen van God *propria*, andere metaforisch en weer andere relatief worden gebezigd 9). Dienovereenkomstig werden de *nomina negativa* wederom verdeeld in zuiver negatieve en relatieve, en de *nomina positiva* in *propria* en *metaforica* 10). Naast deze indeling in negatieve en positieve eigenschappen kwam nog een andere op. Reeds Plato leerde dat God goed is door Zichzelf, maar de schepselen alleen door *μετοχη*. In de Christelijke theologie heeft deze gedachte, vooral bij Augustinus, rijke vruchten gedragen. Tegenover het pantheïsme werd vastgehouden, dat Gods wezen onmededeelbaar en de ziel geen *pars Dei* was 11). Maar er werd tevens geleerd, dat alle schepselen God verwant zijn en dat inzonderheid de mens Zijn beeld en gelijkenis is. Er was analogie tussen Creator en Creatura. Dit leidde tot de indeling van *attributa communicabilia* en *incommunicabilia*. Deze beide namen waren eerst al in gebruik in de leer der triniteit, want het wezen Gods, de *deitas*, was *communicabilis*, immers door de Vader in de generatie meegedeeld aan de Zoon, maar de personen en de personele eigenschappen, bijv. de *paternitas*, waren *incommunicabiles* 12). Van daar werden deze beide namen ook in de leer der eigenschappen overgenomen om beide Gods transcendentie en Gods immanentie te handhaven 13). Deze indeling vond vooral ingang bij de Gereformeerde theologen, zonder twijfel mede daarom, dat ze een geschikte gelegenheid bood, om de ubiquiteitsleer der Luthers en te bestrijden 14). Toch geven allen toe, dat de mededeelbare eigenschappen in absolute zin, gelijk ze in God zijn, even onmededeelbaar zijn als de andere 15). De Luthers en gaven meest de voorkeur aan een andere indeling, nl. die in *attributa quiescentia* en *operativa*, of *immanentia* en *extra se exserentia*, welke mede ter verdediging van de leer der *communicatio idiomatum* werd aangewend 16). Onder de eerste groep (negatieve, onmededeelbare, metafysische, quiescente) werden dan gewoonlijk behandeld de eigenschappen der eenheid, eenvoudigheid, onafhankelijkheid, onveranderlijkheid, eeuwigheid, alomtegenwoordigheid. De tweede groep (positieve, mededeelbare, operatieve, persoonlijke) werd meest weer ingedeeld in eigenschappen van verstand, wil en macht.

Aan deze oude en gewone indelingen zijn in de nieuwere tijd nog vele andere toegevoegd. Schleiermacher beschouwde de eigenschappen slechts als subjectieve opvattingen, als alleen gegrond in de *ratio ratiocinans* en deelde ze daarom in naar de verhouding, waarin God voor ons bewustzijn staat tot wereld, zonde, verlossing. Zo zijn er eerst zulke eigenschappen, die reeds in 's mensen afhankelijkheidsgevoel beseft worden, als de tegenstelling der zonde daarin nog niet is opgekomen (eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, almacht, alwetendheid); daarna andere, die beseft worden, als de tegenstelling der zonde wordt gevoeld (heiligheid, gerechtigheid); en eindelijk nog zulke, die ervaren worden, als die tegenstelling overwonnen is (liefde en wijsheid). Hieraan verwant is die indeling, welke de eigenschappen onderscheidt naar de verhouding, waarin God tot de wereld staat, en dan bepaaldelijk tot de wereld in het algemeen (oneindigheid, eeuwigheid, alomtegenwoordigheid), tot de ethische wereld (heiligheid, gerechtigheid; genade, barmhartigheid) en tot de ethisch-fysische wereld (wijsheid, zaligheid) 17). Tot degenen, die de eigenschappen Gods geheel aan zijn verhouding tot de wereld ontleen, behoort ook Dörner; maar hij doet dit zo, dat hij de eigenschappen Gods met de bewijzen voor Gods bestaan in verband brengt en uit elk bewijs een groep eigenschappen afleidt; het ontologisch bewijs doet ons God als de Zijnde denken en geeft ons zo de idee van het absolute met de eigenschappen der eenheid, eenvoudigheid en oneindigheid aan de hand; het kosmologisch bewijs leidt tot God als de causaliteit aller dingen en dus als Degene, die Zelf het absolute leven is enz. 18). Anderen menen, dat aan de eigenschappen, die wij uit Gods verhouding tot de wereld leren kennen, andere vooraf

moeten gaan, die God an sich beschrijven, en behandelen deze dan onder de naam van metafysische eigenschappen, of als eigenschappen van het zijn, van het absolute, van de absolute Persoonlijkheid, van de selbstherrlichen alles Leben bedingenden Geist enz. De eigenschappen, die dan daarna in behandeling komen en alle Gods verhouding tot de wereld doen kennen, worden weer verschillend ingedeeld, in eigenschappen van verstand en wil, waaraan Hase nog die van het gevoel toevoegt, of in intellectuele, ethische en dynamische, of in fysische en morele, en ook wel alle onder de naam van psychologische eigenschappen of eigenschappen der heilige liefde samengevat. Door sommigen wordt bij deze twee groepen dan nog een derde gevoegd, die als het ware het resultaat van het Goddelijk Wezen en leven bevatten en God doen kennen in Zijn zaligheid en heerlijkheid 19). Eindelijk zijn er ook, die van een eigenlijke indeling der eigenschappen afzien en alleen bij de behandeling een zekere orde in acht trachten te nemen 20).

- 1) Verg. Zeller, *Filos. d. Gr.* V/3 355. 483. Heinze, art. Neuplatonismus in PRE/3 XIII 772 v.
- 2) Dionysius, de myst. theol. 12. Damascenus, de fide orthod. I 2.4. Erigena, de div. nat. I 78.
- 3) Dionysius, de div. nom. c. 7 par. 3.
- 4) Spinoza, Epist. 60, verg. reeds Xenophanes bij Zeller, t.a.p. I 490.
- 5) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 50. 51.
- 6) Verg. voorts over deze drie viae: Twesten, II 30 v. Strausz, Gl. I 536 v. Bruch, Lehre v.d. göttl. Eigensch. 83 v. Dorner, I 188 v. Vilmar, I 190. Doedes, L. v. God 208. Frank, Syst. d. chr. Wahrh. I/2 228. Lange, Dogm. II 42 v. Hodge, I 339. Wichelhaus, Die Lehre der H. Schrift vom Worte Gottes u.s.w. 1892 bl.332 v. enz.
- 7) Dionysius, de myst. theol. c.2. Verg. Scheeben, Dogm. I 483. Heinrich, Dogm. Theol. III 309.
- 8) Damascenus, de fide orthod. I c. 4.9.12. Anselmus, Monol. c.15. Prosl. c. 5.6. Thomas, S. Theol. I qu. 13 art. 2. Petavius, de Deo I c. 5. Perrone, Prael. theol. II 91. Heinrich, Dogm. Theol. III 375.
- 9) Augustinus, Serm. 38 de tempore.
- 10) Thomas, S. Theol. I qu. 13 art. 2 en 3.
- 11) Thomas, t.a.p. I qu. 90 art. 1. Zanchius, Op. II 53 v.
- 12) Dionysius, de div. nom. c. 2 par. 5. Bonaventura, Breviloquium I c. 4. Id., Sent. I dist. 27 p. 1 art. 1 qu. 3 enz.
- 13) Anselmus, Monol. c.15. Thomas, S. Theol. I qu. 13 art. 9.10.
- 14) Sohnius, Op. I 97. Zanchius, Op. II 50. Polanus, Synt. Theol. II c. 7.14. Maastricht, Theol. II 5.12 enz.
- 15) Verg. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. bl. 52 v.
- 16) Schmid, Dogm. der evangelisch Luthers K. bl. 78.
- 17) Wegscheider, Instit. Theol. par. 60. Bruch, Lehre v.d. Göttl. Eig. bl. 110 v. Lange, Dogm. II 61 v. Martensen, Dogm. par. 47. Luthardt, Komp. d. Dogm. par. 29. Lipsius, Dogm. par. 298. Grétilat, Theol. Syst. III 220. Hoekstra, Wijsg. Godsd II 92-99 enz.
- 18) Dorner, Christl. Glaub. I 173 v.
- 19) Verg. Bretschneider, Dogm. I 480. Hase, Lehrbuch bl. 271. Biedermann, Christl. Dogm. II 2 261. Thomasius, Christi Person und Werk I 14 v. Vumar, Dogm. I 195. Filippi, Kirchl. Glaub. II 23. Frank, Syst. d. Christl. Wahrh. par. 10 v. par. 17 v. F. A. B. Nitzsch, Ev. Dogm. bl. 351 v. 396 v. W. Schmidt, Christl. Dogm. II 121 v. Von Oettingen, Luth. Dogm. II 84 v. Haering, Der Christl. Glaube bl. 317 v. Van Oosterzee, Chr. Dogm. par. 47 enz.

20) Schwetz, Dogm. Cath. I 111. Doedes, Leer van God bl. 217.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 28 Indeling der Namen Gods; 187)

187. Alle bovengenoemde indelingen wijken schijnbaar ver van elkaar af en bedienen zich van geheel verschillende namen. Maar zakelijk komen ze zeer nauw met elkaar overeen. Of men spreekt van negatieve en positieve, onmededeelbare en mededeelbare, quiëscence en operatieve, absolute en relatieve, metafysische en psychologische, van eigenschappen van de substantie en van het subject, buiten en in verhouding tot de wereld en de mens, feitelijk geeft men toch steeds dezelfde orde aan, waarin de eigenschappen worden behandeld. Tegen alle indelingen gelden dan ook in hoofdzaak dezelfde bezwaren. Zij geven alle de schijn, dat het Wezen Gods in twee helften verdeeld wordt, dat eerst de absoluutheid, daarna de persoonlijkheid wordt behandeld, dat eerst het wezen an sich, daarna in zijn verhouding tot de schepselen wordt besproken, dat de eerste groep van namen buiten de schepping om en de tweede groep van namen uit de schepselen wordt verkregen, en dat er geen eenheid en harmonie van al Gods deugden tot stand komt **1**). Nu is het echter de onwedersprekelijke leer der Schrift, dat God in Zijn verborgen Wezen onkenbaar en onnoembaar is en dat alle namen Gods de openbaring, d.i. de schepping onderstellen. Van het zijn en leven Gods buiten en zonder de schepping weten wij niets, om de eenvoudige reden, dat wij zelf schepselen en dus altijd aan de schepping gebonden zijn. Duidelijk werd dat vroeger ingezien en uitgesproken ten aanzien van de relatieve, metaforische en positieve namen Gods. De relatieve namen zoals Heer, Schepper, Onderhouder, Zaligmaker enz., komen God eerst na en door de schepping toe; niemand kan heer heten, tenzij hij dienstknechten heeft; de mensen, de dienstknechten Gods, zijn in de tijd geworden, en zo is God dan in de tijd onze Heer geworden **2**). Van de metaforische namen, waartoe ook de antropomorfismen behoren, is het duidelijk, dat zij de schepping onderstellen. En de positieve namen van goed, heilig, wijs enz., hebben daarom voor ons besef enige inhoud, omdat wij er ectypen van in de schepselen waarnemen **3**). Maar al deze namen, schoon relatief, metaforisch en positief, geven toch ter andere zijde wel degelijk iets in God te kennen, dat in Hem absoluut, proprie en dus ook weer negatief, in andere zin dan in de schepselen, bestaat. Augustinus beproefde aan te tonen, dat, al wordt God Heer in de tijd, Zijn Wezen toch onveranderlijk is en alle verandering alleen valt in het schepsel. *Quod temporaliter dici incipit Deus, quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici; non tamen secundum accidens Dei quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens ejus, ad quod dici aliquid Deus incipit relative* **4**).

Het omgekeerde geldt van de tweede groep namen, hetzij deze negatief, onmededeelbaar, quiescent, absoluut of nog anders heten. Want ofschoon ze aan God iets ontzeggen wat in schepselen is, zij zijn toch allen in zekere zin ook weer positief, mededeelbaar, transeunt, relatief. Indien zij dat niet waren, indien zij volkomen onmededeelbaar waren, zouden zij ook absoluut onkenbaar en onnoembaar zijn. Dat wij ze denken en noemen kunnen bewijst, dat zij op de een of andere wijze door God in Zijn werken zijn geopenbaard. De negatieve namen hebben daarom ook een positieve inhoud; al is het dat wij de eeuwigheid Gods slechts leren kennen aan en in de tijd, Zijn alomtegenwoordigheid aan en in de ruimte, Zijn oneindigheid en onveranderlijkheid alleen aan en te midden van al de eindige en veranderlijke schepselen; toch geven ze ons wel enige, en zelfs belangrijke, kennis van God. Al kunnen wij de eeuwigheid niet positief begrijpen, toch zegt het reeds veel, te weten dat God boven alle tijd verheven is. Daardoor corrigeren wij als het ware voortdurend onze denkbeelden aangaande God; wij spreken van Hem op menselijke wijze, in menselijke taal, en schrijven Hem allerlei menselijke eigenschappen toe, maar wij doen dit in het altijd levendig besef, dat al die

eigenschappen God toekomen in een geheel andere zin, dan waarin wij ze bij schepselen vinden. De kennis: welke wij van God hebben, is juist, omdat wij weten dat ze inadequaat is, niet vals en onwaar, maar analoog en ectypisch. Maar daarom blijft er ook altijd bezwaar tegen bestaan, om de eigenschappen Gods zo in te delen, dat er aan de éne zijde een groep van volmaaktheden komt te staan, die negatief, onmededeelbaar, quiescent, absoluut, metafysisch heten en God an sich, afgezien van Zijn verhouding tot de wereld beschouwen, en dat er aan de andere zijde een groep van deugden gevormd wordt, die positief, mededeelbaar, operatief, relatief, psychologisch genoemd worden en aan zijn verhouding tot de wereld ontleend zijn. Want alle eigenschappen zijn beide tegelijk. Alle eigenschappen zijn absoluut, en alle worden toch eerst uit de relatie Gods tot Zijn schepselen gekend. En omgekeerd, wij kunnen God slechts noemen, naar hetgeen van Hem in Zijn schepselen openbaar wordt; maar wij noemen daarmee toch Hem, die oneindig hoog boven alle schepsel verheven is. Zelfs kan men met reden zeggen, dat er, omdat de eigenschappen realiter met het Wezen Gods en onderling in God identiek zijn, geen indeling is te vinden, die objectief in de eigenschappen zelf gegrond was.

Maar omdat God met vele namen genoemd kan worden, is er toch een orde in de behandeling nodig. Nu laten zich, wanneer wij al wat God van Zichzelf geopenbaard heeft in Zijn namen samenvatten, twee groepen gemakkelijk van de andere afzonderen. Aan de ene kant zijn er onder, die later speciaal als namen Gods werden aangeduid en die nader te karakteriseren zijn als namen van aanspraak en benoeming. Aan de andere kant wordt een eigen plaats ingenomen door die eigenschappen, welke niet aan het Goddelijk Wezen maar aan de drie Personen in dat Wezen toekomen, met de speciale naam van ἰδιώματα, notiones, proprietates notionales, proprietates personales, attributa relativa werden aangeduid, en in de leer der triniteit ter sprake worden gebracht. Daar tussenin blijft dan een brede ruimte over voor die eigenschappen, welke het Goddelijke Wezen beschrijven en in de theologie zeer verschillende namen hebben ontvangen, zoals αξιώματα, αξιαι, νοήματα, εννοιαι, επινοιαι, επιλογισμοι, proprietates, dignitates, notiones, qualitates, virtutes, eigenschappen, volmaaktheden, deugden enz. Uiterst moeilijk is het nu, om orde te brengen in de behandeling van de talrijke eigenschappen, welke tot deze laatstgenoemde groep behoren. Maar de verhouding, waarin God tot Zijn schepselen staat, kan daarbij tot leidraad dienen. De ganse wereld toch is een openbaring Gods. Er is geen deel van het heelal, waarin niet iets van Zijn deugden uitblinkt. Doch er is onderscheid onder de schepselen. Niet alle verkondigen al zijn deugden, en niet alle met dezelfde klaarheid. Er is rangorde en opklimming; alle schepselen vertonen vestigia Dei, doch alleen de mens is beeld en gelijkenis Gods. Hij is niet alleen met de lagere schepselen het zijn, en met de hogere het leven en de geest deelachtig; maar hij is in deze gemeenschap van stoffelijke en geestelijke wereld ook op gans bijzondere wijze aan God Zelf verwant, geschapen als profeet, priester en koning in ware kennis, heiligheid en gerechtigheid. Zo is God, de Bron van al wat is en de archetype van de mens, dan ook zelf dat alles, wat schepselen aan zijn en leven en geest, aan kennis, heiligheid en gerechtigheid deelachtig zijn. Er is van het Goddelijk Wezen analogie in alle schepsel, in het bijzonder in de mens. Maar dat alles, wat in schepselen aan volmaaktheden gevonden wordt, bestaat in God op een geheel eigen, oorspronkelijke wijze; in elke deugd Gods is zowel Zijn absolute verhevenheid boven als Zijn verwantschap aan het schepsel op te merken; iedere eigenschap is in zeker opzicht onmededeelbaar en in een ander opzicht mededeelbaar.

De Schrift gaat ons daarin voor en handhaaft tegelijk de Welterhabenheit (Ueberweltlichkeit) Gods als Zijn Weltbezogenheit. En de Christelijke theologie volgde dit spoor, als zij de negatieve en positieve (onmededeelbare en mededeelbare enz.) eigenschappen na elkaar ter sprake bracht. Eigenlijk zou bij elke positieve eigenschap, die als het ware de inhoud van het

Goddelijk Wezen doet kennen, dienen aangewezen te worden, dat ze ook weer negatief was, in zover het zijn, het leven, de geest, de kennis, de gerechtigheid, de heiligheid enz. aan God op een andere wijze dan aan het schepsel, dat is op onafhankelijke, onveranderlijke, eeuwige, alomtegenwoordige en eenvoudige wijze toekomen. Maar dit zou een voortdurende herhaling van dezelfde zaken tengevolge hebben en ook een afzonderlijke en dringend nodige behandeling van deze bepalingen of omschrijvingen van het Goddelijk zijn onmogelijk maken. Daarom moet het een wel na het ander ter sprake komen en loopt een ordelijke bespreking van al de eigenschappen Gods toch tenslotte altijd weer, zij het ook onder verschillende benamingen, op de oude indeling uit. Wel is aan deze indeling het bovengenoemde bezwaar verbonden, maar dit bezwaar is in de aard der zaak zelf gegrond en daarom onoverkomelijk. Wij hebben in de leer van God steeds beide momenten vast te houden, zijn verhevenheid boven en zijn verwantschap aan de wereld. Indien dit het geval is, is de vraag van ondergeschikt belang, met welke naam men die beide groepen van eigenschappen aanduiden zal, met die van negatieve en positieve, of met die van quiescente of operatieve, of met die van incommunicabele en communicabele enz.

Laatstgenoemde namen, bij de Gereformeerden in gebruik, hebben boven de andere dit voor, dat zij het Christelijk theïsme tegelijk tegen de afdwaling van het pantheïsme en van het deïsme in veiligheid stellen. Van onmededeelbare eigenschappen te spreken heeft dan ook geen bezwaar, mits men maar steeds in gedachte houde, dat de daaronder behandelde volmaakheden eigenlijk bepalingen of omschrijvingen zijn van de geheel enige, absolute, Goddelijke wijze, waarop de andere eigenschappen van zijn en leven en geest, van verstand en wil, van liefde en gerechtigheid enz. in God bestaan. Zij zijn, naar de gewone orde, vijf in getal: aseitas, immutabilitas, infinitas (aeternitas en immensitas) en unitas (singularitatis et simplicitatis). Van deze onmededeelbare eigenschappen zijn dan al die deugden te onderscheiden, welke ons positief, zij het ook steeds analogice et proportionaliter, iets doen kennen van de inhoud van het Goddelijk Wezen. Hierbij doet het beeld en de gelijkenis, waarnaar de mens is geschapen, vanzelf een geschikte en bijna algemeen gevolgde indeling aan de hand. Ten eerste zijn er eigenschappen, die ons God doen kennen als de Levende, als Geest: spiritualitas, invisibilitas. Ten andere zijn er eigenschappen, die het Goddelijk Wezen omschrijven als volkomen zichzelf bewust: scientia, sapientia, veracitas. Ten derde zijn er eigenschappen, die ons wijzen op de ethische natuur van dat wezen: bonitas, justitia, sanctitas. Ten vierde zijn er eigenschappen, in welke God voor ons optreedt als Heer, Koning, Souverein: voluntas, libertas, omnipotentia. En eindelijk zijn er nog eigenschappen, die al het vorige samenvatten en afsluiten en het Goddelijk Wezen doen kennen in Zijn absolute zaligheid: perfectio, beatitudo, gloria. Deze ganse indeling staat enerzijds in verband met de kennis Gods, welke uit de vestigia Dei in al zijn schepselen valt af te leiden en in de zogenaamde bewijzen voor Zijn bestaan wordt samengevat, en wijst anderzijds vooruit naar de imago Dei, welke de mens werd ingedrukt en in haar volle glans weer in de Persoon van Christus ons tegemoet treedt. Geen kennis van God dan door openbaring in Zijn schepselen, en dus altijd analoog en ectypisch, maar door die openbaring toch ook ware en zuivere kennis van het onbegrijpelijk en aanbiddelijk Wezen Gods!

1) Frank, Syst. der Christl. Wahrh. I 228 v.

2) Augustinus, de trin. V 16, cf. de ord. II 7. Thomas, S. Theol. I qu. 13 art. 7. Anselmus, Monol. 15. Lombardus, Sent. I dist. 30. Bonaventura, Sent. I dist. 30 art. 1. Zanchius, Op. II 24-26. Polanus, Synt. Theol. bl. 192.

3) Thomas, S. Theol. I qu. 12 art. 12.

4) Augustinus, de Trin. V 16.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 29 De Benoemingsnamen Gods; 188)

Par. 29. De Benoemingsnamen Gods

Oehler, Theol. des Alt. Test/2. bl. 130-158. Davidson, Theol. of the Old Test. bl. 38-72. Kittel, art. Elohim en Jahwe in PRE/3. Hiëronymus, de decem nominibus. Dionysius, de divinis nominibus. Thomas, S. Theol. I qu. 13. Petavius, de Deo VIII c. 8. 9. Heinrich, Dogm. Theol. III 310 v. Gerhard, Loci Theol. II c. 1-3. Bretschneider, Syst. Entw. 345 v. Zanchius, Op. II 26-50. Voetius, Disp. V 48 v. Buxtorf, de nominibus Dei, Dissert. philol. theol., diss. V. Hottinger, de nominibus Dei Orient., Dissert. philol. theol. 1660. De Moor, Comm. I 505-552. M. Vitringa, Doctr. Christ. I 127-135. Hofmann, Schriftbeweis I 76-89. Beck, Christl. Gl. II 14 v. Valetton, De Israël. Godsamen, Theol. Stud. 1889 bl. 173-221.

188. Indien de namen Gods van de eigenschappen onderscheiden en dus in engere zin genomen worden, zijn daaronder die benoemingen te verstaan, met welke God als een zelfstandig, persoonlijk Wezen aangeduid of aangesproken wordt. Alle talen bezitten zulke namen voor het Goddelijke Wezen. Al heeft God in Zichzelf geen naam, wij hebben behoefte om Hem aan te duiden en hebben daarvoor geen ander middel dan een naam. Nisi enim nomen scieris, rerum cognitio perit **1**). Het Griekse woord θεός, vroeger afgeleid van τιθεναί, θεειν, θεασθαι **2**), wordt tegenwoordig door sommige filologen in verband gebracht met Ζεύς, Δίος, Jupiter, Deus, Diana Juno, Dio, Dieu; dan is het identiek met de sanskrit-naam *dēva*, heldere hemel, en afkomstig van de stam *div*, glanzen, schitteren. Maar door anderen wordt alle etymologische verwantschap tussen het Griekse en het Latijnse woord weer sterk bestreden, en het woord θεός in verband gebracht met de stam θεξ in θεσσασθαι = begeren, aanroepen **3**). De verwisseling van de benaming hemel en God komt in vele talen voor; de oudste Griekse god heette Uranus, zeker identiek met de sanskrit-naam Varuna; Taengri bij de Tartaren en Turken, Thian bij de Chinezen duiden beide de hemel en God aan; en ook in de Schrift wordt de naam God door die van hemel vervangen, bijv. in de uitdrukking Koninkrijk der Hemelen of Koninkrijk Gods. Een andere Griekse naam, δαίμων, van het werkwoord δαίω, duidt God aan als uitdeler en beschikker van het lot; daarentegen is κύριος, van κύρος, de machtige, de heer, de eigenaar, de heerser. Ons woord God is van onzekere oorsprong. Het is in verband gebracht met het woord goed; met het Zendse *khodâ*, a se datus, per se ipsum existens; met het sanskr. gudha of gutha, κευτώ, dat God als de verborgene zou aanduiden, of met de indog. wortel ghu, sanscr. hû, dat aanroepen betekent en God dus zou aanduiden als het aangeropen Wezen; of met een stam, κοδω, κοσμος, die ordenen, schikken zou betekenen, of met het arische çuddhas, rein, goed enz., maar al deze afleidingen zijn onzeker. De naam Asura bij de Indiërs, en Ahura bij de Perzen duidt God als de levende aan **4**).

De Schrift spreekt menigmaal van de Naam Gods in zeer ruime zin. De Joden telden er daarom niet minder dan zeventig [op 5](#)); en in de Christelijke theologie werden onder de namen Gods, ook eerst Zijn volmaaktheden begrepen. Maar langzamerhand kwam er onderscheid; reeds Hieronymus beperkte de namen Gods tot een tiental, nl. El, Elohim, Elohe, Tzebaoth, Eljon, Escher ehje, Adonai, Iah, Ihvh, Schaddai, en werd daarin door velen gevolgd **6**). De eenvoudigste Naam, waarmee God in de Heilige Schrift en in het algemeen door de Semieten aangeduid wordt, is אלה. Over de afleiding is verschil. Lagarde brengt het woord in verband met de wortel אלה en de prepositie אל en meent, dat het woord God

aanduidt als Degene, die het doel en het voorwerp van het menselijk verlangen is. Ofschoon deze afleiding door sommigen 7) overgenomen werd, is zij volgens anderen al even onwaarschijnlijk, als die, welke het woord in verbinding brengt met אלה, de heilige boom. Volgens de meesten is het woord afkomstig van de stam אול, hetzij dan in de betekenis van vooraan, de eerste, heer zijn (Nöldeke), hetzij in die van sterk, machtig zijn (Gesenius) 8). De naam אלה plur. אלהים, wordt afgeleid van dezelfde stam איל of van אלה, schrikken, en doet God dus kennen of als de sterke of als voorwerp van schrik en vrees. De singularis is weinig in gebruik en dichterlijk, bv. Ps. 18:32 [Ps. 18:31], Job 3:4; daarentegen is de pluralis de gewone Naam voor God. Deze pluralis is niet te verklaren als een pluralis majestatis, omdat deze nergens in de Schrift van God gebruikelijk is; evenmin kan er een aanduiding der triniteit in worden gezien, gelijk sedert Lombardus door velen geschiedde 9), want Elohim heeft bijna altijd het adjectivum en het verbum in singulari bij zich 10). De moderne critici zien er meest een overblijfsel in van het vroegere polytheïsme, maar deze verklaring stuit niet alleen op hetzelfde bezwaar als de vroegere trinitarische, doch is ook blijkens latere onderzoekingen buiten Israël als naam voor één enkele God gebruikelijk geweest 11). Daarom is deze pluralis beter op te vatten als een pluralis der abstractie (Ewald), of als een pluralis der kwantiteit, die evenals שמים en ימים onbegrensde grootte aanduidt (Oehler), of als een intensieve pluralis, die een volheid van kracht te kennen geeft (Delitzsch). Enkele malen wordt Elohim met een adjectivum of verbum in plurali geconstrueerd, Gen. 20:13, 28:13 v., Gen. 35:7, Ex. 32:4,8, Joz. 24:19 1 Sam. 4:8; 17:26; 2 Sam. 7:23, 1 Kon. 12:28; Ps. 58:12 [Ps. 58:11]; 121:5; Job 35:10 Job 35:10 Jeremia 10:10; en een soortgelijke pluralis is ook op te merken in het pron. personale Gen. 1:26, 3:22, 11:7, Jes. 6:8, 41:22, in קדשים, Spr. 9:10, Hos. 12:1, עשים, Job 35:10, Jes. 54:5, בראים Pred. 12:1, Ps. 149:2, en in אדני. Al deze meervoudsvormen duiden God aan als de volheid des levens en der kracht. Durch Elohim wird das Göttliche Wesen in seinere Urverhältniss und in seinere stetigen Grundverhältniss zur Welt bezeichnet. Es ist eine Verhältnissbestimmung, nicht eine unmittelbare innere Wesensbestimmung, und zwar ist es Bestimmung des absoluten Hoheitsbegriffs in Bezug auf die ganze Welt 12).

De naam עליון, LXX ὑψιστος, wijst God aan als de Hoge, boven alles Verhevene; hij komt voor in de mond van Melchizedek, Gen. 14:18, van Bileam, Num. 24:16, van Babels koning, Jes. 14:14, cf. ook Mark. 5:7, Luk. 1:32,35, Hand. 16:17 en voorts vooral in poëzie. אדני afwisselend met אדון, dat weer versterkt wordt tot אדנים of כל הארץ, doet God kennen als de Heer, Wie alles onderworpen is en tegen Wie de mens als een knecht staat, Gen. 18:27. In vroeger tijd werd God in deze zelfde zin ook בעל genoemd, Hos. 2:18, maar later kreeg deze naam een afgodisch karakter en raakte daarom buiten gebruik 13). Al deze namen zijn nog geen nomina propria in engere zin; zij worden ook wel van de afgoden, van mensen, Gen. 33:10, Ex. 7:1, 4:16, en van de overheid, Ex. 12:12; 21:5-6; 22:7; Lev. 19:32, Num. 33:4, Richt. 5:8, 1 Sam. 2:25, Ps. 58:2 [Ps. 58:1], 82:1 gebruikt, maar het zijn toch de gewone namen, waarmee God benoemd en aangesproken wordt. Het zijn ook algemeen Semietische namen, die God kennen doen in Zijn verhevenheid boven alle schepsel. De Semieten noemen God gaarne Heer, Koning; zij voelen zich diep van Hem afhankelijk en buigen zich deemoedig, als knechten, voor Hem neer, doch zij drukken in die namen geen wijsgerige beschouwing over het Wezen Gods uit maar plaatsen Zijn verhouding tot de schepselen, bepaaldelijk tot de mensen, op de voorgrond 14).

1) Isidorus bij De Moor, Comm. I 504.

2) Suicerus s. v. M. Vitringa, Doctr. Christ. I 134.

3) Cremer, Wörterbuch s.v. Köstlin, art. Gott in PRE/3 VI 779 v.

4) Verg. Kluge, Etym. Wörterbuch der Deutschen Sprache s.v.

- Gott. Woordenboek der Ned. Taal V 180. Hoekstra, Wijsg. Godsd. I 309.
- 5) Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I 455.
 - 6) Alsted, Theol. schol. bl. 71 v. De Moor, Comm. I 511.
 - 7) Bijv. Fr. Delitzsch, Babel und Bibel. Leipzig 1902 bl. 44 v. Lagrange, Etudes sur les relig. sémit. Paris 1903 bl. 79.
 - 8) Verg. M. Vitringa, Doctr. Chr. I 132. De Moor, t.a.p. I 515 v. Schultz, Altt. Theol. bl. 508. Smend, Altt. Rel. Gesch. bl. 26. Marti, Gesch. der Israëls. Rel/3. bl. 25. Lagrange, Etudes sur les religions sémit. Paris 1903 bl. 81.
 - 9) Lombardus, Sent. I dist. 2. Zanchius, Op. I 25. Voetius, Disp. V 27. M. Vitringa, t.a.p. I 209 v.
 - 10) Verg. reeds Augustinus, de trin. II 11. Bellarminus, de Christo c. 6. Calvijn, Inst. I 13, 9. Gomarus, Theses Theol. disp. V. De Moor, t.a.p. I 796.
 - 11) Noordtzij, Oost. Lichtstralen over West. Schriftbeschouwing 1897 bl. 41 v.
 - 12) Beck, Christl. Gl. II 22. Verg. verder M. Vitringa, I 133, De Moor, I 518. Oehler, Theol. d. A. T. par. 36. Schultz, Altt. Theol. bl. 516. Davidson, Theol. of the Old Test. bl. 41. 99. Kittel, art. Elohim in PRE/3 V 316. H. Zimmermann, Elohim, eine Studie zur Israëls. Rel. u. Litt. Gesch. Berlin 1900.
 - 13) Robertson, Israëls oude Godsdienst bl. 200 v.
 - 14) W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten. Freiburg 1899 bl. 48.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 29 De Benoemingsnamen Gods; 189)

189. Deze hoge, verheven God daalt echter ook uit zijn transcendentie tot het schepsel neer. Hij openbaart Zich niet alleen in het algemeen door de schepping aan alle volken, maar heeft Zich in bijzondere zin ook aan Israëls kenbaar gemaakt. De eerste Naam, waarmee God nu in de bijzondere openbaring optreedt, is die van **אל שרי** of **שרי**. Als zodanig openbaart Zich God aan Abraham, als Hij hem stelt tot een vader van vele volken en zijn verbond met de besnijdenis bezegelt, [Gen. 17:1](#). In de tijd der aartsvaders komt deze Naam dan ook herhaaldelijk voor, [Gen. 28:3](#), [35:11](#), [43:14](#), [48:3](#), [49:25](#), [Ex. 6:3](#), [Num. 24:4](#), maar voorts ook in Job, in enkele Psalmen en een paar keer bij de Profeten. In het Nieuwe Testament wordt hij weergegeven door **παντοκράτωρ**, [2Cor. 6:18](#), [Openb. 4:8](#) enz. De oorsprong van de Naam is nog duister. Nöldeke heeft hem afgeleid van **שר**, heer, en als **שרי** geïnterpuncteerd, maar blijkens [Gen. 43:14](#), [49:25](#), [Ezech. 10:5](#) is de Naam toch ongetwijfeld een adjectivum. Vroeger werd hij afgeleid van **ש** voor **אשר** en **ר**, **ικανος**, en dan vertaald als qui est sufficiens, algenoegzaam; of van **שרר** in de betekenis van sterk zijn, verwoesten; of ook van **שרר** of **אשר** uitstorten, zodat God daardoor aangeduid wordt als Degene, die alles overvloedig mededeelt. Overal staat echter bij deze Naam het denkbeeld van de macht en de onoverwinnelijke sterkte op de voorgrond, en [Jes. 13:6](#) brengt, zij het dan ook slechts in een woordspeling, deze Naam met **שרר**, verwoesten, in verband, cf. [Joël 1:15](#). Daarom doet deze Naam ons God kennen als Degene, die alle macht bezit en dus alle tegenstand breken en alles dienstbaar maken kan aan Zijn wil. Terwijl Elohim de God is van de schepping en de natuur, is El Shaddai de God, die alle krachten van die natuur ondergeschikt maakt aan en in dienst stelt van de genade ¹⁾. In deze Naam is de **θειότης** en **αιδιος δυναμις** van God geen voorwerp van schrik en vrees meer, maar een bron van heil en van troost. God geeft Zichzelf aan Zijn volk en staat met Zijn onoverwinnelijke kracht voor de vervulling van Zijn beloften, voor de handhaving van Zijn verbond in. Daarom heet Hij van nu voortaan ook telkens de God van Abraham, [Gen. 24:12](#), Izak, [Gen. 28:13](#), Jakob, [Ex. 3:6](#), de God der vadersen, [Ex.](#)

[3:13,15](#), de God der Hebreëen, [Ex. 3:18](#), de God Israëls, [Gen. 33:20](#), en bij Jesaja dikwijls de Heilige Israëls. God is de Verhevene, Schepper van hemel en aarde, de Almachtige, maar die tegelijk ook in een bijzondere, gunstrijke verhouding tot Zijn volk staat.

Als God der genade treedt Hij echter vooral op in de Naam יהוה. De Joden noemden deze Naam de Naam bij uitnemendheid, de Wezensnaam, de eigennaam, de heerlijke Naam, de Naam van de vier letters, τετραγραμματον enz., en leiden uit [Lev. 24:16](#) [Ex. 3:15](#), en waar men לעלם, om te verbergen, las, af, dat het verboden was hem uit te spreken. Het is onbekend, wanneer deze mening onder de Joden is opgekomen. Maar het is zeker, dat de LXX reeds geregeld Adonai heeft gelezen en daarom de Naam door κυριος heeft overgezet; andere vertalingen volgden dit voorbeeld en gaven de Naam weer door Dominus, The Lord, der Herr, HEERE 2); het Frans heeft l'Eternel. Daardoor is ook de oorspronkelijke, juiste uitspraak verloren gegaan. De kerkvaders noemden de Naam απορρητον, αλεκτον, αφραστον, waarschijnlijk niet omdat zij de uitspraak van deze Naam voor ongeoorloofd hielden, maar omdat de Joden zo oordeelden en de uitspraak feitelijk verloren was 3). In het Grieks werden de vier letters geschreven als ΙΙΙΙΙ, of ook volgens Diodorus Siculus en Origenes weergegeven door Ιαω of Ιαη volgens Hieronymus door Jaho, volgens Philo Byblius door Ιεω, volgens Clemens Alex. door Ιαου. Theodoretus verhaalt, dat de Joden Αια en de Samaritanen Ιαβε uitspraken. Dit alles wijst waarschijnlijk op een oude uitspraak Jahveh terug 4). Met beroep op de traditie bij de Joden, werd door sommigen de Naam als Jeve uitgesproken, bijv. door Joachim van Floris in zijn Evangelium aeternum. Inderdaad is deze interpunctie te vinden bij Samuël b. Meir, en werd ze later nog verdedigd door Hottinger, Reland e.a. 5). De uitspraak Jehovah is van jonge dagtekening: ze vond vooral ingang door de Franciscaner Petrus Galatinus, die echter door velen, o.a. door Genebrardus, bestreden werd 6). Later beweerden ook nog mannen, als Drusius, Amama, Scaliger, Vriemoet e.a., dat de uitspraak Jehovah niet de ware kon zijn, en dat het woord de vocalen aan Adonai had ontleend 7). Werkelijk wordt deze interpunctie door zeer ernstige bezwaren gedrukt. Vooreerst is Jahweh in de Hebr. Bijbel een keri perpetuum en heeft nu eens de vocalen van Adonai, dan die van Elohim; voorts is de vorm Jehovah on-Hebreeuws en onverklaarbaar; en tenslotte dagtekent deze interpunctie uit een tijd, toen de Joden allang de uitspraak van de Naam verboden achten.

Indien deze vocalisatie onjuist is, rijst de vraag, hoe dan de Naam te verklaren zij. De bewering, dat hij van Egyptische oorsprong is (Voltaire, Schiller, Wegscheider, Heeren, Brugsch), wordt door [Ex. 5:2](#) weersproken en vindt nagenoeg geen verdediging meer. Ook de mening van Hartmann, Bohlen, Colenso, Dozy, Land, dat hij Kananitisch of Fenicisch is en door de Israëlieten na hun intocht in Kanaän is overgenomen, is onhoudbaar gebleken en afdoende weerlegt 8). Desalniettemin is dezelfde bewering door Friedrich Delitzsch op andere gronden in zijn eerste voordracht over Babel und Bibel herhaald. Volgens zijn lezing komt nl. de Naam van Jahweh reeds voor in twee eigennamen, die gevonden worden op de kleitafeltjes uit de tijd van Hammurabi, nl. als Ja-a'-ve-ilu en Ja-u-um-ilu. En daaruit leidt hij af, dat de Naam van Jahweh oorspronkelijk Kananitisch was en door de stam van Hammurabi uit Kanaän naar Babel is overgebracht. Maar over de juistheid van deze lezing bestaat groot verschil; velen achten haar beslist verkeerd of hoogst twijfelachtig en vatten het eerste gedeelte in deze eigennamen niet als nomen maar als een verbum op, zodat ze betekenen zouden: El beschermt mij, of als de naam van een Babylonische Jahu of Jau. Ten andere blijft, ook al zou de lezing van Delitzsch de juiste zijn, de mening toch onhoudbaar, dat de Naam Jahweh oorspronkelijk Kananitisch zou zijn geweest, want de Semitische oorsprong van de Kanaänieten en de verhuizing van de stam van Hammurabi uit Kanaän naar Babel zijn onbewezen hypothesen, en van een Kanaänitische godheid met de Naam Jahweh is in die

oude tijd nergens een spoor te vinden. Vervolgens is het volstrekt niet onmogelijk, dat de Naam Jahweh reeds vroeger vóór Mozes bestond en zelfs ook bij Semieten en Babyloniërs bekend was, maar opmerkelijk is toch, dat daarvoor alle bewijs, behalve dan de bovengenoemde twee twijfelachtige namen, ontbreekt. Jahweh was beslist de God van Israël, niet alleen volgens de Schrift, bijv. [Richt. 5:3-4](#), maar ook volgens het getuigenis van de Mesasteen uit de negende eeuw vóór Christus. En tenslotte, ook al zou de Naam Jahweh de naam van een of andere Babylonische godheid geweest zijn, de betekenis van die naam en de Godheid, die er door aangeduid wordt, is bij Israël toch een geheel andere, want Jahweh is hier de God van Israël en tevens de enige God, de Schepper van hemel en aarde 9).

Wat nu de afleiding van de Naam betreft, vrij algemeen wordt aangenomen, dat zij terugwijst op de stam יהוה of יהי, en is er, omdat de uitspraak van Jaho, door Von Hartmann 10) voorgestaan, in geen aanmerking kan komen 11), alleen nog verschil over, of hij een 3e pers. impf. is van kal of van hiphil. De laatste verklaring is verdedigd door Gesenius, Schrader, Lagarde, Schultz, Land, Kuenen 12), eigenlijk alleen op grond daarvan, dat een zo verheven Godsbegrip, als in de kal-vorm zich zou uitspreken, in de tijd van Mozes nog niet denkbaar is. De Naam Jahweh zou dan niet betekenen, Hij die is, maar Hij, die zijn doet, die leven geeft, Schepper. Maar Smend zegt op zijn standpunt terecht, dat ook deze Naam nog veel te hoog is voor die tijd; en hij noemt deze verklaring ook daarom onwaarschijnlijk, omdat de hiphil van het werkwoord יהוה nooit voorkomt 13). Zo blijft alleen de afleiding over, welke in [Ex. 3](#) van de Naam gegeven wordt. Toch is er ook dan nog verschil over de betekenis van de Naam. De kerkvaders dachten bij deze Naam vooral aan de aseitas; God was de Zijnde, het eeuwige, onveranderlijke zijn tegenover het οὐκ ov van de afgoden en het μη ov van de schepselen. Anderen, zoals W.R. Smith, Smend, beroepen zich op [Ex. 3:12](#), en vatten de Naam op als Hij, die met u zal zijn. Beide uitleggingen zijn onaannemelijk; de laatste, omdat de bijvoeging met u, עִמָּךְ, dan niet kon ontbreken, en de eerste, omdat zij te filosofisch klinkt en ook in [Ex. 3](#) geen steun vindt. Immers in vers 13-15 wordt de betekenis van de Naam duidelijk aangegeven. Voluit luidt hij אֲדֹנָי אֲשֶׁר אֶהְיֶה; en daarmee zegt de Heere, dat Hij, die nu Mozes roept en Zijn volk wil redden, dezelfde is als Die, die aan hun vaders is verschenen. Hij is Die Hij is, gister en heden dezelfde in eeuwigheid. Nog nader wordt deze betekenis in vers 15 in het licht gesteld: Jahweh, de God van uw vaders, de God van Abraham, Izak en Jakob zendt Mozes, en dat is Zijn Naam eeuwig. God noemt Zich hier niet de zijnde zonder meer en geeft geen verklaring van Zijn aseitas, maar Hij zegt uitdrukkelijk, wat en hoe Hij is. Hoe en wat zal Hij dan zijn? Dat is in één woord niet te zeggen, dat is niet door één enkel bijvoegsel te omschrijven, maar Hij zal Zijn die Hij zijn zal. Daarin ligt alles opgesloten; algemeen en onbepaald is deze bijvoeging, maar daarom ook rijk en diep van zin. Hij zal zijn, die Hij geweest is voor de aartsvaders, die Hij nu is, die Hij blijven zal; Hij zal voor Zijn volk alles zijn. Het is geen nieuwe en geen vreemde God, die door Mozes tot hen komt, maar het is de God der vaders, de onveranderlijke, de bestendige, de getrouwe, de altijd Zichzelf gelijkblijvende, die Zijn volk niet begeeft of verlaat, maar het altijd weer opzoekt en redt, onveranderlijk in Zijn genade, in Zijn liefde, in Zijn hulp, die zijn zal wat Hij is, omdat Hij altijd Zichzelf is; אֲנִי יְהוָה noemt Hij Zich daarom bij Jesaja, de Eerste en de Laatste, hfdst. 41:4, 43:10, 13,25, 44:6, 48:12. Natuurlijk ligt hier de aseitas wel aan ten grondslag, maar deze treedt toch niet op de voorgrond en wordt niet rechtstreeks in de Naam uitgesproken.

Uit deze verklaring blijkt ook, of en in hoever de Naam Jahweh reeds vóór de tijd van Mozes bekend was. [Ex. 6:3](#) zegt niet, dat de Naam als Naam toen aan Mozes is meegedeeld, maar dat de Heere met of ten opzichte van Zijn Naam aan de vaders niet bekend is geweest. De Naam wordt dan ook reeds telkens vóór [Ex. 6](#) aangetroffen, komt in vele eigennamen voor,

zoals Jochebed, Achija, Abija, [1 Kron. 2:24,25](#), en kon ook daarom geen geheel nieuwe Naam wezen, omdat Mozes, om gehoor te vinden bij zijn volk, juist niet met een vreemde Naam maar in de Naam van de God der vaders, [Ex. 3:12](#), moest optreden. De bedoeling van [Ex. 6:3](#) kan daarom geen andere zijn, dan dat de zin en betekenis van deze Naam eerst toen door de Heere zelf aan Mozes is bekend gemaakt. En dit is immers ook zo. Eerst in [Ex. 3](#) geeft de Heere Zelf een verklaring van deze Naam; hier zegt Hij, hoe Hij deze Naam wil verstaan hebben. De Naam bestond reeds vroeger, is ook toen reeds meermalen door de Heere zelf gebezigd, [Gen. 15:7](#), [28:13](#), en als aanspraaknaam gebruikt, [Gen. 14:22](#); [24:3](#); [28:16](#); [15:2,8](#); [32:9](#). Maar nergens wordt er een verklaring van die Naam gegeven. Het is in het afgetrokkene best mogelijk, dat de Naam Jahweh oorspronkelijk, naar zijn afleiding, iets geheel anders betekende dan in [Ex. 3](#) gezegd wordt. [Ex. 3](#) geeft geen etymologie, geen woord, maar een zaakverklaring. Gelijk God in Zijn bijzondere openbaring aan Israël allerlei godsdienstige gebruiken, besnijdenis, Sabbat, offerande, priesterschap enz. overnam en er een bijzondere betekenis aan schonk, zo heeft Hij ook met deze Naam gedaan. Afgezien van oorsprong en oorspronkelijke betekenis zegt de Heere in [Ex. 6](#), hoe en in welke zin Hij Jahweh is, de Ik zal Zijn die Ik zijn zal. De Naam Jahweh is van nu voortaan de omschrijving en de waarborg hiervan, dat God de God van Zijn volk is en blijft, onveranderlijk in Zijn genade en trouw. En dat kon ook thans eerst, in Mozes' tijd, uitkomen. Er moest juist een lange tijd verlopen, om te bewijzen dat God getrouw en onveranderlijk was; iemands trouw kan eerst op de duur en vooral in tijden van ellende worden beproefd. Zo was het met Israël. Eeuwen waren verlopen na de tijd van de aartsvaders; Israël werd onderdrukt en zat in ellende neer. En nu zegt God: Ik ben die Ik ben, Jahweh, de onveranderlijk getrouwe, de God der vaders, de God ook nu nog van uen tot in eeuwigheid. Thans legt God in een oude Naam een geheel nieuwe betekenis, die ook thans eerst door het volk kan worden verstaan. En daarom is Jahweh Israëls God van Egypteland af. [Hos. 12:10](#), [13:4](#).

- 1) Statenvert. op [Ge 17.1](#). Zanchius, Op. II 43. M. Vitringa, Doctr. Christ. I 132. De Moor, Comm. I 522 v. Oehler, Theol. par. 37. Delitzsch, Comm. op [Gen. 17:1](#)
- 2) Acta Syn. Dordr. sess. 12.
- 3) De Moor, Comm. I 534. Buddeus, Inst. theol. dogm. I 188.
- 4) Schultz, Altt. Theol/4. 523.
- 5) Delitzsch, Neuer Comm. uber die Genesis 1887 bl. 546 v.
- 6) Petavius, de Deo VIII c. 9.
- 7) Voetius, Disp. V 55. M. Vitringa, Doctr. Christ. I 130.
- 8) Kuenen, Godsd. van Israël I 397-401. Valeton, Theol. Stud. 1889 bl. 176 v.
- 9) H.H. Kuyper, Evolutie of Revelatie. Amsterdam 1903. bl. 95. Robertson, Theol. of the Old Test. bl. 52. Orr, The problem of the Old Test. bl. 221 v.
- 10) Ed. von Hartmann, Religionsphilos. I 370 v.
- 11) Kuenen, Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst bl. 261 v.
- 12) Kuenen, Godsd. v. Isr. I 275.
- 13) Smend, Altt. Rel. Gesch. bl. 21.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 29 De Benoemingsnamen Gods; 190)

190. De Naam Jahweh is in het Oude Testament de hoogste openbaring Gods. Nieuwe namen komen er niet meer bij. Jahweh is Gods eigenlijke Naam, [Ex. 15:3](#), Ps. 83:18 [[Ps. 83:17](#)], Hos. 12:6 [[Hos. 12:5](#)], [Jes. 42:8](#); wordt daarom nooit van een ander dan Israëls God gebezigd en komt ook nooit in statu constructo, in plurali of met suffixa voor. Wel wordt deze Naam

meermalen in de vorm gewijzigd of door ene of andere bijvoeging versterkt. Door verkorting ontstond de vorm יהו, יהו, יה, die vooral in samenstellingen gebezigd wordt, en daaruit ontstond weer het zelfstandige nomen יה. Deze verkorte Naam wordt regelmatig gebezigd in de uitroep הללו-יה, maar komt voorts ook meermalen zelfstandig voor, [Ex. 15:2](#), [Ps. 68:5](#) [[Ps. 68:4](#)]; 89:9 [[Ps. 89:8](#)]; [94:7,12](#); [118:14](#), [Jes. 12:2](#), [38:11](#), soms in verbinding met יהוה, [Jes. 26:4](#). Zeer gebruikelijk is ook de combinatie Adonai Jahweh, bijv. [Ezech. 23:28](#). Een bijzondere versterking krijgt de Naam Jahweh ook door de toevoeging Zebaoth, יהוה צבאות, [Ps. 69:7](#) [[Ps. 69:6](#)], 84:2 [[Ps. 84:1](#)], [Hagg. 2:7-9](#) [[Hagg. 2:6-8](#)], éénmaal יהוה הצבאות, [Am. 9:5](#), eigenlijk verkort uit יהוה אלהי צבאות, [1 Sam. 1:3](#), [4:4](#), [Jes. 1:24](#), of אלהים צבאות, יהוה, [Ps. 80:5](#) [[Ps. 80:4](#)], 84:9 [[Ps. 84:8](#)]. Omdat Zebaoth verbonden werd met Jahweh, dat geen status constructus toelaat, en soms met Elohim in statu absoluto, leiden Origenes, Hiëronymus e.a. daaruit af, dat Zebaoth een appositie was; en zij werden hierin nog versterkt door het feit, dat het woord in de LXX, vooral in 1 Sam. en Jes., en ook in [Rom. 9:29](#), [Jak. 5:4](#) onvertaald is gebleven ¹⁾. Maar dit gevoel mist genoegzame grond. Elders is Zebaoth weergegeven door παντοκράτωρ of κυριοι των δυναμεων, en de Naam Jahweh, die Zebaoth, d.i. legers, heirscharen is, geeft geen zin.

Moeilijk is het echter te zeggen, wat onder die Zebaoth verstaan moet worden. Sommigen hebben daarbij gedacht aan de krijgslegers van Israël en menen, dat de Naam van Heer der heirscharen God aanduidt als God van de oorlog. Maar de meeste plaatsen daarvoor aangehaald, zoals [1 Sam. 1:3,11](#); [4:4](#); [15:2](#); [17:45](#); [2 Sam. 5:10](#); [6:2,18](#); [7:8,26-27](#), [1 Kon. 17:1](#); [2 Kon. 19:31](#); [Ps. 24:10](#) bewijzen niets; slechts een drietal plaatsen, [1 Sam. 4:4](#); [17:45](#); [2 Sam. 6:2](#) leveren een schijn van bewijs; en [2 Kon. 19:31](#) is er veel meer mee in strijd. Voorts is de pluralis Zebaoth wel in gebruik voor de volksscharen Israëls, [Ex. 6:25](#); [7:4](#); [12:17,41,51](#); [Num. 1:3](#); [2:3](#); [10:14](#); [33:1](#); [Deut. 20:9](#), maar het krijgslager van Israël wordt altijd met de singularis zaba aangeduid, [Richt. 8:6](#); [9:29](#); [2 Sam. 3:23](#); [8:16](#); [10:7](#); [17:25](#); [20:23](#); [1 Kon. 2:25](#). En tenslotte stemmen allen toe, dat de Naam Heere der heirscharen bij de profeten deze betekenis van God van de oorlog niet meer heeft; maar zij laten dan onverklaard hoe en waardoor deze uitdrukking zo van betekenis gewijzigd is. Anderen denken bij het woord heirscharen aan de sterren met beroep op teksten als [Deut. 4:19](#), [Ps. 33:6](#), [Jer. 19:13](#), [33:22](#), [Jes. 34:4](#), [40:26](#), [Neh. 9:6](#); Smend breidt dit nog uit en verstaat er onder de machten en elementen van de kosmos, op grond van plaatsen als [Gen. 2:1](#), [Ps. 103:21](#), [Jes. 34:2](#). En inderdaad spreekt de Schrift meermalen van de sterren als het heir des hemels, [Deut. 4:19](#), En van alle schepselen als het heir van hemel en aarde, [Gen. 2:1](#), maar vooreerst is dan nooit de pluralis doch alleen de singularis gebruikelijk; verder worden de sterren wel het heir des hemels maar nooit het heir Gods genoemd; en tenslotte worden wel alle schepselen, maar nooit een zo abstract begrip als machten en elementen van de kosmos met de Naam van heir aangeduid.

De onaannemelijkheid van deze nieuwere verklaringen doet de oude uitlegging, die bij de heirscharen aan de engelen dacht, in waarde rijzen. En deze uitlegging vindt in de Schrift overvloedig steun. De Naam van Heere der heirscharen wordt meermalen met de engelen in verband gebracht, [1 Sam. 4:4](#), [2 Sam. 6:2](#), [Jes. 37:16](#), [Hos. 12:5-6](#) [[Hos. 12:4-5](#)], [Ps. 80:2,5](#); [Ps. 80:1](#), [4](#) [[Ps. 80:4](#)]; 89:6-9 [[Ps. 89:5-8](#)], en de engelen worden telkens voorgesteld als een heir, dat de troon Gods omringt, [Gen. 28:12-13](#); [32:2](#); [Jos. 5:14](#), [1 Kon. 22:19](#), [Job 1:6](#), [Ps. 68:18](#) [[Ps. 68:17](#)], 89:8 [[Ps. 89:8](#)], [103:21](#), [148:2](#), [Jes. 6:2](#). Al is het, dat zaba gewoonlijk van het heir der engelen in singulari staat, dit kan toch geen bezwaar zijn, omdat de Schrift meermalen van vele scharen van engelen gewag maakt, [Gen. 32:2](#), [Deut. 33:2](#), [Ps. 68:18](#) [[Ps. 68:17](#)], [148:2](#). En hiermede komt de betekenis van de Naam overeen. Deze draagt hoegenaamd geen oorlogzuchtig of krijgshaftig karakter; zelfs uit [1 Sam. 4:4](#); [17:45](#); [2 Sam.](#)

[6:2](#) is dit niet af te leiden. Maar in deze Naam wordt allerwege uitgedrukt de heerlijkheid van God als Koning, [Deut. 33:2](#), [1 Kon. 22:19](#), [Ps. 24:10](#), [Jes. 6:2](#), [24:23](#), [Zach. 14:16](#), [Zach. 1:14](#). De engelen behoren bij de $\delta\omicron\zeta\alpha$ van God of van Christus, zij verhogen en verbreiden die, [Mt. 25:31](#), [Mk. 8:38](#), [2 Thess. 1:7](#), [Op. 7:11](#). Jahweh Zebaoth is door heel de Schrift heen de plechtige Koningsnaam Gods, vol Majesteit en heerlijkheid. Elohim duidt God aan als Schepper en Onderhouder aller dingen; El Shaddai doet Hem kennen als de Sterke, die de natuur dienstbaar maakt aan de genade; Jahweh beschrijft Hem als Degene, die in Zijn genade trouw houdt in eeuwigheid; Jahweh Zebaoth tekent Hem als de Koning vol Heerlijkheid, die, door Zijn geordende heirscharen omringd, als de Almachtige in de ganse wereld heerst, en in Zijn tempel eer en hulde ontvangt van al zijn schepselen [2](#)).

1) De Moor, Comm. I 512 v.

2) Verg. over Jahweh Zebaoth, Delitzsch, Luth. Zeits. 1869 en 1874 en op [Ps. 24:10](#). Schrader, Jahrb. f. prot. Theol. 1875 bl. 316-320. Oehler, Theol. par. 195 v. Schultz, Theol. 529 v. Smend, Altt. Rel. 185 v. König, Die Hauptprobl. der altisr. Rel. bl. 49 v. Kuenen, G. v. I. II 46. Stade, Gesch. Isr. I 437. Valetton, t.a.p. bl. 208 v. Art. Zebaoth in PRE/2 en Riehm, Handwörterbuch. Borchert, Der Gottesname Jahwe Zebaoth, Stud. u. Kr. 1896 bl. 619-642.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 29 De Benoemingsnamen Gods; 191)

191. In het Nieuwe Testament zijn al deze namen behouden. El en Elohim zijn, weergegeven door $\theta\epsilon\omicron\varsigma$, Eljon is vertaald door $\upsilon\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$, [Mk. 5:7](#); [Luk. 1:32,35,76](#); [8:28](#); [Hd. 7:48](#), [16:17](#), [Hebr. 7:1](#), cf. $\epsilon\nu\ \upsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$, [Luk. 2:14](#). Ook de benaming van God als God van Abraham, Izak en Jakob of als de God Israëls gaat over in het Nieuwe Testament, [Mt. 15:31](#), [22:32](#), [Mk. 12:26](#), [Luk. 1:68](#), [20:37](#), [Hd. 3:13](#); [7:32,46](#); [22:14](#); [24:14](#); [Hebr. 11:16](#). Maar meestal worden deze bijstellingen vervangen door de genitivi $\mu\omicron\upsilon$, $\sigma\omicron\upsilon$, $\eta\mu\omicron\upsilon$, $\upsilon\mu\omicron\upsilon$ want in Christus is God de God en Vader van Zijn Volk, en van ieder Zijner kinderen geworden, [Hebr. 8:10](#), [Openb. 7:12](#), [19:5](#), [21:3](#). De Naam Jahweh wordt in het N.T. enkele malen geëxpliceerd door $\tau\omicron\ \alpha\lambda\phi\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \omega$, $\omicron\ \omega\upsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \eta\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\ \epsilon\rho\chi\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$, $\eta\ \alpha\rho\chi\eta\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma\ \omicron\ \pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\ \epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\varsigma$, [Op. 1:4,8,11,17](#); [2:8](#); [21:6](#); [22:13](#). Overigens wordt hij op het voetspoor van de LXX, die reeds Adonai las, vertaald door $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$, van $\kappa\upsilon\rho\omicron\varsigma$, macht. $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ doet God kennen als de Machtige, de Heer, de Eigenaar, de Heerser, die rechtens macht en autoriteit bezit, in onderscheiding van $\delta\epsilon\sigma\pi\omicron\tau\eta\varsigma$, de heer, die feitelijk macht oefent, en wordt in het Nieuw Testament nu eens van God, dan van Christus gebruikt [2](#)). Ook de verbindingen van Jahweh Elohim, Jahweh Elohim Zebaoth worden in het Nieuw Testament teruggevonden, als $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma\ \omicron\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$, [Luk. 1:16](#), [Hd. 7:37](#), [1 Petr. 3:15](#), [Op. 1:8](#), [22:5](#), $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma\ \omicron\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\alpha\tau\omicron\rho$, [Op. 4:8](#); [11:17](#); [15:3](#); [16:7](#); [21:22](#); terwijl in [Rom. 9:29](#), [Jak. 5:4](#) Zebaoth onvertaald is gebleven.

Een nieuwe Naam schijnt er in het Nieuwe Testament bij te komen, het is de Naam van $\Pi\alpha\tau\eta\rho$. Toch komt deze naam voor de Godheid ook in de Heidense godsdiensten voor [1](#)) en wordt hij reeds in het Oude Testament verscheidene malen van God gebezigd, [Deut. 32:6](#), [Ps. 103:13](#), [Jes. 63:16](#), [64:8](#), [Jer. 3:4,19](#); [31:9](#); [Mal. 1:6](#), [2:10](#), gelijk ook Israël meermalen zijn zoon wordt genoemd, [Ex. 4:22](#), [Deut. 14:1](#), [32:19](#), [Jes. 1:2](#), [Jer. 31:20](#), [Hos. 1:10](#), [11:1](#). De Naam drukt hier de bijzondere, theocratische verhouding uit, waarin God tot Zijn volk Israël staat; Hij heeft dat volk op wondere wijze uit Abraham geformeerd. In de meer algemene zin van Oorsprong en Schepper aller dingen wordt de Vadersnaam in het Nieuwe Testament

gebruikt in [1 Cor. 8:6](#), [Ef. 3:15](#), [Hebr. 12:9](#), [Jak. 1:18](#), cf. [Luk. 3:38](#), [Hand. 17:18](#). Maar overigens drukt de Naam de ethische verhouding uit, waarin God nu door Christus tot al Zijn kinderen staat. De verhouding, die in het Oude Testament tussen God en Israël bestond, is hiervan type en voorbeeld; zij is thans verdiept en uitgebreid, geëthiseerd en geïndividualiseerd. De Naam van Vader wordt thans de gewone Naam van God in het Nieuwe Testament. De benaming Jahweh is door *κυριος* onvoldoende weergegeven; zij wordt als het ware aangevuld door de Vadersnaam. Deze is de hoogste openbaring Gods. God is maar niet de Schepper, de Almachtige, de Getrouwe, de Koning en Heer; Hij is ook de Vader van zijn volk. Het theocratische koninkrijk onder Israël gaat over in een koninkrijk van de Vader, die in de hemelen is. De onderdanen zijn tevens kinderen; de burgers huisgenoten. Beide, recht en liefde, staat en huisgezin komen in de nieuwtestamentische verhouding van God tot Zijn volk tot volkomen vervulling. Hier is het volmaakte Koningschap, want hier is een Koning, die tevens Vader is, die Zijn onderdanen niet met geweld onderwerpt, maar die Zelf Zijn onderdanen schept en bewaart. Zij zijn als kinderen uit Hem geboren, zij dragen Zijn Beeld, zij zijn Zijn familie. Deze verhouding is in het Nieuwe Testament mogelijk geworden door Christus, die de Eigen; eniggeboren en geliefde Zoon des Vaders is. En de gelovigen worden dit kindschap deelachtig en worden zich daarvan ook bewust door de Heilige Geest, [Joh. 3:5,8](#), [Rom. 8:15](#) v. In de Naam Vader, Zoon en Geest heeft God Zich het rijkst geopenbaard. De volheid, die van de beginne af in Elohim lag opgesloten, heeft langzamerhand zich ontplooid en in de trinitarische Naam Gods zich het luisterrijkst en volledigst ontvouwd.

1) S. Herner, Die Anwendung des Wortes *κυριος* im N.T. Lund 1903.

2) W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten bl. 27 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 30 De onmededeelbare Eigenschappen; 192)

Par. 30. De onmededeelbare Eigenschappen

Verg. de literatuur bij par. 28 en hierna bij elke eigenschap afzonderlijk.

192. Bij sommige theologen gaat de locus de trinitate aan die over de deugden Gods vooraf; en Frank heeft tegen de omgekeerde orde zelfs ernstige bezwaar ¹⁾. Indien de behandeling van de deugden Gods vóór de leer der triniteit bedoelde, om langzamerhand uit de theologia naturalis tot de theologia revelata en uit het natuurlijk tot het Christelijk Godsbegrip op te klimmen, zou ze zonder twijfel afkeuring verdienen. Maar dit is geenszins het geval. In de leer der volmaaktheden Gods wordt de Goddelijke natuur behandeld, gelijk zij in de Schrift ons is geopenbaard, door het Christelijk geloof wordt beleden, en straks in de locus de trinitate zal blijken, op drievoudige wijze te bestaan. Om in die locus te verstaan, dat Vader, Zoon en Geest dezelfde Goddelijke natuur deelachtig zijn, is het nodig te weten, wat die Goddelijke natuur in zich bevat en waarin zij van alle geschapen natuur onderscheiden is. De Schrift gaat ons daarin ook voor. Het Wezen Gods wordt daar ons eerder en duidelijker geleerd dan Zijn trinitarisch bestaan; de Drieëenheid komt eerst in het Nieuwe Testament tot duidelijke openbaring; de namen Jahweh, Elohim gaan aan die van Vader, Zoon en Geest vooraf. Het eerste, dat de Schrift ons van God kennen doet, is, dat Hij een eigen, van alle schepselen onderscheiden, zelfstandig en onafhankelijk Zijn en leven heeft. Hij heeft een eigen Wezen, een eigen *φύσις*, natura, substantia, essentia, niet in onderscheiding van Zijn

deugden, maar in alle deugden en volmaaktheden ons tegemoet tredende en kenbaar wordende. Hij draagt Eigen Namen, welke aan geen schepsel toekomen. Onder deze staat de Naam van Jahweh bovenaan, [Ex. 3:14](#). Door deze Naam wordt Hij aangeduid als Degene, Die is en zijn zal wat Hij was, die eeuwig in betrekking tot Zijn volk Zichzelf gelijk blijft. Hij bestaat van Zichzelf. Hij bestond vóór alle dingen, en deze bestaan alleen door Hem, [Ps. 90:2](#), [1 Cor. 8:6](#), [Openb. 4:11](#). Hij is יְיָ, κυριος, δεσποτης in absolute zin, Heer der ganse aarde, [Ex. 23:17](#), [Deut. 10:17](#), [Jos. 3:13](#). Hij is van niets, alles is van Hem afhankelijk, [Rom. 11:36](#). Hij doodt en maakt levend, schept het licht en de duisternis, de vrede en het kwaad, [Deut. 32:39](#), [Jes. 45:5-7](#), [54:16](#). Hij doet met het heir des hemels en met de inwoners der aarde naar Zijn wil, [Dan. 4:35](#), zodat de mensen in Zijn hand zijn als leem in de hand van de pottbakker, [Jes. 64:8](#), [Jer. 18:1](#) v., [Rom. 9:21](#). Zijn raad, Zijn welbehagen is laatste grond van al wat is en geschiedt [Ps. 33:11](#), [Spr. 19:21](#), [Jes. 46:10](#), [Mt. 11:26](#), [Hand. 2:23](#), [4:28](#), [Ef. 1:5,9,11](#). Hij doet dan ook alles om Zijns zelfs, om Zijns Naams, om Zijns roems wil, [Deut. 32:27](#), [Jos. 7:9](#), [1 Sam. 12:22](#), [Ps. 25:11](#), 31:4 [[Ps. 31:3](#)], [79:9](#), [106:8](#), [109:21](#), [143:11](#), [Spr. 16:4](#), [Jes. 48:9](#), [Jer. 14:7,21](#), [Eze. 20:9,14,22,44](#).

Hij heeft ook niets nodig, is algenoegzaam, [Job 22:2,3](#), [Ps. 50:19](#) v., [Hand. 17:25](#), en heeft het leven in Zichzelf, [Joh. 5:26](#). En zo is Hij de Eerste en de Laatste, de Alfa en de Omega, Die is en Die was en Die komen zal, [Jes. 41:4](#), [44:6](#), [48:12](#), [Openb. 1:8](#) enz.; volstrekt onafhankelijk, niet alleen in Zijn bestaan, maar tengevolge daarvan ook in al Zijn deugden en volmaaktheden, in al Zijn besluiten en daden. Onafhankelijk is Hij in Zijn verstand, [Rom. 11:34,35](#), in Zijn wil [Dan. 4:35](#), [Rom. 9:19](#), [Ef. 1:5](#), [Op. 4:11](#), in Zijn raad, [Ps. 33:11](#); [Jes. 46:10](#), in Zijn liefde, [Hos. 14:5](#) [[Hos. 14:4](#)], in Zijn macht, [Ps. 115:3](#) enz. En algenoegzaam in Zichzelf, en niets van buiten Zich ontvangende, is Hij integendeel de enige Bron van alle zijn en leven, van alle licht en liefde, de overvloedige fontein aller goed. [Ps. 36:10](#) [[Ps. 36:9](#)], [Hand. 17:25](#).

Deze onafhankelijkheid Gods wordt min of meer door alle mensen erkend. De Heidenen trekken het goddelijke wel in het creatuurlijke neer en leren een theogonie, maar nemen achter en boven hun goden toch dikwijls weer een macht aan, waaraan alles in volstreekte zin onderworpen is. Velen spreken van natuur, toeval, noodlot of fortuin als een macht, die boven alles verheven is; en wijsgeren duiden God bij voorkeur met de Naam van het Absolute aan. In de Christelijke theologie droeg deze deugd Gods de Naam van αυταρχεια, aseitas, omnisufficiencia, independentia, magnitudo. In het Oosten sprak men van θεος αναρχος, ασαιτιος, αγεσσητος en noemde men God bij voorkeur αυτογεννητος, αυτοφυης, αιτουσιος, αυτοθεος, αιτοφως, αυτοσοφια, αυτοαρπη, αιταγαθος enz. 2). God is al wat Hij is door Zichzelf. Hij is ipsa per se bonitas, sanctitas, sapientia, vita, lux, veritas etc. Gelijk vroeger reeds is gezegd, gingen de kerkvaders in navolging van Philo bij de beschrijving Gods meest uit van de Naam Jahweh. Dat was Zijn Wezensnaam bij uitnemendheid. God was de Zijnde. In deze Naam: Ik zal Zijn die Ik zijn zal, lag alles opgesloten. Alle andere deugden Gods werden daaruit afgeleid. God is summum esse, summum bonum, summum verum, summum pulchrum. Hij is het volmaakte, het hoogste, het beste zijn, quo esse aut cogitari melius nihil possit. Hij heeft het gehele zijn in Zich, Hij is een oneindige en onbegrensde zee van zijn. Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur quod est Est. Nempe hoc est ei esse, quod haec omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse; si ea dixeris, nihil addixisti; si non dixeris nihil minuisti 3). De scholastiek sloot zich hierbij aan 4), en behandelde deze deugd ook wel onder de naam van de infinitas of spiritualis magnitudo Dei 5) of onder die van de aseitas Dei, waarmee werd aangeduid, dat God als summa substantia perse ipsam aut ex se ipsa est

quidquid est 6). Latere Roomse theologen gaan evenzo meest van deze aseitas of independentia uit 7).

De Hervorming bracht hierin geen wijziging. Ook Luther omschrijft God op grond van de Naam Jahweh als de volstrekt zijnde; Hij is louter Wezen. Maar toch houdt Luther zich niet lang met abstracte, metafysische beschrijvingen op en gaat spoedig van de Deus absconditus over tot de Deus revelatus in Christo 8). Melancton in zijn Loci omschrijft God als essentia spiritualis. De Luthersen hebben deze omschrijving meest overgenomen maar dan dikwijls nog de nadere bepaling infinita, ase subsistens of independens er aan toegevoegd 9). Bij de Gereformeerden treedt deze volmaaktheid Gods nog sterker op de voorgrond, al wordt de Naam aseitas later meest met die van independentia verwisseld. Aseitas drukt alleen de onafhankelijkheid Gods in Zijn bestaan uit, maar independentia heeft een ruimer zin en sluit in, dat God onafhankelijk is in alles, in Zijn zijn, in Zijn deugden, in Zijn besluiten, in Zijn werken. Terwijl vroegere daarom meest van de Naam Jahweh uitgaan 10) komt later de independentia meest voor als de eerste der onmededeelbare eigenschappen 11).

Als God nu in de Schrift Zichzelf deze aseitas toeschrijft, dan doet Hij Zich daardoor kennen als het absolute zijn, als de Zijnde in volstekte zin. Door deze volmaaktheid is Hij terstond Wezenlijk en volstrekt onderscheiden van alle creatuur. Al het schepsel is toch niet a se maar ab alio, en is en heeft dus niets van zichzelf; het is volstrekt afhankelijk in zijn oorsprong en dus ook in heel zijn verder bestaan en ontwikkeling. Maar God is blijkens deze Naam alleen van Zichzelf, a se, niet in die zin als had Hij Zichzelf veroorzaakt, maar als van eeuwigheid tot eeuwigheid zijnde die Hij is, zijnde niet wordende, het absolute zijn, de volheid van zijn, en dus ook eeuwig en volstrekt onafhankelijk in Zijn bestaan, in Zijn deugden, in al Zijn werken, de Eerste en de Laatste, enige oorzaak en einddoel van alle dingen. In deze aseitas Gods, opgevat niet alleen als een zijn van Zichzelf, maar ook als volheid des Zijns, liggen alle andere deugden opgesloten; ze zijn met haar gegeven en van haar de rijke, alzijdige ontplooiing. En toch, terwijl bij deze deugd het onmetelijk onderscheid tussen Schepper en schepsel helder en klaar aan het licht treedt, is er toch ook van deze volmaaktheid Gods een zwakke gelijkenis in al het schepsel. Het pantheïsme kan dit niet erkennen, maar het theïsme belijdt, dat het schepsel, ofschoon volstrekt afhankelijk, toch een eigen, onderscheiden zijn heeft. En in dit zijn is de volharding in zijn bestaan ingeplant, de conatus in suo esse perseverandi, de Selbsterhaltungstrieb, de zucht tot zelfbehoud. Alle schepsel, in zover het is, vreest de dood; en zelfs het kleinste atoom biedt weerstand aan alle poging tot vernietiging. Het is een schaduw van het onafhankelijke, onveranderlijke zijn van onze Gods.

- 1) Damascenus, de fide orthod. I 6 v. Lombardus, Sent. I dist. 2 v. Bonaventura, Breviloquium I c. 2 v. Martyr, Loci Comm. bl. 36 v. Frank, Syst. der Christl. Wahrheit I 151 v. Verg. ook Von Oettingen, Luth. Dogm. II 243 v.
- 2) Verg. Suicerus, Thes. Eccl. s. v.
- 3) Bernardus, de consider. 1. 5c. 6.
- 4) Anselmus, Monol. 6. Lombardus, Sent. I dist. 8. Thomas, S. Theol. I qu. 2 art. 3 en qu. 3 en qu. 13 art. 11. S. c. Gent I 16 v.
- 5) Thomas, S. Theol. I qu. 7. S. c. Gent. I 43.
- 6) Anselmus, Monol. 6.
- 7) Petavius, de Deo I c. 6. Theol. Wirceb. III 38 v. Perrone, Prael. theol. II 88-90. Heinrich, Dogm. Theol. III 326. Jansen, Prael. theol. dogm. II 26 v. In enige artikelen over: Die Aseitât Gottes, Filos. Jahrbuch 1903-1904 maakt A. Straub echter terecht onderscheid tussen de omschrijving

van het Wezen Gods als het ens metafysicum en de aseitas als eerste eigenschap van dat Wezen.

- 8) Köstlin, Luthers Theol. II. 302 v.
- 9) Schmid, Dogm. der ev. Luthers. K. par. 17.
- 10) Hyperius, Meth. Theol. bl. 87, 135. Sohnius, Op. II 48. III 261. Polanus, Synt. Theol. bl. 135 enz.
- 11) Maastricht, Theol. II c. 3. Heidegger, Corpus Theol. III par. 30. Maresius, Syst. theol. loc. 2 par. 17. Marck, Merg der Gods. IV par. 20. L. Meyer, Verhand. over de Godd. eigensch. 1783 I bl. 39-110 enz.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 30 De onmededeelbare Eigenschappen; 193)

193. Uit de aseitas Gods vloeit vanzelf Zijn onveranderlijkheid voort. Toch schijnt deze al weinig steun in de Schrift te vinden. Daar staat God immers steeds in het levendigst verkeer met de wereld. In de beginne schiep Hij hemel en aarde en ging dus van niet-scheppen tot scheppen over. En van dat begin leeft Hij, als het ware het leven der wereld en vooral van Zijn volk Israël mee, Hij komt en Hij gaat, Hij openbaart en verbergt Zich, Hij wendt Zijn aangezicht af en keert het toe in genade. Hij heeft berouw, [Gen. 6:6](#), [1 Sam. 15:11](#), [Amos 7:3,6](#), [Joël 2:13](#), [Jon. 3:9](#), [4:2](#), en verandert van voornemen, [Ex. 32:10-14](#), [Jon. 3:10](#). Hij wordt toornig, [Num. 11:1,10](#), [Ps. 106:40](#), [Zach. 10:3](#), en legt zijn toorn af, [Deut. 13:17](#), [2 Kr.12:12](#), [30:8](#), [Jer. 18:8,10](#), [26:3,19](#). Hij is anders tegenover de vromen dan tegenover de goddelozen, [Spr. 11:20](#); [12:22](#); en bij de reine houdt Hij Zich rein maar bij de verkeerde bewijst Hij Zich een worstelaar, [Ps. 18:26-27](#). In de volheid des tijds wordt Hij zelfs mens in Christus en gaat door de Heilige Geest wonen in de gemeente; Hij verwerpt Israël en neemt de Heidenen aan. En in het leven der kinderen Gods blijft er een voortdurende wisseling van schuldgevoel en bewustzijn van vergeving, van ervaringen van Gods toorn en van Zijn liefde, van Zijn verlating en van Zijn nabijheid. Maar tevens getuigt diezelfde Schrift, dat God onder dat alles Dezelfde is en Dezelfde blijft. Alles verandert maar Hij blijft staande, Hij blijft die Hij is, [Ps. 102:26-28](#). Hij is Jahweh, de Zijnde en Zichzelf steeds gelijkblijvende; de Eerste en met de Laatste nog dezelfde God, [Jes. 41:4](#), [43:10](#), [46:4](#), [48:12](#). Hij is die Hij is, [Deut. 32:39](#) cf. [Joh. 8:58](#), [Hebr. 13:8](#), αθαρτος, ο μονος εξων αθανασιαν, altijd ο αυτος, [Rom. 1:23](#), [1 Tim. 1:17](#), [6:16](#), [Hebr.1:11,12](#). En onveranderlijk in Zijn bestaan en Wezen, is Hij het ook in Zijn gedachte en wil, in al Zijn voornemens en besluiten. Hij is geen mens, dat Hij liegen of berouw hebben zou. Wat Hij zegt, doet Hij, [Num. 15:29](#), [1 Sam. 15:29](#). Zijn charismata en roeping zijn αμεταμελητα, [Rom. 11:29](#). Hij verstoot Zijn volk niet, [Rom. 11:1](#). Hij voleindigt wat Hij begon, [Ps. 138:8](#), [Phil. 1:6](#). In één woord, Hij, Jahweh, verandert niet, [Mal. 3:6](#); bij Hem οικ ενι παραλλαγη η τροπης αποσκιασμα, [Jak. 1:17](#).

Hierop werd in de Christelijke theologie de leer gebouwd van de immutabilitas Dei. De mytologische theogonie kon zich tot deze hoogte niet verheffen, maar de wijsbegeerte noemde en omschreef God menigmaal als de Enige, eeuwige, onveranderlijke, onbewogen, Zich Zelf gelijke Heerser aller dingen **1)**. Aristoteles besloot uit de beweging der wereld tot een primum movens, een αιδιος ουσια ακινητος, die één was en eeuwig, noodzakelijk, onveranderlijk, vrij van alle samenstelling, zonder enige mogelijkheid, υλη, δυναμις, maar enkel ενεργεια, zuivere ειδος, louter Wezen, absolute vorm, το τι ην ειναι το πρωτον**2)**. Philo noemde God ατρεπτος, ισαιτατος, εαυτω, ακλινης, παγιος, βεβαιος, αμεταβλητος, εστως **3)**. En hiermede stemde de Christelijke theologie overeen. God is volgens Irenaeus, semper idem, sibi aequalis et similis **4)**. Bij Augustinus vloeide de onveranderlijkheid Gods rechtstreeks daaruit voort, dat Hij was het hoogste, volmaakte Zijn. Aan alle redelijk schepsel is het naturaliter et veraciter insitum, esse omnino incommutabilem

et incorruptibilem Deum 5). Door de zintuigen is dit begrip van een eeuwig en onveranderlijk Wezen niet te verkrijgen, want alle schepsel, ook de mens zelf, is veranderlijk; maar binnen in zich ziet en vindt hij dat onveranderlijke, dat beter en groter is dan al wat verandert. Indien God niet onveranderlijk was, zou Hij niet God zijn 6). Zijn Naam is Zijn, en deze Naam is een nomen incommutabilitatis. Al wat verandert, houdt op te zijn wat het was. Maar het waarachtige zijn is alleen het deel van Hem, die niet verandert. Wat waarlijk is, dat blijft. Quod est, manet. Maar wat verandert, fuit aliquid et aliquid erit; non tamen est, quia mutabile est 7). God echter, Die is, kan niet veranderen, omdat elke verandering een vermindering van Zijn zou wezen. En even onveranderlijk als God is in Zijn Wezen, is Hij het ook in Zijn kennen, willen en besluiten. Dei essentia, qua est, nihil mutabile habet, nec in aeternitate, nec in veritate, nec in voluntate 8). Gelijk Hij is, zo weet en wil Hij, op onveranderlijke wijze. Essentia tua scit et vult incommutabiliter et scientia tua est et vult incommutabiliter et tua voluntas est et scit incommutabiliter 9). Schepping, openbaring, vleeswording, affecten enz. brachten in God geen verandering te weeg. In God is er nooit een novum consilium gekomen. Er is altijd in God een enige, onveranderlijke wil geweest. Una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando es se coeperunt. Alleen is er verandering in het schepsel van niet-zijn tot zijn, van goed tot kwaad 10) enz. Dezelfde gedachte vinden we dan later telkens terug bij de scholastici en de Roomse theologen 11), en evenzo bij de Luthersen en de Gereformeerden 12).

Maar deze onveranderlijkheid Gods vond veel bestrijding, zowel van deïstische als van pantheïstische zijde. Bij Epicurus zijn de goden geheel aan voortreffelijke mensen gelijk, die veranderen van plaats, werkzaamheid, gedachte enz., en bij de Stoa werd de Godheid evenals vroeger bij Heraclitus als de immanente oorzaak der wereld opgenomen in haar onophoudelijke wisseling 13). Van dezelfde aard was de bestrijding der onveranderlijkheid Gods in de Christelijke theologie. Aan de ene zijde staat het pelagianisme, socinianisme, remonstrantisme, rationalisme, dat vooral de onveranderlijkheid van Gods weten en willen bestrijdt, en de wil Gods afhankelijk maakt van en dus veranderen laat naar het gedrag van de mens. Vooral Vorstius in zijn werk de Deo et ejus attributis bestreed de onveranderlijkheid Gods. Hij onderscheidde tussen de essentia Gods, die eenvoudig en onveranderlijk is, en de voluntas Dei, welke als libera ook niet alles eeuwig en niet altijd hetzelfde wil 14). Maar veel ernstiger nog is de bestrijding van de onveranderlijkheid Gods van pantheïstische zijde. Gemeenschappelijk is aan deze bestrijding, dat de idee van het worden op God wordt overgebracht en de grens tussen Schepper en schepsel geheel wordt uitgewist. De idee van God als substantia, gelijk ze bij Spinoza voorkomt, bleek een abstract begrip zonder inhoud te zijn. Om leven in dat begrip te brengen verving de filosofie dikwijls het zijn door het worden. Natuurlijk is daarbij nog groot verschil, naargelang men dit proces, waardoor God Zelf wordt, unitarisch of trinitarisch opvat en zich voltrekken laat immanent in het Wezen Gods of transeunt in de wereld. Hiertoe behoort in de eerste plaats het Gnosticisme, maar dan voorts de theosofie van de Kabbala, van Böhme, Schelling, Rothe, Hamberger enz., nawerkende in de leer van de kenosis, en tenslotte de pantheïstische filosofie van Fichte, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Von Hartmann enz. Hoe ook verschillend uitgewerkt, de grondgedachte is één: God is niet, maar wordt. An sich, in het eerste moment, is Hij βυθος αὐνοστος, een abstract louter potentiëel Zijn, natuur zonder meer, inhoudloos denken, een donkere drang, een blinde a-logische wil, in één woord, een zijn dat niets is maar alles worden kan. Maar uit dat potentiële zijn brengt God Zichzelf in de vorm van een proces langzamerhand tot actualiteit. Hij is Zijn eigen Schepper. Hij produceert Zichzelf. Hij komt langzamerhand, hetzij dan in Zichzelf of in de wereld, tot persoonlijkheid, tot zelfbewustzijn, tot Geest. God is causa sui. Onder invloed van deze filosofische idee van het absolute worden

is de onveranderlijkheid Gods ook in de nieuwere theologie meermalen ontkend of beperkt, en God met voorliefde *causa sui*, Zichzelf actualiserende macht genoemd 15). Luthardt zegt, Gott ist Seine eigene That 16). Anderen spreken van een Selbstsetzung Gottes 17). In een afzonderlijke verhandeling trachtte Dörner deïsme en pantheïsme (akosmisme) beide te vermijden en de onveranderlijkheid en de Lebendigkeit Gods met elkaar te verenigen 18). Hij meent dit doel te bereiken, door de onveranderlijkheid Gods te stellen in het ethische. Ethisch is God onveranderlijk en altijd Zichzelf gelijk, Hij blijft heilige liefde. Maar overigens meent Dörner, dat er door de schepping, de menswording en voldoening enz. wel verandering in God is gekomen, dat Hij in Wechselverhältniss staat tot de mens, dat Hij de werkelijkheid slechts kent uit de wereld, dat er ook voor Hem een verleden, heden en toekomst is, dat Hij toorn, rechtvaardigt, en een aan de mens beantwoordende stemming heeft 19). Velen spreken ook in de leer van God over deze belangrijke eigenschap zich niet uit, maar laten het eerst bij de schepping of bij de vleeswording of bij de kenosis enz. merken, dat ze verandering in God aannemen, zoals b.v. Ebrard, Hofmann, Thomasius, Von Oettingen e.a.

Niettemin is de leer van de onveranderlijkheid Gods voor de religie van het hoogste belang. Het onderscheid tussen Schepper en schepsel is gelegen in de tegenstelling van het zijn en het worden. Al wat schepsel is, is wordende. Het is veranderlijk, streeft voortdurend, zoekt naar rust en bevrediging en vindt die rust alleen in Hem, die louter Zijn is zonder worden. Daarom heet God in de Schrift zo dikwijls de rotssteen, [Deut. 32:4,15,18,30,31,37](#), [1 Sam. 2:2](#), [2 Sam. 22:3,32](#); Ps. 19:15 [[Ps. 19:14](#)]; 31:3 [[Ps. 31:2](#)]; 62:3,7 [[Ps. 62:2,6](#)]; [73:26](#) enz. Op Hem kan de mens zich verlaten, Hij verandert niet in Zijn Wezen, noch in Zijn kennen of willen, Hij blijft die Hij is, eeuwig. Elke verandering is God vreemd. Er is in Hem geen verandering van tijd, want Hij is eeuwig; noch van plaats, want Hij is alomtegenwoordig; noch ook van Wezen, want Hij is louter Zijn. De Christelijke theologie drukte dit laatste ook menigmaal uit door de term *purus actus*. Aristoteles had zo het Wezen Gods opgevat, als *πρῶτον εἶδος* zonder enige *δυνάμεις*, als absolute *ἐσσεργεια*. De scholastiek ging daarom van God spreken als *actus purissimus et simplicissimus*, om aan te duiden, dat Hij het volmaakte, absolute Zijn is zonder enige *potentia* tot niet-zijn of tot anders-zijn. Zo zegt Boëthius, dat God niet verandert van Wezen (*forma*), *quia purus actus est* 20). Daarom werd ook de uitdrukking *causa sui* van God vermeden. De idee van het absolute worden is het eerst door Heraclitus duidelijk uitgesproken en daarna telkens in de filosofie teruggekeerd. Vooral Plotinus maakte van dit begrip gebruik, niet alleen in toepassing op de materie, maar ook op datgene, wat hij voor het absolute zijn hield. Hij leerde aangaande God, dat Hij Zijn eigen Zijn heeft voortgebracht, dat Hij werkzaam was eer Hij was 21). Nu sprak de Christelijke theologie wel van God dat Hij was een *ens* *as e*, en dus van Zijn *aseitas*. En ook gebruikten Lactantius, Synesius en Hiëronymus de uitdrukking *causa sui*; de laatste schreef: *Deus qui semper est nec habet aliunde principium et ipse sui origo est suaeque causa substantiae, non potest intelligi aliunde habere quod subsistit* 22). Maar deze uitdrukking werd toch steeds zo verstaan, dat God wel van Zichzelf bestond maar niet dat Hij van Zichzelf geworden en voortgebracht was 23).

Toen later Cartesius aan de wil Gods de voorrang toekende boven het verstand en de essentia aller dingen van die wil liet afhangen, ja zelfs Gods bestaan een product liet zijn van zijn wil, zodat hij zei, *Deus se revera conservat*, God is *causa sui* en *a se*, niet in negatieve maar in positieve zin, God is *causa efficiens sui ipsius*, Hij heeft het Zijn *areali potentiae immensitate* 24); toen namen wel enkele volgelingen deze uitdrukking over 25), maar de Gereformeerde theologen wilden de uitdrukking *causa sui*, *existentia a se* niet anders opgevat hebben dan in zuiver negatieve zin 26). Een *causa sui* in positieve zin is niet mogelijk, omdat een zelfde zaak dan op hetzelfde ogenblik zou gezegd worden te bestaan, voor zover zij zichzelf voortbrengt, en niet te bestaan, voor zover zij voortgebracht wordt. Nu is het te begrijpen, dat

de monistische filosofie tot deze idee van het absolute worden de toevlucht heeft genomen, om althans een schijn van verklaring der werkelijkheid te geven. Maar Herbart heeft deze idee terecht aan een scherpe kritiek onderworpen, en zijn aanhangers ²⁷⁾ hebben niet zonder reden hun verwondering er over te kennen gegeven, dat deze idee in de speculatieve theologie zo een opgang heeft gemaakt. Er is toch in de theologie, in toepassing op het Goddelijk Wezen, niets mee aan te vangen. Niet alleen de Schrift getuigt, dat er in God geen verandering is noch schaduw van omkering, maar het denken leidt tot dezelfde slotsom. Bij het worden moet naar een oorzaak gevraagd worden, want er is geen worden zonder oorzaak. Maar het zijn, in absolute zin, laat de vraag naar een oorzaak niet meer toe. Het absolute zijn is, omdat het is. De Gods-idee brengt de onveranderlijkheid vanzelf mee. Er is geen vermeerdering of vermindering in Hem denkbaar. Hij kan niet veranderen ten goede of ten kwade. Want Hij is het volstreckte, volmaakte, waarachtige Zijn. Het worden is eigen aan het schepsel en is een vorm van verandering in ruimte en tijd. Maar God is, die Hij is, eeuwig, boven ruimte en tijd, boven al het schepsel ver verheven. Hij rust in Zichzelf en is daarom het doel en Het rustpunt van alle schepselen, de Rotssteen des Heils, Wiens werk volkomen is. Wie God verandering toekent, van Wezen, kennis of wil, komt al Zijn deugden, de onafhankelijkheid, de eenvoudigheid, de eeuwigheid, de alwetendheid, de almacht te na. Hij berooft God van Zijn Goddelijke natuur en de religie van haar vaste grond en zekere troost ²⁸⁾.

Toch is deze onveranderlijkheid geen monotone eenheid, geen star onbewegelijk zijn. De Schrift zelf gaat ons voor, om God te beschrijven in de menigvuldigste relaties tot al Zijn schepsels. Onveranderlijk in Zichzelf, leeft Hij toch als het ware het leven van Zijn schepselen mee en neemt in hun wisselingen deel. De Schrift spreekt van God op menselijke wijze en kan niet anders. Maar hoe menselijk zij ook spreekt, zij verbiedt ons tegelijkertijd, om enige verandering in God Zelf te stellen. Er is verandering om Hem heen en buiten Hem, er is verandering in de relatie tot Hem, maar er is geen verandering in God Zelf. En hierin bestaat juist de onbegrijpelijke grootheid van God en tevens de heerlijkheid der Christelijke belijdenis, dat God, onveranderlijk in Zichzelf, toch veranderlijke schepselen in het aanzijn roepen kan; dat Hij, eeuwig in Zichzelf, toch in de tijd kan ingaan; dat Hij, onmetelijk in Zichzelf, toch ieder punt der ruimte met Zijn Wezen doordringen kan; dat Hij, die het absolute Zijn is, toch ook aan het wordend schepsel een eigen plaats kan schenken. In de eeuwigheid Gods is geen moment des tijds, in zijn onmetelijkheid geen punt der ruimte, in zijn zijn geen element des wordens te ontdekken. Maar omgekeerd is het God, die het schepsel, is het de eeuwigheid, die de tijd, is het de onmetelijkheid, die de ruimte, is het, het zijn, dat het worden, is het de onveranderlijkheid, die de verandering poneert. Een overgang tussen beide is er niet; er is een diepe kloof tussen het Zijn Gods en het zijn van alle creatuur. Het is Goddelijke grootheid, dat Hij neerdalen kan tot het schepsel; dat Hij, transcendent, toch immanent wonen kan in al het geschapene; dat Hij, Zichzelf behoudende, Zichzelf kan geven en, zijn onveranderlijkheid absoluut handhavende, toch in een oneindig aantal relaties treden kan tot Zijn schepselen. Met verscheidene voorbeelden trachtte men dit op te helderen. De zon blijft dezelfde, hetzij ze verschroeit of verwarmt, pijn doet of verkwikt (Augustinus). Een geldstuk verandert niet, al wordt het nu eens een prijs en dan een pand genoemd (id.). Een zuil blijft staan, hetzij iemand ze nu eens aan zijn rechter-, dan aan zijn linkerhand ziet (Thomas). Een kunstenaar verandert niet, als hij zijn conceptie in woord of toon, in stem of kleur gestalte geeft, en een geleerde niet, als hij zijn gedachten neerlegt in een boek. Al deze vergelijkingen gaan mank, maar ze geven toch enig denkbeeld, hoe iets, in wezen gelijkblijvend, in relatie veranderen kan. Bij God geldt dit nu nog zoveel te meer, omdat Hij, de Onveranderlijke, Zelf de enige oorzaak is van al wat verandert. Hij stelt Zich niet in relatie tot enig schepsel, alsof dit ook maar enigszins bestaan zou zonder Hem, maar Hij stelt Zelf

alle dingen in die relaties tot Zichzelf, welke Hij eeuwig en onveranderlijk wil en juist zo, op die wijze en in dat moment des tijds, waarin zij werkelijk plaats grijpen. Elk prius en posterius valt niet in God, maar in rebus prius non existentibus et posterius existentibus 29). Het is het onveranderlijke zijn zelf, dat het veranderende worden met een geheel eigen orde en wet buiten zich plaatst en als voor zichzelf ten tonele opvoert.

- 1) Philolaus e.a. bij Zeller, *Filos. d. Gr.* I/4 425. 488 v. II 928.
- 2) Zeller, t.a.p. II 359-365.
- 3) Dähne, *Gesch. Darst. der jüd.-alex. Rel. Filos.* I 118.
- 4) Irenaeus, *adv. haer.* IV 11. Verg. Origenes, c. Cels. I 21. IV 14.
- 5) Augustinus, *de Gen. ad litt.* VII 11.
- 6) Id., *de lib. arb.* II 6. *de doct. Christ.* I 9. *Conf.* VII 4.
- 7) Id., *de trin.* V2.
- 8) Augustinus, *de trin.* IV prooem.
- 9) Id., *Conf.* XIII 16.
- 10) Id., *de ord.* II 17. *de civ.* XII 17.
- 11) Damascenus, *de fide orthod.* I c. 8. Thomas, *S. Theol.* I qu. 9. Lombardus, *Sent.* I dist. 8,3 Bonaventura, *Sent.* I dist. 8 art. 2 qu. 1-2. Petavius, *de Deo* III c. 1-2 enz.
- 12) Gerhard, *Loci Theol.* II c. 8 sect. 5. Zanchius, *Op.* II 77-83. Polanus, *Synt. Theol.* II c. 13. Verg. *Conf. Gall.* art. 1. *Conf. Belg.* 1 enz.
- 13) Zeller, t.a.p. IV 133 v. 430 v.
- 14) Dorner, *Gesammelte Schriften* bl. 278.
- 15) Rothe, *Theol. Ethik.* par. 16-38. Martensen, *Chr. Dogm.* 1856 bl. 86. 116, cf *Chr. Ethik* I 90 v.
- 16) Luthardt, *Apol. Vortr. über die Grundwahrh. des Chr.* 1870 I 45, cf. Müller, *Die Chr. Lehre v.d. Sünde* II. 171 v.
- 17) Dorner, *Chr. Gl.* I 244. 245. Frank, *Syst. der Chr. Wahrh.* I/2 116 v.
- 18) Dorner, *Ueber die richtige Fassung des dogm. Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes*, *Ges. Schriften* 1883 bl. 188-377.
- 19) Verg. ook Weisse, *Filos. Dogm.* I 573. F.A.B. Nitzsch, *Ev. Dogm.* bl. 365.
- 20) Boëthius, *de cons. philos. lib.* III. Verg. Thomas, *S. Theol.* I qu. 3.
- 21) Thilo, *Kurze pragm. Gesch. der Filos.* I 352 v.
- 22) Hiëronymus, *Comm. ad Efes. 3:15*.
- 23) Klee, *Kath. Dogm.* II 43.
- 24) Cartesius, *Resp. ad primas obj.* bl. 57. 58.
- 25) Bijv. Burmannus, *Synopsis theol.* I 15,2.
- 26) Rysscnus, *De oude rechtsinnige waerheyt enz.* Middelburg z. j. bl. 24. Maastricht, *Theol.* II c 3 par. 22. De Moor, *Comm.* I 590 v.
- 27) Thilo, *Die Wissenschaftlichkeit der mod. Theol.* bl. 25. Flugel, *Die Spekul. Theol. in der Gegenwart* 1888 bl. 201 v. Id., *Die Probleme der Filos. und ihre Lösungen* 1888 bl. 10 v. Verg. ook Trendelenburg, *Log. Untersuchungen* II 440.
- 28) Verg. *Chr. Pesch*, *Ist Gott die Ursache seiner selbst*, *Theol. Zeitfragen.* Freiburg 1900 bl. 133-167.
- 29) Augustinus, *de civ.* XII 17.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 30 De onmededeelbare Eigenschappen; 194)

194. De onveranderlijkheid Gods heet eeuwigheid ten opzichte van de tijd en alomtegenwoordigheid ten opzichte van de ruimte. Beiden werden wel onder de naam *infinitas Dei* samengevat. Het begrip oneindigheid is echter op zichzelf onduidelijk. Vooreerst kan het negatief worden opgevat in de zin van eindeloos. Iets heet dan oneindig, omdat het feitelijk geen einde heeft, maar toch wel hebben kan. Dikwijls is in de filosofie God in deze zin oneindig genoemd. Het neoplatonisme vatte God in deze zin op als zonder grens en gestalte, zonder enige bepaaldheid, *οὐ πεπερασμενός, ὁρὸς οὐκ ἔχων, ἀπειρός* enz., een overlopende volheid, waaruit de wereld is geëmaneerd ¹⁾. In dezelfde zin sprak de Kabbala van God als *אין סוף*, de Oneindige, zonder grens en vorm, maar die in de tien sefiroth een overgang schiep van het oneindige tot het eindige ²⁾. Later heeft de filosofie van Spinoza aan dit begrip der oneindigheid Gods ingang verschaft. De substantie, God, is bij Spinoza geen eigen, van de wereld onderscheiden zijn; zij is datgene wat in de schepselen de realiteit uitmaakt, en daarom vanzelf oneindig, *ens absolute infinitum*. Alle determinatie is daarom negatie, een beroving, een gebrek aan existentie. God is echter van alle beperking en begrenzing vrij, Hij is *substantia non determinata*. Uitgebreidheid is een van Zijn attributen ³⁾. Bij Hegel kreeg het begrip der oneindigheid nog weer een andere betekenis, omdat hij de substantie van Spinoza opvatte niet als een eeuwig onveranderlijk zijn, maar als een absoluut worden. God heette dus oneindig, omdat Hij alles worden kon, ongeveer op dezelfde wijze als het *ἄπειρον* van Anaximander, dat zelf onbepaald is maar allerlei dingen voortbrengen kan.

De fout van deze opvatting bestaat hierin, dat het alle algemeenste, hetwelk het verstand door abstractie uit het eindige zijn verkrijgt, met het oneindige vereenzelvigd wordt. Want het was juist het streven van de identiteitsfilosofie, om het bijzondere uit het algemene, het bepaalde uit het onbepaalde, het eindige uit het eindeloze door een proces te laten voortkomen. God is an sich *infinitus potentia*, Hij wordt *finitus*, persoonlijk, bewust, bepaald in de schepselen als Zijn openbaring. Maar deze opvatting is onhoudbaar. Oneindig is geen negatief, maar een positief begrip; het duidt niet aan, dat God geen eigen, van de schepselen onderscheiden Wezen is, maar dat Hij door niets eindigs en creatuurlijks beperkt wordt. Nu kan natuurlijk op verschillende wijze aan God zo een creatuurlijke begrenzing worden ontzegd. Bedoelt men, dat God *non tempore finiri potest*, dan valt *infinitas* met *eternitas* samen. Wil men te kennen geven, dat God *non loco finiri potest*, dan is *infinitas* hetzelfde als *omnipresentia*. En zo wordt de *infinitas Dei* ook dikwijls omschreven ⁴⁾. Maar *infinitas* kan ook in deze zin worden verstaan, dat God oneindig is in Zijn deugden, dat elke deugd in Hem op absolute wijze aanwezig is; dan is *infinitas* zoveel als *perfectio* ⁵⁾. Maar ook dan moet de oneindigheid Gods goed worden verstaan. De oneindigheid Gods is geen *infinitas magnitudinis*, zoals soms gesproken wordt van de oneindige of eindeloze grootte der wereld, want God is geen lichaam en heeft geen uitgebreidheid. Zij is ook geen *infinitas multitudinis*, gelijk de *mathesis* spreekt van oneindig klein en oneindig groot, want God is één en eenvoudig. Maar zij is een *infinitas essentia*. God is oneindig naar Zijn Wezen, absoluut volmaakt, oneindig in intensieve, kwalitatieve, *pósitieve* zin. Maar zo valt de oneindigheid Gods geheel met de volmaaktheid samen, en behoeft ze niet afzonderlijk besproken te worden.

Oneindigheid in de zin van niet-bepaald-zijn door tijd is de eeuwigheid Gods. In de Schrift is nergens van een begin of een einde van Gods bestaan sprake. Ofschoon Hij dikwijls zeer levendig als ingaande in de tijd wordt voorgesteld, Hij is toch daarboven verheven. Hij is de Eerste en de Laatste, [Jes. 41:4](#), [Op. 1:8](#), bestaande vóór de wereld, [Gen. 1:1](#), [Joh. 1:1](#); [17:5,24](#), en blijvend ondanks alle verandering, [Ps. 102:27-28](#). Hij is God van eeuwigheid tot eeuwigheid, [Ps. 90:2](#), [93:2](#). Er is geen onderzoeking van het getal van Zijn jaren, [Job 36:26](#). Duizend jaren zijn voor Hem even weinig als voor ons de dag van gisteren, [Ps. 90:4](#), [2Petr.](#)

[3:8](#). Hij is de eeuwige God, [Jes. 40:28](#), [Rom. 16:26](#), wonende in de eeuwigheid, [Jes. 57:15](#), levend in eeuwigheid, [Deut. 32:40](#), [Op. 10:6](#), [15:7](#), die zweert bij Zijn leven, [Num. 14:21,28](#), de θεος ζων και μενων, [1 Petr. 1:23](#), onverderfelijk, [Rom. 1:23](#), onsterfelijk, [1 Tim. 6:16](#). Die is en Was en Wezen zal, [Ex. 3:14](#), [Op. 1:4,8](#). Zeer zeker spreekt de Schrift ook hier van God op menselijke wijze, en van de eeuwigheid in de vormen van de tijd, maar ze duidt toch tevens duidelijk aan, dat God boven de tijd verheven en niet naar deze maatstaf te meten of te bepalen is. Het deïsme van vroeger en later tijd echter verstaat onder de eeuwigheid een naar voren en naar achteren eindeloos verlengde tijd; het verschil tussen tijd en eeuwigheid ligt alleen in de kwantiteit, niet in de kwaliteit; het is gradueel, niet essentieel. Het onderscheid ligt niet daarin, dat in de eeuwigheid geen successie is van ogenblikken, maar dat ze zonder begin en einde is. Verleden, heden en toekomst zijn er niet alleen voor de mens, maar zijn er ook voor en in God. Zo leerden de Socinianiën [6](#)), en vele anderen na hen [7](#)). Van de andere zijde wordt eeuwigheid en tijd evenzo vermengd door het pantheïsme. God en wereld verhouden zich hier als natura naturans en natura naturata [8](#)). De eeuwigheid is niet essentieel onderscheiden van de tijd, maar is de substantie, de immanente oorzaak van de tijd, en deze is de modus, het accidens der eeuwigheid, gelijk de golfslag de verschijningsvorm is van de oceaan; God zelf wordt neergetrokken in de stroom van de tijd en komt eerst in de tijd tot zijn volle realiteit [9](#)). Strausz sprak het duidelijk uit: Ewigkeit und Zeit verhalten sich wie die substanz und ihre Accidentien [10](#)). En Schleiermacher omschreef de eeuwigheid Gods voorzichtig als seine mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende schlechthin zeitlose Ursächlichkeit Gottes.

Nu heeft de Christelijke theologie ook bij deze volmaaktheid Gods beide het deïsme en het pantheïsme te vermijden. Natuurlijk ligt het onderscheid tussen eeuwigheid en tijd ook wel daarin, dat deze een begin en einde heeft of althans hebben kan en geen niet. Maar daarin gaat toch heel het verschil niet op. Er zijn drie nota's van het begrip eeuwigheid, nl. dat ze uitsluit principium, finem en ook successionem. God is αγεννητος, αθαρτος, maar ook immutabilis [11](#)). Er is tussen eeuwigheid en tijd een onderscheid niet alleen in kwantiteit en graad, maar ook in kwaliteit en wezen. Immers, reeds Aristoteles merkte op, dat tijd wel niet één was maar toch in het nauwste verband stond met beweging, met het worden, d.i. met de overgang van potentia tot actus, ofschoon hij meende, dat een beweging in de wereld zonder begin denkbaar was. Augustinus drukte dit op andere wijze aldus uit, dat er slechts tijd is, waar het tegenwoordige verleden, en het toekomstige tegenwoordig wordt. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico, scire me. Quod si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus [12](#)). Tijd is geen substantie naast andere, geen reale quid, maar een bestaansvorm van de dingen. Als er geen schepselen waren, zou er geen tijd zijn. De tijd begon a creatura, veel meer dan creatura coepit a tempore [13](#)). Anderzijds is de tijd ook maar niet een subjectieve vorm der waarneming, gelijk Kant meende [14](#)). Wel ligt ook hier waarheid in en Augustinus beredeneerde, dat er inderdaad, om de tijd te meten en te berekenen, een denkende geest van nodig is, die het verleden door de herinnering vasthoudt, in het heden staat, en de toekomst verwacht, en die in zover de tijden in zichzelf meet [15](#)). Daarmee ontkende echter Augustinus niet, dat er geen meetbare en deelbare beweging der dingen zou zijn, wanneer er geen denkende geest was, die haar telde en mat. Maar er dient tussen uit- en inwendige tijd, tempus extrinsecum en intrinsecum, onderscheiden te worden. Onder uitwendige tijd verstaan wij de maatstaf, waarnaar we de beweging meten. Deze is in zekere zin toevallig en willekeurig. Wij ontleen hem aan de beweging der hemellichamen, welke constant en alle mensen bekend is, [Gen. 1:14](#) v. Deze tijd zal eenmaal ophouden, [Op. 10:6](#), [21:23](#) v. Maar iets anders is het met de inwendige tijd. Deze is die bestaansvorm der dingen, waardoor ze een

verleden, heden en toekomst en delen hebben, die, naar welke maatstaf dan ook, gemeten en geteld kunnen worden. Wat nu gemeten of geteld kan worden, is aan maat en getal onderworpen en daardoor begrensd; want er is altijd nog een maat en getal, groter dan het gemetene of getelde.

Het wezen van de tijd ligt dus niet daarin, dat hij a parte ante en a parte post eindig of eindeloos is, maar daarin dat hij successie van ogenblikken bevat, dat er een vroeger, een nu en een later in is. Maar daaruit vloeit voort, dat de tijd, tempus intrinsecum, de bestaansvorm van al het geschapene, en aan al het eindige wezenlijk eigen is. Wie tijd zegt, zegt beweging, verandering, meetbaarheid, telbaarheid, beperktheid, eindigheid, schepsel. Tijd is de duur van het creatuurlijke zijn; tempus est mensura motus in re mobili. Maar daarom kan in God geen tijd vallen. Hij is, die Hij is, van eeuwigheid tot eeuwigheid. Er is in Hem geen verandering, noch schaduw van omkering. Hij is geen worden, maar een eeuwig zijn. Hij heeft geen begin en geen einde, maar ook geen vroeger en later; Hij kan niet gemeten noch geteld worden in Zijn duur. Duizend jaren zijn voor Hem als één dag. Hij is de Eeuwige $\epsilon\gamma\omega \epsilon\iota\mu\iota$, [Joh. 8:58](#). De eeuwigheid Gods is dus veeleer te denken als een eeuwig heden, zonder verleden of toekomst. Omne praesens est apud Deum. Hodiernus tuus (dies est) eternitas. Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile [16](#)). Boëthius omschreef de eeuwigheid Gods daardoor, dat Hij interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet [17](#)) en Thomas als interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio [18](#)). En zo spreken alle theologen, niet alleen van Roomse, maar ook van Lutherse en Gereformeerde belijdenis [19](#)).

Toch mag de eeuwigheid Gods daarom niet gedacht worden als een eeuwig stilstaand, onbewegelijk tijdsmoment. Maar zij is met Gods Wezen één, en dus een volheid van zijn. God is niet alleen eeuwig, maar Hij is Zelf sua aeternitas [20](#)). Zij heeft haar analogie niet in het inhoudloze zijn van de mens, voor wie door ledigheid of verveling, door smart of angst de minuten zich rekken tot uren en de dagen niet gaan, maar kruipen, doch veeleer in het rijke, volle leven van die mens, voor wie door arbeid en genot de tijd als het ware niet bestaat, en de uren en dagen omvliegen. Daarom ligt er waarheid in de bewering, dat er in de hel geen eeuwigheid, maar enkel tijd is, en dat een schepsel te meer het onvolkomene in de tijd verliest en de eeuwigheid nadert, als het Gode verwant en Zijn Beeld is [21](#)). Daarom staat de eeuwigheid Gods ook niet abstract en transcendent boven de tijd, maar is zij in ieder tijdsmoment aanwezig en immanent. Er is essentieel onderscheid tussen eeuwigheid en tijd, maar er is toch ook analogie en verwantschap, zodat geen in deze inwonen en werken kan. De tijd is met de dingen geschapen, hij heeft geen oorsprong in zichzelf; een eeuwige tijd, een tijd zonder begin is ondenkbaar. God, de eeuwige, is de enige absolute oorzaak van de tijd. Maar die tijd heeft ook geen bestand in zichzelf, hij is een voortdurend worden en moet rusten in een onveranderlijk zijn. Het is God, die met Zijn eeuwige kracht de tijd in zijn geheel en in ieder ogenblik draagt. God doordringt de tijd en ieder tijdsmoment met Zijn eeuwigheid. In iedere seconde klopt de polsslag der eeuwigheid. God staat dus in relatie tot de tijd. Hij gaat met Zijn eeuwigheid in, in de tijd. De tijd is ook objectief voor Hem. Hij kent in Zijn eeuwig bewustzijn de ganse tijd en de successie van al zijn ogenblikken. Hij Zelf wordt daardoor niet tijdelijk, niet aan tijd, maat, getal onderworpen; Hij blijft eeuwig en woont in de eeuwigheid. Maar Hij gebruikt de tijd, om daarin Zijn eeuwige gedachten en deugden tot openbaring te brengen; Hij maakt de tijd aan de eeuwigheid dienstbaar en bewijst Zich te Zijn de βασιλευς των αιωνων, Rex seculorum, [1 Tim. 1:17](#).

1) Zeller, Philos. d. Gr. V 485 v. 497.

2) Frank, La Kabbale bl. 179.

3) Spinoza, Eth. I prop. 8. Epist. 41. 50.

- 4) Polanus, Synt. theol. II c. 10. 11. Zanchius, Op. II 90.
- 5) Thomas, S. Theol. I qu. 7.
- 6) Socinus, Prael. Theol c. 8. Crell, de Deo et ejus attributis c. 18. Catech. Racov. qu. 60. Verg. Fock, Der Socin. bl. 427 v.
- 7) Bijv. Reinhard, Dogm. bl. 166. Wegscheider, Instit. theol. par. 63. Dorner, Chr. Gl. I 132. Id., Ges. Schriften bl. 322 enz.
- 8) Spinoza, Eth. I prop. 29.
- 9) Spinoza, Cogit. Metaph. I c. 4. II c. 1. Hegel, Encykl. der philos. Wiss. par. 257 v. Von Hartmann, Filos. d. Unbew. I 281 v. Biedermann, Chr. Dogm. II 518 v.
- 10) Strausz, Chr. Gl. I 562.
- 11) Petavius, de Deo III c. 3 par. 6.
- 12) Augustinus, Conf. XI 14.
- 13) Id., de Gen. ad litt. V 5. de civ. XI 6.
- 14) Kant, Kritik d. r. V. bl. 81 v.
- 15) Augustinus, Conf. XI 23-28. Verg. dezelfde gedachte, maar enigszins anders uitgewerkt en toegepast, bij J. Royce, The conception of immortality. London 1906 bl. 162 v.
- 16) Augustinus, Conf. XI 10-13. de vera relig. c. 49.
- 17) Boethius, de consol. philos. V.
- 18) Thomas, S. Theol. I qu. 10 art. 1.
- 19) Tertullianus, adv. Marc. 18. Gregorius Nyss., adv. Eunomium I. Gregorius Naz., orat. 38, 11. Dionysius, de div. nom. c. 5 par. 4. Anselmus, Monol. c. 18-24. Prosl. c. 18. Lombardus, Sent. I dist. 8,2. Thomas, S. Theol. I qu. 10. Petavius, de Deo III c. 3-6. Gerhard, Loci II c. 8. Zanchius, Op. II 73-77. Alting, Theol. problem. loc. 3 probl. 20 enz.
- 20) Thomas, S. Theol. I qu. 10 art. 2.
- 21) Thomas, s. Theol. I qu. 10 art. 3 ad 3. art. 4 en 5.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 30 De onmededeelbare Eigenschappen; 195)

195. De oneindigheid als het niet-beperkt-zijn door ruimte is de alomtegenwoordigheid Gods. Ook deze wordt in de Heilige Schrift op zeer levendige wijze beschreven. God is de Schepper, en al het bestaande is en blijft het zijn in absoluten zin. Hij is de Heer, de Bezitter van hemel en aarde, [Gen. 14:19,22](#), [Deut. 10:14](#), en is boven alle schepsel, ook boven plaatsen en ruimte, verheven. Hemel en aarde bevatten Hem niet, veel minder een aardse tempel, [1 Kon. 8:27](#), [2 Chron. 2:6](#), [Jes. 66:1](#), [Hand. 7:48](#). Toch is Hij ook door de ruimte niet buitengesloten. Hij vervult de hemel en de aarde; niemand kan zich voor Zijn aangezicht verbergen; Hij is een God van nabij en ook van verre, [Jer. 23:23,24](#), [Ps. 139:7-10](#), [Hand. 17:27](#), [ες αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ εἰσμεν](#), [Hand. 17:28](#). Zelfs is Hij op verschillende plaatsen der schepping in verschillende mate en wijze tegenwoordig. Heel de Schrift gaat uit van de gedachte, dat de hemel, die toch ook geschapen is, sedert zijn bestaan in bijzondere zin Gods woning en troon is, [Deut. 26:15](#), [2 Sam. 22:7](#); [1 Kon. 8:32](#); [Ps. 11:4](#); [33:13](#); [115:3,16](#); [Jes. 63:15](#); [Mt. 5:34](#), [6:9](#), [Joh. 14:2](#), [Ef. 1:20](#), [Hebr. 1:3](#), [Openb. 4:1](#) v. enz. Maar vandaar daalt Hij neer, [Gen. 11:5,7](#); [18:21](#); [Ex. 3:8](#), wandelt in de hof, [Gen. 3:8](#), verschijnt telkens en op bepaalde plaatsen, [Gen. 12](#); [15](#); [18](#); [19](#), enz., komt vooral tot zijn volk neer op de berg Sinaï, [Ex. 19:9,11,18,20](#), [Deut. 33:2](#), [Richt. 5:4](#). Terwijl Hij de Heidenen wandelen laat in hun wegen, [Hand. 14:16](#), woont Hij op een bijzondere wijze onder Zijn volk Israël, [Ex. 19:6](#), [25:8](#), [Deut. 7:6](#), [14:2](#), [26:19](#), [Jer. 11:4](#), [Ezech. 11:20](#), [37:27](#), in het land Kanaän, [Richt. 11:24](#), [1 Sam. 26:19](#), [2 Sam. 14:16](#), [2 Kon. 1:3,16](#); [5:17](#), in Jeruzalem, [Ex. 20:24](#), [Deut. 12:11](#), [14:23](#) enz., [2 Kon. 21:7](#); [1 Kron. 23:25](#); [2 Kron. 6:6](#), [Ezra 1:3](#), [5:16](#), [7:15](#), [Ps. 135:21](#), [Jes. 24:23](#), [Jer. 3:17](#), [Joël 3:16](#) enz., [Mt. 5:34](#), [Op. 21:10](#), in de tabernakel en in de

tempel op Zion, die zijn huis wordt genoemd, [Ex. 40:34-35](#); [1 Kon. 8:10](#); [11:2](#); [2 Kron. 5:14](#); Ps. 9:12 [[Ps. 9:11](#)], [Jes. 8:18](#), [Mt. 23:21](#) boven de ark tussen cherubim, [1 Sam. 4:4](#), [2 Sam. 6:2](#), [2 Kon. 19:15](#), [1 Chron. 13:6](#), Ps. 80:2 [[Ps. 80:1](#)], [99:1](#), [Jes. 37:16](#). Maar de profeten waarschuwen telkens tegen een vleselijk vertrouwen op dit wonen Gods in het midden van Israël, [Jes. 48:1,2](#), [Jer. 3:16](#); [7:4,14](#); [27:16](#). Want de Heere is verre van de goddelozen, [Ps. 11:5](#); [37:10v.](#), [Ps. 50:16v.](#), [Ps. 145:20](#), maar Zijn aangezicht aanschouwt de oprechte, [Ps. 11:7](#). Hij woont bij die, die een verbrijzelde en nederige van geest is, [Jes. 57:15](#), Ps. 51:19 [[Ps. 51:17](#)]. Als Israël Hem verlaat, dan komt Hij weer tot hen in Christus, in Wie de volheid der Godheid lichamelijk woont, [Col. 2:9](#). Door Hem en door de Geest, die Hij zendt, woont Hij in de gemeente als in Zijn tempel, [Joh. 14:23](#), [Rom. 8:9,11](#), [1 Cor. 3:16](#), [6:19](#), [Ef. 2:21](#), [3:17](#), totdat Hij eenmaal bij Zijn volk woont en alles in allen zal zijn, [1 Cor. 15:28](#), [Openb. 21:3](#).

In het polytheïsme, gnosticisme en manicheïsme kon deze alomtegenwoordigheid Gods niet worden erkend. Maar ook in de Christelijke kerk waren er velen, die wel van een omnipresentia van Gods macht, maar niet van Zijn Wezen wilden weten. De antropomorfiëten konden God niet denken zonder een bepaalde gestalte en plaats. Om God voor vermenging met de stoffelijke substantie en de onreinheid der wereld te bewaren, gingen sommige kerkvaders tegenover de Stoa zover van te beweren, dat God *πορρω κατ ουσιαν, εγγυτατω δε δυναμει* was 1), dat Hij in de hemel woonde, gelijk de menselijke geest in het hoofd 2). Maar deze ontkenden daarmee toch niet de wezenlijke tegenwoordigheid Gods aan alle plaats. Eerst later werd deze beslist ontkend en bestreden door Augustinus Steuchus, bisschop van Eugubium (overleden 1550) in zijn commentaar op [Ps. 138](#) en voorts door Crell, die wel een omnipresentia operativa maar niet essentialis aannam en deze laatste tot de hemel beperkte 3). Het Remonstrantisme liet zich voorzichtig uit, noemde de kwestie van minder belang en onthield zich liefst van beslissing evenals bij de eeuwigheid Gods 4). Ook Coccejus werd beschuldigd, dat hij onder de alomtegenwoordigheid Gods alleen verstond de *efficacissima Dei voluntas omnia sustentans ac gubernans*, maar verdedigde zich daartegen in een paar brieven aan Anslar en Alting 5). De Cartesianen zeiden, dat God alomtegenwoordig was, niet door uitbreiding van Zijn Wezen, maar door een eenvoudige daad van Zijn denken of door een krachtige daad van Zijn wil, welke met Zijn Wezen één waren, en ontkende, dat er een ubi aan God kon toegeschreven worden 6). Nog verder ging het rationalisme, dat Gods Wezens-tegenwoordigheid tot de hemel beperkte en deïstisch van de wereld scheidde 7). Het deïsme kwam tot deze beperking der alomtegenwoordigheid Gods uit vrees voor de pantheïstische vermenging van God en wereld en voor de bezoedeling van het Goddelijk Wezen met de zedelijke en stoffelijke onreinheid der geschapene dingen. Inderdaad is die vrees ook niet denkbeeldig. De Stoa leerde reeds, dat de Godheid als vuur, ether, lucht, adem alle dingen, ook de slechte en lelijke dingen doordringt 8). Spinoza sprak van de substantia als corporea, noemde God een *res extensa*, en leerde een tegenwoordigheid Gods, die met het zijn der wereld samenvalt 9). Bij Hegel is Gods alomtegenwoordigheid identiek met Zijn absolute substantialiteit 10). Op deze lijn ligt ook de omschrijving der alomtegenwoordigheid Gods door Schleiermacher als die mit allem Raumlichen auch de Raum bedingende schlechthin raumlose Ursachlichkeit Gottes 11). Evenzo zegt Biedermann, dat het reine In-sich-sein Gottes zuivere tegenstelling is van alle ruimte en plaats en in zover transcendent is, maar dat God als grond der wereld haar immanent is en dat dit Grundsein Zijn zijn Zelf is 12).

De Christelijke theologie heeft ook hier wederom het deïsme en het pantheïsme vermeden. Immers, de Schrift leerde duidelijk, dat God boven ruimte en plaats verheven is en daardoor niet bepaald of besloten kan worden, [1 Kon. 8:27](#), [2 Chron. 2:6](#), [Jer. 23:24](#). Zelfs waar de

Schrift menselijk spreekt en, om ons een denkbeeld van het Zijn Gods te geven, de ruimte als het ware oneindig vergroot, [Jes. 66:1](#), [Ps. 139:7](#), [Am. 9:2](#), [Hand. 17:24](#), ligt daaraan toch de gedachte ten grondslag, dat God buiten alle perken der ruimte staat. Er is dan ook, evenals tussen eeuwigheid en tijd, zo tussen de immensitas Dei en de ruimte een essentieel onderscheid. Ruimte of plaats werd door Aristoteles omschreven als de onbewegelijke grens van een omgevend of omsluitend iets, το του περιεχοντος περας ακινητον [13](#)). Deze definitie gaat echter uit van een te uitwendig begrip van ruimte. Want zeer zeker is ruimte de afstand van een bepaald voorwerp tot andere vaste punten. Maar ook indien wij ons slechts één enkel eenvoudig voorwerp denken, zou daaraan toch ruimte en plaats toekomen wegens de verhouding tot denkbeeldige punten, die wij in de gedachte konden aannemen. Ruimte en plaats is daarom een eigenschap van al het eindige zijn en is met het eindige als zodanig vanzelf gegeven. Een eindig zijnde bestaat vanzelf in ruimte. Zijn beperktheid brengt het begrip van een ubi mee. Het is altijd ergens en niet tegelijk op een andere plaats. Afgezien van alle meetbare afstand tot andere punten (locus extrinsecus), is een locus intrinsecus aan alle schepselen eigen. Ook geestelijke wezens zijn daarvan niet uitgezonderd. In een andere bedeling kunnen de afstanden geheel anders zijn, dan wij ze hier op aarde kennen, gelijk nu stoom en electriciteit daarin voor ons besef reeds een grote verandering hebben gebracht. Maar het beperkte, plaatselijke zijn blijft aan alle schepselen eigen. Ruimte is daarom niet een vorm der waarneming, gelijk Kant beweerde, maar een bestaanswijze van al het geschapene. En nog veel minder juist is het, dat ruimte een vorm der uitwendige, tijd een vorm der inwendige waarneming zou zijn, en de voorstelling der ruimte alleen van de lichamelijke en die van tijd alleen van de geestelijke wereld gelden zou. Beide, tijd en ruimte, zijn innerlijke bestaanswijzen van al het eindige zijn. Maar daaruit volgt, dat evenals de tijd, zo ook de ruimte van God de Oneindige, niet gelden kan. Hij is transcendent boven alle ruimte verheven. Reeds Philo en Plotinus spraken in deze zin [14](#)), en de Christelijke theologie zei eveneens, dat God παντα χωρων, μονος δε αχωπητος was [15](#)). Augustinus meende vroeger in zijn manicheïstische periode, dat God evenals een fijne ether door de ganse wereld en door de eindeloze ruimte heen verspreid was [16](#)). Maar later zag hij het anders in. God is boven alle ruimte en plaats verheven. Hij is niet ergens, en toch vervult Hij hemel en aarde; Hij is niet door de ruimte verspreid, gelijk het licht en de lucht, maar Hij is aan alle plaatsen met Zijn ganse Wezen, ubique totus en nusquam locorum [17](#)). Hij wordt door geen ruimte of plaats besloten; en daarom was het beter te zeggen, dat alle dingen in Hem zijn dan dat Hij in de dingen is. Maar toch is ook dit weer niet zó te verstaan, alsof Hij de ruimte was, waarin zich de dingen bevonden, want Hij is geen locus. Gelijk de ziel tota in toto corpore et in qualibet parte is, gelijk de een en zelfde waarheid allerwege wordt gekend, zo bij wijze van vergelijking is God in alle dingen en zijn alle dingen in God [18](#)). En deze gedachten van Augustinus keren later bij de scholastici weer [19](#)); Roomse en Protestantse theologen hebben er niets wezenlijk nieuws aan toegevoegd [20](#)).

Inderdaad kan ook van God geen ruimte en plaats worden geprediceerd. Ruimte is een bestaansvorm van het eindige zijn; de immensitas is een eigenschap van God alleen en aan geen enkel schepsel eigen, ook niet aan de menselijke natuur van Christus. Er ligt allereerst in opgesloten, dat God buiten alle ruimte en plaats is, en oneindig daarboven verheven. Deus sibi ipsi locus, αυτος εαυτου τοπος [21](#)). Hij is in Zichzelf, in se ipso ubique totus. In deze zin kan God evengoed gezegd worden, nergens als ergens te zijn (Philo, Plotinus). Want een ubi, een locus geldt van Hem niet. De alomtegenwoordigheid Gods drukt niet alleen en zelfs niet in de eerste plaats dit zijn van God in Zichzelf uit, maar duidt vooral een bepaalde relatie Gods tot de ruimte aan, die met de wereld is geschapen. Ook hier kunnen wij van God niet anders dan op grond van de schepping spreken. De Schrift gewaagt zelfs van een gaan, komen, wandelen, neerdalen Gods. Zij spreekt op menselijke wijze en ook wij komen

daarboven niet uit. *Difficile invenitur ubi sit, difficilius ubi non sit* 22). Daarom is het nog niet onnut, onszelf bij iedere eigenschap te herinneren, dat wij menselijk van God spreken 23). Juist het besef, dat God door geen tijd of ruimte gemeten wordt, al is dit zuiver negatief, bewaart er ons voor, om God van Zijn verhevenheid boven alle scheepsel te beroven. In de negatie ligt toch weer een sterke positie. De relatie Gods tot de ruimte kan niet daarin bestaan, dat Hij in de ruimte is en door haar omsloten wordt, gelijk Uranos en Kronos machten waren boven Zeus. Want God is geen scheepsel. *Si in aliquo loco esset, non esset Deus* 24). Niet alleen is Hij geen lichaam, dat door de ruimte heen zich uitbreidt en circumscriptive in de ruimte is, maar Hij is ook geen eindige, geschapen Geest, die altijd aan een *ubi* gebonden is en dus definitive in de ruimte is. Ook kan de relatie niet van die aard zijn, dat de ruimte binnen Hem is en door Hem als de grotere, oneindige ruimte omsloten wordt, gelijk sommigen God vroeger wel noemden *τοπος των ολων*, en Weisse van de oneindige ruimte spreekt als Gode immanent 25). Want ruimte is uiteraard een bestaansvorm van het eindige scheepsel en geldt van God, de Oneindige, niet. Maar God is zo in de ruimte, dat Hij, als de Oneindige bestaande in Zichzelf, toch repletive elk punt van de ruimte vervult en staande houdt door zijn immensitas.

Wel is hierbij het pantheïsme te vermijden, dat Gods wezen tot de substantie der dingen en daarbij ook het Goddelijk Wezen ruimtelijk maakt. Doch evenzeer is het deïsme te weerstaan, dat God wel per *potentiam*, maar niet per *essentiam* et *naturam* alomtegenwoordig laat zijn. Er is wezenlijk onderscheid, maar geen scheiding tussen God en het scheepsel. Want elk deel des zijns en ieder punt der ruimte heeft, om te bestaan, niets minder dan zijn immensitas van node. De deïstische voorstelling, alsof God in een bepaalde plaats woont en vandaar uit nu door Zijn almacht alle ding regeert, is met het Wezen Gods in strijd. Zij ontkent eigenlijk al Zijn deugden, Zijn eenvoudigheid, zijn onveranderlijkheid, zijn onafhankelijkheid; zij maakt God tot een mens en de schepping zelfstandig. Niet gelijk een koning in zijn rijk of een kapitein op zijn schip, is God in Zijn schepping tegenwoordig. Zijn werkzaamheid is geen *actio in distans*. Maar Hij is, gelijk Gregorius Magnus het uitdrukte, in alle dingen tegenwoordig, per *essentiam*, *praesentiam* et *potentiam*; enter, *praesenter Deus hic et ubique* potenter, Zijn alomtegenwoordigheid is *αδιαστασια*, *adessentia*. Hij is in de hel evengoed als in de hemel; in de goddelozen zowel als in de vromen; in de plaatsen der onreinheid en der duisternis evengoed als in de zalen des lichts. Want Hij wordt door die onreinheid niet beoedeld, omdat zijn *essentia*, ofschoon alomtegenwoordig, toch een andere is dan die der scheepselen. Daarom zei Anselmus, dat het eigenlijk beter was te zeggen, dat God *cum tempore et loco* was dan in *tempore et loco* 26).

Toch neemt dit niet weg, dat God in een andere zin weer op verschillende wijzen in de scheepselen tegenwoordig is. Er is onderscheid tussen zijn fysische en zijn ethische immanentie. Ook mensen kunnen in natuurlijke zin vlak bij elkaar zijn en toch in sympathie en geestesrichting hemelsbreed van elkaar verschillen. [Mt. 24:40-41](#). De ziel is tegenwoordig in heel het lichaam en in alle delen, maar in elk daarvan op eigen wijze, in het hoofd anders dan in het hart, en in de hand anders dan in de voet. *Haec autem facit atque agit unus verus Deus; sen sicut idem Deus, ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens coelum et terram praesente potentia, non indigente natura. Sic itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possit sine ipso, non tamen sunt ulla quod ipse* 27). Gods immanentie is geen onbewuste emanatie, maar een bewuste presentie van Zijn wezen in alle scheepselen. En daarom verschilt die tegenwoordigheid Gods naar de aard dier scheepselen. Zeker elk wezen, ook het kleinste en geringste, ontstaat en bestaat alleen door Goddelijke mogendheid. Er is niets minder dan het Wezen Gods toe nodig, om

het geringste scheepsel ontstaan en bestand te schenken. God woont in alle scheepselen; maar niet in alle aequaliter 28). Alle dingen zijn wel in eo maar niet cum eo 29). God woont in de hemel anders dan op de aarde, in de dieren anders dan in de mensen, in de onbezielde scheepselen anders dan in de bezielde, in de goddelozen anders dan in de vromen, in Christus anders dan in de gemeente. De scheepselen zijn andere, naarmate God op andere wijze in hen inwoont. Aard en wezen der scheepselen wordt bepaald door hun relatie tot God. Daarom openbaren zij alle God, maar in verschillende mate en naar verschillende zijden. Bij de reine houdt Gij u rein, maar bij de verkeerde bewijst Gij u een worstelaar Ps. 18:27 [Ps. 18:26]. In alle scheepselen is God aanwezig per essentiam, maar in niemand dan alleen in Christus woont de volheid der Godheid lichamelijk. In Christus woont Hij op geheel enige wijze, per unionem. In andere scheepselen woont Hij naar de mate van hun zijn, in deze per naturam, in andere per justitiam, in andere per gratiam, in andere per gloriam. Er is eindeloze verscheidenheid, opdat ze alle samen de heerlijkheid Gods zouden openbaren.

Het baat weinig, of wij deze alomtegenwoordigheid Gods ontkennen. Hij doet ze ons gevoelen in hart en geweten. Hij is niet ver van een ieder van ons. Wat ons van Hem scheidt, is alleen de zonde. Zij verwijdt ons niet plaatselijk, maar geestelijk van God, [Jes. 59:2](#). God verlaten, van Hem vluchten, gelijk Kaïn deed, bestaat niet in plaatselijke scheiding maar in geestelijke ongelijkheid. Non loco quisque longe est a Deo, sed dissimilitudine 30). En omgekeerd, tot Hem gaan, Zijn Aangezicht zoeken bestaat niet in een bedevaart, maar in verootmoediging en berouw. En wie Hem zoekt, vindt Hem, niet ver weg, maar in zijn onmiddellijke nabijheid. Want in Hem leven wij, bewegen wij ons en zijn wij. Propinquare illi, est similem illi fieri; recedere ab illo, dissimilem illi fieri 31). Noli ergo cogitare Deum in locis; ille tecum est talis, qualis fueris. Quid est talis, qualis fueris? Bonus, si bonus fueris; et malus tibi videtur, si malus fueris; sed opitulator, si bonus fueris; ultor, si malus fueris. Ibi habes judicem in secreto tuo. Volens facere aliquid mali, de publico recipis te in domum tuam, ubi nemo inimicorum videat; de locis domus tuae promptis et in faciem constitutis, removis te in cubiculum; times et in cubiculo aliunde conscius, secedis in cor tuum, ibi meditaris: ille in corde tuo interior est. Quocumque ergo fugeris, ibi est. Te ipsum quo fugies? Nonne quocumque fugeris, te sequeris? Quando autem et te ipso interior est, non est quo fugias a Deo irato nisi ad Deum placatum. Prorsus non est quo fugias. Vis fugere ab ipso? Fuge ad ipsum 32).

- 1) Clemens Alex., Strom. II c. 2.
- 2) Lactantius, de opif. Dei c. 16. Inst. div. VIII 3.
- 3) Crell, de Deo ejusque attributis c. 27.
- 4) Episcopus, Inst. theol. IV 2, 13 Limborch, Theol. Christ. II 6.
- 5) Coccejus, Opera VIII 137 v. Epist. 169. 170. 176.
- 6) Burmannus, Synops. Theol. I 26, 6. Wittichius, Theol. pacifica c. 14.
- 7) Reinhard, Dogm. bl. 106.120. Wegscheider, Inst. theol. par. 63.
- 8) Zeller, Philos. d. Gr. IV 138.
- 9) Spinoza, Eth. I prop. 15. II prop. 2. Cogit. Metaph. II c.3.
- 10) Hegel, Werke XI 268.
- 11) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 53.
- 12) Biedermann, Chr. Dogm. par. 702. Verg. Scholten, Initia bl. 124.
- 13) Aristoteles, Phys. IV c. 5.
- 14) Zeller, Philos. d. Gr. V 354. 483.
- 15) Hermas, Pastor mand. 1. Iren., adv. haer. II 1. IV 19.
Clemens Alex., Strom. VII c. 7. Orig., c. Cels. VII 34.
Athanasius, de decr. Nic. Syn. c.11. Greg. Naz., Orat. 34.
Damascenus, de fide orthod. I 9.

- 16) Augustinus, Conf. VII 1.
- 17) Id., Conf. VI 3. de civ. VII 30.
- 18) Id., Enarr. in [Ps. 74](#).
- 19) Anselmus, Monol. c. 20-23. Lombardus, Sent. I dist. 36 en 37. Thomas, S. Theol. I qu. 8. S. c. Gent. III 68. Sent. I dist. 37. Bonaventura, Sent. I dist. 37.
- 20) Petavius, de Deo III c. 7-10. Gerhard, Loci I c. 8 sect. 8. Polanus, Synt. II c. 12. Zanchius, Op. II col. 90-138 enz.
- 21) Tertullianus, adv. Prax. c. 5. Theophilus, ad Autol. II 10. Damascenus, de fide orthod. I 13.
- 22) Augustinus, de quant. an. c. 34.
- 23) Zoals bijv. Lipsius, Dogm. par. 306, en Hoekstra, Wijsg. Godsd. II 121,128 oordelen.
- 24) Augustinus, Enarr. in [Ps. 74](#).
- 25) Weisse, Filos. Dogm. I par. 492 v.
- 26) Anselmus, Monol. c. 22.
- 27) Augustinus, de civ. VII 30.
- 28) Augustinus, Epist. 187 c. 5 n. 16. Bonaventura, Sent. I dist. 37 pars 1 art. 3 qu. 1-2.
- 29) Lombardus, Sent. I dist. 37.
- 30) Augustinus, Enarr. in [Ps. 94](#).
- 31) Id., Enarr. ill [Ps. 34](#).
- 32) Augustinus, Enarr. in [Ps. 74](#).

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 30 De onmededeelbare Eigenschappen; 196)

196. De laatste der onmededeelbare eigenschappen is de unitas, onderscheiden in de unitas singularitatis en de unitas simplicitatis. De eerste houdt in, dat er maar één Goddelijk Wezen is, dat God krachtens dat Wezen niet meer dan één kan zijn, en dat dus al wat overigens nog het aan zijn ontvangen heeft, slechts uit en door en tot Hem bestaat. Deze eigenschap leert dus de absolute Eenheid van God, de unicitas, de exclusieve, numerieke Eenheid, in onderscheiding van de simplicitas, welke de innerlijke, de kwalitatieve Eenheid van het Goddelijk Wezen uitsprekt. In de Heilige Schrift wordt deze eigenschap telkens nadrukkelijk gepredikt en tegenover alle polytheïsme gehandhaafd. Voor de latere geschriften van het Oude Testament, en voor het Nieuwe Testament wordt dit door allen erkend. Daarentegen zijn vele critici van mening, dat het monotheïsme in de oudere bestanddelen van het Oude Testament nog niet voorkomt, en dat het zich langzamerhand, vooral door het getuigenis en de werkzaamheid der profeten, uit het vroegere ook in Israël algemeen heersende polytheïsme ontwikkeld heeft. Maar tegen deze voorstelling rijzen zoveel bezwaren, dat haar onhoudbaarheid hoe langer hoe duidelijker aan het licht treedt. De profeten zijn zich hoegenaamd niet bewust, een nieuwe godsdienst in de vorm van een ethisch monotheïsme aan hun volk te brengen, maar staan met dat volk op dezelfde grondslag van Jahwehs verkiezing en verbond, beschouwen de afgoderij als afval, ontrouwe bondsbreuk, en roepen het volk tot de moedwillig verlaten dienst van Jahweh terug. Wat de eigenlijke godsdienst van Israël was, voordat het ethisch monotheïsme der profeten ingang vond, weet niemand ons te zeggen; men spreekt van animisme, fetischisme, totemisme, voorvader verering, polydemonisme en is vooral met het karakter van Jaweh verlegen. Volgens de een was Hij een vuurgod, aan Moloch verwant, volgens de ander een stormgod van de Sinai, volgens een derde een stamgod, wie reeds enige ethische trekken eigen waren. En de vraag naar Zijn oorsprong wordt nog meer verschillend beantwoord; beurtelings hebben Kanaän en Phoenicië, Arabië en Syrië, Babel en Egypte daarvoor dienst gedaan. Maar afgezien van dit uiteenlopend oordeel over Israëls vroegere godsdienstige toestand, indien het polytheïsme zich bij de profeten tot een ethisch monotheïsme ontwikkeld heeft, dan dient dit

toch enigszins duidelijk gemaakt te worden. Hier doet zich echter een nieuwe moeilijkheid voor. Het evolutionistisch standpunt, waarop men zich plaatst, laat natuurlijk niet toe, om het ethisch monotheïsme als iets volstrekt nieuws, als een schepping der profeten, te laten optreden. Het beginsel, waarvan men uitgaat, eist, dat het ethisch monotheïsme der profeten al lang te voren werd voorbereid en, althans in beginsel en kiem, reeds lang te voren bestond. Een van beide dus: men ziet van verdere verklaring af, blijft voor het ethisch monotheïsme der profeten als voor een raadsel staan, verschuilt zich achter het tegenwoordig opgeld doende "Geheimnis der Persönlichkeit," en zegt met Wellhausen: ook als wij de ontwikkeling van Israëls godsdienst nauwkeuriger konden volgen, zou daardoor in de grond slechts weinig verklaard zijn. Warum wurde z. B. nicht Kamos von Moab zum Gott der Gerechtigkeit und zum Schöpfer des Himmels und der Erde? Eine genügende Antwort kann man darauf nicht geben ¹⁾. Dat was anders vroeger wel meermalen beloofd en als een resultaat der nieuwe kritische methode in uitzicht gesteld. Velen willen daarin dan ook niet berusten en gaan van de profeten naar het verleden terug, menen dat het monotheïsme reeds veel vroeger, bij Mozes en in de tijd van Abraham bestond, en verklaren het dan uit de invloed der Israël omringende godsdiensten, uit de "monarchische Zuspitzungen der Gotterwelt," die zich reeds in Syrië, Palestina en Kanaän althans onder "die Wissenden" laten aanwijzen, uit de "monotheïserende Ideen," die uit Babylonië en misschien ook uit Egypte in Kanaän binnendrongen ²⁾. Zo komt langs religionsgeschichtlichen weg de theorie in ere, dat aan het polytheïsme eigenlijk reeds van oudsher een min of meer bewust monotheïsme ten grondslag ligt, ongeveer op dezelfde wijze als volgens Haeckel de oorsprong van het leven geen verklaring behoeft, omdat het niets nieuws is maar reeds in het anorganische en eigenlijk in alle atomen in beginsel inzit.

Zo slaat men van de ene eenzijdigheid in de andere over. Maar de laatste voorstelling heeft toch boven de eerste voor, dat zij niet meer door het principe, door een vooropgezet denkbeeld van ontwikkeling, gedwongen wordt, om het monotheïsme in de oudere bestanddelen des Oude Testament te ontkennen of deze om die reden naar een veel later tijd te verplaatsen. Inderdaad is de Schrift niet alleen in haar latere, maar ook in haar vroegere bestanddelen monotheïstisch. In weerwil, dat het verkeer van Jahweh met de mensen zeer levendig, plastisch, antropomorfistisch voorgesteld wordt, Jahweh is toch de Schepper van hemel en aarde, de Formeerder van de mens, de Rechter der ganse aarde. Hij verdelgt het menselijk geslacht in de zondvloed, is tegenwoordig en werkzaam in alle landen, verdeelt de mensheid over de aarde, en bereidt Zijn verkiezing van Israël in de roeping van Abraham voor ³⁾. Al is er zeer zeker voortgang in de openbaring, en ontwikkeling in haar gedachten, heel het Oude Testament met zijn leer over de eenheid der wereld en de eenheid van het menselijk geslacht, over de verkiezing van en het verbond met Israël, over de in de wet omschreven religie en moraal enz. is van de beginne aan op de Eenheid Gods gebouwd. Jahweh is de Schepper der wereld, [Gen. 1 en 2](#), de Bezitter en Rechter der ganse aarde, [Gen. 14:19,22](#); [18:25](#), een enig Heer, [Deut. 6:4](#), die geen andere goden voor Zijn Aangezicht duldt, [Ex. 20:3](#). Er is geen andere god buiten Hem, [Deut. 4:35](#), [32:39](#), Ps. 18:32 [[Ps. 18:31](#)], 83:18 [[Ps. 83:17](#)], [Jes. 43:10](#), [44:6](#), [45:5](#) enz., en de goden der Heidenen zijn afgoden, niet-goden, dode goden, leugen en bedrog, geen Elohim maar elilim, [Deut. 32:21](#), [Ps. 96:5](#), [Jes. 41:29](#); [44:9,20](#); [Jer. 2:5,11](#); [10:15](#); [16:19](#); [51:17-18](#), [Dan. 5:23](#), [Hab. 2:19](#) enz., en, in zover in de afgoderij reële machten vereerd worden, demonisch van aard, [Ps. 106:37](#), [1Cor. 10:20](#). In het Nieuwe Testament wordt deze Eenheid Gods dan nog duidelijker in de Persoon van Christus openbaar, [Joh. 17:3](#), [Hand. 17:24](#), [Rom. 3:30](#), [1Cor. 8:5](#), [6](#), [Ef. 4:5,6](#), [1Tim. 2:5](#).

Met deze belijdenis van de enig waarachtige God trad de Christelijke gemeente in de Heidense wereld op. De officiële godsdienst was daar voor de ontwikkelden menigmaal tot

een bespotting geworden, maar desalniettemin was het polytheïsme in staats- en volksleven nog een enorme macht, en bleef dit ook in de wereldbeschouwing bij hen, die op wijsgerig standpunt zich plaatsten of in een religieus syncretisme boven de godsdienst van het volk zich trachtten te verheffen. Daarom zag zich de Christelijke kerk van aanvang af in een ernstige strijd gewikkeld, en hun woordvoerders gingen daarbij niet alleen verdedigend maar ook aanvallend te werk. Zij voelden zich sterk in hun belijdenis en bewezen de eenheid van God niet alleen met een beroep op de Schrift, maar ontleenden aan de ganse wereld bewijzen voor de waarheid, die zij verkondigden. Zij beriepen zich op het getuigenis der menselijke ziel, op uitspraken van vele heidense wijsgeren en dichters, op de eenheid der wereld en van het menselijk geslacht, op de eenheid der waarheid en der zedenwet, op het Wezen en de natuur Gods, die geen gelijke naast Zich toelaat. En tegelijk met het polytheïsme vielen zij alles aan, wat daar rechtstreeks of zijdelings mee in verband stond, het demonisme en de superstitie, de mantiek en de magie, de mensvergoding en de keizercultus, de theaters en de spelen 4). In deze machtige en eeuwenlange strijd is toen het polytheïsme ontstaan, en religieus en wetenschappelijk beide van al zijn macht beroofd. Maar dat neemt toch niet weg, dat polytheïstische gedachten en praktijken in verschillende vormen zijn blijven voortleven, telkens opnieuw ingang hebben gevonden, en vooral in de nieuwere tijd met kracht zich laten gelden. Als de belijdenis van de Enige Waarachtige God verzwakt en verloochend wordt en de in het pantheïsme gezochte eenheid op de duur noch het verstand noch het gemoed bevredigt, dan is de eenheid van wereld en mensheid, van godsdienst, zedelijkheid en waarheid ook niet meer te handhaven, valt natuur en geschiedenis in brokstukken uiteen, en keert met de bewust of onbewust gekoesterde polytheïstische neigingen ook iedere vorm van bijgeloof en afgoderij weer terug. De nieuwe tijd levert hiervoor overvloedige bewijzen en daarom is de belijdenis van de Eenheid Gods thans weer meer dan vroeger van zeer grote betekenis 5).

- 1) Wellhausen, Isr.-Jüd. Religion in: Die Kultur der Gegenwart I Abt. IV Lief. 1 bl. 15. Verg. ook Nöldeke, die liever wilde erkennen, Israël sei ihm ein Ratsel, als dass er sich diese Erscheinung durch Annahme einer Offenbarung erkläre, bij H.H. Kuyper, Evolutie of Revelatie bl. 67.
- 2) Vergelijk Fr. Delitzsch in zijn eerste voordracht over Babel und Bibel bl. 44 v., en Baentsch, Altorientalischer und Israelitischer Monotheismus, Tübingen 1906, o.a. besproken door Nowack, Theol. Rundschau, Dez. 1906 bl. 449-459.
- 3) Verg. reeds boven bl. 4 v. en voorts o.a. James Orr, The problem of the Old Test. bl. 40 v. 123 v.
- 4) Schwane, D. G. I 67 v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christ. in de ersten drei Jahrh./2 Leipzig 1906 II bl. 21 v. 108 v. 242 v. 265.
- 5) Verg. over de unitas Dei: Thomas, S. Theol. I qu. 11. c. Gent. I c. 42. Petavius, de Deo I c. 3. 4. II c. 8. Scheeben, Dogm. I 576 v. Heinrich, Dogm. III 269 v. Gerhard, Loci II c. 6. Turretinus, Theol. El. III qu. 3. Zöckler, art. Polyth. in PRE/2 XV 538 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 30 De onmededeelbare Eigenschappen; 197)

197. De eenheid Gods bestaat echter niet alleen in een unitas singularitatis, maar ook in een unitas simplicitatis. De Heilige Schrift bedient zich nl, om de volheid van het leven Gods aan te duiden, niet alleen van adjectiva maar ook van substantia en zegt, dat Hij niet alleen

waarheid, gerechtigheid, leven, licht, liefde, wijsheid heeft, maar dat Hij deze ook alle zelf is, [Jer. 10:10](#), [23:6](#), [Joh. 1:4-5,9](#); [14:6](#); [1Cor. 1:30](#), [1Joh. 1:5](#), [4:8](#), en dat dus elke eigenschap, vanwege haar absolute volkomenheid, met Zijn Wezen identiek is. De theologie behandelde deze leer der Schrift later onder de naam van de simplicitas Dei. Bij Irenaeus heet God totus cogitatus, totus sensus, totus oculus, totus auditus, totus fons omnium bonorum [1](#)). De drie Cappadociërs hadden tegenover Eunomius vooral het recht der verschillende Goddelijke namen te betogen. Maar Augustinus kwam op de simplicitas Dei telkens terug. God is louter essentia, zonder accidens; met Hem vergeleken, is alle geschapen zijn een niet-zijn [2](#)). Bij schepselen is er verschil tussen zijn, leven, kennen, willen; er is graadonderscheid onder hen; er zijn schepselen, die alleen zijn, andere die ook leven, en nog weer andere, die ook denken. Maar bij God is alles één; God is alles, wat Hij heeft. Hij is Zijn eigen wijsheid, Zijn eigen leven; Zijn en leven zijn bij Hem één [3](#)). Na Augustinus vinden wij deze leer bij Damascenus [4](#)), bij de scholastici [5](#)) en voorts bij alle Roomse, Lutherse en Gereformeerde theologen [6](#)).

Maar toch werd deze eigenschap Gods van andere zijde ook beslist verworpen en bestreden. Eunomius leerde wel de volstreckte eenvoudigheid Gods, maar besloot daaruit, dat alle namen Gods slechts klanken waren en dat het Wezen Gods samenviel met de αγεννησια. Deze éne eigenschap maakte alle anderen overbodig en onnut [7](#)). De antropomorfieten van vroeger en latere tijd bestrijden de eenvoudigheid Gods, omdat zij God een lichaam toeschrijven. De Arabische wijsgeren leerden de eenvoudigheid Gods, maar bestreden daarmee de Christelijke triniteitsleer, omdat de Drie Personen denominationes additae super substantiam waren [8](#)). Duns Scotus kwam met de eenvoudigheid Gods, die hij overigens uitdrukkelijk leert [9](#)), in tegenspraak, in zover hij aannam, dat de eigenschappen onderling en van Gods Wezen formaler onderscheiden waren [10](#)). Het nominalisme ging nog veel verder en nam een reëel onderscheid der eigenschappen aan. In de eeuw der Hervorming werd dit voetspoor gevolgd door de Socinianen. Deze kwamen er toe, om in het belang van de zelfstandigheid van de mens het Goddelijk Wezen te vereindigen en wisten dus met de eenvoudigheid Gods geen weg. Socinus twijfelde, of de eenvoudigheid Gods naar de Schrift kon toegeschreven worden. De Catechismus van Rakow laat ze geheel weg. Schlichting, Volkeli e.a. ontkenden, dat de eigenschappen één waren met Gods Wezen, en beweerden, dat een volheid van eigenschappen niet met Zijn Eenheid in strijd was [11](#)). Vorstius stemde hiermede in en zei, vooral op grond van de leer der triniteit, dat er bij God onderscheiden moet worden tussen materia en forma, Wezen en eigenschappen, genus en differentiae. De Schrift zegt daarom ook, dat God zweert bij Zijn ziel, [Jer. 51:14](#), dat de Geest in Hem is, [1Cor. 2:11](#). Er is onderscheid tussen weten en willen, tussen het subject, dat leeft en het leven, waardoor het leeft [12](#)). De Remonstranten waren van hetzelfde gevoelen. In hun Apol. Conf. cap. 2 zeiden zij, dat er van de simplicitas Dei geen jota stond in de Schrift, dat ze louter metafysische leer was en volstrekt niet noodzakelijk te geloven. Als bezwaar werd vooral ingebracht, dat met de eenvoudigheid Gods niet overeen te brengen was de vrijheid van Zijn wil en de verandering Zijner gezindheid. Episcopus nam de simplicitas Dei nog op onder de attributa, en meende dat de relationes, de volitiones en decreta libera daarmee wel te verenigen waren [13](#)), maar Limborch noemde deze eigenschap niet meer. Bij het rationalisme trad ze geheel op de achtergrond, of bleef zelfs onbesproken [14](#)). Bretschneider zegt, dat de Schrift deze subtiliteiten der filosofie niet kent. Ook het pantheïsme kon de leer der eenvoudigheid Gods niet erkennen of waarderen. Het vereenzelvigde God en wereld en schreef bij monde van Spinoza aan God zelfs de eigenschap der uitgebreidheid toe. Zo is de simplicitas Dei uit de nieuwere theologie bijna geheel verdwenen; haar betekenis wordt niet ingezien; soms wordt ze sterk bestreden. Schleiermacher stelde de eenvoudigheid Gods niet met de andere eigenschappen op één lijn en hield ze alleen voor das ungetrennte und untrennbare Ineinandersein aller göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten [15](#)). Bij Lange, Kahnis,

Filippi, Ebrard, Lipsius, Biedermann, F.A.B. Nitzsch, Kaftan, Von Oettingen, Haering, Van Oosterzee e.a. wordt deze eigenschap niet meer genoemd. Door anderen wordt ze sterk bestreden, vooral op deze twee gronden, dat ze een metafysische abstractie is en strijdt met de leer der triniteit 16).

Toch is deze simplicitas Dei voor de kennis Gods van grote betekenis. Niet alleen wordt ze in de Schrift geleerd, waar God Licht, Leven, Liefde enz. wordt genoemd, maar ze vloeit ook uit de idee Gods vanzelf voort en is met de andere eigenschappen noodzakelijk gegeven. Eenvoudig is hier de tegenstelling van samengesteld. Als God samengesteld is uit delen, gelijk een lichaam, of ook uit genus en differentia, substantia en accidentia, materia en forma, potentia en actus, essentia en existentia, dan is Zijn volmaaktheid, Zijn eenheid, Zijn onafhankelijkheid, Zijn onveranderlijkheid niet te handhaven. Immers is Hij dan niet de hoogste liefde, want iets anders is dan in Hem het subject, dat liefheeft en iets anders de liefde, waardoor Hij liefheeft, en: zo ten aanzien van alle andere eigenschappen. God is dan niet Degene, quo melius nihil cogitari potest. Maar God is van Zichzelf en heeft niets boven Zich; Hij is dus met de wijsheid, met de genade, met de liefde enz. volkomen één; Hij is absoluut volmaakt, iets hoger dan God kan er niet gedacht worden 17). Bij schepselen is dat alles anders. Hier is er onderscheid tussen bestaan, wezen, leven, kennen, willen, handelen enz., omne quod compositum est creatum est; geen schepsel kan volstrekt simplex zijn, want elk schepsel is eindig. Maar God is de oneindige, en alwat in Hem is, is oneindig. Al Zijn eigenschappen zijn Goddelijk en dus oneindig, met Zijn Wezen één. Daarom is Hij en kan Hij ook alleen zijn algenoegzaam, volzalig en volheerlijk in Zichzelf 18). Hieruit blijkt reeds, dat deze eenvoudigheid Gods volstrekt geen metafysische abstractie is. Zij is wezenlijk onderscheiden van de filosofische idee van το ον, το εν, το μοναχον, το απλουν van de substantie, van het absolute enz., waarmee Xenophanes, Plato, Philo, Plotinus en later Spinoza en Hegel God aanduiden. Zij is niet gevonden door abstractie, door boven alle tegenstellingen en onderscheidingen in de schepselen uit te gaan, en door de Gods-idee te omschrijven als het boven alle tegenstellingen verheven zijn. Maar juist is men tot deze eigenschap gekomen, door alle volmaaktheden der schepselen in God te stellen op volmaakte, Goddelijke wijze. De omschrijving van God als simplicissima essentia duidt aan, dat Hij het volmaakte, oneindig-volle zijn is, dat Hij is een oneindige en onbegrensde πελαγος ουσιας. En wel ver van het pantheïsme te bevorderen, gelijk Baur meent 19), staat deze leer van de simplicissima essentia Dei daar lijnrecht tegenover. In het pantheïsme toch heeft God geen eigen bestaan en leven buiten en zonder de wereld. Bij Hegel bijv. bestaat het absolute, het zuivere zijn, het denken, de idee niet vóór, maar alleen logisch en potentiëel eerder dan de wereld. Al de bepalingen van het absolute zijn zonder inhoud; het zijn niets dan abstracte, logische denkvormen 20).

Maar de omschrijving Gods als simplicissima essentia in de Christelijke theologie handhaaft juist, dat God een eigen, oneindig, volzalig leven heeft in Zichzelf, al is het ook, dat wij dat Wezen Gods slechts kunnen aanduiden met namen, aan de schepselen ontleend. De substantie, het hoogste zijn, het absolute enz., waarmee de pantheïstische filosofie bij voorkeur het Goddelijk Wezen noemt, is door abstractie verkregen; men ging van de dingen alles wegdenken, totdat men niets dan het laatste, algemeenste begrip, nl. het zuivere zijn, het naakte bestaan overhield. Dit zijn is inderdaad een abstractum, een begrip, waaraan geen werkelijkheid beantwoordt en dat niet nader mag bepaald worden. Elke nadere bepaling zou het vereindigen, tot iets bijzonders maken en dus de algemeenheid vernietigen. Omnis determinatio est negatio. Maar het zijn, dat in de theologie aan God wordt toegeschreven is een eigen, bijzonder, van de wereld onderscheiden zijn. Het duidt God aan, niet als een zijn, waarvan wij hoegenaamd niets kunnen denken dan dat het is, maar als een Zijn, waarin alles

Wezen is, als de absolute volheid des Zijns. Dit eenvoudige Wezen sluit dus de velerlei namen niet uit, gelijk Eunomius beweerde, maar eist ze. God is zó rijk, dat wij niet dan met vele namen enig denkbeeld van Zijn rijkdom kunnen verkrijgen. Elke naam noemt hetzelfde volle, Goddelijke Wezen, maar telkens van een andere zijde, waarnaar het in Zijn werken Zich aan ons openbaart. God is daarom simplex in zijn multiplicitas en multiplex in zijn simplicitas (Augustinus). Elke bepaling, elke naam, waarmee wij God aanduiden, is dus geen negatie, maar een verrijking van de kennis van Zijn Wezen. *Divinum esse est determinatum in se et ab omnibus aliis divisum per hoc quod sibi nulla additio fieri potest* 21). Zo verstaan, is deze eenvoudigheid Gods ook niet in strijd met de Drieëenheid. Want eenvoudig, simplex staat hier niet tegenover twee- of drievoudig, duplex, triplex, maar tegenover samengesteld, compositus. En nu is het Goddelijk Wezen niet samengesteld uit drie personen, noch ook iedere persoon samengesteld uit het Wezen en de *proprietas personalis*; maar het éne zelfde eenvoudige Wezen bestaat in de Drie Personen, iedere persoon of personele eigenschap is van het wezen niet re maar alleen *ratione* onderscheiden; elke personele eigenschap is wel een *relatio realis* maar voegt toch niet *aliquid reale* aan de *essentia* toe. De personele eigenschappen *non component sed solum distinguunt* 22).

- 1) Irenaeus, *adv. haer.* I 12. II 13. 28. IV 4. Verg. ook Clemens Alex., *Strom.* V 12. Origenes, *de princ.* I 1,6. Athanasius, *de decr. Nic. Syn.* c. 22. c. Ar. II 38.
- 2) Augustinus, *de trin.* V 4. VII 5. *Conf.* VII 11. XI 4.
- 3) Augustinus.. *de civ.* VIII 6. X 10. *de trin.* XV 5. Verg. Gangauf, *Des h. Ang. specul. Lehre v. Gott dem Dreieinigen* 1883 bl. 147-157.
- 4) Damascenus, *de fide orthod.* I 9.
- 5) Anselmus, *Monol.* c. 15. Lombardus, *Sent.* I dist. 8 n. 4-9. Thomas, *S. Theol.* I qu. 3. c. Gent. I 16 v. Bonaventura, *Sent.* I dist. 8 art. 3.
- 6) Petavius, *de Deo* II c. 1-8. Theol. Wirceb. III 64. Perrone, *Prael. theol.* II 92 v. Heinrich, *Dogm. Theol.* III 417. Jansen, *Theol.* II 60 v. Kleutgen, *Theol. der Vorzeit* I 183 v. *Filos. der Vorzeit* II 742 v. Gerhard, *Loci Theol.* II c. 8 sect. 3. Baier, *Comp. theol. posit.* I 1,9. Buddeus, *Inst. theol.* II 1,17. Hyperius, *Meth. Theol.* bl. 88. 89. Zanchius, *Op.* II 63-73. Polanus, *Synt. Theol.* II 8. Trigland, *Antapologia* c. 4. Voetius, *Disp.* I 226-246. H. Altling, *Theol. Elenct.* bl. 119 v. De Moor, *Comm.* I 604-618. L. Meijer, *Verhand. over de Godd. Eig.* IV 517-552 enz.
- 7) Schwane, *D.G.* II 21.
- 8) Stöckl, *Gesch. d. Filos. des M.A.* II 89.
- 9) Scotus, *Sent.* I dist. 8 qu. 1-2.
- 10) t.a.p. qu. 4.
- 11) Hoornbeek, *Socin. Conf.* I 368-359.
- 12) Trigland, *Kerk. Gesch.* IV 576. 585 v. Schweizer, *Theol. Jahrb.* 1856 bl. 435 v. 1857 bl. 153 v. Dorner, *Gesammelte Schriften* 1883 bl. 278 v.
- 13) Episcopius, *Instit. Theol.* IV sect. 2 c. 7.
- 14) Wegscheider, *Inst. Theol. par.* 61. Reinhard, *Dogm. par.* 33. Bretschneider, *Handb. der Dogm.* I/14 486.
- 15) Schleiermacher, *Der Christl. Gl.* par. 56.
- 16) Vilmar, *Dogm.* I 208 v. Dorner, *Chr. Gl.* I 221 v. Id., *Ges. Schriften* 305. Frank, *Syst. d. Chr. Wahrh.* I/2 I 24. Ritschl, *Theol. u. Metaph.* bl. 12 v. Id., *Rechtf. u. Vers.* III/2 bl. 2 v. Id., *Jahrb. f. d. Theol.* 1865 bl. 275 v. 1868 bl. 67 v. 251 v. Doedes, *Ned. Geloofsbel.* bl. 9. Verg. daartegen Schweizer, *Chr. Gl.* I 256-259. Shedd, *Dogm.*

- Theol. I 338. Kuyper, *Ex ungue leonem* 1882.
- 17) Augustinus, *de trin.* V 10. VI I. Hugo a St. Victor, *de trin.* 112.
- 18) Petavius, *de Deo* II 2.
- 19) Baur, *Die Chr. Lehre v.d. Dreiein. Gottes* II 635.
- 20) Drews, *Die deutsche Spekulation* I 249.
- 21) Thomas, *Sent.* 1 dist. 8 qu. 4 art. 1 ad 1. Kleutgen, *Theol. der Vorzeit* I/2 204 v.
- 22) Petavius, *de Deo* II c. 3-4. Zanchius, *Op.* II 68.69.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; A 198)

Par. 31. De mededeelbare Eigenschappen.

Vergelijk de literatuur bij par. 27 en hierna bij elke eigenschap afzonderlijk.

A. De geestelijke natuur Gods.

198. De eenvoudigheid Gods, welke onder de onmededeelbare eigenschappen Gods het laatst ter sprake kwam, leidt vanzelf tot behandeling van de geestelijke natuur Gods, omdat al het lichamelijke is samengesteld. Wel spreekt de Schrift van God steeds op menselijke wijze, en kent zij Hem allerlei lichamelijke organen en werkzaamheden toe, maar ook hierbij neemt zij toch al een zekere grens in acht. Van de inwendige organen van het menselijk lichaam worden alleen hart en ingewanden Hem toegeschreven. Voedings-, verterings- en voortplantingsorganen worden nooit op Hem overgedragen. Wel is er bij God sprake van het zien en horen, en ook van het ruiken, maar niet van smaken en tasten. Een lichaam wordt Hem nergens toegekend. Ofschoon het Oude Testament ook nooit met zoveel woorden zegt, dat God Geest is, toch ligt deze opvatting aan heel de beschrijving Gods ten grondslag. God is Jahweh, die neerdaalt tot Zijn volk en Zich op menselijke wijze— openbaart, maar Hij is van de aanvang af ook Elohim, die verre is boven al het creatuurlijke. Hij bestaat van Zichzelf, [Ex. 3:13](#), [Jes. 41:4](#), [44:6](#), is eeuwig, [Ps. 90:1v.](#), [Ps. 102:28](#), [Deut. 32:40](#), alomtegenwoordig, [Deut. 10:14](#), [Ps. 139:1v.](#), [Jer. 23:23,24](#), onvergelijkbaar, [Jes. 40:18,25](#); [46:5](#); [Ps. 89:7,9](#) [[Ps. 89:6,8](#)], onzichtbaar, [Ex. 33:20,23](#), onafbeeldbaar, [Ex. 20:4](#), [Deut. 5:8](#), omdat zonder gelijkenis, תְּמוּנָה, [Deut. 4:12,15](#). God en mens staan tegenover elkaar als geest en vlees, [Jes. 31:3](#).

Hoewel Hij Zich menigmaal openbaart in verschijning, droom, visioen en in zover Zich zichtbaar maakt, [Gen. 32:30](#), [Ex. 24:10](#), [33:11](#), [Num. 12:8](#), [Deut. 5:24](#), [Richt. 13:22](#), [1Kon. 22:19](#), [Jes. 6:1](#), het is toch door Zijn Geest, en op geestelijke wijze, dat Hij in de schepping tegenwoordig is en alles schept en onderhoudt, [Ps. 139:7](#), [Gen. 2:7](#), [Job 33:4](#), [Ps. 33:6](#), [104:30](#) enz.. 1)

Duidelijker treedt het geestelijke Wezen Gods in het Nieuwe Testament aan het licht. Niet alleen blijkt het daaruit, dat God eeuwig is, [Rom. 16:26](#), [1Tim. 6:16](#), [1Petr. 1:23](#), [Op. 1:8](#), [10:6](#), [15:7](#), en alomtegenwoordig, [Hand. 17:29](#), [Rom. 1:22-23](#), maar Jezus spreekt het ook rechtstreeks uit, als Hij God πνεῦμα noemt en daarom een geestelijke en waarachtige verering Gods eist, [Joh. 4:24](#). En wel wordt deze uitspraak door de apostelen niet letterlijk herhaald, maar toch hebben zij dezelfde voorstelling van het Wezen Gods, als ze Hem onzichtbaar noemen, [Joh. 1:18](#), [Rom. 1:20](#), [Col. 1:15](#), [1Tim. 1:17](#); [6:16](#); [1Joh. 4:12,20](#); iets,

waarmee de belofte der aanschouwing Gods in de status gloria niet strijdt, [Job 19:26](#), [Ps. 17:15](#), [Mt. 5:8](#), [1Cor. 13:12](#), [1Joh. 3:2](#), [Openb. 22:4](#).

Dit geestelijk Wezen Gods is bij de Heidenen miskend en verloochend, [Rom. 1:23](#). Zelfs de wijsbegeerte heeft zich van de zinnelijke voorstellingen Gods niet kunnen losmaken [2](#)). Het materialisme houdt de stoffelijke atomen voor de laatste grond des zijns. Het deïsme vereindigt God en maakt Hem de mensen in wezen gelijk; bij Epicurus zijn de goden een gezelschap redenerende wijsgeren, met een fijn etherisch lichaam, en onderscheiden van geslacht [3](#)). Maar ook het pantheïsme komt dit geestelijk Wezen Gods te na. Volgens Heraclitus en de Stoa is de eerste oorzaak stoffelijk en lichamelijk te denken; God is tegelijk de oorspronkelijke kracht, welke alles in de loop des tijds uit Zich voortbrengt en zo ook weer in Zich terugneemt [4](#)). Al deze richtingen werkten ook in de christelijke kerken tot op de huidige dag na. Bij de realistisch-eschatologische voorstellingen, die in de tweede helft der tweede eeuw in ruime kring heerste, lag de gedachte aan een zekere lichamelijkheid van God niet ver. Van Tertullianus is het niet geheel zeker, of hij God een stoffelijk lichaam toeschreef. Want wel zegt hij, *quis enim negabit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie* [5](#)); maar hij schijnt corpus in de zin van substantie op te vatten, als hij zegt: *omne quod est, corpus est sui generis, nihil est incorporale nisi quod non est*, en elders van de ziel even realistisch spreekt [6](#)). Toch is de vereenzelviging van corpus en substantia opmerkelijk; zij bewijst, dat Tertullianus geen substantie dan als corpus zich denken kon. En elders zegt hij dan ook, dat God evenmin vrij is van affecten als de mens, al zijn ze in Hem ook op volmaakte wijze aanwezig. Zelfs gaat hij zover, dat hij de in de Schrift Gode toegeschreven handen en ogen niet geestelijk maar letterlijk opvatten wil, schoon op volmaakte wijze [7](#)). Tertullianus kan daarom de vader van het Bijbels realisme worden genoemd. Het gevaar van het door allegorische exegese verkregen spiritualisme der Alexandrijnse school dreef velen in de richting van het antropomorfisme. Melito, bisschop van Sardes, schreef volgens Origenes aan God een lichaam toe, hoewel het niet is uit te maken, in hoever dit bericht juist is [8](#)). In de vierde eeuw werd een dergelijk antropomorfisme geleerd door Audius en zijn volgelingen, en door vele Egyptische monniken, die vooral in het aan Cyrillus toegeschreven geschrift *Contra antropomorfitas* bestreden werden. Later werd deze mensvormige voorstelling van God door het Socinianisme vernieuwd. Hier is God alleen een Heer, die macht over ons heeft. Van Zijn eenvoudig, oneindig, onafhankelijk, geestelijk Wezen wordt geen melding gemaakt [9](#)). Crell beweerde, dat het woord Geest van God, engel en ziel niet equivoce en analogice maar univoce werd gebezigd [10](#)). En Vorstius zei in de zin van Tertullianus, *vere corpus Deo attribui, si per corpus vera et solida substantia intelligatur* [11](#)). Voorts leert ook de theosofie, dat God wel terdege in zekere zin een Lichaam heeft, en dat daarom de mens ook lichamelijk naar Gods Beeld is geschapen. In de Kabbala dragen de tien Sefiroth, dat is, de attributen of modi, waarin God Zich openbaart, samen de naam van Adam Kadmon, de eerste hemelse mens, omdat de menselijke vorm de hoogste en volkomenste openbaring Gods is en God zo in de Schrift voorgesteld wordt [12](#)). Daaruit ontwikkelde zich bij de Christelijke theosofen, in verband met de triniteitsleer, de voorstelling, dat God, Die geen rustend Zijn, maar een eeuwig wordend leven is, niet alleen inwendig van duisternis tot licht, van natuur tot geest Zich verheft, maar ook naar buiten Zich met een zekere natuur, lichamelijkheid, heerlijkheid, en hemel omgeeft, en daarin Zich voor Zichzelf gestalte geeft en verheerlijkt. Zo vinden wij het bij Böhme, Oetinger, Baader, Delitzsch, Auberlen, Hamberger [13](#)) enz.

Tenslotte komt ook zelfs in het nieuwere pantheïsme de geestelijke natuur van God niet tot haar recht. Spinoza schreef aan de substantie de eigenschap der *extensio* toe [14](#)). En in de filosofie van Hegel, Schleiermacher, Von Hartmann e.a. is de wereld een wezenlijk moment

in het oneindige. Ohne Welt ist Gott nicht Gott 15). God en wereld zijn correlaat, zij drukken hetzelfde zijn uit, eerst als eenheid dan als totaliteit 16). Wel blijft dit pantheïsme, en zelfs met zekere voorliefde, van God als Geest spreken. Maar wat daar onder te verstaan zij, is moeilijk te begrijpen. Regel gebruikt de naam geest vooral voor de laatste en hoogste Stufe, welke de idee door de natuur heen in de mens, bepaaldelijk in de filosofie, bereikt. Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste 17). Het wezen van de geest zoekt Regel nog in de idealiteit, in het einfache Insichseyn, in de ik-heid 18), maar God wordt toch eerst geest na een lang proces door en in de mens. Anderen zijn dat woord geest gaan gebruiken voor de laatste immanente oorzaak der dingen, zonder daarbij aan een eigen, onderscheiden bestaan en aan een persoonlijk, bewust leven te denken 19). Von Hartmann duidt het onbewuste aan als zuivere, onbewuste, onpersoonlijke, absolute geest, en noemt zijn filosofie daarom spiritualistisch monisme en panpneumatisme 20).

Tegen al deze richtingen heeft de christelijke kerk en theologie steeds vastgehouden aan de spiritualitas Dei 21). Ze werd dikwijls niet afzonderlijk behandeld, maar onder de simplicitas Dei ter sprake gebracht 22), doch wordt gelijkelijk door Roomse, Lutherse en Gereformeerde theologen gehandhaafd en verdedigd 23). Onder haar werd verstaan, dat God een Eigen, van het zijn der wereld onderscheiden substantie was en dat deze substantie was onstoffelijk, onwaarneembaar voor lichamelijke zintuigen, zonder samenstelling of uitbreiding. Van de aard van een zodanige onstoffelijke substantie kan de mens zich alleen een zwak denkbeeld vormen uit de analogie van het geestelijk wezen, dat hij in zichzelf vindt. Maar het wezen van zijn eigen ziel is de mens rechtstreeks onbekend, hij neemt in zichzelf allerlei psychische verschijnselen waar en besluit daaruit tot een geestelijke substantie als draagster daarvan, maar dit wezen der ziel zelf ontsnapt aan zijn waarneming. En ook dan nog is de spiritualitas Dei van een geheel andere en enige soort. De benaming geest voor God, engel en ziel is niet univoce en synoniem, maar analogisch te verstaan. Dit blijkt reeds daaruit, dat de geest bij engelen en mensen samengesteld is, wel niet uit stoffelijke delen maar toch uit substantia en accidentia, uit potentia en actus, en dus aan verandering onderworpen is. Bij God is echter deze samenstelling evenmin aanwezig als die uit lichamelijke delen; Hij is louter zijn. Maar voorts treedt het ook hierin duidelijk aan het licht, dat God als πνεῦμα niet alleen is de Πατήρ τῶν πνευματῶν, [Hebr. 12:9](#), maar evenzeer de Schepper en Vader van alle zienlijke dingen. Ook deze zijn geworden uit dingen, die niet onder de ogen verschijnen, [Hebr. 11:3](#), en hebben hun oorsprong in God als πνεῦμα. God als Geestelijk Wezen is de Auteur niet alleen van al wat πνεῦμα en ψυχή, maar ook van al wat σῶμα en σὰρξ onder schepselen heet. En zo geeft de spiritualitas die volmaaktheid Gods te kennen, waardoor Hij zowel negatief, in analogie met de geest der engelen en de ziel des mensen, als onstoffelijk en onzichtbaar is te begrijpen, als ook positief als de verborgen, eenvoudige, absolute grond van alle creatuurlijk, somatisch en pneumatisch zijn gedacht moet worden.

Ook vroeger is dit beseft, en vandaar dat sommigen voorstelden, om ook de geesten der engelen en de zielen der mensen nog lichamen te noemen, terwijl God dan alleen Geest was in geheel enige zin 24), of ook, om op God noch het predikaat der lichamelijkheid noch dat der onlichamelijkheid toe te passen, omdat Hij boven beide verheven is 25). Maar dit verdient geen aanbeveling, omdat er misverstand door bevorderd en daarbij ook vergeten wordt, dat, ofschoon alle kennis van God analogisch is, die analogie toch in de ene groep van schepselen duidelijker uitkomt dan in de andere, en in de wereld der onzienlijke dingen sterker spreekt dan in die der zienlijke. Even onjuist is het aan de andere zijde, om met Cartesius het wezen van de geest in cogitatio te stellen 26) en met Cartesiaansche theologen het Wezen Gods te omschrijven als res cogitans 27) of als perfectissima et purissima intellectio 28). Want daardoor wordt de geestelijke natuur Gods terstond met de persoonlijkheid vereenzelvigd,

gelijk dan ook bij Reinhard, Wegscheider, en anderen geschiedde 29). Het pantheïsme wist daarom met deze geestelijke natuur Gods geen raad, en maakte haar tot een klank zonder zin, tot een woord zonder realiteit. Van belang is het dus, om de spiritualitas Dei als aanduiding van zijn substantia incorporea te handhaven. De persoonlijkheid, het zelfbewustzijn en de zelfbepaling, is daarmee nog niet vanzelf gegeven; wel natuurlijk bij God, omdat Hij een eenvoudig Wezen is; maar niet in het begrip op zichzelf beschouwd. Het dierlijk bewustzijn en de onbewuste voorstellingen in de mens bewijzen genoegzaam, dat spiritualitas en personalitas geen identieke begrippen zijn. Datgene, wat in de personalit as wordt uitgedrukt, kan eerst later in de leer der triniteit ter sprake worden gebracht, terwijl zelfbewustzijn en zelfbepaling bij de eigenschappen van het verstand en de wil in behandeling komen. Hier bij de spiritualitas is het te doen, om het geestelijk Wezen Gods te handhaven. En dit is van zó groot belang, dat daarop heel de wijze rust, waarop wij God moeten dienen. De aanbidding in geest en waarheid rust op de geestelijkheid Gods. Eerst daardoor wordt alle beeldendienst in beginsel en voor altoos afgesneden.

- 1) Oehler, Theol. des A.T. par. 46. Schultz, Altt. Theol. 496-504. Davidson, Theol. of the Old Test. bl. 106 v.
- 2) Verg. Nösgen, Der Heilige Geist. Berlin 1905 bl. 10 v.
- 3) Zeller, Filos. d. Gr. IV/3 433.
- 4) Id., t.a.p. 133-146.
- 5) Tertullianus, adv. Prax. 7.
- 6) Id., de carne Christi 11. de anima 6.
- 7) Id., adv. Marc. II 16.
- 8) Verg. PRE/2 IX 539.
- 9) Catech. Racov. qu. 53.
- 10) Crell, de Deo et attrib. I c. 15.
- 11) Verg. Dorner, Gesammelte Schriften bl. 279.
- 12) Franck, La Kabbale 1843 bl. 179.
- 13) Böhme bij Joh. Claassen, Jakob Böhme, Sein Leben und seine theos. Werke, 3 Bde Stuttgart 1885 I bl. XXXII 157. II 61. Oetinger, Die Theologie aus der Idee des Lebens usw. 1852 bl. 109 v. Baader bij Joh. Claassen, Franz von Baaders Leben und theos. Werke usw. 2 Bde Stuttgart 1887 II 110. 112. Delitzsch, Bibl. Psych. 48 v. Auberlen, Die Philosophie Oetingers 1847 bl. 147. Hamberger, Jahrb. f. Deutse Theol. VIII 1863 bl. 448.
- 14) Spinoza, Eth. II prop. 1. 2.
- 15) Hegel, Werke XI 122.
- 16) Schleiermacher, Dialektik bl. 162.
- 17) Hegel, Werke VII 2 bl. 468.
- 18) Id., t.a.p. bl. 14 v. 18 v.
- 19) Verg. Eisler, Wörterbuch s. v.
- 20) Von Hartmann, Filos. des Unbew. II/11 457. Id., Filos. Fragen der Gegenwart.
- 21) Irenaeus, adv. haer. II c. 13. Origenes, de princ. 11, 6. c. Cels. VII 33 v. Augustinus, de trin. XV 5. de civ. VIII 5. Conf. VI 3. Damascenus, de fide orthod. I 11. II 3 enz.
- 22) Lombardus, Sent. I dist. 8, 4 v. Thomas, S.Theol. I qu. 3 art. 1-2. c. Gent. I c. 20. Petavius, de Deo II c. 1.
- 23) Theol. Wirceb. III 27-34. C. Pesch, Prael. dogm. II 68. Gerhard, Loci theol. II c. 8 sect. 1. Forbesius a Corse, Instruct. histor. theol. lib. 1 c. 36. Maastricht, Theol. theor. pract. II c. 6 enz.
- 24) Verg. Augustinus, Epist. 28.
- 25) Petavius, de Deo II c. 1 par. 14-16.
- 26) Cartesius, de meth. c. 4.
- 27) Wittichius, Theol. pacif. c. 15 par. 218.

28) Burmannus, Synopsis Theol. I 17. 4.

29) Reinhard, Dogm. bl. 111. Wegscheider, Inst. theol. par. 64.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; A 199)

199. Uit deze spiritualitas Dei volgt rechtstreeks zijn invisibilitas. De Schrift leert deze uitdrukkelijk 1). En in de christelijke kerk was er dan ook weinig verschil over, of God wel met lichamelijke ogen kon worden aanschouwd. Zowel voor deze bedeling als voor die in heerlijkheid werd dit algemeen ontkend; slechts enkelen, de Audianen, de Socinianen, Vorstius, en ook sommige Lutheranen, zoals Quenstedt, Hollaz, Hulsemann, Majus, Jaeger e.a. namen ze aan 2) en beriepen zich ook op Gereformeerde theologen als Alsted en Bucanus 3); maar Gerhard liet het onbeslist; en Baier en Buddeus beperkten ze tot de cognitio intellectualis 4). Overigens werd door allen geleerd, dat God als Geest voor lichamelijke zintuigen onzichtbaar was 5). Indien er van een zien Gods sprake kan wezen, is dit alleen mogelijk met ogen der ziel of des geestes. Daarbij kon echter de vraag opkomen, of er een aanschouwen van God mogelijk is, rechtstreeks, zonder het medium der schepselen, van aangezicht tot aangezicht? Kan God, gelijk de scholastiek zei, gezien worden, ut est. in se per essentiam, in substantia vel essentia sua? Over het algemeen werd geleerd, dat zulk een aanschouwing Gods per essentiam in elk geval alleen mogelijk was in de status gloriae. Hier op aarde was zulk een zien Gods voor niemand bereikbaar. Hoogstens was dit door een bijzondere genade en slechts voor een ogenblik aan Mozes, [Ex. 34](#), Jesaja, [Jes. 6](#), Paulus, [2Cor. 12](#), vergund 6). Maar verreweg de meesten oordeelden ook ten aanzien van de aanschouwing Gods, die aan patriarchen, profeten en apostelen te beurt gevallen was, dat ze altijd was geschied middellijk, door een wolk, in een of ander teken, onder een of andere gedaante 7). In discussie was daarom eigenlijk alleen de vraag, of er in de status gloriae een visio Dei per essentiam was. Nu spreken de kerkvaders wel menigmaal van een zien Gods, dat voor de gelovigen in de hemel weggelegd is 8), maar zij gewagen niet van een zien Gods per essentiam. Ze zeggen alleen met de Schrift, dat de zaligen God zien zullen, niet door een spiegel, maar van aangezicht tot aangezicht. En zij voegen er bij, dat God onzichtbaar is, maar dat Hij Zich zichtbaar maken kan en Zich kan openbaren aan de mens. In potestate nostra non est eum videre, sed in potestate illius est apparere 9). Anderen ontkenden dan ook, dat God per essentiam hiernamaals zou worden aanschouwd, zoals Chrysostomus, Gregorius Nyss., Cyrillus Hier., Theodoretus, Hiëronymus, Isidorus e.a. De Roomse godgeleerden zijn met de uitspraken dezer patres verlegen. Vasquez erkende rondt: hos patres, si sincere loqui volumus, vix possumus in bonum sensum interpretari. Maar anderen trachten deze uitspraken te verzwakken en in die zin te verklaren, dat zij handelen over de lichamelijke aanschouwing Gods of over de aanschouwing Gods in dit leven of over de absolute kennis Gods, die ook in de hemel onbereikbaar is en blijft 10).

Langzamerhand kwam er echter onder invloed van de neoplatonische mystiek, die inwerkte op Pseudodionysius, een andere voorstelling van de visio Dei. Zij werd nu opgevat als een aanschouwen van God in Zijn Wezen, ut in se est. God daalde niet meer tot de mens af, maar de mens werd door een bovennatuurlijke gave tot God opgeheven en vergoddelijkt. Gregorius Magnus zei reeds, dat God niet alleen in Zijn heerlijkheid maar ook in Zijn natuur zal gezien worden, want ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est 11). Prosper sprak van de zaligen als sui creatoris substantiam mundis cordibus contemplantes 12). Bernardus zegt, dat God gezien zal worden in al Zijn schepselen, maar dat de trinitas ook zal gezien worden in semetipsa 13). En het concilie te Florence verklaarde, dat de zielen in coelum mox recipi et

intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius 14). De scholastiek vond hier ruime stof voor allerlei speculatie en maakte er ook ruimschoots gebruik van. In verband met de leer der dona superaddita werd geleerd, dat de mens met zijn natuurlijke gaven tot deze aanschouwing Gods niet in staat was, maar dat er een divinum auxilium voor nodig was, hetwelk de natuurlijke gaven aanvulde, ophief en voltooide. Die bovennatuurlijke hulp werd gewoonlijk aangeduid met de naam van lumen gloriae. Maar er rees groot verschil over de aard van dit lumen, of het objectief was of subjectief, of het het Woord was of de Geest, een gave van de Heilige Geest of Deze Zelf, al werd ook meestal aangenomen dat het was aliquid creatum, intellectui datum in ratione habitus. Overigens werd het algemene leer, dat God in Zijn Wezen het voorwerp der aanschouwing was, en dat de zaligen dus alles in God zagen, wat van Zijn Wezen niet kan gescheiden worden, dus zowel de eigenschappen als de personen. Maar de Thomisten beweerden, dat het Wezen niet zonder de Personen en de een eigenschap niet zonder de andere kon aanschouwd worden, terwijl de nominalisten en Scotisten het tegendeel staande hielden. Voorts was volgens aller mening God zelf en al wat formaliter in Hem was, d.i. tot Zijn Wezen behoorde, het voorwerp der aanschouwing; maar er was wederom verschil, of daartoe ook datgene behoorde, wat eminenter in Hem was, d.i. wat door God overeenkomstig Zijn besluiten in het aanzijn wordt geroepen. Gewoonlijk werd dit gehandhaafd, om daardoor de aanroeping der engelen en de zaligen te rechtvaardigen, die in God alles zagen wat geschieden zou en dus de behoeften kenden van de gelovigen op aarde. Al werd er nu ook aan toegevoegd, dat de visio Dei geen comprehensio was en in de zaligen naar de mate hunner verdiensten verschilde, toch liep deze leer uit op de deïficatie van de mens. Het schepsel verheft zich op grond van een bovennatuurlijke gave door zijn eigen verdiensten naar boven en wordt aan God gelijk 15).

De theologen der Hervorming namen tegenover deze visio Dei een verschillend standpunt in. De Luthersen neigden er toe, om een visio Dei per essentiam aan te nemen en niet alleen mentalis maar zelfs ook corporalis. Gods macht was zó groot, dat Hij aan de zaligen een verlichting kon schenken, waardoor zij Hem ook met de ogen des lichaams kunnen zien in Zijn Wezen 16). Ook enkele Gereformeerden achten zulk een visio Dei per essentiam niet onmogelijk 17). Maar de meesten, zich houdende aan de alle kennis te boven gaande heerlijkheid, die de gelovigen bereid is, stelden de spinosae quaestiones der scholastiek ter zijde of verwierpen ook de visio Dei per essentiam geheel en al 18). Deze bescheidenheid is zeker in overeenstemming met de Schrift, die wel van een aanschouwing Gods door de zaligen spreekt, maar dienaangaande niets naders verklaart en elders God uitdrukkelijk onzichtbaar noemt. De aanschouwing, die de gelovigen wacht, wordt door Paulus genoemd een kennen gelijk wij gekend zijn. Indien God, gelijk allen aannemen, niet volmaakt, in Zijn Wezen, gekend kan worden maar onbegrijpelijk is, kan Hij ook in Zijn Wezen niet worden gezien. Visio per essentiam en comprehensio zijn immers volkomen gelijk. Bovendien, God is oneindig en de mens blijft eindig, ook in de status gloriae. God kan daarom door de mens altijd slechts op eindige, menselijke wijze worden gezien. Het objectum moge dus infinitum zijn, de representatio in het menselijk bewustzijn is en blijft finita. Maar dan is het zien Gods ook niet per essentiam. Dan is er van Gods zijde altijd een συγκαταβασις nodig, een openbaring, waardoor Hij van Zijn kant tot ons nederdaalt en Zich aan ons kenbaar maakt; Mt. 11:27 blijft ook in de heerlijkheid van kracht. De aanschouwing Gods in Zijn Wezen zou meebrengen, dat de mens vergoddelijkt en de grens tussen Schepper en schepsel uitgewist werd. Dat ligt nu wel op de lijn van de neoplatonische mystiek, die door Rome werd opgenomen, maar niet op die van de Hervorming, althans niet van de Gereformeerde kerk en theologie. Bij Rome toch wordt de mens door het donum supernaturale opgeheven boven zijn eigen natuur; hij wordt daardoor feitelijk een ander wezen, een homo divinus en

supernaturalis 19); maar hoe hoog en heerlijk de Gereformeerden ook dachten van de status gloriae, ook daar bleef de mens toch mens, wel verheven supra gradum suum naturalem, maar niet supra speciem suam et objectum illi analogum 20). De zaligheid des mensen is zeker gelegen in de visio Dei beatifica, maar toch altijd in zulk een visio, als waarvoor de eindige en beperkte menselijke natuur vatbaar is. een θεωσις, gelijk Rome ze leert, past in het systeem der Pseudodionysiaansche hiërarchie maar vindt in de Schrift geen steun 21).

- 1) Verg. boven bl. 172.
- 2) Quenstedt, Theol. I 554 v. 566. Hollaz, Ex. theol. 458 enz.
- 3) Alsted, Theol. schol. bl. 849. Bucanus, Instit. theol. 1648 bl. 443.
- 4) Gerhard, Loci theol. Loc. 31 par. 144. Baier, Comp. Theol. I c. 6. Buddeus, Instit. theol. II c. 3 par. 4.
- 5) Irenaeus, adv. haer. II 6. IV 20. Origenes, c. Cels. VII 33 v. Augustinus, de civ. XXII 29. Thomas, S. Theol. I qu. 12 art. 3 ad 3. Martyr, Loci Comm. bl. 8. 9. Zanchius, Op. I 225 enz.
- 6) Augustinus, Epist. 112. de Gen. ad litt. XII 27. Basilus, Hexaem. hom. 1. Hilarius, de trin. V.
- 7) Petavius, de Deo VII c. 12.
- 8) Bijv. Irenaeus, adv. haer. IV 20. Clemens Alex., Strom. V c. 1. Gregorius Naz., Orat. 34. Augustinus, de civ. XXII 29. de Gen. ad litt. XII 26.
- 9) Ambrosius bij Petavius, de Deo VII c. 7.
- 10) Thomas, S. Theol. I qu. 12 art. 1 ad 1. Sent. IV dist. 49 qu. 1 art. 1 ad 1. Petavius, de Deo VII c. 5. Theol. Wirceb. III p. 82-86.
- 11) Gregorius M., Moral. 1. 18 c. 28.
- 12) Prosper, de vita contempl. 1 c. 4.
- 13) Bernardus, serm. 4 in festum omnium sanctorum.
- 14) Verg. Denzinger, Enchir. symb. et defin. n. 403, 456, 588, 870, 875.
- 15) Lombardus, Sent. IV dist. 49. Thomas, S. Theol. I qu. 12. I 2 qu. 3, vooral art. 12 qu. 4 art. 2. S. c. Gent. III c. 38-63. Sent. IV dist. 49 qu. 1,2 Bonaventura, Brevil. VII c. 7. Hugo Vict., de Sacr. lib. 2 pars 18 c. 16. Petavius, De Deo VII c. 1-14. Becanus, Theol. Schol. I c. 9. Theol. Wirceb. III bl. 67-90. Perrone, Prael. theol. III bl. 266-276. Jansen, Prael. theol. dogm. III bl. 913-935. C. Pesch, Prael. dogm. III bl. 23-44. Kleutgen, Theol. der Vorz. II bl. 122-134. Scheeben, Dogm. I 562 v. II 294 v.
- 16) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; A 198
- 17) Bullinger op [Joh. 1:18](#). Polanus, Synt. Theol. bl. 9, 518. Synopsis pur. theol. LII 11-24. Forbesius a Corse, de visione beatifica, Op. Amst. 1703 I 282-289 enz.
- 18) Calvin, Inst. III 25, 11. Pareus op [1Cor. 13:12](#). Rivetus op [Ps. 16:11](#), Op. II 68. Danaeus op [1Tim. 6:16](#). Gomarus op [Joh. 1:18](#). Op. p. 249-252. Maccovius redivivus, Theol. pol. 162. Hoornbeek, Instit. theol. XVI 20. Turretinus Theol. El. XX qu. 8. Heidegger, Corpus theol. III 37. XXVIII 138. Moor, VI 720. M. Vitringa IV 18-25, vooral Voetius, Disp. II 1193-1217 enz.; cf. ook Episcopus, Inst. theol. IV sect. 2 c. 4. Limborch, Theol. Chr. VI 13, 6.
- 19) Bellarminus, de justif. V 12.
- 20) Turretinus, Theol. El. XX qu. 8, 12.
- 21) Verg. later de locus over het Beeld Gods, en ook Stuckert, Vom Schauen Gottes, Zeits. f. Th. u. K. von Gottschick

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; B 200)**B. Eigenschappen des verstands.**

200. Heel de Schrift gaat er van uit, dat God bewustzijn en kennis toekomt. Hij is louter φως zonder enige σκοτια, [1Joh. 1:5](#), wonend in een ontoegankelijk licht, [1Tim. 6:16](#), en Bron van alle licht in natuur en genade, Ps. 4:7 [[Ps. 4:6](#)], [27:1](#), 36:10 [[Ps. 36:9](#)], [43:3](#), [Joh. 1:4,9](#); [8:12](#), [Jak. 1:17](#) enz. In deze benaming van licht is begrepen, dat God Zichzelf volkomen bewust is, dat Hij Zichzelf in Zijn ganse Wezen doorziet en dat er niets in dat Wezen voor Zijn bewustzijn verborgen is. Wel is licht in de Schrift ook symbool van zuiverheid, reinheid, heiligheid en verder van vreugde, blijdschap, zaligheid, [Ps. 27:1](#), 36:10 [[Ps. 36:9](#)], [97:11](#), [Jes. 60:19](#), [Joh. 1:4](#), [Ef. 5:8](#), evenals duisternis een beeld is, niet alleen van onkunde en dwaling, maar ook van onreinheid en zedelijke verdorvenheid, van smart en ellende, [Ps. 82:5](#), [Pred. 2:13-14](#), [Jes. 8:22](#), [Mt. 4:16](#), [8:12](#), [Luk. 22:53](#), [Joh. 3:19](#), [Rom. 13:12](#), [Ef. 5:8](#) v., [1Petr. 2:9](#) enz. Maar toch staat in de figuurlijke benaming van licht de intellectuele betekenis op de voorgrond. Want licht heeft in de eerste plaats deze werking, dat het het verborgene, het in de donkerheid wegschuilende, openbaar maakt, te voorschijn treden doet; licht is παν το φανερούμενον, [Ef. 5:13](#). Daaraan beantwoordt in het geestelijke het bewustzijn, [Spr. 27:19](#), [1 Cor. 2:11](#), [Mt. 6:22-23](#). Maar deze verstandelijke betekenis leidt als vanzelf tot de zedelijke over, want als de zonde ons wezen bezoedeld, dan trekken wij ons in het verborgene terug, koesteren wij de duisternis, durven wij niet voor de dag komen, en zien ons zelf niet meer, gelijk wij echt zijn, [Gen. 3:8](#), [Joh. 1:5](#), [3:19](#) enz. En omgekeerd, als God weer door Christus, Die het Licht is, [Joh. 1:4-5](#); [8:12](#); [9:5](#); [12:35](#); [2Cor. 4:4](#), in onze harten schijnt en verlichting der kennis van de heerlijkheid Gods in het aangezicht van Jezus Christus schenkt, [2Cor. 4:6](#), dan durven wij onszelf weer zien, krijgen wij het licht lief en wandelen weer in het licht, [Mt. 5:14,16](#), [Joh. 3:21](#), [Rom. 13:12](#), [Ef. 5:8](#), [Phil. 2:15](#), [1Thess. 5:5](#), [1Joh. 1:7](#) enz. Zo nu duidt de benaming licht bij God allereerst aan, dat Hij Zichzelf gans doorziet en kent; en Hij kan dit, omdat Zijn Wezen nooit door de zonde verontreinigd worden kan. Er is en kan in Hem niets duisters zijn; Hij is gans en allicht, Hij woont in het licht, en Hij is de bron van alle licht. Ook het trinitarisch leven van God is een volkomen bewust leven, [Mt. 11:27](#), [Joh. 1:17](#); [10:15](#); [1Cor. 2:10](#). Maar voorts heeft God bewustzijn en kennis van al wat buiten Zijn Wezen bestaat. Nergens wordt in de Schrift ook maar aangeduid, dat Hem iets onbekend zou zijn. Wel wordt de wijze, waarop Hij kennis neemt, soms zeer menselijk beschreven, [Gen. 3:9](#) v., [Gen. 11:5](#); [18:21](#) enz., maar Hij weet toch alles. De gedachte, dat Hem iets onbekend zou zijn, wordt als ongerijmd afgewezen; zou Hij die het oor plant niet horen, en die het oog formeert niet zien, [Ps. 94:9](#). Telkens is er sprake van Zijn תבונה, יצה, גבורה, חכמה, γνῶσις, σοφία, [Job 12:13](#), [28:12-27](#), [Spr. 8:12](#) v., [Ps. 147:5](#), [Rom. 11:33](#), [16:27](#), [Ef. 3:10](#) enz. En deze kennis Gods heeft alle schepsel tot voorwerp. Zij strekt zich tot alles uit, en is alwetendheid in strikte zin. Zijn ogen doorlopen de ganse aarde, [2Kron. 16:9](#); alles is Hem bekend en ligt naakt uitgespreid voor Zijn oog, [Hebr. 4:13](#). Het kleinste en geringste, [Mt. 6:8,32](#); [10:30](#), het verborgenste, hart en nieren, [Jer. 11:20](#); [17:9-10](#); [20:12](#), Ps. 7:10 [[Ps. 7:9](#)], [1Kon. 8:39](#), [Luk. 16:15](#), [Hand. 1:24](#), [Rom. 8:27](#), gedachten en overleggingen, [Ps. 139:2](#), [Ezech. 11:5](#), [1Cor. 3:20](#), [1Thess. 2:4](#), [Op. 2:23](#), de mens in zijn oorsprong en wezen en in al zijn gangen, [Ps. 139](#), nacht en duisternis, [Ps. 139:11,12](#), hel en verderf, [Spr. 15:11](#), het kwade en zondige, Ps. 69:6 [[Ps. 69:5](#)], [Jer. 16:17](#), [18:23](#), [32:19](#), het voorwaardelijke, [1Sam. 23:10-13](#), [2Sam. 12:8](#), [2Kon. 13:19](#), Ps. 81:14-15 [[Ps. 81:13-14](#)], [Jer. 26:2-3](#); [38:17-20](#); [Ezech. 3:6](#), [Mt. 11:21](#), en het toekomstige, [Jes. 41:22](#) v., [Jes. 42:9](#); [43:9-12](#); [44:7](#); [46:10](#), bepaaldelijk ook

het levenseinde, Ps. 31:16 [[Ps. 31:15](#)]; 39:6 [[Ps. 39:5](#)]; [139:6,16](#); [Job 14:5](#), [Hand. 17:26](#) enz., het is alles God bekend. Hij kent alles, [1Joh. 3:20](#). En Hij kent dat alles niet a posteriori, door waarneming, maar a priori, van eeuwigheid, [1Cor. 2:7](#), [Rom. 8:29](#), [Ef. 1:4,5](#), [2Tim. 1:9](#). Zijn kennis is voor vermeerdering niet vatbaar, [Jes. 40:13](#) v., [Rom. 11:34](#), is zeker en bepaald, [Ps. 139:1-3](#), [Hebr. 4:13](#), zodat al Gods openbaringen waarachtig zijn, [Joh. 8:26](#), [17:17](#), [Tit. 1:2](#), alle werken Gods ons Zijn wijsheid kennen doen, [Ps. 104:24](#), [136:5](#), [Ef. 3:10](#), [Rom. 11:33](#), en ons tot aanbidding en bewondering stemmen, [Ps. 139:17](#) v., [Jes. 40:28](#), [Job 11:7](#) v., [Rom. 11:33](#), [1Co. 2:11](#).

De kennis Gods, zo van Zichzelf als van de wereld, wordt in de Schrift zo beslist en klaar geleerd, dat ze binnen de Christelijke kerk ten alle tijde werd erkend. Maar het pantheïsme is daartegen in verzet gekomen. Het kende God geen eigen, van de wereld onderscheiden Zijn toe, en kon daarom in God ook geen eigen bewustzijn aannemen. Spinoza sprak nog wel van de cogitatio als een attributum Dei en noemde God een res cogitans 1). Maar van die cogitatio onderscheidde hij de intellectus als certus modus cogitandi en deze valt niet in de natura naturans maar alleen in de natura naturata 2), en al deze modi cogitandi maken samen Gods eeuwig en oneindig verstand uit 3). Dit pantheïsme leidde door Fichte, Schelling, Hegel en Schopenhauer heen tot de Filosofie des Unbewussten van Eduard von Hartmann. Deze wijst in het eerste deel van zijn werk in de brede betekenis aan, welke aan het onbewuste overal in de wereld toekomt, en zegt dan, dat dat onbewuste wezen één is in alle dingen 4). En dit Onbewuste, ofschoon liever niet God genoemd 5), vervult bij Von Hartmann toch de plaats van God. Nu wordt dit onbewuste door Von Hartmann soms zo opgevat, dat het niet blind en a logisch is, gelijk de wil bij Schopenhauer, maar veeleer helderziende, clairvoyant is evenals het instinct bij dier en mens, en een alwetende, alwijze, überbewusste Intelligenz bezit 6). Maar hij ontkent dat aan het onbewuste bewustzijn toekomt. Want bewustzijn bestaat in een splitsing van subject en object, is dus altijd een beperking en onderstelt de individualisatie, ja zelfs het lichaam 7). Zodra het bewustzijn absoluut genomen wordt, verliest het zijn vorm en wordt het vanzelf onbewust 8). Indien het absolute nog eigen bewustzijn had buiten het individuele bewustzijn, zou het deze terstond verslinden. Het monisme is onverenigbaar met een bewust Goddelijk wezen. Zo een wezen was niet immanent in, maar gescheiden van de wereld. Het is wel de oorzaak van alle bewustzijn maar niet zelf bewust 9). En vooral zelfbewustzijn kan aan het absolute niet worden toegeschreven, want dit onderstelt een onderscheiding van subject en object, een reflexie over zichzelf, die in het absolute niet vallen kan 10). Het pantheïsme ontzegt aan God beide, kennis van de wereld, Weltbewusstsein, innerweltliches Selbstbewusstsein, en kennis van Zichzelf, zelfbewustzijn, ausserweltliches of innergöttliches Selbstbewusstsein. Ook waar Hij in de individuele bewustzijns tot bewustzijn komt, kent Hij de wereld maar niet Zichzelf 11).

Nu kan aan Von Hartmann nagenoeg alles, wat hij zegt over de macht en betekenis van het onbewuste in de schepselen, worden toegestemd. Het onbewuste speelt inderdaad in het dierlijk en menselijk leven een grote rol. Maar het is opmerkelijk, dat Von Hartmann zelfs de vraag niet stelt, of die uitgestrekte macht van het onbewuste juist niet de intelligentie Gods onderstelt en eist. Want zeer zeker is er menigmaal een onbewuste en toch doelmatige handeling. Maar het onbewuste in dier en mens handelt dan niet zelf met doel; doch de bewuste geest van de mens ziet in die handeling een doel, waarop het juist door een daar bovenstaand, hoger bewustzijn is gericht 12). Van oudsher heeft daarom het waarnemen van het doelmatige in de wereld geleid tot de erkenning van een Goddelijk Wezen. Anaxagoras nam reeds een νοῦς aan, die een oneindig weten bezat, om alles op zijn best te ordenen. Socrates omschrijft de Godheid zo, dat ze alles ziet en hoort en overal aanwezig is. Bij Plato is God de Wereldformeerder, Die naar de ideeën alles schept. Aristoteles beredeneert, dat de

Godheid het primum movens, het absolute Zijn, actus purus, en volstrekt onlichamelijk is. Zij is daarom denken, νοῦς, en heeft tot inhoud zichzelf. God kan de inhoud Zijner gedachte niet van buiten ontlennen; Hij kan alleen het beste denken, en dat is Hijzelf. God denkt Zichzelf, Hij is het denken van het denken; het denken en Zijn object is bij Hem één, God is νοησις νοησεως 13). En zelfs de Stoa besloot teleologisch uit het doel in de wereld tot een intelligente oorzaak. Zeno redeneerde aldus: Nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens. Mundi autem partes sentientes sunt. Non igitur caret sensu mundus 14) quod ratione utitur melius est quam id quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius. Ratione igitur mundus utitur 15).

Wie geen doel in de wereld erkent, heeft ook geen zelfbewust God van node en heeft aan het materialisme genoeg. Maar wie met Von Hartmann de teleologische wereldbeschouwing verdedigt, moet in God een bewustzijn aannemen, en verklaart door het onbewuste het bewuste niet. Er kan in het gevolg niet meer aanwezig zijn dan er ligt in de oorzaak. Zou Hij die het oor plant niet horen, en Hij die het oog formeert niet aanschouwen? Een volmaaktheid in het schepsel wijst terug op een volmaaktheid in God. Indien het redelijk wezen in waarde alle andere te boven gaat, indien het denken de mens, anders zwak als een riet, toch boven alle schepselen verheft, kan God niet als onbewust gedacht worden. De religie verzet zich daartegen, die altijd en overal een persoonlijk, zelfbewust God onderstelt, maar ook de filosofie tekent daartegen protest aan. Het pantheïsme mag zich kunnen beroepen op Spinoza en Regel; het theïsme heeft alle wijsgeren der oudheid aan zijn zijde en vindt ook in de nieuwere filosofie nog steun bij Cartesius, Leibniz, Kant, Schelling (2e periode), J.H. Fichte, Herbart, Lotze, Ulrici, Carrière enz. Dat nu het Goddelijk zelfbewustzijn specifiek verschilt van dat van de mens en hierin slechts een zwakke analogie heeft, staat zeker boven allen twijfel vast. In zover zou er geen bezwaar zijn, om God überbewusst te noemen. Maar juist daarom kan uit de beperktheid van het menselijk zelfbewustzijn niet tot de Goddelijke kennis worden besloten. In weerwil van alle redeneringen van pantheïstische zijde over de beperktheid, de individualiteit en de zinnelijke basis als noodzakelijk aan het zelfbewustzijn eigen, is niet in te zien, waarom de zelfkennis Gods een beperking zou zijn van Zijn Wezen. Bij ons is het zelfbewustzijn eindig en beperkt, omdat wij zelf eindig zijn en omdat het ons zijn nimmer dekt. Ons zijn is veel rijker dan ons zelfbewustzijn. Maar God is het eeuwige, loutere zijn. En Zijn zelfkennis heeft niets minder dan dat volle, eeuwige, Goddelijke Zijn zelf tot inhoud. Zijn en kennen zijn in God één. Hij kent Zichzelf door Zijn eigen Wezen. Hij komt ook niet langzamerhand tot bewustzijn, en is Zich niet nu eens meer dan minder bewust. Want in Hem is geen worden, geen proces, geen ontwikkeling. Hij is louter Zijn, enkel licht zonder duisternis 16).

Van dit Zelfbewustzijn Gods is Zijn Weltbewusstsein te onderscheiden. De vroegere theologie deelde daarom de kennis Gods in in scientia naturalis (necessaria, simplicis intelligentiae) en scientia libera (contingens, visionis). Beide zijn niet identiek, gelijk het pantheïsme leert, want indien het absolute alleen logisch en potentiëel eerder is te denken dan de wereld, is het tot verklaring der wereld geheel ongenoegzaam. God heeft de wereld niet nodig, om tot Persoonlijkheid, tot Zelfbewustzijn te komen. Hij heeft noch, naar Hegel, een logische, noch, naar Schelling, een historische cursus door te lopen, om Zijn volle actualiteit te bereiken (von Baader). Maar toch kunnen het zelfbewustzijn en het Weltbewusstsein in God niet zo gescheiden naast elkaar staan, als het soms in de vroegere dogmatiek werd voorgesteld. Veeleer bestaat er tussen beide een organisch verband. God heeft uit de oneindige volheid van ideeën, die in Zijn absoluut Zelfbewustzijn aanwezig zijn, niet naar willekeur sommige uitgekozen, om ze buiten Zich te realiseren. Hij heeft Zich daarbij laten leiden door het doel, om in de wereld zichzelf, al Zijn deugden en

volmaaktheden, tot openbaring te brengen. De *cognitio libera* omvat dus juist die ideeën, welke in hare realisatie geschikt zijn, om op creatuurlijke wijze het Wezen Gods te ontvouwen. De *cognitio naturalis* is uiteraard ongeschikt, om aan schepselen te worden meegedeeld. Zoals God Zichzelf kent, kan Hij door schepselen nooit worden gekend, noch wat de inhoud en de omvang, noch ook wat de wijze betreft. Maar de *cognitio libera* omvat al datgene, wat voor realisering vatbaar is en geschikt, om de deugden Gods in en voor schepselen tot openbaring te brengen. Zij staat tot de *cognitio naturalis*, als de ectype tot de archetype. Toch moet ook bij deze *cognitio libera* in het oog worden gehouden, dat ze in God iets geheel anders is dan in de schepselen. Ook al is deze *cognitio libera* mededeelbaar, zij is toch niet alleen in omvang, maar ook in aard en wezen in grote mate bij God en bij het redelijk schepsel onderscheiden.

Vooreerst leert de Heilige Schrift zeer duidelijk, dat deze *scientia Dei* al het zijnde omvat; niets is aan Zijn alwetendheid onttrokken, niets verborgen voor Zijn alziend oog. Verleden, heden en toekomst; het geringste en het verborgenste; alles is naakt en geopenbaard voor Hem, met Wie wij te doen hebben. Te alle tijde werd dit ook in de Christelijke theologie erkend. De enige, die anders sprak, was Hiëronymus. Deze noemde het in zijn Commentaar op [Hab. 1:13](#) ongerijmd, om de Goddelijke Majesteit zover neer te halen, ut sciat per momenta singula quot nascantur culices, quotve moriantur; quae cimum et pulicum et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent, et qui de minoribus majorum praedae cedere debeant. Doch deze beperking van Gods alwetendheid vindt in de Schrift geen steun en is door de Christelijke theologie eenparig verworpen. En voorts kent God alles niet door waarneming uit de dingen, maar Hij weet alles uit en van Zichzelf. Onze kennis is posterieur, zij onderstelt het zijn en is daaraan ontleend. Bij God is het omgekeerd; Hij kent alles voordat het is. De Schrift spreekt ook dit duidelijk uit, als zij zegt, dat God alles weet voordat het geschiedt, [Jes. 46:10](#), [Amos 3:7](#), [Dan. 2:22](#), [Ps. 139:6](#), [Mt. 6:8](#) enz. God is toch de Schepper aller dingen; Hij heeft ze gedacht, voordat ze bestonden. Iste mundus nobis notus non esse posset, nisi esset; Deo autem, nisi notus non esset, esse non posset [17](#)). Hij bestaat van Zichzelf en kan ook in Zijn bewustzijn en kennis niet afhangen van of gedetermineerd worden door iets, dat buiten Hem is. Uit Zijn aseitas vloeit vanzelf de volstreekte onafhankelijkheid van Zijn weten voort. Hij kent alles niet uit de dingen na hun bestaan, want dan zouden deze als bij Schopenhauer en Von Hartmann uit het onbewuste zijn voortgekomen [18](#)), maar Hij kent alles in en door en uit Zichzelf. En daarom is zijn kennis ook één, eenvoudig, onveranderlijk, eeuwig; Hij kent alles ineens, tegelijk, van eeuwigheid; en alles staat eeuwig present voor Zijn oog [19](#)).

- 1) Spinoza, Eth. II prop. 1.
- 2) Id., Eth. I prop 31.
- 3) Id. Eth. V prop. 40 schol.
- 4) Von Hartmann, Filos. des Unbew. II/11 155 v.
- 5) Id., t.a.p. bl. 201.
- 6) t.a.p. II 176 v.
- 7) t.a.p. II 177 v.
- 8) t.a.p. II 179.
- 9) t.a.p. II 178 v.
- 10) t.a.p. II 187 v.
- 11) t.a.p. II 176.
- 12) Thomas, c. Gent. I 44, 5.
- 13) Aristoteles, Metaf. XII 9.
- 14) Cicero, de nat. deorum II 8, 22, cf. III 9,22.
- 15) Verg. Thomas, c. Gent. I 28 en 44.
- 16) Augustinus, de trin. XV 14. Thomas, S. c. Gent. I c. 57-48.

- 17) Augustinus, de civ. XI 10. de Gen. ad litt. V 18.
 18) Id., de civ. XI 10. Conf. XIII 6. de Gen. ad litt. V 15.
 19) Irenaeus, adv. haer. I 12. Augustinus, de trin. XI 10. XII 18. XV 7,13,14. Lombardus, Sent. I. dist. 35, 36. Thomas, S. Th. I qu. 14. S. c. Gent. I c 44 v. Zanchius, Op. II 195 v. Polanus, Synt. theol. II c. 18 enz.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; B 201)

201. Van praescientia kan er daarom bij God in eigenlijke zin geen sprake zijn. Er is bij Hem geen differentia temporis **1)**. Hij roept de dingen die niet zijn alsof ze waren, en ziet wat niet is alsof het reeds bestond. Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae sed praesentes; ac per hoc non jam praescientia sed tantum scientia dici potest **2)**. Omne quod nobis fuit et erit, in ejus prospectu praesto est **3)**. Quidquid tempora volvunt, praesens semper habet **4)**. De onderscheiding van Gods alwetendheid in praescientia, scientia visionis (van het heden) en reminiscientia is geheel en al een menselijke voorstelling **5)**. Toch stelt de Schrift het menigmaal zo voor, alsof Gods alwetendheid temporeel aan het zijn der dingen voorafgaat. En zonder deze hulpvoorstelling kunnen wij ook van Gods alwetendheid niet spreken. Maar daaruit rees in de theologie de vraag, hoe deze alwetendheid Gods te rijmen was met 's mensen vrijheid. Indien God toch alles vooruit weet, dan staat alles van eeuwigheid vast en blijft er voor vrije en contingente daden geen plaats meer over. Cicero kwam daarom reeds tot loochening der alwetendheid Gods, omdat hij ze niet overeenbrengen kon met de vrije wil **6)**. Marcion ontzei aan God met de almacht en goedheid ook de alwetendheid, omdat Hij de eerste mens in zonde had laten vallen **7)**. Later werd hetzelfde door de Socinianen geleerd. God weet alles, maar alles overeenkomstig Zijn aard. Hij weet het mogelijk toekomstige, het toevallige, dus niet met volstrekke zekerheid, want dan hield het op toevallig te zijn, maar Hij weet het als mogelijk en toevallig, d.i. Hij weet het toekomstige, voor zover het van mensen afhangt, niet zeker en onfeilbaar vooruit. Want anders ging de wilsvrijheid verloren, werd God auteur der zonde en Zelf aan de noodwendigheid onderworpen **8)**.

Maar zulk een beperking van Gods alwetendheid was te zeer met de Heilige Schrift in strijd, dan dat ze anders dan bij enkelen ingang kon vinden. De Christelijke theologie zocht de oplossing gewoonlijk in een andere richting. Twee wegen boden zich daarvoor aan. Enerzijds maakte Origenes onderscheid tussen de prescientia en de predestinatio. God weet de dingen wel vooruit, maar deze prescientia is niet de oorzaak en de grond van hun geschieden, veeleer weet God ze alleen zeker vooruit, omdat ze in de tijd door de vrije beslissing der mensen geschieden zullen; ου γαρ επει εγνωσται, αλλ επει γινεσθαι εμελλεν εγνωσται **9)**. Aan de andere zijde staat Augustinus, die ook beide, de prescientia en de wilsvrijheid, handhaven wil. Religiosus animus utrumque eligit, utrumque confitetur, et fide pietatis utrumque confirmat **10)**. Maar hij ziet in, dat, als God iets zeker vooruit weet, dit ook noodzakelijk geschieden moet; anders viel heel de prescientia weer omver. Prescientia, si non certa prenoscit, utique nulla est **11)**. Daarom zegt hij, dat de wil des mensen, met heel zijn natuur, met al zijn beslissingen in de prescientia opgenomen is en door deze niet vernietigd, maar veeleer geponeerd en gehandhaafd wordt. Cum enim sit praescius voluntatis nostrae, cujus est prescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est prescius **12)**. Voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque praescivit; et ideo quidquid valent, certissime valent; et quod facturae sunt, ipsae omnino facturae sunt; quia valituras atque

facturas ille praescivit, cujus prescientia falli non potest 13). De scholastiek, hoewel allerlei onderscheidingen makende, sloot zich in beginsel bij Augustinus aan 14).

Maar de Jezuïten brachten verandering 15). Zij schoven in aansluiting aan het semi-pelagialisme, tussen de scientia necessaria en de scientia libera nog de zogenaamde scientia media in, om door deze Gods alwetendheid met 's mensen vrijheid te rijmen. Zij verstonden daaronder een logisch aan de besluiten voorafgaande kennis Gods van het voorwaardelijk toekomstige. Het object dezer kennis is niet het bloot mogelijke, dat nooit werkelijkheid zal worden, noch ook datgene, wat tengevolge van een besluit Gods zeker geschieden zal, maar dat mogelijke, hetwelk onder een of andere voorwaarde werkelijkheid worden kan. God laat nl. in Zijn wereldbestuur veel afhangen van condities, en weet nu vooruit, wat Hij doen zal, ingeval de condities wel of ingeval zij niet door de mens vervuld worden. God is dus in alle gevallen gereed. Hij voorziet en kent alle mogelijkheden, en heeft met het oog op al die mogelijkheden Zijn maatregelen genomen en Zijn besluiten gemaakt. Hij wist vooruit, wat Hij doen zou, indien Adam viel en ook indien hij staande bleef; indien David naar Kehila ging of er niet heenging; indien Tyrus en Sidon zich al of niet bekeerden enz. De kennis der futura conditionata gaat dus vooraf aan het besluit der futura absoluta; de mens beslist geheel vrij en zelfstandig in ieder ogenblik, maar kan God toch nooit door de een of andere beslissing verrassen of Zijn plannen te niet doen, want op alle mogelijkheden is door Gods praescientia gerekend. Deze leer van de scientia media werd met vele Schriftuurlijke plaatsen gesteund, welke aan God de kennis toeschrijven van wat in een gegeven geval zou geschieden, wanneer de een of andere conditie al of niet was vervuld, zoals [Gen. 11:6](#), [Ex. 3:19](#), [34:16](#), [Deut. 7:3,4](#), [1Sam. 23:10-13](#), [25:29](#) v., [2Sam. 12:8](#), [1Kon 11:2](#), [2Kon 2:10](#), [13:19](#); Ps. 81:14-15 [[Ps. 81:13-14](#)], [Jer. 26:2-3](#), [38:17-20](#), [Ezech. 2:5-7](#), [3:4-6](#), [Mt. 11:21,23](#), [24:22](#), [26:53](#), [Luk. 22:66-68](#), [Joh. 4:10](#), [6:15](#), [Hand. 22:18](#), [Rom. 9:29](#), [1Cor. 2:8](#).

Zij werd door de Thomisten en Augustinianen wel bestreden, bijv. door Bannez, de Salmanticenses, Billuart, maar door de Molinisten en Congruïsten Suarez, Bellarminus, Lessius enz. ook ijverig verdedigd. Vrees voor het Calvinisme en Jansenisme kwam aan de leer der scientia media in de Roomse kerk ten goede, en langzamerhand vond ze in meer krachtige of gematigde zin bij nagenoeg alle Roomse theologen ingang 16). De lijn van Augustinus was daarmee verlaten en die van Origenes weer opgenomen. Zo had de Griekse theologie van het begin aan gedaan 17); thans volgde ook de Roomse theologie. Ook de Lutherse 18) en de Remonstranten 19) waren de scientia media niet ongenegen. In de nieuwere tijd leren velen, ongeveer op dezelfde wijze, dat God ook werkelijk kennis krijgt uit de wereld als medium scientiae. Hij kent het toevallig toekomstige wel als mogelijk vooruit, maar leert eerst uit de wereld, dat het al of niet werkelijk wordt. Voor alle gevallen weet Hij echter sein dem Thun der Creatur, wie es auch ausfalle, angemessenes Thun; Hij stelde wel het schema van het wereldplan vast maar laat de Ausfüllung aan het schepsel over 20). Daarentegen werd op het voetspoor van Augustinus zulk een nuda praescientia en scientia media door de Gereformeerden verworpen 21).

Nu loopt bij de scientia media de vraag niet hierover, of de dingen onderling niet menigmaal in een conditioneel verband tot elkaar staan, dat Gode bekend is en door Hemzelf is gewild. Indien dit alleen met de scientia media werd bedoeld, zou ze zonder bezwaar kunnen worden aangenomen, gelijk Gomarus en Walaëus ze in die zin opnamen en erkenden 22). Maar de leer der scientia media beoogt iets anders; zij wil de pelagiaanse opvatting van de wilsvrijheid in overeenstemming brengen met de alwetendheid. De wil der schepselen nl. is krachtens zijn aard indifferent. Hij kan het één zowel als het andere doen. Hij is door zijn natuur noch door de velerlei omstandigheden, waarin hij geplaatst is, gedetermineerd. Deze kunnen invloed

oefenen op de wil, maar tenslotte blijft de wil vrij en kiest naar het hem uitkomt. Deze wilsvrijheid is natuurlijk niet te rijmen met een besluit Gods; ze bestaat wezenlijk in *independentia a decreto Dei*. God heeft die wil niet bepaald, maar heeft hem vrij gelaten; Hij kon hem niet bepalen, zonder hem te vernietigen. God moet tegenover de wil der redelijke schepselen een afwachtede houding aannemen. Hij ziet toe, wat deze doen zal. Maar nu is Hij alwetend. Hij kent dus alle mogelijkheden, alle toevallig toekomstige dingen, en kent ook de absoluut toekomstige dingen vooruit. Dienovereenkomstig heeft Hij Zijn besluiten genomen. Indien een mens in bepaalde omstandigheden de genade zal aannemen, heeft Hij hem uitverkoren ten leven; indien hij niet zal geloven, heeft Hij hem verworpen. Nu is het duidelijk, dat zulk een leer van die van Augustinus en Thomas in beginsel afwijkt. Bij deze toch gaat de voorwetenschap aan de dingen vooraf en kan er niets tot aanzijn komen dan door de wil van God. *Non fit aliquid nisi omnipotens fieri velit* (23). Niet de wereld maar de besluiten zijn het medium, waaruit God alle dingen kent (24). En het toevallige en vrije kan dus in zijn verband en orde zeker en onfeilbaar worden gekend. Het is waar, dat de scholastiek op dit punt zich soms al anders uitdrukte dan Augustinus. Anselmus bijvoorbeeld zeide, dat de *praescientia* geene *necessitas interna* en *antecedens*, maar alleen een *necessitas externa* en *consequens* meebracht (25). En Thomas oordeelde, dat God de *futura contingentia* wel eeuwig en zeker kent *secundum statum*, *quo actu sunt*, *secundum suam praesentialitatem*, maar dat zij in hun *causae proximae* toch contingent en ongedetermineerd waren (26). Maar dat neemt niet weg, dat ze toch met het oog op de *causa prima* volkomen zeker zijn en dus niet toevallig kunnen heten; en elders zegt Thomas ook weer, *omne quod est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret* (27).

Maar in de leer der *scientia media* worden de toevallige en vrije dingen ook toevallig en vrij tegenover God, en wel niet alleen tegenover Zijn *predestinatio* maar ook tegenover Zijn *praescientia*. Immers, evenals bij Origenes, zijn de dingen hier niet omdat God ze kent, maar God kent ze vooruit omdat ze zijn zullen. De volgorde is dus niet: *scientia necessaria*, *scientia visionis*, *decretum creandi* etc., maar *scientia necessaria*, *scientia media*, *decretum creandi* etc., *scientia visionis* (28). God kent de vrije daden der mensen niet uit Zijn Eigen Wezen, uit Zijn decreten, maar uit de wil der schepselen (29). God wordt dus van de wereld afhankelijk, ontvangt kennis uit de wereld, welke Hij uit Zichzelf niet hebben of verkrijgen kon, en houdt dus in Zijn *scientia* op, één, eenvoudig, onafhankelijk, d.i. God te zijn. Het schepsel omgekeerd wordt voor een groot deel geheel van God onafhankelijk; het heeft wel het *esse* en het *posse* van God indertijd ontvangen, maar het heeft nu het velle geheel in eigen hand. Het beslist souverain en brengt al of niet iets tot realiteit, zonder dat er een besluit Gods aan voorafgaat. Iets kan dus tot existentie komen zonder Gods wil; het schepsel is schepper, autonoom, souverain; en heel de wereldsgeschiedenis wordt aan het bestuur Gods onttrokken en in de handen van de mens gelegd. Deze beslist en dan komt God met Zijn aan die beslissing beantwoordend plan. Indien zulk een beslissing nu éénmaal voorviel, bv. bij Adam, dan was dat nog te denken; maar zulke beslissingen van meer of minder ernstige aard komen duizenden malen in ieder menselijk leven voor; wat is er dan te denken van een God, die altijd door al die beslissingen afwacht en voor alle mogelijkheden alle mogelijke plannen gereed heeft; wat blijft er zelfs van het schema van het wereldplan over, welks *Ausfüllung* aan de mens is overgelaten; en wat is een regering waard, waarin de koning de slaaf van zijn onderdanen is? En dat is hier in de *scientia media* met God het geval. God ziet toe en de mens beslist. Niet God is het, die onderscheid maakt tussen de mensen; deze onderscheiden zichzelf. Genade wordt uitgedeeld naar verdiensten, de *predestinatie* hangt af van de goede werken; wat de Schrift allerwege bestrijdt en Augustinus in Pelagius verwierp, wordt door het Jezuïtisme tot rechtzinnige, Roomse leer geijkt (30). Want wel beroepen zich de voorstanders der *scientia media* op vele plaatsen der Heilige Schrift, maar geheel ten onrechte. Immers, de

Schrift erkent zeer zeker, dat de dingen door God in allerlei verband tot elkaar gezet zijn en dat dit verband dikwijls ook van conditionele aard is, zodat het ene niet geschieden kan, tenzij iets anders vooraf vervuld zij. Zonder geloof is er geen zaligheid, zonder arbeid geen spijs enz. Maar al de teksten, die de Jezuïten aanhaalden voor de scientia media, bewijzen niet, wat er bewezen moest worden. Zij spreken wel van voorwaarde en vervulling, van gehoorzaamheid en belofte, van onderstelling en gevolg, van wat er in het een of in het andere geval geschieden zal. Maar zij zeggen geen van alle, dat God, al is het ook dat Hij tot mensen menselijk spreekt en met hen op menselijke wijze handelt en onderhandelt, niet in elk bijzonder geval geweten en bepaald zou hebben, wat zeker geschieden moest. Tussen het louter mogelijke, dat alleen als idee in God is en nooit werkelijk zal worden, en het zeker werkelijke, dat door Gods besluit is vastgesteld, is er geen gebied meer, dat door de wil van de mensen kan beheerst worden. Iets behoort altijd of tot het één of tot het ander. Indien het alleen mogelijk is en nooit werkelijk wordt, is het object der scientia necessaria; en indien het inderdaad eens werkelijk wordt, is het inhoud der scientia libera. Er ligt daar niets meer tussen, er is geen scientia media.

Maar bovendien, de scientia media bereikt ook niet, wat zij bereiken wil. Zij wil de wilsvrijheid in de zin van indifferentia overeen brengen met de prescientia. Nu zegt zij, dat deze, als scientia media opgevat, de menselijke handelingen niet noodzakelijk maakt maar geheel vrij laat. En dat is ook zo, maar dan houdt zij ook op prescientia te zijn. Als God toch zeker vooruit weet, wat een mens in een gegeven geval doen zal, dan kan Hij dit alleen vooruit zien, als de motieven de wil in één richting determineren en deze dus niet in indifferentie bestaat. Omgekeerd, bestaat deze in indifferentia, dan is er geen kennis, geen berekening van te voren van mogelijk, dan is er alleen scientia post factum. Gods prescientia en de wil als willekeur sluiten elkaar uit. Si enim scit, zei daarom Cicero reeds, certe illud eveniet; sin certe eveniet, nulla fortuna est. Daarom moet de oplossing van het probleem met Augustinus in een andere richting worden gezocht. De wilsvrijheid bestaat niet, gelijk later blijken zal, in indifferentie, in willekeur of toeval, maar in lubentia rationalis. En deze is met de praescientia Dei zo weinig in strijd, dat zij veeleer door deze geponeerd en gehandhaafd wordt. De wil met zijn natuur, zijn antecedenten en motieven; zijn beslissingen en gevolgen is opgenomen in de ordo causarum, qui certus est Deo ejusque praescientia continetur **31**). In de kennis Gods liggen de dingen onderling juist in datzelfde verband, waarin zij voorkomen in de werkelijkheid. Niet de prescientia is het en niet de predestinatio, die zo nu en dan van boven invalt en dwingt, maar elke beslissing en handeling is gemotiveerd door wat er aan voorafgaat. En zo, in dat verband, is ze opgenomen in de scientia Dei. Het contingente en vrije is overeenkomstig zijn eigen, door God gekende en gewilde aard, ingeschakeld in de ordo causarum, die in de wereldgeschiedenis ons langzamerhand openbaar wordt.

- 1) Tertullianus, adv. Marc. III 5.
- 2) Augustinus, ad Simpl. II 2.
- 3) Gregorius Magnus, Moral. 1. 20 c. 23.
- 4) Marius Victor, bij Petavius, de Deo IV 4.
- 5) Filippi, Kirchl. Glaub. II 67.
- 6) Cicero, de fato c. 14. de div. II 5-7.
- 7) Bij Tertullianus, adv. Marc. II 5.
- 8) Fock, Der Socin. bl. 437-466.
- 9) Origenes, in Gen. I 14. c. Gels. II 20.
- 10) Augustinus, de civ. V 9,10.
- 11) Augustinus, de lib. arb. III 4.
- 12) Id., de lib. arb. III 3.
- 13) Id., de civ. V 9.
- 14) Anselmus, de concordia prescientie et predestinationis

- necnon gratie Dei cum libero arbitrio. Lombardus, Sent. I dist. 38. Bonaventura, ib. Thomas, S. Theol. I qu. 14. Hugo Victor., de Sacram. I 9 enz.
- 15) Verg. deel I 146.
- 16) Verg. deel I 146 v. en voorts Karl Werner, Der h. Thomas v. Aq. III 389-442. Id., Gesch. der kath. Theol. 98 v. G. Schneemann, Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse, Ergänzungshefte zu de Stimmen aus Maria Laach, n/o 9. 13. 14. Schwane, D. G. der neuern Zeit bl. 37-59. Petavius, de Deo IV c. 6. 7 enz.
- 17) Damascenus, de fide orthod. II c. 30.
- 18) Gerhard, Loc. II c. 8 sect. 13. Quenstedt, Theol. I 316. Buddeus, Instit. theol. bl. 217. Reinhard, Dogm. bl. 116 enz.
- 19) Episcopius, Inst. Theol. IV sect. 2 c. 19. Limborch, Theol. Christ. II c. 8 par. 20.
- 20) Dorner, Gl. I 319-323. Rothe, Ethik par. 42. Martensen, Dogm. par. 116. Kahnis, Dogm. I 343. Grétillat, Theol. syst. III 237 v. Sécrotan, La civilisation et la croyance 1887 bl. 260 v. enz.
- 21) Voetius, Disp. I 254-258. Twissus, de scientia media, Op. III bl. 1 v. Turretinus, Theol. El. III qu. 13. De Moor, I 659 v. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. IV 281 v.
- 22) Gomarus, Disp. Theol. X 30 v. Walaeus, Loci Comm. Op. I 174-176. Verg. Heppe, Dogm. d. ev. ref. K. 64.
- 23) Augustinus, Enchir. 95. Thomas, S. Theol. I qu. 14 art. 9 ad 3.
- 24) Thomas, t.a.p. I qu. 14 art. 8. Bonaventura, Sent. II dist. 37 art. 1 qu. 1.
- 25) Anselmus, Cur deus homo 16.
- 26) Thomas, S. Theol. I qu. 14 art. 13.
- 27) Verg. Billuart I 440 v.
- 28) Jansen, Prael. II 110 v.
- 29) Schwane, Dogmengesch. IV 52.
- 30) Billuart, I 479.
- 31) Augustinus, de civ. V 9.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; B 202)

202. De kennis Gods draagt, onder een ander gezichtspunt beschouwd, de naam van wijsheid. Het onderscheid van beide is algemeen bekend. Alle talen bijna hebben voor deze twee begrippen ook verschillende woorden. Ieder weet, dat geleerdheid, wetenschap, kennis en wijsheid lang niet hetzelfde zijn en volstrekt niet altijd met elkaar gepaard gaan. Een eenvoudig man munt dikwijls in wijsheid boven een geleerde uit. Beide rusten op onderscheiden vermogens in de mens. Kennis ontvangen wij door studie, wijsheid door inzicht. Geen komt discursief, deze intuïtief tot stand. Kennis is theoretisch; wijsheid is praktisch, teleologisch, zij stelt de kennis in dienst van een doel. Kennis gaat buiten de wil om, wijsheid is wel een zaak van het verstandt, maar wordt dienstbaar aan de wil. Kennis gaat daarom dikwijls geheel buiten het leven om, maar wijsheid hangt ten nauwste met het leven samen, zij is ethisch van aard, zij is "wellevenskunst," de eigenschap, de handeling van hem, die een recht gebruik van zijn meerdere kunde maakt, en tot de beste einden de beste middelen kiest. De etymologie wijst reeds op dit onderscheid. Wijs komt van wijzen, tonen, en is de eigenschap van hem, die de richting aanwijst; sapiens, van sapere, cf. $\sigma\alpha\varphi\eta\varsigma$, smaken, duidt aan, dat iemand door eigen ervaring een juist zelfstandig oordeel heeft gekregen; $\sigma\omega\phi\omega\varsigma$ hangt waarschijnlijk ook met $\sigma\alpha\varphi\eta\varsigma$ samen en heeft dan dezelfde

grondbetekenis. Ook bij de Oosterse volken treffen wij dit onderscheid aan, maar met belangrijke wijziging. Gelijk in het Westen de kennis op de voorgrond staat, zo in het Oosten de wijsheid. De Oosterse volken leven veel meer uit aanschouwing dan uit het abstracte denken; ze werken niet met begrippen maar met de beelden der zaken zelf; zij leven subjectief dichter bij hun hart en staan objectief dichter bij de onmiddellijke realiteit van het leven. Niet in het hoofd, maar in het hart, in de wortel der persoonlijkheid ontmoeten subject en object elkaar, en stoten elkaar op de hardste wijze af of trekken elkaar op de tederste wijze aan. Het is alsof de substanties der dingen door levenssympathie overvloeien in elkaar. Dat Oosters karakter treffen wij intens en diep ook in Israël aan. Ook hier moest te zijner tijd de chokma opkomen, חכמה van חכם vast, dicht, stevig zijn, subst. degelijkheid, Tüchtigheid. Maar ze kwam hier in dienst der openbaring. De echte, ware wijsheid is geen vrucht van 's mensen verstand, maar wortelt in de vreze des Heren en bestaat in die zedelijke Tüchtigheid, welke naar 's Heren wet zich richt en in een zedelijk leven zich openbaart, [Deut. 4:6-8](#), Ps. 19:8 [[Ps. 19:7](#)], [111:10](#), [Job 28:28](#), [Spr. 1:7](#), [9:10](#). En toen later het inzicht dieper indrong in de openbaring Gods in natuur en in wet, kreeg zij een zelfstandige plaats, ontwikkelde zij een eigen literatuur en gaf haar gedachten in een eigen vorm weer, in de vorm van spreuken, משכּוֹת. Naast verstand en kennis wordt nu in de Schrift ook wijsheid aan God toegeschreven. Hij heeft, sprekend door het Woord, de wereld geschapen, [Gen. 1:3](#), [Ps. 33:6](#), [107:20](#), [119:105](#), [147:15](#), [148:5](#), [Jes. 40:8](#), [48:13](#). In de eerste tijd wordt in de schepping vooral Gods macht en verhevenheid opgemerkt. Maar langzamerhand dringt de Israëlietische geest, door de vreze des Heren gevoed en geleid, dieper door in natuur en wet, en bewondert erin Zijn aanbiddelijke wijsheid. Beide, de wereld en de openbaring Gods onder Israël, worden uit die wijsheid afgeleid, [Job 9:4](#); [12:13,17](#); [37](#); [38](#), [Jes. 40:28](#), [Ps. 104:24](#), [Deut. 4:6-8](#), [Jer. 10:12](#), [Ps. 19:8](#) [[Ps. 19:7](#)], en in [Spr. 8:22](#) v., [Job 28:23](#) v., wordt die wijsheid, door en met welke God alle dingen heeft voortgebracht, persoonlijk voorgesteld. Het Nieuwe Testament trekt deze lijn door en schrijft niet alleen op verschillende plaatsen God wijsheid toe, [Rom. 16:27](#), [1Tim. 1:17](#), [Judas 25](#), [Openb. 5:12](#), [7:12](#), maar zegt ook, dat de wereld door het Woord Gods is geschapen, [Joh. 1:2](#), [Hebr. 11:3](#), en ziet Gods wijsheid vooral geopenbaard in de dwaasheid des kruises, [1Cor. 1:18](#), in Christus, [1Cor. 1:24](#), in de gemeente, [Ef. 3:10](#), in heel de leiding Gods met Israël en de Heidenen, [Rom. 11:33](#) 1).

Deze leer der Schrift over het Goddelijk woord en de Goddelijke wijsheid werd vooral door Philo in verbinding gebracht met de ιδεαί . Daardoor werd de grondslag gelegd voor de logosleer, die in de locus de trinitate nader ter sprake komt. Maar de ideeënleer van Plato had later nog eenmaal een machtige invloed op de Christelijke theologie, en nu door het neoplatonisme heen. Zo kwam ze tot Augustinus, die haar een plaats aanwees in de theologie. Maar natuurlijk moest hij ze daartoe op belangrijke punten wijzigen. Vooreerst zijn de ideeën niet een eigen wereld, κοσμος νοητος ; naast en buiten God, maar zij zijn in God en maken de inhoud van Zijn denken uit. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in mente creatoris 2). Ze zijn Gods gedachten over al het geschapene, zowel vóór als na de schepping, en dus eeuwig en onveranderlijk, want er kan in God niets zijn dan wat eeuwig en onveranderlijk is 3). In Deo enim novum exstittisse consilium, ne dicam impium, ineptissimum est dicere 4). Toch zijn die ideeën in Gods verstand niet één met Zijn zelfkennis noch ook met de Logos of de Zoon, zoals door vroegere patres wel eens gezegd was. Augustinus handhaaft het essentieel onderscheid tussen God en wereld en vermijdt het pantheïsme. Aliter ergo in illo sunt, quae per illum facta sunt; aliter autem in illo sunt ea, quae ipse est 5). Aan de andere kant kan Augustinus niet anders denken, dan dat God naar ideeën alle dingen geschapen heeft. Daarin komt Zijn wijsheid uit. Sic ergo sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia 6). Omnia ratione sunt condita. Non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit

7). De schepping is een realisering van gedachten Gods. Daarom bestaat er tussen de ideeën en de schepselen ook een nauw verband. De ideeën zijn de voorbeelden en vormen der dingen, principales formae, rationes rerum, stabiles atque incommutabiles 8), en daarom niet alleen van de soorten maar van alle individuele dingen. Cum omnia ratione sint condita,...singula igitur propriis sunt creata rationibus 9). Maar toch wordt deze beschouwing niet altijd vastgehouden. Soms komen de ideeën bij Augustinus ook weer voor als typen en voorbeelden, die langzamerhand zich realiseren en eerst in de nieuwe hemel en de nieuwe aarde volkomen verwezenlijkt worden 10). Ook is het verband niet duidelijk, waarin volgens Augustinus de ideeën en de schepselen staan. De ideeën zijn in God niet alleen als voorbeelden, maar zij zijn ook werkzame krachten, immanente principia in de dingen. Hij verkoos daarom de vertaling van ἰδεαί door rationes boven die van Cicero door formae of species 11). De ideeën zijn als het ware in de dingen zelf neergelegd. Ideeën en schepselen staan niet dualistisch als παραδειγματα en ομοιωματα, als waar en onwaar, als onveranderlijk en veranderlijk naast en tegenover elkaar, maar de ideeën zijn de ziel en het principe der dingen; de beweging komt de schepselen toe ex illis insitis rationibus 12). En voorts is de causaliteit der ideeën toch altijd weer bemiddeld door de wil Gods; deze is de eigenlijke en laatste oorzaak van het zijn der dingen 13).

Behalve bij Augustinus, vinden wij deze leer der ideeën bij vele anderen 14) en ook bij sommige Gereformeerde theologen 15). Later is deze leer van de ideeën bijna geheel uit de dogmatiek verdwenen. Het woord idee is in de nieuwere filosofie ook van betekenis veranderd. Vroeger verstond men onder idee het voorbeeld der dingen in de scheppende Geest Gods, terwijl begrip was, de afdruk der dingen in de kennende Geest. Maar in de nieuwe filosofie is idee de benaming geworden voor die begrippen, die niet uit de zinlijke waarneming maar door zuiver denken worden verkregen (Cartesius), waarvan er geen ervaring en dus geen wetenschappelijke zekerheid is (Kant), die alleen onmiddellijk in het gevoel of de rede kunnen worden erkend (Jacobi) 16). Toch herinnert het spraakgebruik nog dikwijls, althans in onze en in de Duitse taal, aan de oude betekenis. Het woord sluit nog altijd, vooral op kunstgebied, de gedachte in van een objectief voorbeeld, παραδειγμα, en derhalve van een ideale volmaaktheid. Men spreekt dan van de idee van God, de vrijheid, de kunst, de wetenschap, het ware, het goede, het schone enz. Op God toegepast, drukt de idee uit, dat God alles met wijsheid heeft gemaakt, dat de wijsheid de eersteling zijns wegs, αρχη της κτισεως, is, [Spr. 8:22](#), [Col. 1:15](#), [Op. 3:14](#). God is niet minder dan een kunstenaar. Evenals deze zijn idee in het kunstwerk realiseert, zo schept God alle dingen naar de gedachten, die Hij Zich gevormd heeft. De wereld is een kunstwerk van God. Hij is kunstenaar en Bouwmeester van het ganse heelal. God werkt niet onbewust, maar wordt bij al Zijn werken door de wijsheid, door Zijn ideeën geleid. Maar er is ook onderscheid tussen God en een aards kunstenaar. De gedachten Gods zijn absoluut oorspronkelijk, uit Zijn eigen Wezen genomen, eeuwig, onveranderlijk; ja, ze zijn met Zijn Goddelijk Wezen één. De ideeën in God zijn de essentia Dei zelf, in zover deze het voorbeeld is der geschapene dingen en in eindige schepselen uitgedrukt en nagevolgd kan worden. Elk schepsel is een openbaring Gods en participeert aan het Goddelijk zijn. De aard dezer participatie bestaat niet daarin, dat de schepselen modificaties zijn van Gods Wezen, of dat de schepselen dat het zijn Gods realiter in zichzelf hebben ontvangen. Maar ieder schepsel heeft zijn eigen zijn, doordat het in zijn existentie een ectype is van het Goddelijk Wezen. Om de veelheid en de rijkdom der ideeën Gods, in het geschapene gerealiseerd, is de wijsheid Gods πολυποικιλος; te noemen, [Ef. 3:10](#). Maar toch is de wijsheid Gods één en zijn idee van de wereld is één, langzamerhand in de loop der eeuwen zich ontvouwend en het reële heenleidende naar het voorgestelde doel. Vanwege dit archetypisch karakter der ideeën in God is er ook geen eigenlijke idee van de zonde als zodanig. De zonde toch is geen eigen zijn, maar een vermindering van zijn, een

deformatie; zij is wel object en inhoud van Gods kennis, zij wordt door de wijsheid Gods wel dienstbaar gemaakt aan Zijn glorie; maar ze is op zich zelf geen idee van Zijn wijsheid, geen straal van Zijn licht; het kwade wordt door de idee van het goede gekend, waarvan het de privatio is 17). Wel echter komt die wijsheid uit in de schepping, de ordening, de leiding en regering aller dingen. Zij is en blijft de **אֱמֻנָה**, opifex, [Spr. 8:30](#), *ἡ τῶν παντῶν τεχνίτις*;, Wijsh. 7:21, die alle dingen schept, regeert en heenleidt naar hun bestemming, d.i. naar de verheerlijking van Gods Naam.

- 1) Verg. Hooykaas, Wijsheid onder Hebreeën 1862, J.F. Bruch, Die Weisheitslehre der Hebräer 1851. Burger art. Weisheit in PRE/2. Oehler, Die Grundzüge der altt. Weisheit 1854. Id. Theol. des A.T. par. 235 v. Schultz, Alt. Theol./4 548 v. Delitzsch, Comm. über das Salom. Spruchbuch, Einl. Cremer, Wörterbuch s. v. σοφός;. König, Der Offenbarungsbegriff des A. T. 1882 I 194 v. Smend, Lehrb. der altt. Rel. bl. 508 v. Schleiermacher, Chr. Gl. par. 168, 169. Frank, Syst. der chr. Wahrh. I 254 v.
- 2) Augustinus. 83 qu. qu. 46. de Gen. ad litt. IV 6,24,29. V13.
- 3) ib. en de trin. IV 1. de civ. XI 5.
- 4) de ord. II 17.
- 5) de Gen. ad litt. II 6.
- 6) tract. 1 in Ev. Joann.
- 7) 83 qu. qu. 46 n. 2. de Gen. ad litt. V 8. de trin. XV 13. de civ. XI 10.
- 8) 83 qu. qu. 46 n. 2.
- 9) ib. en de civ. XI 10. de Gen. ad litt. III 12, 14. V 14, 15.
- 10) de Gen. ad litt. V 11.
- 11) 83 qu. qu. 46. de Gen. ad litt. I 18. II 16. IX 18.
- 12) de Gen. ad litt. IV 33.
- 13) de civ. XXI 8. Verg. Gangauf, Metaf. Psych. des h. Aug. bl. 77 v. Ritter, Gesch. der chr. Filos. II 310 v. Dr. E. Melzer, Des Aug. Lehre vom Kausalitätsverhältniss Gottes zur Welt 1892.
- 14) Clemens Alex., Strom. IV c. 25. V c. 3. Tertullianus, de an. 18. Eusebius, Praep. evang. 1. 14 c. 44. Origenes op [Joh. 1:1](#). Dionysius, de div. nom. c. 5. Anselmus, Monol. c. 8 v. Lombardus, Sent. I dist. 35. Thomas, S. Theol. I qu. 15. qu. 44 art. 3. S. c. G. 54. Sent. I dist. 36. Bonaventura-, Sent. I dist. 35. Petavius, Theol. dogm. IV c. 9-11. Scheeben, Kath. Dogm. I 657 v. Heinrich, Dogm. III 653. Simar, Lehrb. der Dogm. 3e Aufl. Freiburg 1893 bl. 147 v.
- 15) Polanus, Synt. Theol. bl. 267. 268. Zanchius, Op. II 201. Voetius, Disp. I 258 v. Twissus, de scientia media 1639 bl. 312 v.
- 16) Verg. Eisler, Wörterbuch s.v.
- 17) Thomas, S. Theol. I qu. 15 art. 3.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; B 203)

203. Bij de deugden van Gods verstand behoort tenslotte nog de waarachtigheid Gods. Het Hebr. woord **אֱמֻנָה**, **אֱמֻנָה**, adj. **אֱמֻנָה** komt van het verb. **אָמַן** vastmaken, bouwen, steunen, intr. vast zijn, hi. zich vasthouden aan, vertrouwen op, zeker zijn van iets en duidt aan, subj. het vasthouden aan iets, geloof, *πιστις*;, en obj. de vastheid, betrouwbaarheid, waarheid van de persoon of de zaak waarop men zich verlaat. De Hebr. woorden zijn in de LXX nu eens

door αληθεια, εν αληθεια, dan door πιστω, πιστευω, πιστις, πιστος; weergegeven, en zo in het Nederlands door waar, waarachtig, trouw; het begrip αληθεια had in het gewone Grieks en zo ook in LXX en Nieuwe Testament te bepaalde betekenis, dan dat het de Hebreeuwse woorden voldoende weergeven kon, het moest daarom aangevuld worden door de woorden πιστος enz. Dat is de reden, waarom de waarachtigheid Gods niet alleen een deugd van het verstand, maar ook een deugd van de wil is, en dus niet alleen hier maar ook later ter sprake zou moeten komen. Toch staat de waarachtigheid en de waarheid, de betrouwbaarheid en de trouw te nauw met elkaar in verband, dan dat volledige scheiding in de behandeling mogelijk is. Reeds de naam Jahweh drukt uit, dat Hij blijft die Hij is. Hij is waarheid en zonder onrecht, עול, verkeerdheid, verdraaidheid, [Deut. 32:4](#), [Jer. 10:10](#), Ps. 31:6 [[Ps. 31:5](#)], [1Chron. 15:3](#). Er ligt hier beide in, èn dat Hij is de Waarachtige, Wezenlijke God tegenover de afgoden, die הבלים zijn, [Deut. 32:21](#) enz., én dat Hij als zodanig Zijn woorden en beloften ten allen tijde gestand doet en waar maakt, zodat Hij volkomen betrouwbaar is. Hij toch is geen man, dat Hij liegen of berouw hebben zou, [Num. 23:19](#), [1Sam. 15:29](#). Al wat van Hem uitgaat, draagt de stempel der waarheid. Telkens is er sprake van: Zijn weldadigheid, רחם, en trouw, [Gen. 24:49](#), [47:29](#), [Joz. 2:14](#), [2Sam. 2:6](#), [15:20](#), Ps. 40:11 [[Ps. 40:10](#)], van zijn goedertierenheid, רחם, en waarheid, [Gen. 24:27](#), [Ex. 34:6](#), [Ps. 57:4](#), [61:8](#), [89:15](#) enz. Zijn woorden, rechten, paden, werken, geboden, wetten, zijn alle loutere waarheid, [2Sam. 7:28](#), Ps. 19:10 [[Ps. 19:9](#)]; [25:10](#); [33:4](#); [111:7](#); [119:86,142,151](#), [Dan.4:37](#). Zijn waarheid en trouw openbaart zich op aarde zo rijk en heerlijk, dat ze reikt tot aan de wolken, Ps. 36:6 [[Ps. 36:5](#)], [Ex. 34:6](#). Hij bevestigt Zijn woord telkens met te zweren bij Zichzelf, [Gen. 22:16](#) enz., [Hebr. 6:13](#). Daarom heet Hij menigmaal een rots, die door Zijn onveranderlijke vastheid steun biedt aan Zijn gunstgenoten, [Deut. 32:4,15,18,30,37](#) en in vele eigennamen, [Num. 1:5-6,10](#); [3:35](#); [34:28](#), en voorts in [2Sam. 22:3,32](#), Ps. 18:3,32 [[Ps. 18:2,31](#)]; 19:14 [[Ps. 19:13](#)]; [28:1](#); 31:3 [[Ps. 31:2](#)]; [71:3](#); [144:1](#), [Jes. 26:4](#). En als zulk een God der waarheid en trouw houdt Hij het verbond, [Deut. 4:31](#), [7:9](#), Ps. 40:11 [[Ps. 40:10](#)], [Hos. 12:1](#) [[Hos. 11:12](#)] enz. en is Hij een volkomen betrouwbare toevlucht voor al Zijn volk, Ps. 31:6 [[Ps. 31:5](#)], 36:6 [[Ps. 36:5](#)] v., [Ps. 43:3](#); 54:7 [[Ps.54:5](#)]; 57:4 [[Ps. 57:3](#)]; [71:22](#); [96:13](#); [143:1](#); [146:6](#) enz.

Eveneens heet Hij in het Nieuwe testament de αληθινος θεος; d.i. alleen die God is de Waarachtige, Wezenlijke God, Die Zich in Christus heeft geopenbaard, [Joh. 17:3](#), [1Joh. 5:20](#). En al wat Hij openbaart is louter waarheid. Hij is een θεος αληθης in tegenstelling van alle mensen, [Joh. 3:33](#), [Rom. 3:4](#). Zijn woord is de waarheid, Zijn evangelie is waarheid, Christus is de waarheid, [Joh. 14:6](#), [17:17](#), [Ef. 1:13](#). Ja, Hij is nu nog, die Hij altijd was. Het Nieuwe Testament is vervulling en bevestiging van Zijn beloften in de dagen van het Oude Verbond. Hij heeft gedacht aan Zijn Verbond en eed, [Luk. 1:68-73](#). Hij is getrouw, πιστος, daarin dat Hij de God des Verbonds is en blijft en de zaligheid volkomenlijk schenkt, [1Cor. 1:9](#); [10:13](#); [1Thess. 5:24](#), [2Thess. 3:3](#), [Hebr. 10:23](#); [11:11](#); [1Joh. 1:9](#). Hij kan Zichzelf niet verloochenen, [2Tim. 2:13](#). Al Zijn beloften zijn in Christus ja en amen, [2Cor. 1:18,20](#). Christus is ο μαρτυς ο πιστος [Openb. 1:5](#), [3:14](#), [19:11](#). En daarom is Hij en kan Hij wezen het onveranderlijke voorwerp onzer πιστις [1](#)).

De Schrift gebruikt dus het woord waarheid in verschillende zin. En ook de filosofie onderscheidt gewoonlijk drieërlei begrip van waarheid nl. veritas in essendo (in rebus), in significando (in verbis), in cognoscendo (in intellectu), of veritas metafysica, ethica en logica [2](#)). Metafysische, ontologische waarheid bestaat daarin, dat een of ander voorwerp, een persoon of zaak, al datgene is, wat tot zijn wezen behoort. Zo is goud, dat er niet alleen als goud uit ziet, maar het wezenlijk is, echt, waar, waarachtig goud. Waarheid in deze zin staat tegenover valsheid, onechtheid, ijdelheid, niet zijn. Zij is een eigenschap van alle zijn als zijn,

zij is met de substantie één. Vooral Augustinus sprak dikwijls van de waarheid in deze betekenis. Alle zijn is als zodanig waar en schoon en goed. Er is wel rijke verscheidenheid in de mate van zijn; er is graadonderscheid onder de schepselen. Maar alle dingen hebben toch pro suo modo van God het zijn ontvangen en participeren aan het Goddelijk zijn 3). Maar van dit zijn der schepselen klimt Augustinus op tot God. In de Schrift wordt God de Waarachtige genoemd tegenover de afgoden, die ijdelheid zijn. En zo is bij Augustinus God het Waarachtige, Enige, eenvoudige, onveranderlijke, eeuwige Zijn. Met Zijn zijn vergeleken is het zijn der schepselen een niet-zijn te achten. God is summum esse, summa veritas, summum bonum. Hij is louter essentia. Hij heeft niet, maar Hij is de waarheid. O veritas quae vere es 4). Maar voorts is God ook de waarheid in de tweede bovengenoemde, d.i. in ethische zin. Onder veritas ethica is te verstaan de overeenstemming tussen iemands wezen en zijn openbaring, in, woord of in daad. Wie anders zegt dan hij denkt, is onwaarachtig, een leugenaar. Waarheid in deze zin staat tegenover leugen. Bij God nu is er volkomen overeenstemming tussen Zijn zijn en Zijn openbaring, [Num. 23:19](#), [1Sam. 15:29](#), [Tit. 1:2](#), [Hebr. 6:18](#). Het is onmogelijk, dat God liegt of Zichzelf verloochend. En tenslotte is God ook de Waarheid in logische zin. Deze bestaat in overeenstemming van het denken met de werkelijkheid, conformitas of adequatio intellectus et rei. Onze begrippen zijn waar, wanneer zij een zuivere afdruk zijn van de werkelijkheid. In deze zin staat waarheid tegenover dwaling. God is nu ook daarom de waarheid, omdat Hij alle dingen kent gelijk ze werkelijk zijn. Zijn kennen is juist, onveranderlijk, adequaat. Ja, Hij is in zijn kennen de Waarheid Zelf, gelijk Hij in Zijn zijn de ontologische waarheid is. De kennis Gods is levende, absolute, adequate waarheid. Zij is niet verkregen uit onderzoek en nadenken over de dingen, maar is essentieel in God en gaat aan de dingen vooraf. Zij is met het Wezen Gods één en is dus substantiële waarheid. Daarom is ook Zijn Woord, Zijn Wet, Zijn Evangelie zuivere waarheid. Ze zijn alle gelijk ze wezen moeten. Nu zijn deze drie betekenissen van het begrip waarheid wel verschillend, maar ze zijn toch ook weer één. Deze eenheid bestaat daarin, dat waarheid altijd in alle drie betekenissen is overeenstemming van denken en zijn, van het ideële en het reële zijn. God is de waarheid in metafysische zin, want Hij is de Eenheid van denken en zijn. Hij is volkomen Zichzelf bewust. Hij is God in waarachtige zin, ten volle beantwoordende aan de idee Gods, die in Hemzelf is. Hij is de waarheid in ethische zin, want Hij openbaart Zich, spreekt, handelt, verschijnt gelijk Hij waarlijk is en denkt. En Hij is de Waarheid in logische zin, want Hij denkt de dingen zoals ze zijn, of liever, de dingen zijn gelijk Hij ze denkt. Hij is de waarheid in volle, absolute zin. En daarom is Hij de prima veritas, de oorspronkelijke Waarheid, de Bron van alle waarheid, de Waarheid in alle waarheid; de grond van de waarheid, van het ware zijn aller dingen, van hun kenbaarheid en denkbaarheid; het ideaal en de Archetype van alle waarheid, van alle ethische zijn, van alle regels en wetten, waarnaar het wezen en de openbaring aller dingen beoordeeld en genormeerd moet worden; de Bron en de Oorsprong van alle kennis der waarheid op alle terrein, het Licht waarin wij alleen het Licht kunnen zien, de Zon der geesten. Te invoco Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia 5).

- 1) Wendt, Der Gebrauch der Wörter αληθεια, αληθης und αληθινος im N.T., Stud. u. Krit. 1883 bl. 511-547.
Cremer, Wörterbuch 1895 bl. 109-126.
- 2) Liberatore, Inst. Filos. ed. 8, Rome 1855 I 70 v. Schmid,
Der Begriff des Wahren in Gutherlet's Filos. Jahrbuch 1893
bl. 35-48, 140-150. Maastricht, Theol. II, 14, 5. Moor,
Comm. I 676.
- 3) Verg. bij v. de civ. XI 23. de nat. boni c. Manich. c. 19.
- 4) Conf. X 41. VII 10. XII 25.
- 5) Augustinus, Solil. I 1. Verg. verder Thomas, S. Theol. I qu.

16 en 17. I 2 qu. 3 art. 7. S. c. Gent. 1 c. 59-62. III c. 51. Bonaventura, Sent. I dist. 8 art. 1. Scheeben, Kath. Dogm. I 578 v. 663 v. Gerhard, Loci Theol. II c. 8 sect. 16. Polanus, Synt. theol. II c. 27. Zanchius, Op. II col. 226-242. L. Meyer, Verhand. over de Godd. eigensch. IV bl. 1-88.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; C 204)

C. Zedelijke Eigenschappen.

204. Onder de ethische deugden komt de eerste plaats toe aan de goedheid van God. Ook uit de natuur is deze bekend. Bij Plato was de idee van het goede met de Godheid één. Maar het woord goed heeft verschillende betekenissen. De oorspronkelijke en eerste betekenis van goed schijnt geen innerlijke kwaliteit, maar een relatie tot iets anders aan te duiden. Bij Socrates was het goede identiek met het nuttige, met wat goed, bruikbaar, nuttig was voor een ander **1)**; een absoluut goed is er dus niet, er is alleen een relatief goed; nut en schade zijn de maatstaf van goed en kwaad. De Griekse ethiek bleef in het algemeen op dit standpunt staan; de vraag naar het hoogste goed valt samen met die naar het geluk; goed is dat, wat allen begeren **2)**. Vandaar de gewone definitie: bonum est id quod omnia appetunt **3)**. De utilistische en eudemonistische moraal houdt zich aan deze betekenis van het woord goed, en zoekt de maatstaf van het goede in de bevordering van het welzijn van de enkele of van de maatschappij **4)**. Ook Nietzsche ging bij zijn "Umwertung aller Werte" van deze betekenis van het goede uit; goed was oorspronkelijk zoveel als voornaam, sterk, machtig, schoon, en slecht was de benaming van de schlechten, gemeinen Mann **5)**. Nu heeft het woord goed inderdaad dikwijls deze betekenis, als wij spreken van een goed huis, een goede vriend enz., en daarmee aanduiden, dat een persoon of zaak zekere eigenschappen bezit en ergens voor deugt. Goed heeft dan geen eigen zelfstandige, positieve inhoud, maar ontvangt die van het doel, waartoe iemand of iets dienen moet, en wisselt daarom bij de verschillende volken in betekenis. De Griek denkt er bij aan schoonheid, καλοκαγαθία, de Romein aan voornaam geboorte en rijkdom, de Germaan aan wat passend en tuchtig is; en daarmee in verband verschilt ook de betekenis van ἀρετή, virtus, deugd. Dit goede in algemene zin bevat onder zich het nuttige, het aangename, het esthetisch en het ethisch goede, bonum utile, bonum delectabile en bonum honestum **6)**. In al deze betekenissen is goed nog een relatief begrip en duidt aan id quod omnia appetunt. Maar toch gaat het woord in deze betekenis niet op. Wij spreken ook van een bonum in se. De betekenis van goed als bonum morale of honestum vormt daartoe de overgang. Het zedelijk goede is op zichzelf goed, afgedacht van alle voor of nadelige gevolgen; het heeft absolute waarde.

Volgens de Schrift is God het inbegrip van alle volmaakheden (bonitas metafysica). Alle deugden zijn in absolute zin in Hem aanwezig. De Schrift noemt Hem slechts enkele malen goed in absolute zin, οἶδεις αγαθος εἰ μὴ εἰς ὁ θεός, [Mr. 10:18](#), [Luk. 18:19](#); Hij is τελειός, [Mt. 5:48](#). Maar welke deugd zij God ook toeschrijft, zij gaat altijd van de onderstelling uit, dat deze Hem toekomt in volstrekten zin. Kennis, wijsheid, macht, liefde, gerechtigheid enz. komen Hem toe op geheel enige, d.i. Goddelijke wijze. Deze Zijn goedheid is dus één met Zijn absolute volmaaktheid. In Hem is idee en realiteit één. Hij is louter εἶδος, actus purissimus. Hij behoeft niets te worden, maar is wat Hij is, eeuwig. Hij heeft geen doel buiten Zich, maar is zelfgenoegzaam, ἐξαρκής, παναρκής, αιταρκής, [Ps. 50:9](#) v., [Jes. 40:28](#) v., [Hab. 2:20](#). Hij ontvangt niets maar geeft alleen. Alles heeft Hem, Hij heeft niets of niemand nodig. Hij bedoelt altijd Zichzelf, omdat Hij in iets minder dan Zichzelf niet rusten kan.

Omdat Hijzelf is de absoluut-goede, de volmaakte, kan en mag Hij iets anders niet beminnen dan in en om Zichzelf. Hij kan en mag met minder dan de absolute volmaaktheid niet tevreden zijn. Waar Hij anderen bemint, bemint Hij in hen Zichzelf, Zijn eigen deugden, werken, gaven [7](#)). Daarom is Hij ook absoluut zalig in Zichzelf, als het inbegrip van alle goed, van alle volmaaktheid. Aristoteles zei reeds, dat God daarom de zalige was, omdat Hij de Eenheid was van denken en gedachte en boven alle begeren, streven, willen, volkomen verheven was [8](#)). En ten alle tijde hebben zij, die het primaat stelden in het verstand, bij Aristoteles zich aangesloten en de zaligheid in het denken, het kennen, de contemplatie gezocht [9](#)). Er lag hierin waarheid, in zover absolute zaligheid een toestand is van rust, met geen streven naar een doel verenigbaar is en ook het bewustzijn onderstelt. Zaligheid is alleen eigen aan redelijke wezens. Het onbewuste bij von Hartmann is, evenals de wil bij Schopenhauer, absolute onzaligheid, die zelf verlossing behoeft [10](#)). Drews zegt dan ook, dat de eigenschap der volmaaktheid God niet kan worden toegekend; een volmaakte God is een totes Abstraktum en zou de wereld niet kunnen verklaren; een God, die alles had, die volkomen zalig en Zichzelf genoeg was, heeft geen verandering, geen wereld nodig [11](#)). Maar juist deze leer van de absolute onzaligheid Gods maakt behoedzaam, om bij God en mens het primaat toe te schrijven aan de wil, gelijk Duns Scotus en velen na hem deden. Veel juister is daarom het standpunt van Bonaventura, die de zaligheid stelde in beide, in verstand en wil [12](#)). Gelijk de zaligheid van de mens ziel en lichaam en al zijn vermogens omvatten zal, zo bestaat ze bij God niet alleen in Zijn volmaakte kennis, maar eveneens in Zijn volmaakte macht, goedheid, heiligheid enz. Beatitudo status est omnium bonorum aggregatione perfectus [13](#)).

Maar wat goed is in zichzelf, is goed ook voor anderen. En God is als de Volmaakte en zalige het hoogste goed voor Zijn schepselen, bonum summum quod omnia appetunt; fons bonorum omnium; bonum omnis boni; bonum unum necessarium et sufficiens, finis bonorum omnium, [Ps. 4:7-8](#); [73:25-26](#). Hij alleen is het bonum, quo sit fruendum, maar schepselen zijn bona, quibus sit utendum [14](#)). Vooral Augustinus heeft God dikwijls zo als summum bonum voorgesteld [15](#)). In Hem is alles en in Hem is alleen, wat alle schepselen zoeken en nodig hebben. Hij is het summum bonum voor alle schepselen, schoon voor deze in verschillende mate, naar gelang ze meer of minder aan Zijn goedheid deel hebben, Hem meer of minder genieten kunnen. Hij is het, naar Wie alle schepselen bewust of onbewust, willens of onwillens streven, het Voorwerp van aller begeren. En het schepsel vindt geen rust dan in God alleen. Zo werd het hoogste goed door de christelijke theologie altijd in God gesteld, en het kwam in de gedachte niet op, om dat hoogste goed te zoeken in een zedelijke daad of deugd van het schepsel, in de plicht (Kant), in het rijk Gods (Ritschl), in de liefde (Drummond) of in enig ander creatuur. Maar voorts als summum bonum is God ook de overvloedige fontein van alle goede [16](#)). Deus, cum perfecte bonus sit, perpetuo beneficus est [17](#)). Er is geen goed in enig schepsel dan uit en door Hem. Hij is de causa efficiens, exemplaris et finalis van alle goed, hoe onderscheiden dit ook in de schepselen moge zijn. Al het natuurlijk, zedelijk en geestelijk goed heeft zijn oorsprong in Hem. De Heilige Schrift is een lofzang op de goedheid des Heren. Uit haar wordt de schepping afgeleid, en alle leven en zegen voor mens en voor beest, [Ps. 8](#); [19](#); [36:6-8](#) [[Ps. 36:5-7](#)]; [65:12](#) [[Ps. 65:11](#)]; [147:9](#); [Mt. 5:45](#) [Hd. 14:17](#), [Jak. 1:17](#). Zij breidt zich uit over al Zijn werken, [Ps. 145:9](#), en duurt in eeuwigheid, [Ps. 136](#). Telkens wordt heel de schepping opgeroepen, om Gods goedheid te loven, [1Chr. 16:34](#), [2Chr. 5:13](#), [Ps. 34:9](#) [[Ps. 34:8](#)], [106:1](#), [107:1](#), [118:1](#), [136:1](#), [Jer. 33:11](#) enz. [18](#)).

Deze goedheid Gods treedt in verschillende vormen op, naar gelang van de objecten, waarop zij zich richt. Nauw verwant met haar is de goedertierenheid, [חַסֵּד](#) a. v. [חֶסֶד](#), stringere,

binden, χρηστοτης, verwant met πραυτης, [2Cor. 10:1](#). Soms wordt ze in algemene zin gebruikt, [1Kr. 16:34](#), maar meest duidt ze aan Gods bijzondere gunst tot Zijn volk, de genegenheid, waarmee Hij gebonden is aan Zijn gunstgenoten, aan Jozef, [Gen. 39:21](#), Israël, [Num. 14:19](#), David, [2Sam. 7:15](#), [22:51](#), Ps. 18:50 [[Ps. 18:49](#)]; [1Kron. 17:13](#), de vromen, [Ps. 5:8](#). Zij staat in verband met Gods verbond, [Neh. 1:5](#), is principe van vergeving, Ps. 6:5 [[Ps. 6:4](#)]; 31:17 [[Ps. 31:16](#)]; 44:27 [[Ps. 44:26](#)], [109:26](#), [Klaagl. 3:22](#), van genade, Ps. 51:3 [[Ps. 51:1](#)], van troost, [Ps. 119:76](#), duurt eeuwig, [Jes. 54:8,10](#), en is beter dan het leven, Ps. 63:4 [[Ps. 63:3](#)]. In al haar rijkdom heeft zij zich geopenbaard in Christus, [Rom. 2:4](#), [2Cor. 10:1](#) [Ef. 2:7](#), [Tit. 3:4](#), [Col 3:12](#) en betoont zich nu aan de gelovigen, leidende hen tot bekering, [Rom. 2:4](#), [11:22](#), [Gal. 5:22,19](#) 19). De goedheid Gods heet, als ze bewezen wordt aan ellendigen, barmhartigheid, [חַסְדִּים](#), [σπλαγχνα](#), viscera, misericordia, Nieuwe Testament [ελεος](#), [οικτιρμος](#). Van deze barmhartigheid Gods maakt de Schrift ieder ogenblik gewag, [Ex. 34:6](#), [Deut. 4:31](#), [2Kron. 30:9](#), [Ps. 86:15](#), [103:8](#), [111:4](#), [112:4](#), [145:8](#) enz., in tegenstelling met de mensen, [2Sam. 24:14](#), [Spr. 12:10](#), [Dan. 9:9,18](#).. Zij is veelvuldig, [2Sam. 24:14](#), [Ps. 119:156](#), groot, [Neh. 9:19](#), Ps 51:13 [[Ps. 51:11](#)], zonder einde, [Klaagl. 3:22](#), teder als van een vader, [Ps. 103:13](#), wordt bewezen aan duizenden, [Ex. 20:6](#), en keert na kastijding weer, [Jes. 14:1](#), [49:13](#) v. [Jes. 54:8](#); [55:7](#); [60:10](#); [Jer.12:15](#), [30:18](#), [31:20](#), [Hos. 2:22](#), [Mich. 7:19](#) enz. In het Nieuwe Testament heeft God, de Vader der barmhartigheid, [2Cor. 1:3](#), Zijn barmhartigheid geopenbaard in Christus, [Luk. 1:50](#) v; die een barmhartig Hogepriester is, [Mt. 18:27](#), [20:34](#) enz., [Hebr. 2:17](#) en Hij toont voorts de rijkdom Zijner barmhartigheid, [Ef. 2:4](#), in de behoudenis der gelovigen, [Rom. 9:23](#); [11:30](#); [1Cor. 7:25](#), [2Cor. 4:1](#), [1Tim. 1:13](#) [Hebr. 4:16](#) enz. 20). De sparende goedheid Gods tegenover strafwaardigen heet lankmoedigheid, [חַסְדִּים](#) of [אֲרֶךְ אַפַּיִם](#), [μακροθυμια](#), [ανοχη](#), [χρηστοτης](#). Meermalen is ook van deze deugd Gods sprake in de Schrift, [Ex. 34:6](#), [Num. 14:18](#), [Neh. 9:17](#), [Ps. 86:15](#), [103:8](#), [145:8](#), [Jon. 4:2](#), [Joël 2:13](#), [Nah.1:3](#). Zij heeft zich betoond in heel de tijd vóór Christus, [Rom. 3:25](#), en wordt ook nu nog naar het voorbeeld van Christus, [1Tim. 1:16](#), [2Petr. 3:15](#), menigmaal aan zondaren bewezen, [Rom. 2:4](#); [9:22](#); [1Petr. 3:20](#) 21).

Veel rijker is de goedheid Gods, waar ze bewezen wordt aan diegenen, die niets goeds maar alle kwaad hebben verdiend; dan draagt ze de naam van genade, [חַסְדִּים](#) a. v. [חַסְדִּים](#) zich buigen, neigen, [χαρις](#), v. [χαριζομαι](#). Dit woord duidt ook aan de gunst, welke door de ene mens bij de ander gevonden of aan de ander geschonken wordt, [Gen. 30:27](#); [33:8,10](#); [47:29](#); [50:4](#) enz., [Luk. 2:52](#). Van God gebezigd, heeft ze echter nooit de schepselen in het algemeen noch ook de Heidenen, maar alleen Zijn volk tot object. Zij wordt bewezen aan Noach, [Gen. 6:8](#), Mozes, [Ex. 33:12,17](#); [34:9](#); Job, [Job 8:5](#); [9:15](#); Daniël, [Daniël 1:9](#), aan de zachtmoedigen en ellendigen, [Spr. 3:34](#), [Dan. 4:27](#), en dan vooral aan Israël als volk. Zijn verkiezing en leiding, Zijn uitredding en verlossing en al de weldaden, die het in onderscheiding van andere volken ontving, zijn alleen aan Gods genade te danken, [Ex. 15:13,16](#); [19:4](#); [33:19](#); [34:6-7](#); [Deut. 4:37](#); [7:8](#); [8:14,17](#); [9:5,27](#); [10:14](#) v. [Deut. 33:3](#); [Jes. 35:10](#); [42:21](#); [43:1,15,21](#); [54:5](#); [63:9](#); [Jer. 3:4,19](#); [31:9,20](#); [Ezech. 16](#), [Hos. 8:14](#), [11:1](#) enz. In historie en wet, in psalmodie en profetie is altijd de grondtoon: niet ons, o Heer, maar Uw naam geef eer, [Ps. 115:1](#). Hij doet alles om Zijns Naams wil, [Num. 14:13](#) v., [Jes. 43:21,25](#) v., [Jes. 48:9,11](#), [Ezech. 36:22](#) enz. En daarom wordt die genade ook telkens geroemd en verheerlijkt, [Ex. 34:6](#), [2Chron. 30:9](#), [Neh. 9:17](#), [Ps. 86:15](#), [103:8](#), [111:4](#), [116:5](#), [Jon. 4:2](#), [Joël 2:13](#), [Zach. 12:10](#). In het Nieuwe Testament blijkt die genade nog rijker en dieper van inhoud te zijn. [χαρις](#) betekent in objectieve zin schoonheid, bevalligheid, gratie, [Luk. 4:22](#), [Col. 4:6](#), [Ef. 4:29](#), en subjectief gunst, genegenheid van de zijde van de gever en dank, verering van de zijde van de ontvanger. In God duidt zij aan Zijn vrijwillige, ongehouden, onverdiende genegenheid, die bewezen wordt aan schuldige zondaren en in plaats van het vonnis des doods hun de [δικαιοσυνη](#) en de [ζωη](#) schenkt. Als zodanig is zij een deugd en eigenschap Gods, [Rom.](#)

[5:15](#), [1Pe. 5:10](#), die zich betoont in de zending van Christus, die vol is van genade, [Joh. 1:14](#) v., [1Petr. 1:13](#), en voorts in de schenking van allerlei geestelijke en lichamelijke weldaden, die alle gaven der genade en zelf genade zijn, [Rom. 5:20](#), [6:1](#), [Ef. 1:7](#); [2:5,8](#); [Phil. 1:2](#), [Col. 1:2](#), [Tit. 3:7](#) enz. en alle verdiensten van 's mensen zijde ten enenmale uitsluiten, [Joh. 1:17](#), [Rom. 4:4,16](#); [6:14,23](#); [11:5](#) v., [Ef. 2:8](#), [Gal. 5:3-4](#) [22](#)). De leer der genade werd in de christelijke kerk het eerst ontwikkeld door Augustinus, maar men dacht daarbij gewoonlijk niet aan de genade als deugd Gods, doch aan de weldaden, die door God uit genade in Christus aan de gemeente werden geschonken. Onder de eigenschappen Gods wordt de genade gewoonlijk niet behandeld. Wel ontbreekt dit begrip der genade, nl. als virtus Dei, niet; Thomas zegt b.v., quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia predestinationis, in quantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos predestinavit sive elegit [23](#)), maar terstond wordt de genade toch genomen in ruimer zin, gelijk ze eerst later in de dogmatiek, in de locus de salute ter sprake moet komen [24](#)).

Voorts treedt de goedheid Gods als liefde op, als zij niet enkele weldaden, maar zichzelf geheel geeft. In het Oude Testament is er nog niet zo dikwijls van deze liefde als eigenschap Gods sprake, maar toch ontbreekt ze volstrekt niet, [Deut. 4:37](#); [7:8,13](#); [10:15](#); [23:5](#); [2Chron. 2:11](#), [Jes. 31:3](#), [43:4](#), [48:14](#), [63:9](#), [Jer. 31:3](#), [Hos. 11:1,4](#); [14:5](#) [[Hos. 14:4](#)]; [Zef. 3:17](#), [Mal. 1:2](#) en wordt voorts in Gods verkiezing van, in Zijn verbond met, in Zijn ganse verhouding tot Israël, welke is als die van een man tot zijn vrouw, van een vader tot zijn zoon en van een moeder tot haar zuigeling, concreet en levendig voor ogen gesteld, [Ps. 103:13](#), [Jes. 49:15](#), [Hos. 2](#). En niet alleen deugden en eigenschappen, zoals het recht en de gerechtigheid, [Ps. 11:7](#), [33:5](#), [37:28](#), [45:8](#) [[Ps. 45:7](#)], maar ook personen zijn haar object, [Ps. 78:68](#), [146:8](#), [Spr. 3:12](#); [Deut. 4:37](#); [7:8,13](#); [23:5](#); [2Chron. 2:11](#), [Jer. 31:3](#), [Mal. 1:2](#).

Veel duidelijker treedt deze liefde Gods in het Nieuwe Testament aan het licht, nu God Zichzelf gegeven heeft in de Zoon Zijner liefde. Het Hebr. אהבה wordt niet weergegeven door εως, wat de gewone naam voor de zinnelijke liefde is, noch ook door φιλια, het woord voor de liefde tussen bloedverwanten, maar door αγαπη, hetwelk bij Philo en Josephus niet voorkomt en uitnemend geschikt is, om de volle, zuivere, Goddelijke liefde aan te duiden, evenals het Latijnse caritas (dilectio) in onderscheiding van Amor. De verhouding van Vader en Zoon wordt als een leven der liefde getekend, [Joh. 3:35](#); [5:20](#); [10:17](#); [14:31](#); [15:19](#); [17:24,26](#). Maar in Christus, die Zelf liefheeft en Zijn liefde bewezen heeft in Zijn overgave, [Joh. 15:13](#), openbaart die liefde zich ook jegens de mensen, niet alleen de wereld of de gemeente in het algemeen, [Joh. 3:16](#), [Rom. 5:7](#); [8:37](#); [1Joh. 4:9](#), maar ook individueel en persoonlijk, [Joh. 14:23](#), [16:27](#), [17:23](#), [Rom. 9:13](#), [Gal. 2:20](#).

Ja, God heeft niet lief, maar Hij is Liefde, [1Joh. 4:8](#), en Zijn liefde is grondslag, bron, voorbeeld van de onze, [1Joh. 4:10](#). Nu kan er wel van Gods liefde in het algemeen tot de schepselen en tot de mensen gesproken worden, φιλοκτησια, amor complacentiae en φιλανθρωπια, amor benevolentiae, maar de Schrift gebruikt daarvoor toch meest het woord goedheid, en spreekt in de regel van Gods liefde evenals van Zijn genade alleen in betrekking tot het volk of de gemeente, die Hij verkoren heeft, ηλεκτροφιλια, amor amicitiae [25](#)). Deze liefde is nu wel niet in die zin het Wezen Gods, dat zij het middelpunt en het hart daarin uitmaakt en de andere eigenschappen haar modi zijn [26](#)), want alle eigenschappen zijn Zijn Wezen in gelijke zin; in God is geen hoger en lager, geen minder en meer [27](#)). Maar toch is de liefde zeer zeker met het Goddelijk Wezen identiek. Zij is onafhankelijk, eeuwig, onveranderlijk als God Zelf. Zij heeft in Hem haar oorsprong en keert ook door de schepselen heen tot Hem weer. Pseudodionysius sprak daarom van de Goddelijke liefde tamquam sempiternus circulus, propter bonum, ex bono, in bono, et ad bonum indeclinabili

conversione circumiens, in eodem et secundum idem et procedens semper et mallens et remeans 28).

- 1) Xenophon, Memor. IV 6, 8 v.
- 2) Plato, Symp. 204 E v. Aristoteles, Nic. Eth. I 2.
- 3) Bijv. bij Dionysius, de div. nom. c.4. Thomas, S. Theol. I qu. 5 art. 1. qu. 16 art. 1 en 3. c. Gent. I 38.40. Sent. I dist. 8 art. 3.
- 4) Paulsen, System der Ethik 1889 bl. 171 v. Wundt, Ethik 1886 bl. 18 v. Verg. voorts Eisler, Wörterbuch, s.v. en id., Krit. Einführung in die Philos. bl. 285 v.
- 5) Nietzsche, Zur Genealogie der Moral bl. 6.
- 6) Thomas, S. Theol. I qu. 5 art. 6. I 2 qu. 99 art. 5.
- 7) Over de goedheid Gods, in de zin van volmaaktheid:
Augustinus, de nat. boni c. Manich. 1. de trin. VIII 3.
Pseudodionysius, de div. nom. c. 13. Thomas, S. Th. I qu. 4-6. c. Gent. I 28. Petavius, de Deo VI c. 1 v. Gerhard, Loc. II c. 8 sect. 10. 17. Zanchius, Op. II 138 v. 326 v. Polanus, Synt. theol. II c. 9 enz.
- 8) Zeller, Philos. d. Gr. III 367 v.
- 9) Thomas, S. Theol. 12 qu. 3 art. 4.
- 10) Von Hartmann, Philos. d. Unbew. II 434. ReligionsFilos. II 152 v.
- 11) Drews, Die Deutsche Spekul. seit Kant II 593 v.
- 12) Bonaventura, Sent. IV dist. 49 pars 1 art. 1 qu. 4.5.
- 13) Boëthius, de cons. Philos. 4. Over de zaligheid Gods,
Augustinus, de civ. Dei XII 1. Thomas, S. Theol. I qu. 26.
Gerhard, Loc. II c. 8 sect. 19. Zanchius, II 155 v. Polanus, II c. 17.
- 14) Augustinus, de doct. chr. I c. 3 v. de trin. X 10.
Lombardus, Sent. I dist. Bonaventura, Sent. I dist. 1.
- 15) Augustinus, de trin. VIII 3. Enarr. in [Ps. 26](#). de doct. chr. I 7. cf. Anselmus, Prosl. c. 23-25.
- 16) Ned. Geloofsbel. art. 1.
- 17) Athenagoras, Leg. pro Christ. n. 26.
- 18) Schultz, Altt. Theol. bl. 545 v. En verg. voorts Dionysius, de div. nom. c. 4, die de goedheid Gods op verheven wijze schildert en vergelijkt bij de zon, die alles verlicht.
Thomas, S. Theol. I qu. 6, vooral art. 4. c. Gent. I c. 40, 41. Petavius, de Deo VI c. 3. Gerhard, Loc. II c. 8 sect. 10. Polanus, Synt. Theol. II c. 20. Zanchius, Op. II col. 326-342 enz.
- 19) Verg. Delitzsch op [Ps. 4:4](#). Cremer s.v. ελεος.
- 20) Thomas, S. Theol. I qu. 21 art. 3. Zanchius, Op. II 370 v. Polanus, Synt. theol. II c. 23. Gerhard, Loc. II c. 8 sect. 11.
- 21) Polanus, Synt. Theol. II c. 24.
- 22) Verg. Schultz, Altt. Theol. 425 v. Cremer s.v.
- 23) Thomas, S. Theol. II 1 qu. 110 art. 1., cf. Schwetz, Theol. dogm. cath. I 1851 bl. 193. Gerhard, Loc. II c. 8 sect. 11 qu. 4. Musculus, Loci Communes 1567 bl. 317 v. Polanus, Synt. theol. II c. 21. Zanchius, Op. II 342-358.
- 24) Verg. Kirn, art. Gnade in PRE/3. Lange, Dogm. II par. 18.
- 25) Oehler, Theol. des Alt. Test. par. 81. Schultz, Altt. Theol. 545 v. Smend, Altt. Religionsgesch. 197 v. Cremer, s.v. G. Vos, Presb. and Ref. Rev. Jan. 1902.
- 26) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 167. Schoeberlein, Princip u. System der Dogm. 1881 bl. 129. Dorner, Glaub. I 437. Van Oosterzee, Dogm. par. 50.
- 27) Lange, Dogm. II 203. Thomasius, Christi Person und Werk I/3 bl. 105. Doedes, Leer van God 231.

- 28) Pseudodionysius, de div. nom. c. 4 par. 14. Cf. Augustinus, de trin. VIII 6-12. IX 6. X 1. Conf. IV 12. Solil. I 2. de vera relig. c. 46. Lombardus, Sent. III dist. 32, 1. Thomas, S. Theol. I qu. 20. S. c. Gent. I c. 91. Scheeben, Dogm. I 692 v. Gerhard, Loci theol. loc. II c. 8 sect. 11 qu. 2. Zanchius, Op. II 359 v. Polanus, Synt. theol. II c. 22.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; C 205)

205. Met de goedheid ten nauwste verwant is de heiligheid van God. Vroeger werd zij omschreven als ab omni scelere libera et omnino perfecta et omni ex parte immaculata puritas 1). Dikwijls wordt ze naast de bonitas, perfectio en pulchritudo Dei niet afzonderlijk behandeld; noch Lombardus noch Thomas brengen haar ter sprake. Bij de Protestantse theologen was de omschrijving der heiligheid Gods wezenlijk dezelfde; zij bestond in moralis perfectio, puritas 2), en werd nu eens meer met de gerechtigheid, dan met de goedheid, en ook wel met de waarachtigheid en wijsheid Gods in verband gebracht 3). Het onderzoek van het Bijbels begrip heilig heeft echter langzamerhand een andere opvatting doen opkomen. Allen erkennen thans, dat het begrip heiligheid in het Oude en Nieuwe Testament een verhouding van God tot de wereld uitdrukt. Maar er is verschil over, van wat aard en karakter die relatie is. Menken dacht daarbij met het oog op teksten als [Hos. 11:9](#), [Jes. 57:15](#), [Ezech. 20:9](#) v aan Gods nederbuigende goedheid en genade 4). Baudissin meende echter, dat in de heiligheid Gods veeleer Zijn volstrekte verhevenheid en macht boven alle creaturen werd uitgedrukt 5), en werd in dit gevoelen gesteund door Ritschl en anderen 6) met beroep op plaatsen als [Num. 20:13](#), [Jes. 5:16](#), [Ezech. 20:41](#), [28:25](#), [36:20-24](#), en de verbinding van heerlijk, verheven met heilig in plaatsen als [Jes. 63:15](#), [64:11](#), [Jer. 17:12](#), [Ezech. 20:40](#) enz. Verwant is daarmee de opvatting van Schultz, die bij de heiligheid Gods denkt aan Gods verterende Majesteit, aan Zijn ongenaakbaarheid en onschendbaarheid, aan de oneindige afstand, die Hem scheidt van alle schepsel, en daarvoor verwijst naar [Ex. 15:11](#), [1Sam. 2:2](#), [6:20](#), [Jes. 6:3](#), [8:14](#), [10:17](#) 7). Omdat er zo het grootste verschil over was, welke eigenschap Gods er toch wel door de heiligheid werd aangeduid, hebben anderen gemeend, dat dit begrip hoegenaamd geen innerlijke, wezenlijke kwaliteit, maar alleen een relatie aanduidt, en dus zuiver en alleen een Verhältnissbegriff is. Vooral Diestel 8) bepleitte deze opvatting en verschafte haar bij velen ingang. Ook wie de heiligheid niet in een relatie volledig beschreven achten, gaan toch bij de begripsbepaling gewoonlijk daarvan uit 9).

De stam קדש, verwant met קדד, wordt meest afgeleid van de wortel קד met de betekenis van snijden, scheiden en drukt dus uit: afgesneden, afgezonderd zijn. Het verb. komt voor in ni. pi. hi. hithp., het adj. is קדוש en het subst. קדש; het oppositum is חל, κοινος van חכל, κοινον facere, [Lev. 10:10](#), [1Sam. 21:5-6](#), [Ezech. 48:14-15](#). Het is verwant met maar toch ook duidelijk onderscheiden van טהור, rein, dat tot oppositum heeft טמא, [Lev. 10:10](#). Het woord heilig wordt nu allereerst gebezigd van allerlei personen en zaken, die van het algemeen gebruik zijn afgezonderd en in een bijzondere relatie tot God en Zijn dienst zijn gesteld. Zo is er sprake van heilig land, [Ex. 3:5](#), heilige verzameling. [Ex. 12:16](#), heilige Sabbat, [Ex. 16:23](#), heilig volk, [Ex. 19:6](#), heilige plaats, [Ex. 29:31](#), heilige zalf, [Ez. 30:25](#), heilige rok, [Lev. 16:4](#), heilig jubeljaar, [Lev. 25:12](#), heilig huis, [Lev. 27:14](#), heilige akker, [Lev. 27:21](#), heilige tiende, [Lev. 27:30](#), heilig water, [Num. 5:17](#), heilige vaten, [Num. 16:37](#), heilige koe, [Num. 18:17](#), heilig leger, [Deut. 23:14](#), heilig goud, [Jos. 6:19](#), heilig brood, [1Sam. 21:4](#), heilige ark, [2 Chron. 35:3](#), heilig zaad, [Ezra 9:2](#), heilige stad, [Neh. 11:1](#), heilig verbond, [Dan. 11:28](#), heilig woord, [Ps. 105:42](#), van de tempel als heiligdom, [Ex. 15:17](#), met zijn Heilige en Heilige der

Heiligen, en ook van de engelen of de kinderen Israëls als de heiligen, [Deut. 33:2,3](#), [Job 5:1, 15:15](#), [Ps. 16:3,10](#); [32:6](#); [89:6,8,20](#) [[Ps. 89:5,7,19](#)], [Spr. 9:10](#), [30:3](#), [Dan. 4:17](#); [7:18,22,25,27](#); [7:21](#); [Hos.12:1](#), [Zach. 14:5](#). In al deze gevallen drukt het begrip heilig nog niet een inwendige, zedelijke eigenschap uit, maar geeft slechts aan, dat de zo aangeduide personen of voorwerpen aan de Here zijn gewijd en in een bijzondere verhouding staan tot Zijn dienst, en dus van het algemene terrein zijn afgezonderd. In deze eigenaardige verhouding tot God staan de personen en zaken, die heilig worden genoemd, echter niet vanzelf. Er is veeleer van nature een afstand en verwijdering, een onderscheid en tegenstelling tussen God en Zijn schepsel. In zichzelf is heel de wereld [לִפְנֵי](#), profaan, niet staande in de gemeenschap met God en niet geschikt tot Zijn dienst, en het reine is zelfs als zodanig nog niet heilig. Ook kunnen de personen en zaken zichzelf niet heiligen en in die bijzondere relatie tot God zich stellen, welke door het woord heilig wordt uitgedrukt. De heiliging gaat alleen van God uit. Hij is het, die Israël, priesterschap, tempel, altaar, bijzondere plaatsen, personen en voorwerpen heiligt, in Zijn dienst en gemeenschap overbrengt, en van het onheilige afzondert. Ik ben de Here, die u heiligt [Ex. 31:13](#), [Lev. 20:8](#); [21:8,15,23](#); [22:9,16,32](#); [Ezech. 20:12](#); [37:28](#). Deze heiliging van personen of zaken door de Here geschiedt nu op tweeërlei wijze: negatief door een volk, persoon, plaats, dag, voorwerp uit te kiezen en van alle andere af te zonderen, en positief door deze personen of zaken naar bepaalde regels te wijden en te doen leven. God heiligt de Sabbat, niet alleen door hem af te zonderen van de andere dagen der week, maar ook door daarop te rusten en hem te zegenen, [Gen. 2:2-3](#), [Ex. 20:11](#) [Deut. 5:12](#). Hij heeft het ganse volk van Israël geheiligd, door het te verkiezen uit alle volken der aarde, door het op te nemen in Zijn Verbond en het Zijn wetten bekend te maken, [Ex. 19:4-6](#). De heiligheid Gods is het principe van heel de wetgeving, van de zedelijke en van de ceremoniële geboden, van de ganse heilsopenbaring aan Israël, want deze bedoelt niet anders dan dat Israël heilig zij, [Ex. 19:4-6](#), [Lev. 11:44-45](#); [19:2](#); [20:26](#). Israël is heilig, doordat God het tot Zijn eigendom neemt, tot het volk komt, onder hen woont en hun tot een God is, [Ex. 19:4-6](#); [29:43-46](#). En binnen deze kring heiligt Hij nu weer in het bijzonder de eerstgeborenen, door ze Zich toe te eigenen, [Ex. 13:2](#), het volk, doordat ze zich wassen en zich voorbereiden, om God te ontmoeten, [Ex. 19:10,14](#), de berg, door hem af te bakenen, [Ex. 19:23](#), de priesterschap door zalving, offerande, bloedsprenging en bijzondere kleding, [Ex. 28:3,41](#); [29:1,21](#) de tabernakel en het altaar door zalving, [Ex. 29:37,40:9v.](#) [Lev. 8:10,11](#), [Num. 7:1](#), de zalfolie, door ze op bijzondere wijze te laten bereiden, [Ex. 30:22](#) v., de Nazireërs, door hen naar bepaalde regels te doen leven, [Num. 6:2](#)v. enz.

Wat zo heilig is, deelt in een eigen leven, draagt een eigen karakter, is van het algemene leven en de algemene wet onderscheiden; het mag b.v. niet aangeroerd, [Ex. 19:23-24](#), niet gegeten, [Ex. 29:33](#), niet gebruikt worden, [Ex. 30:32](#)v., het heiligt datgene wat er meed in aanraking komt, [Ex. 30:29](#), [Lev. 10:2](#)v., [Num. 1:51,53](#); [3:10,38](#); [Jes. 8:14](#). De positieve handeling, waardoor iets heilig wordt, is niet altijd uitgedrukt; soms schijnt de heiliging in niets anders te bestaan dan in afzondering, [Lev. 25:10](#), [27:14](#), [Joz. 7:13](#), [20:7](#), [Richt. 17:3](#), [1Sam. 7:1](#), [2Sam. 8:11](#), [1Chron. 18:11](#) enz. Maar heiligen is toch iets meer dan alleen afzonderen, het is door middel van wassing, zalving, offerande, bloedsprenging enz. iets ontdoen van dat karakter, hetwelk het met alle dingen gemeen heeft, en er een andere, eigen stempel op drukken, die het overal dragen en vertonen moet. Nu wijzen de ceremoniën, die ter heiliging nodig waren, duidelijk aan, dat ook de onreinheid en zondigheid van het schepsel hierbij in aanmerking komt, welke juist op die wijze moest weggenomen worden. Wassing, offerande, bloedsprenging, zalving dienden ter ontzondiging en toewijding, [Lev. 8:15](#), [16:16](#), [Job 1:5](#) enz. Heilig en rein zijn daarom synoniemen, [Ex. 30:35](#), [Lev. 16:19](#). Maar daarom gaat het begrip heilig in die zedelijke reinheid niet op. Wel is deze niet uitgesloten, maar zij is niet de enige noch zelfs de eerste betekenis. Heilig is in het Oude Testament

vooral in de wet, veel ruimer van zin. Heel de onderscheiding en tegenstelling van uitwendige: en inwendige reinheid enz. is van uit een later standpunt op dat der Mozaïsche wetgeving overgedragen. Maar heilig is datgene, wat door Jahweh verkoren en afgezonderd is, wat door bijzondere ceremoniën van het algemeen karakter is ontdaan en een eigen karakter heeft ontvangen, en nu in deze nieuwe toestand naar de daarvoor gestelde wetten leeft. Israël is een heilig volk, omdat het door God is verkoren en afgezonderd, in een Verbond is opgenomen en nu naar al zijn wetten, ook de ceremoniële enz. heeft te leven. Heilig is datgene, dat in alles beantwoordt aan de speciale wetten, die God daarvoor heeft gegeven; heiligheid is volkomenheid, niet in zedelijke zin alleen, maar in die ganse zin, waarin de eigenaardige wetgeving van Israël ze opvat, in religieuze, ethische, ceremoniële, in- en uitwendige zin.

Dit begrip der heiligheid wordt echter dan eerst ten volle duidelijk, wanneer wij nagaan, in welke zin het op God wordt toegepast. Cremer heeft er terecht op gewezen, dat de heiligheid niet allereerst een verhouding aanduidt van beneden naar boven, maar van boven tot beneden, en dat ze in de eerste plaats God toekomt en daarna in afgeleide zin ook aan schepselen. Schepselen zijn niet heilig in zichzelf. Zij kunnen ook zichzelf niet heiligen. Alle heiliging en alle heiligheid gaat van God uit. Jahweh is heilig, en daarom wil Hij een heilig volk, een heilig priesterschap, een heilige woning enz., [Ex. 19:6](#), [29:43](#), [Lev. 11:44-45](#); [19:2](#); [20:26](#); [21:8](#); [Deut. 28:9-10](#). Meermalen wordt aan Jahweh dit predikaat toegekend, [Lev. 11:44-45](#); [19:2](#); [20:26](#); [21:8](#); [Joz. 24:19](#), [1Sam. 2:2](#), [6:20](#), Ps. 22:4 [[Ps. 22:3](#)]; [99:5,9](#); [Jes. 5:16](#), [6:3](#) enz. Jesaja gebruikt dikwijls de naam van Heilige Israëls, [Jes. 29:23](#); [40:25](#); [43:15](#); [49:7](#); [62:12](#); [2Kon. 19:22](#), [Ezech. 39:7](#), [Hab. 1:12](#), [3:3](#). En voorts wordt er ook gesproken van Gods Heilige Naam, [Lev. 20:3](#); [22:32](#); [1Chron. 16:35](#), [Ps. 99:3](#), [103:1](#), [111:9](#) enz., heilige arm, [Jes. 52:10](#), Heilige Majesteit, [2Kron. 20:21](#). Nu heet Jahweh niet in de eerste plaats zo om een daarin terstond op de voorgrond tredende eigenschap. Heilig heet Hij veeleer in het algemeen bij elke openbaring, die de mens onder de indruk van Zijn Godheid brengt. De heiligheid wisselt met Hemzelf af, [Am. 6:2](#), [4:2](#). Hij is God, niet een mens, Qadosh in het midden van hen, [Hos. 11:9](#), de God of de Heilige Israëls. Gods heiligheid openbaart zich in al de relaties, waarin Hij Zich tot Zijn volk heeft gesteld, in de verkiezing, in het Verbond, in de openbaring, in het wonen onder hen enz., [Ex. 29:43-46](#), [Lev. 11:44-45](#); [20:26](#); [Ps. 114:1-2](#). Doch deze relatie is geen abstractie, maar is rijk van inhoud. God heeft Zelf deze relatie geregeld in de wetten, die Hij aan Israël gaf. Heel de wetgeving van Israël heeft haar principe in de heiligheid van Jahweh en haar doel in de heiliging van het volk. Wat de heiliging van Jahweh inhoudt, wordt openbaar in de gehele wet; en het volk is heilig, wanneer het daaraan beantwoordt. Als Heilige is Hij degene, die Zich aan Israël gaf en onder Israël woont, maar nu ook verder Zich houdt aan Zijn Woord, trouw blijft aan Zijn Verbond, Ps. 89:35v [[Ps. 89:35-37](#)]. en Israël telkens weer uitredt en verlost. God is de Heilige Israëls, die Israël toebehoort en die zo is, als Zijn wet Hem kennen doet. Uit Zijn heiligheid vloeit voor Israël voort: redding, Ps. 22:4-5 [[Ps. 22:3-4](#)]; 89:19 [[Ps. 89:18](#)]; [98:1](#); [103:1](#); [105:3](#); [145:21](#), gebedsverhoring, Ps. 3:5 [[Ps. 3:4](#)], 20:7 [[Ps. 20:6](#)], [28:2](#), troost, [Jes. 5:16](#), [Hab. 1:12](#), vertrouwen, Ps. 22:4-5 [[Ps. 22:3-4](#)], 33:21 [[Ps. 33:20](#)], [Jes. 10:20](#). Zijn heiligheid laat niet toe, dat Hij Israël verderft. Als de Heilige is Hij de Schepper, Verlosser en Koning Israëls, [Jes. 43:14-15](#); [49:7](#); [54:5](#); [62:12](#). En zo wordt Hij door Zijn volk, dat verlost is, als de Heilige gedankt en geprezen, Ps. 30:5 [[Ps. 30:4](#)]; [71:22](#); [97:12](#), [1Chron. 16:10,35](#). Maar tegelijk is deze heiligheid Gods ook principe van straf en kastijding. Als Israël Zijn verbond verbreekt, Zijn Naam ontheiligt, Zijn wetten overtreedt, dan is het juist de heiligheid van God, die Hem tot straf aanspoort; Zijn heiligheid eist dat Israël heilig is en Hem heiligt, [Lev. 11:44-45](#); [19:2](#); [20:7,26](#); [21:8](#). Ingeval van ongehoorzaamheid, kastijdt Hij Israël, [1Kon. 9:3-7](#), [2Chron. 7:16-20](#). Dezelfde heiligheid, die principe is van verlossing en voorwerp van lof, is voor de

overtreders beginsel van verderving en voorwerp van vrees. Heilig is dan synoniem van ijverig, [Joz. 24:19](#), groot en vreselijk, [Ex. 15:11](#), [Ps. 99:3](#), [111:9](#), van heerlijk en verheven, [Jes. 6:3](#), [57:15](#). Niemand is Hem als Heilige gelijk, [Ex. 15:11](#), [1Sam. 2:2](#), [Jes. 40:25](#). Hem heiligen is Hem vrezen, [Jes. 8:13](#), [29:23](#). Als mensen Zijn naam en Zijn Verbond ontheiligen, dan heiligt Hij Zichzelf door recht en gerechtigheid, [Jes 5:16](#), [Ezech. 28:22](#). Maar ook dan vergeet Hij Zijn volk niet. Zijn heiligheid blijft voor Israël de oorzaak der verlossing, [Jes. 6:13](#); [10:20](#); [27:13](#); [29:23-24](#); [43:15](#); [49:7](#); [52:10](#) enz. [Jer. 51:5](#), [Hos. 11:8-9](#), en zal zich eindelijk daarin openbaren, dat Hij de heidenen zal doen weten dat Hij de Here is, [Jer. 50:29](#), [Ezech. 36:23](#), [39:7](#), en Israël verlost en reinigt van alle ongerechtigheden, [Ezech. 36:25v](#); [Ezech. 39:1](#)

Dit laatste leidt rechtstreeks heen naar de heiligheid in Nieuw Testamentische zin. Reeds de keuze van het Griekse woord is van betekenis. Ζεμνος van σεβομαι, en duidt aan wat eerwaardig is, [Phil. 4:8](#), [1Tim. 3:8,11](#), [Tit. 2:2](#); ιερος drukt alleen een relatie uit tot de Godheid, [1Cor. 9:31](#) [??? [1Cor. 9:13](#)], [2Tim. 3:15](#), [Hebr. 8:2](#), [9:8](#) enz.; αγνος heeft de betekenis van rein, kuis, [2Cor. 11:2](#), [Tit. 2:5](#) enz. Deze woorden worden nooit door God gebruikt. God wordt in het Nieuwe Testament alleen genoemd οσιος, [Op. 15:4](#); [16:5](#), cf. [Hebr. 7:26](#), en vooral αγιος, [Luk. 1:49](#), [Joh. 17:11](#), [1Joh. 2:20](#), [1Petr. 1:15-16](#), [Op. 4:8](#), [6:10](#). In het Oude Testament is de heiligheid van God nog niet duidelijk naast en in onderscheiding van alle andere volmaaktheden Gods bepaald. Zij duidt daar nog aan de gehele relatie, waarin de Here tot Israël en Israël tot de Here staat. Daarom kan Jahweh de Heilige Israëls heten, die Zich geheel en al aan Israël gegeven heeft en het langs allerlei wegen als Zijn eigendom handhaaft en bewaart. Daarom is ook van de zijde van het volk de heiliging niet alleen religieus en ethisch, maar ook ceremonieel, burgerlijk, politiek van aard. Gelijk de heiligheid in God nog niet naast andere deugden is begrensd, zo is zij ook aan de zijde van Israël heel het volk naar alle zijden omvattend. Maar als in het Nieuwe Testament ο αγιος του θεου verschijnt, [Mr 1:24](#), [Luk. 4:34](#), [Hd. 3:14](#), [4:27](#), die met de wereld de diepste tegenstelling vormt, [Joh. 15:18](#), en zichzelf in absolute zin God heiligt en wijdt, [Joh. 17:19](#), dan houdt de heiligheid van God op, beginsel van straf en kastijding te wezen, en wordt zij in de Heilige Geest, die in het Oude Testament nog maar enkele malen zo heet, [Ps. 51:13](#), [Jes. 63:10](#), doch nu geregeld die naam draagt, het principe van de heiliging der gemeente. Deze is thans het εθνος αγιον, [1Petr. 2:5,9](#), [Ef. 2:19](#), [5:27](#), bestaande uit εκλεκτοι, αγιοι, αμωμοι, [Ef. 1:1,4](#), [Col. 1:2](#), [22](#); [3:12](#); [1Cor. 7:14](#), geheel en al van de zonde bevrijd en gereinigd en eeuwig met ziel en lichaam aan God gewijd. De heiligheid, door wie Jahweh Zich tot Israël in een bijzondere verhouding stelt en welke Israël geheel en al opeist voor de dienst van Jahweh, openbaart zich tenslotte het hoogste daarin, dat God Zich in Christus aan de gemeente geeft en deze verlost en reinigt van alle ongerechtigheden.

- 1) Pseudodionysius, de div. nom. c. 12 par. 2, cf. verder Suicerus s.v. αγιος.
- 2) Polanus, Synt. theol. II c. 28. Synopsis, VI 40. Maastricht, Theor. pract. theol. II c. 19. L. Meyer, Verh. over de Goddel. eigensch. III 115 v.
- 3) Heppe, Dogm. der ev. ref. K. bl. 73, cf. Bretschneider, Syst. Entw. 382 v. Hase, Hutt. Rediv. par. 63.
- 4) Menken, Versuch einer Anleitung Zum eigenen Unterricht in de Wahrh. d. H.S./3 1833 c. 1 par. 9.
- 5) Baudissin, Stud. Zur Semit. Religionsgesch., 2tes Heft, 1878 bl. 3-142.
- 6) Ritschl, Rechtf. u. Vers. II/2 89 v. H.P. Smith, Presb. and Ref. Rev. Jan. 1890 bl. 42 v.
- 7) Schultz, Altt. Theol./4 554 v. Verg. Kuenen, Godsd. v. Isr.

I 47 v. Hofmann, Schriftbeweis I/2 83. Smend, Altt. Religionsgesch. bl. 333 v.

8) Diestel, Jahrb. f. d. Theol. 1859 bl. 3-62.

9) Otto Schmoller, Die Bedeutung von *vdq* im Alte Testament., in: Festgruss an Rudolf von Todt, Stuttgart 1893 bl. 39-43. Delitzsch, art. Heiligkeit in PRE/2. Kittel, in PRE/3. Cremer, Wörterbuch s.v. Issel, Der Begriff der Heiligkeit im Neue Testament. Leiden 1887. R. Schriller, der Begriff der Heiligkeit im Alte u. Neue Testament Leipzig 1892. Gloel, Der H. Geist bl. 226 v. Koeberle, Natur u. Geist. nach der Auffassung des A. T. 1901 bl. 157 v. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten bl. 64 v. 102 v. Lagrange, Etudes sur les religions Sémit. bl. 140 v. Marti, Gesch. der Isr. Rel. 1897 bl. 136 v. Davidson, Theol. of the Old Test. bl. 144 v. Hoekstra, Wijsg. Godsd. II 260-280.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; C 206)

206. Met deze heiligheid is de gerechtigheid Gods nauw verwant. De woorden *אֲדִיק*, *אֲדִק*, *אֲדִיקָה* duiden aan de staat van iemand, die met een wet overeenkomt. De eerste betekenis schijnt een forensische te wezen; *אֲדִיק* is hij, die in een proces voor de rechter gelijk heeft en daarom vrijgesproken moet worden, *אֲדִיק* oppos. *הִרְשִׁיעַ*, [Deut. 25:1](#). Het is ook het woord voor hem, die gelijk heeft in een twist of woordenstrijd, [Job 11:2](#); [33:12,32](#); [Jes. 41:26](#); en het substantief kan daarom ook aanduiden de juistheid of waarheid van een bewering of uitspraak, Ps. 52:5 [[Ps. 52:3](#)], [Spr. 16:13](#), [Jes. 45:23](#). Vervolgens betekent het dan in het algemeen, dat iemand gelijk heeft, al komt er ook geen proces en geen rechtbank bij te pas; dat hij het recht aan zijn kant heeft, rechtvaardig en goed is en met de wet overeenstemt, [Gen. 30:33](#); [38:26](#); [1Sam. 24:18](#), [Ps. 15:2](#). Van hier wordt het ook op religieus terrein overgebracht en op God toegepast. In de Pentateuch wordt God nog slechts tweemaal *אֲדִיק* genoemd, [Ex. 9:27](#), [Deut. 32:4](#). Gods gerechtigheid komt eerst uit in de geschiedenis, in Zijn regering der wereld en in Zijn leiding van Israël, en wordt daarom ook het meest door de Psalmisten en Profeten ontwikkeld. Zij openbaart zich over heel de wereld, tot zelfs in de dieren des velds, Ps. 36:7 [[Ps. 36:6](#)]. God is een Rechter der ganse aarde, [Gen. 18:25](#). Zij bestaat daarin, dat God een ieder vergeldt naar zijn werk, de rechtvaardige en de goddeloze onderscheiden behandelt, [Gen. 18:25](#). Maar nu is het opmerkelijk, dat de een kant van deze gerechtigheid, nl. die, naar welke God de goddeloze straft, de justitia vindicativa, in de Schrift veel minder op de voorgrond treedt dan die andere, waarnaar Hij de rechtvaardige bevestigt. Diestel heeft hierop terecht de aandacht gevestigd ¹⁾ en heeft bij velen, vooral bij Ritschl, instemming gevonden ²⁾.

De zaak zelf, die later in de dogmatiek als justitia vindicativa werd uitgedrukt, ontbreekt niet. Integendeel, God houdt de schuldige geenszins onschuldig, [Ex. 20:7](#), [Nah. 1:3](#). Hij verschoont niet, [Ezech. 7:4,9,27](#); [8:18](#); [9:10](#). Hij neemt geen persoon en geen geschenk aan, [Deut. 10:17](#), en oordeelt onpartijdig, [Job 13:6-12](#); [22:2-4](#); [34:10-12](#); [35:6-7](#). Hij is rechtvaardig en al Zijn oordelen, Zijn recht, [Ps. 119:137](#); [129:4](#); ook wordt het straffen der goddelozen meer dan eenmaal met Zijn gerechtigheid in verband gebracht, Ex. 6:5 [[Ex. 6:6](#)], [7:4](#), Ps. 7:12 [[Ps. 7:11](#)]; [9:5-9](#); [28:4](#); 62:13 [[Ps. 62:12](#)]; [73](#); [96:10,13](#); [2Chron. 12:5-7](#), [Neh. 9:33](#), [Kl. 1:18](#), [Jes. 5:16](#), [10:22](#), [Dan. 9:14](#), [Rom. 2:5](#), [2Thess. 1:5-10](#). . Maar toch is het waar, dat het straffen der goddelozen meest uit de toorn Gods wordt afgeleid en dat de gerechtigheid in de Schrift vooral optreedt als principe des heils voor het volk Gods. De toorn Gods wordt in het Hebr. door vele woorden aangeduid, *אֵפ*, *כַּעַס*, *זַמַּם*, *רָגַז*, *קָאָף* meest vertaald door toorn, toornigheid, *חֵמָה* meest weergegeven door grimmigheid, *עֲבָרָה* meest

overgezet door verbolgenheid, LXX en Nieuwe Testament door θυμός, de inwendige, en οργή, de naar buiten zich openbarende toorn, samen verbonden, [Rom. 2:8](#). Deze toorn, waarvan de grondwoorden deels met het begrip branden samenhangen, deels een heftige, niet te bedwingen beweging van het gemoed uitdrukken, wordt dikwijls vergeleken bij een vuur, [Lev. 10:6](#), [Deut. 32:22](#), Ps. 21:10 [[Ps. 21:9](#)], een brand, [Deut. 32:22](#), [2Kon. 23:26](#), [Ps. 2:12](#), [Jes. 30:27](#), [Jer. 15:14](#), [17:4](#), en wordt daarom heet, hitte, Ps. 58:10 [[Ps. 58:9](#)], [Deut. 13:17](#), [2Chron. 28:11](#), [Job 20:23](#), [Jes. 13:9,13](#), en rokend genoemd, [Deut. 29:20](#), [Ps. 74:1](#).

Hij wordt opgewekt en ontstoken door Israëls theocratische zonden tegen het Verbond Gods, zoals eedbreuk, [Jos. 9:20](#), ontheiliging van de dienst Gods, [Lev. 10:6](#), [Num. 1:53](#), [16:46](#), [18:5](#), afgoderij, [Deut. 9:19](#), de zonde van Manasse, [2Kon. 23:26](#), David, [1Chron. 27:24](#), en vooral door de zonden, waaraan het volk zich schuldig maakte en waardoor het allerlei straffen heeft verdiend, [Jes. 42:24,25](#), [Jer. 7:20](#), [21:5](#), [32:31](#) enz. [Kl. 2:2](#) v., [Kl. 3:43](#), [Ezech. 5:13](#) v., [Ezech. 7:3](#); [13:13](#) enz. [Zach. 7:12](#) v. Deze toorn is schrikkelijk, Ps. 76:8 [[Ps. 76:7](#)], en werkt schrik, [Ps. 2:5](#), [90:7](#), smart, [Job 21:17](#), [Ps. 102:11](#), straf, Ps. 6:2 [[Ps. 6:1](#)], [38:2](#), [Jer. 10:24](#), verwoesting, [Jer. 42:18](#), [2Chron. 29:8](#) enz. cf. [Job 9:5](#), [Ps. 21:10](#), [56:8](#), [85:5](#) 3). Blijkens [Deut. 6:15](#), [29:20](#), [32:21](#), [Job 16:9](#), [Nah. 1:2](#) is met die toorn de haat, de wraak en de ijver verwant. De haat heeft bijna altijd de zondige daden, [Deut. 16:22](#), [Ps. 45:8](#), [Spr. 6:16](#), [Jer. 44:4](#), [Jer. 44:4](#), [Hos. 9:15](#), [Am. 5:12](#), [Op. 2:6](#), [Zach. 8:17](#), en slechts enkele malen de zondige personen, [Ps. 5:6](#), [Mal. 1:3](#), [Rom. 9:13](#), tot object. De wraak נקמה, εκδίκασις, die God wordt toegeschreven, [Nah. 1:2](#), [1Thess. 4:6](#) en Hem uitdrukkelijk wordt voorbehouden, [Deut. 32:35](#), [Rom. 12:19](#), [Hebr. 10:30](#), openbaart zich ook soms wel in oordeel en gericht, [Num. 31:2,3](#), [Richt. 5:2](#); [11:36](#); [16:28](#); [2Sam. 4:8](#), [22:48](#), Ps. 18:48 [[Ps. 18:47](#)]; [99:8](#), maar zal zich toch eerst in al haar kracht openbaren in de toekomst, in de dag der wrake, [Deut. 32:41,42](#), [Ps. 94:1](#), [149:7](#), [Jes. 34:8](#); [35:4](#); [59:17](#); [61:2,4](#); [Jer. 46:10](#); [50:15,28](#); [51:11](#); [Ezech. 25:14](#) v., [Micha 5:14](#). De ijver Gods, קנאה ζήλος, die meermalen voorkomt, [Ex. 20:9](#), [34:14](#), [Deut. 4:24](#), [5:9](#), [6:15](#), [Jos. 24:19](#), [Nah. 1:2](#), wordt daardoor opgewekt, dat Israël, de bruid van Jahweh, zijn rechten als bruidegom en man krenkt door andere goden na te hoereren, [Deut. 32:16,21](#), [2Kon. 14:22](#), [Ps. 78:58](#), [Ezech. 8:3,5](#) en openbaart zich daarin, dat Jahweh nu ook Zijnerzijds Israël tot jaloersheid verwekt door een ander volk te verkiezen, [Deut. 32:21](#), [Ps. 79:5](#), [Ezech. 5:13](#), [16:38](#), [23:25](#), [Rom. 10:19](#).

Naast al deze deugden wordt nu de gerechtigheid Gods meestal in bonam partem opgevat en naar die zijde beschreven, naar welke zij de rechtvaardige in het gelijk stelt en tot eer en heil verheft. De weg, waarlangs het begrip der gerechtigheid zich in het Oude Testament in deze zin ontwikkeld heeft, laat zich wel enigszins aanwijzen. Reeds in de wet wordt het de rechter en ieder Israëliet in het algemeen telkens op het hart gedrukt, om daarin zijn gerechtigheid en rechtvaardigheid te tonen, dat hij het recht van de armen niet buigt, de onschuldige en gerechte niet doodt, door geen geschenk zich de ogen laat verblinden, de vreemdeling, de weduwe en de wees niet onderdrukt, [Ex. 23:6-9](#). Daarin bestaat vooral de צדקה, dat men in het gericht het aangezicht niet kent, dat men de kleine zowel als de grote hoort, dat men niet vreest voor iemands aangezicht, want het gericht is van God, [Deut. 1:16-17](#); [16:19](#); [Lev. 19:15](#). De rechtvaardige moest vrijgesproken, en de onrechtvaardige moest veroordeeld worden, [Deut. 25:1](#), dat was de regel, waaraan de rechter, de koning en voorts ieder Israëliet zich te houden had. Maar aan deze wet beantwoordde de toestand in de werkelijkheid volstrekt niet; de Profeten, de Psalmisten, de Spreukendichters klagen onophoudelijk over het verschrikkelijk feit, dat er voor de armen, de weduwen, de wezen, de vreemdelingen, de ellendige, de nooddruftige, al hebben zij ook volkomen gelijk, al zijn zij rechtvaardig en vroom, dat er dus dikwijls voor de ware gelovige geen recht te verkrijgen is, dat zij in het gericht en ook in het dagelijks leven telkens verkeerd beoordeeld, miskend, onderdrukt en

vervolgd worden. En daarom strekt zich hun verwachting naar de toekomst uit, naar de Messias, die de Spruit der gerechtigheid zal zijn, [Jer. 23:5](#) v., rechtvaardig zal zijn, [Zach. 9:9](#), en niet naar ogenschijn maar naar recht oordelen zal, [Jes. 11:3-5](#); en Wiens rechtspraak daarom juist hierin zal bestaan, dat Hij de behoeftige, die nu miskend en onderdrukt wordt en tevergeefs om recht roept, helpt en redt, de arme verschoont en hun ziel verlost, [Ps. 72:12-14](#). Het oefenen van gerechtigheid zou dan vooral uitkomen in het verlossen van de ellendigen; recht doen met het oog op die ellendige als het ware in een daad van genade en barmhartigheid.

Dat alles wordt nu op God overgebracht. Of liever, het geldt principiëel en oorspronkelijk van Hem. Jahweh is de eigenlijke Rechter, Hij oordeelt enkel naar recht en ziet de persoon des mensen niet aan, en daarom moeten de rechters zo oordelen, [Ex. 23:7](#), [Deut. 1:17](#), en zal de Messias ook eenmaal rechtspreken. God is volkomen rechtvaardig en oordeelt en handelt naar recht. En Zijn צדקה bestaat vooral daarin, dat Hij de gerechtigheid der rechtvaardige erkent, in het licht stelt en triomferen doet. Hij is rechtvaardig, omdat Hij heil beschikt aan de vromen, hen bevestigt, [Ps. 7:10](#) [[Ps. 9:9](#)], uithelpt, [Ps. 31:2](#) [[Ps. 31:1](#)], antwoordt, [Ps. 65:6](#) [[Ps. 65:5](#)], verhoort, [Ps. 143:1](#), uitredt, [Ps. 143:11](#), levend maakt, [Ps. 119:40](#), vrijspreekt, [Ps. 34:22](#) [[Ps. 34:21](#)], recht doet, [Ps. 35:23](#) enz., terwijl de goddelozen niet komen tot Zijn gerechtigheid, [Ps. 69:28-29](#) [[Ps. 69:27-28](#)]. De gerechtigheid van Jahweh vormt daarom geen tegenstelling met Zijn goedertierenheid, gelijk de toorn doet, [Ps. 69:25](#) v., maar is daarmee verwant en synoniem, [Ps. 22:31](#) [[Ps. 22:30](#)], [33:5](#), [35:28](#), [40:11](#) [[Ps. 40:10](#)], [51:16](#) [[Ps. 51:14](#)], [89:15](#) [[Ps. 89:14](#)], [145:7](#), [Jes. 45:21](#), [Jer. 9:24](#), [Hos. 2:18](#), [Zach. 9:9](#). De betoning der gerechtigheid Gods is tegelijk betoning van Zijn genade, [Ps. 97:11-12](#); [112:4](#); [116:5](#); [119:15-19](#). Zelfs de vergeving der zonden is aan die gerechtigheid Gods te danken, [Ps. 51:16](#) [[Ps. 51:14](#)]; [103:17](#); [1Joh. 1:9](#). De openbaringen van die gerechtigheid, צדקות, zijn daarom heilsweldaden, daden van redding en verlossing, [Richt. 5:11](#), [1Sam. 12:7](#), [Ps. 103:6](#), [Jes. 45:24-25](#), [Micha 6:5](#). Vooral bij Jesaja komt dit soteriologisch karakter der gerechtigheid Gods treffend uit. Israël is wel een zondig volk en is daarom ook zwaar gestraft, [Jes. 43:26](#); [48:1](#); [53:11](#); [57:12](#); [59:4](#); [64:5](#), maar desniettemin is Israël tegenover de heidenen in zijn recht; het heeft in weerwil van al zijn overtredingen een rechtvaardige zaak voor, het heeft toch tenslotte het recht aan zijn zijde. Als het dan ook genoeg is gekastijd, zal Gods gerechtigheid opwaken en Israël in dit zijn recht erkennen en uit al zijn ellende verlossen, [Jes. 40:1](#) v., [Jes. 54:5,7](#) v., [Jes. 57:15](#) v., [Jes. 61:1](#) v. enz. En zo is het met alle vromen. Persoonlijk zijn ze zondaren, staan ze schuldig aan allerlei ongerechtigheid en zijn ze een arm en ellendig volk. Maar ze staan een rechtvaardige zaak voor, zij vertrouwen op de Here, en zij maken er staat op, dat God hun recht doen zal, hun twistzaak zal twisten en hen kronen zal met Zijn heil, [Ps. 17:1](#) v. [Ps. 18:21-22](#) [[Ps. 18:20-21](#)]; [34:16](#) [[Ps. 34:15](#)]; [103:6](#); [140:13](#).

Dit heil bestaat niet alleen in uitwendige zegeningen van welvaart en rust, maar is vooral hierin gelegen, dat God aan Zijn volk vergeving der zonden schenkt, Zijn Geest in hen uitstort, hun een nieuw hart geeft en in dat hart Zijn wet schrijft, zodat zij in volkomenheid wandelen voor Zijn aangezicht; het heil bestaat in één woord hierin, dat God dan ten volle hun God zal zijn en zij geheel Zijn volk zullen wezen, [Jes. 43:25](#), [33:8](#), [Ezech. 11:19](#), [36:25](#), [Joël 2:28](#) v. Dit volk, dat nu des Heren naam belijdt en rechtvaardig staat in zijn zaak, is toch nog zondig en onrein, [Jes. 43:26](#) v., [Jes. 53:4-6](#); [59:2,12](#) v., en kan alleen door de Here van die zonde worden verlost; in Hem alleen zijn gerechtigheden en sterkte, [Jes. 45:24](#), niet alleen voor Israël, maar ook voor de volken, [Jes. 2:2](#) v., [Jes. 45:22](#). De Here zal aan Zijn volk Zijn gerechtigheid schenken, door de Messias, die het recht de Heidenen zal voortbrengen, [Jes. 42:1](#), en Hij zal een nieuwe hemel en een nieuwe aarde scheppen, waarin gerechtigheid woont, [Jes. 65:17](#). De gerechtigheid des Heren tegenover Zijn volk bestaat tenslotte daarin,

dat Hij er Zijn gerechtigheid aan schenkt. Ofschoon gerechtigheid en heil op deze wijze in een nauwe verhouding tot elkaar komen te staan, is het toch onjuist, ze met elkaar te verwisselen. Gerechtigheid is niet hetzelfde als gunst, barmhartigheid, genade; is ook niet zoveel als bondstrouw (Diestel, Ritschl, Kautzsch e.a.), en staat ook niet als positief tegenover de "salvation" als negatief (Davidson). De gerechtigheid is en blijft een forensisch begrip; maar in het Oude Testament wordt het als de eerste plicht en als het sterkste bewijs der gerechtigheid beschouwd, om de onderdrukten te beschermen en de ellendigen te redden uit het onrecht en de vervolging, waaraan ze blootgesteld zijn. Daarin bestond bij God Zijn gerechtigheid, en derhalve moest dit handhaven van het recht des verdrukten ook in de eerste plaats het werk van de rechter en de koning op aarde zijn.

Zo gaat nu ook het begrip der gerechtigheid uit het Oude in het Nieuwe Testament over. De δικαιοσύνη θεοῦ bestaat daarin, dat zij door de Messias gerechtigheid aan Zijn volk komt brengen, dat ze in Christus een zoenmiddel biedt, waardoor Hij zowel Zelf δίκαιος blijkt als ook kan δικαιούν τον εκ πίστεως, en voorts aan de Zijnen vergeving schenkt, [1Joh. 1:9](#), en heil beschikt, [Joh. 17:25](#), [2Tim. 4:8](#).

Meer nog, tenslotte wordt zelfs de toorn en ijver, de haat en wraak aan de redding en verlossing van Zijn volk dienstbaar. Zijn toorn is na een weinig tijds volbracht, Ps. 30:6 [[Ps. 30:5](#)], [78:38](#), 85:4 [[Ps. 85:3](#)], [103:9](#), [Jes. 10:25](#), [48:9](#), [51:22](#), [54:8](#), [Jer.3:12](#)v. [Jer. 32:37](#), [Ezech. 43:7-9](#), [Dan. 9:16](#), Hos. 14:5 [[Hos. 14:4](#)], Micha 5:14 [[Micha 5:15](#)], en Zijn ijver tegen Israël heeft een einde, [Ezech. 16:42](#), [36:6](#)v. [Zach. 8:2](#)v. Dan zal Zijn toorn en ijver en wraak zich tegen de vijanden van Zijn volk keren in de grote dag des toorns en der wrake, [Deut. 32:41-42](#), [Jes. 13:2](#)v., [Jes. 26:11](#); [30:27](#)v., [Jes. 34:8](#); [35:4](#); [42:11](#); [59:17](#); [61:2,4](#); [63:3](#); [Jer.10:25](#); [46:10](#); [50:15,28](#); [51:11](#); [Klaagl. 3:66](#), [Ezech. 25:14](#)v., [Ezech. 38:19](#); [39:25](#); Micha 5:14 [[Micha 5:15](#)], [Nah. 1:2](#), [Hab. 3:12](#) [Zef. 1.15](#)v., [Zef. 2:2](#) enz. en daardoor voor Israël ten zegen en ter verlossing verstrekkend [2Kon. 19:31](#), [Jes. 9:6](#), [37:32](#), [Joël 2:18](#), [Zach. 1:14](#), [8:2](#). En evenzo zegt het Nieuwe Testament dat, al rust Gods toorn nu reeds op de goddelozen, [Joh. 3:36](#), [Ef. 2:3](#), [1Thess. 2:16](#), toch die toorn in al zijn schrikkelijkheid eerst openbaar worden zal in de toekomst, [Mt. 3:7](#), [Luk. 3:7](#), [21:23](#), [Rom. 5:9](#), [1Thess. 1:10](#), [5:9](#), [Ef. 5:6](#), [3:6](#), [Openb. 6:16-17](#); [11:18](#); [14:10](#); [16:19](#); [19:15](#) 4).

In de dogmatiek kreeg het begrip gerechtigheid gewoonlijk een veel ruimer zin, dan het heeft in de Heilige Schrift. Soms werd het zo breed genomen, dat er ook de volmaaktheid of heiligheid Gods onder viel; gerechtigheid was dan de deugd zelf en inbegrip van alle deugden; bij God bestaande in de volmaakte overeenstemming met Zichzelf, justitia divina. Maar gewoonlijk werd zij toch in navolging van Aristoteles in nauwere zin opgevat. Deze omschreef ze in zijn ethiek als ἀρετή, δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ἐχουσιν; ze is slechts mogelijk in een maatschappij van wezens, die een grotere of kleinere hoeveelheid goederen kunnen bezitten; onder de goden bestaat zij niet, omdat er geen mate is voor hun bezit, en onder de redeloze schepselen evenmin, omdat er onder hen van geen eigendom sprake is. De justitia onderstelt dus allereerst, dat er rechten bestaan, die door de wetgever geschonken zijn, justitia dominica, legislativa, dispositiva; vervolgens, dat die rechten over en weer bij verdragen, contracten worden geëerbiedigd, justitia commutativa; en eindelijk dat die rechten, welke er bestaan, worden gehandhaafd, justitia distributiva, en wel door loon, justitia remunerativa, of door straf, justitia vindicativa; in al die delen was de gerechtigheid constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi. Dit alles werd overgedragen op God; en zo kreeg het begrip der gerechtigheid in de dogmatiek een veel ruimer zin dan in de Schrift. Nu is hiertegen geen overwegend bezwaar, mits het onderscheid in het spraakgebruik maar in het oog gehouden wordt, want de zaken zelf, die in de dogmatiek onder de justitia Dei worden

behandeld, komen alle klaar in de Heilige Schrift voor. Zelfs is er een voordeel aan verbonden, omdat het gelegenheid biedt, om de gerechtigheid Gods in heel haar omvang tegen haar bestrijders te handhaven. De Gnostieken in het algemeen en vooral Marcion maakten een scherpe tegenstelling tussen wet en evangelie, werken en geloof, vlees en geest, en zo ook tussen de God des toorns, der wrake, der gerechtigheid, die Zich in het Oude Testament openbaarde, en de God der liefde en de genade, die in het Nieuwe Testament in Christus Zich bekend had gemaakt 5); en later is wezenlijk in dezelfde zin de gerechtigheid, bepaaldelijk de straffende gerechtigheid, als in strijd met Zijn liefde, door velen aan God ontzegd. Nu doen zich bij de justitia Dei vele moeilijkheden voor: bij God is er toch geen recht denkbaar, dat boven Hem staat en waaraan Hij zich te houden heeft, want Zijn wil is de hoogste wet; rechten hebben schepselen tegenover Hem niet, want zij hebben alles van Hem ontvangen en Hem niets weer vergoed; op beloning kunnen zij geen aanspraak maken, want zelfs, wanneer zij alles gedaan hebben wat zij schuldig waren te doen, zijn zij onnutte dienstknechten; en ook schijnt niets in Zijn natuur Hem tot straffen te dwingen; waarom zou Hij, die de Almachtige is, niet kunnen vergeven zonder voldoening of straf? Om echter niet te ver van het Bijbels begrip der gerechtigheid af te dwalen, is het verkieslijk, om al deze vragen niet hier maar straks bij de wil en de vrijheid Gods ter sprake te brengen.

De gerechtigheid is in de Heilige Schrift geen eigenschap van het dominium absolutum Gods, maar rust op zedelijke grondslag 6). Al is het toch, dat een schepsel uiteraard geen rechten tegenover God hebben kan, [Rom. 11:35](#), [1Cor. 4:7](#), en al is er van een justitia commutativa geen sprake 7), het is toch God Zelf, die aan Zijn schepselen als het ware rechten geeft. Ieder schepsel heeft in de creatie een eigen aard ontvangen; er zijn wetten en ordinantiën voor alle geschapen dingen; er zijn rechten, die in het bestaan en in de natuur van al het zijnde liggen opgesloten. Bovenal zijn er zulke rechten gegeven aan de redelijke schepselen, en onder deze wederom voor alle terreinen, waarop zij zich bewegen, voor verstand en hart, ziel en lichaam, kunst en wetenschap, gezin en maatschappij, godsdienst en zedelijkheid. En als die rechten door de mens verbeurd en verzondigd zijn, dan richt God bij Noach een foedus naturae en bij Abraham een foedus gratiae op, waarin Hij wederom aan Zijn schepselen uit genade allerlei rechten toekent en Zichzelf onder ede tot handhaving dier rechten verbindt. Zo is er door Gods genade een ganse rechtsorde gesteld, beide in natuur en genade, met allerlei inzettingen, ordinanties en wetten, die Hijzelf handhaaft en heersen doet. Deze inzettingen en rechten worden echter in de Schrift niet uit Gods gerechtigheid afgeleid, —welke gerechtigheid zou Hem daartoe ook verplichten? —maar uit Zijn heiligheid en genade. En zeker is dit juister, dan dat ze met de naam van justitia legislativa worden aangeduid. Toch is dit niet verkeerd, als er maar niet bij gedacht wordt, dat God krachtens een of andere gerechtigheid alle die rechten aan Zijn schepselen gaf en geven moest. Dit is er echter juist in, dat God de Hoogste Wetgever is, en dat heel de rechtsorde op alle gebied wortelt in Hem. Alle recht, wat het ook zij, heeft zijn laatste en diepste grond, niet in een contrat social, noch in een zelfstandig natuurrecht, noch in de historie, maar alleen in de wil Gods, en in die wil, niet als dominium absolutum gedacht, maar als een wil van goedheid en genade. Gods genade is de bron van alle recht.

Maar voorts handhaaft God die rechtsorde ook op alle terrein des levens; Hij, die de gerechtigheid Zelf en de Bron van alle recht is, is ook de judex, de vindex justitiae. Zijn justitia legislativa sluit de justitia judicialis in. Recht is geen recht, wanneer het niet gehandhaafd wordt, desnoods met dwang en straf. Wel is deze niet vanzelf met de rechtsorde gegeven. Zonder zonde zou toch de rechtsorde hebben bestaan; maar ze zou zonder dwang door alle schepsel vrijwillig en uit liefde zijn gehoorzaamd. Het is de zonde, die het recht noodzaakt, overeenkomstig zijn natuur, zich met geweld en dwang te doen eerbiedigen. Niet

het recht op zichzelf, maar wel het karakter van dwang, dat het thans dragen moet, is door de zonde noodzakelijk geworden. Maar zo weinig is dit karakter van dwang toevallig of willekeurig, dat er thans geen recht zonder dat karakter denkbaar is en ons eigen geweten daaraan zelf getuigenis geeft. De zedelijke orde is zo weinig met de rechtsorde in strijd, dat zij deze veeleer draagt, eist en steunt. Het recht is een belangrijk stuk der moraal. De gerechtigheid is juist de weg, waarin de genade en liefde Gods gehandhaafd en tot triomf verheven wordt. Zij, die met Marcion tussen gerechtigheid en genade een tegenstelling aannemen, miskennen het verband tussen zedelijke en rechtsorde, en verstaan niet de majesteit en de heerlijkheid van het recht. De justitia Dei moet daarom krachtens haar aard een justitia judicialis en dus enerzijds een justitia remunerativa en anderzijds een justitia vindicativa zijn. Niet alsof het schepsel ooit uit zichzelf op enig loon zou kunnen aanspraak maken of in zichzelf niet zonder straf vergeving zou kunnen ontvangen; maar God is het aan Zijn Verbond, aan het eenmaal door Hem ingestelde recht, aan Zijn Naam en eer verplicht, om Zijn volk tot heil te brengen en de goddelozen te straffen. Zo kan alleen het recht tot heerschappij en triomf komen. Er ligt waarheid in het fiat justitia, pereat mundus; maar de Schrift stelt toch schoner deze gedachte op de voorgrond, dat er recht geschieden moet, opdat de wereld behouden word 8).

- 1) Diestel, Die Idee der Gerechtigkeit vorzüglich im A. T., Jahrb. f. Deutse Theol. V 1860, 2tes Heft, bl. 173-253.
- 2) Ritschl, Rechtf. u. Vers. II/2 102-110.
- 3) Verg. over de toorn Gods: Lactantius, de ira Dei. Tertullianus, de ira Dei. Bartholomäi, Vom Zorne Gottes, Jahrb. f.d. Theol. 1861 bl. 256-277. Weber, Vom Zorne Gottes 1862. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II/2 119-156. Diestel t.a.p. bl. 193 v. Lange, art. in PRE/1. Kübel in PRE/2. Oehler, Theol. d. A. T. par. 48. Schultz, Altt. Theol. bl. 560 v. Smend, Altt. Rel. bl. 99 v. Cremer, Wörterbuch s. v.
- 4) Over de gerechtigheid Gods in de Schrift, verg. behalve Diestel en Ritschl t.a.p., Ortloph in een verhandeling over de gerecht. Gods, Zeits. f. luth. Theol. u. Kirche 1860. Kautzsch, Ueber die Derivata des Stammes qdu im altt. Sprachgebrauch. Tübingen 1881. Koenig, De vi vocis hqdu in libris profetarum, Paris 1894. Cremer, s. v. Kostlin, in PRE/2 5, 311 en Stud. u. Krit. 1892, 3tes Heft bl. 423-425. Oehler, Theol. des A.T. par. 47. Schultz, Altt. Theol/4 bl. 540 v. Smend, Altt. Religionsgesch. 363 v. 410 v. Davidson, Theol. of the Old Test. 129 v. Kuenen, G.v. Isr. I 65 v. A. Fricke, Der paulin. Grundbegriff der δικαιοσυνη θεου, erörtert auf Grund von [Röm. 3:21-26](#). Leipzig Böhme 1888. H. Beck, Die δικ. θεου bei Paulus, Neue Jahrb. f. Deutsche Theol. 1895, 2tes Heft bl. 249-261. G. Dalman, Die richterl. Gerechtigkeit im A. T. Berlin 1897. H. Bouwman, Het begrip gerechtigheid in het Oude Testament 1899, en verdere litt. later in de locus de justificatione.
- 5) Harnack, D. G. I 228. v.
- 6) Davidson, Theol. of the Old Test. bl. 131 v.
- 7) Thomas, S. Theol. I qu. 21 art. 1.
- 8) Irenaeus, adv. haer. III 25 IV 39 v. Tertullianus, adv. Marc. passim. Orig., de princ. II 5, 3. Pseudodion., de div. nom. 8 par. 7. Anselmus, Prosl. c. 9 v. Lombardus, Sent. IV 46 en de comm. van Thomas en Bonaventura, Thomas, S. Theol. I qu. 21. Gerhard, Loc. II c. 8 Sect. 12. Quenstedt I 292. Hollaz 268. Zanchius, Op. II 394 v. Polanus, Synt. II

c. 26. Voetius, Disp. I 339-402. Owen, on div. justice, Works 1862 X 481-624. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. V. Moor I 674 v. 996 v. Meijer, De Godd. eigensch. IV 89 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; D 207)

D. Eigenschappen der Soevereiniteit.

207. Bij de reeds behandelde deugden komen vervolgens die, welke God Eigen zijn als Souverein. God is de Schepper, en dus de Eigenaar, Bezitter, Heer van alles; niets bestaat of bezit iets buiten Hem; Hij alleen heeft absolute zeggenschap; Zijn wil beslist altijd en over alles. Van die souvereinen wil, **רצון, צביון, חפץ**, [Dan. 4:35](#), 6:18 [[Dan. 6:17](#)], **θελημα, βουλημα**, is dan ook in de Heilige Schrift telkens sprake. Die wil is de laatste oorzaak aller dingen, van hun zijn en hun zo-zijn. Daaruit wordt alles afgeleid, de schepping en onderhouding, [Openb. 4:11](#), de regering, [Spr. 21:1](#), [Dan. 4:35](#), [Ef. 1:11](#), het lijden van Christus, [Luk. 22:42](#), de verkiezing en verwerping, [Rom. 9:15v.](#), de wedergeboorte, [Jak. 1:18](#), de heiligmaking, [Phil. 2:13](#), het lijden der gelovigen, [1Petr. 3:17](#), ons leven en lot, [Jak. 4:15](#), [Hd. 18:21](#), [Rom. 15:32](#), zelfs de kleinste en nietigste dingen, [Mt. 10:29](#) enz. En dienovereenkomstig werd ook in de Christelijke theologie de wil Gods gehuldigd als de laatste oorzaak van al wat bestaat, en als het einde van alle tegenspraak. Voluntas conditoris conditae rei cujusque natura est **1**). De filosofie is hiermee echter nimmer tevreden geweest en zocht steeds naar een andere en diepere verklaring der dingen. Plato trachtte de zienlijke wereld af te leiden uit de ideeën, die het waarachtige zijn waren, maar het is hem niet gelukt **2**). Aristoteles dacht de Godheid als zuiver **ειδος**, als **νοησις νοησεως**, die alle willen, alle **ποιησις** en **πραξις** uitsloot; en ofschoon hij haar tevens erkende als **primum movens**, blijft de aard der beweging en de verhouding van God en wereld bij hem geheel in het duister **3**). In de Stoa leidde dit tot het pantheïsme; God is de rede, de Geest, de Ziel der wereld en deze is het lichaam, het kleed, de verschijning Gods **4**). De nieuwe filosofie keerde tot dit rationalisme terug. Cartesius zag in het denken het wezen des geestes en de waarborg van het zijn. Dit leidde bij wettige gevolgtrekking tot de identiteitsfilosofie van Hegel. Het absolute is louter denken, maar niet, gelijk bij Plato, een wereld van ideeën en evenmin een waarachtige realiteit. Maar het is denken zonder meer, zonder enige inhoud; geen zijn, maar worden; het is actueel niets en potentiëel alles. Uit dit principe, dat slechts een logische abstractie was, moest de wereld worden verklaard. Het werd spoedig duidelijk, dat dit onmogelijk was. Hegel liet het probleem even onopgelost als Plato en Aristoteles. Uit deze abstracte eenheid kon de veelheid niet voortkomen, uit dit denken niet het zijn. Dat er nog enige schijn van waarheid in lag, kwam voort uit een speling met begrippen. Hegel noemde dit absolute denken ook zuivere mogelijkheid. Deze logische mogelijkheid werd echter dialectisch omgezet in reële macht, in absolute **δυναμις**, en zo scheen ze inderdaad het al te kunnen voortbrengen. Maar dit was een dialectisch spel, dat op de duur niet bevredigen kon. Van verschillende zijden kwam er verzet tegen de filosofie van Hegel. Het rationalisme had uitgediend, het idealisme verklaarde het zijn niet, het primaat van het intellect leed bankroet, uit het absolute denken zonder wil was geen existentie, geen wereld af te leiden. Daarom beproefde men het nu eens met het primaat van de wil!

Dat ondernam Schelling in zijn tweede periode. Hij ging terug naar de theosofie van Böhme en door deze heen naar de Kabbala en het neoplatonisme. Hier had Plotinus al geleerd, dat God *causa sui*, product was van Zijn wil en macht, en dat dus de wil het laatste zijn was en voorafging aan het verstand. En evenzo maakte nu Schelling de wil tot het laatste principe

zowel van het bestaan van het oneindige als van het eindige zijn. Reeds in zijn filosofische onderzoeken over het wezen der menselijke vrijheid van het jaar 1809 nam hij dit standpunt in. Es gibt, zei hij, in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden 5). In God en in de schepselen moet onderscheiden worden tussen het wezen, zover het bestaat, en het wezen, zover het alleen grond van bestaan is. God heeft de grond van Zijn bestaan in Zichzelf, d.i. in een van God zelf onderscheiden natuur. Deze natuur is als het ware die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebaren; zij is wil, aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand der Wille in de Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewusster, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist. Maar zo is het nu ook met alle dingen. Zij zijn iets anders dan God en kunnen toch niet buiten God zijn. Deze tegenspraak is alleen zo op te lossen, dass die Dinge ihren Grund in de haben, was in Gott selbst nicht Er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. De dingen hebben hun grond in deze donkere natuur, in deze onbewuste wil Gods. Wel is er nu in de wereld regel, orde en vorm op te merken, evenals in God ook uit de donkere natuur het licht van de geest en van de persoonlijkheid is opgegaan. Aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfanglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden 6). Heel het wereldproces wordt door Schelling afgeleid uit de tegenstelling van natuur en geest, van duisternis en licht, van het reële en het ideale principe, die samen van alle eeuwigheid in God Zelf aanwezig zijn

Door dit standpunt is Schelling het rationalisme van Hegel te boven gekomen en is hij van de grootste betekenis geworden voor de latere filosofie. Hij heeft de gedachten, die hij in zijn onderzoek over de menselijke vrijheid reeds had uitgesproken, in zijn latere geschriften 7) wel nader en in theïstische zin uitgewerkt. Maar hij is aan zijn primaat van de wil getrouw gebleven en is daarin gevolgd door Schopenhauer en Von Hartmann. Nu is het waar, dat de wil bij deze wijsgeren geen wil in eigenlijke zin is, maar niets dan een onbewust begeren, een blinde drang, een donkere natuur. Maar ten dele werd dit door henzelf erkend. Schelling zegt uitdrukkelijk, dat de wil zonder verstand geen zelfstandige en volkomen wil is, indem der Verstand der Wille in dem Willen ist 8). Schopenhauer rekende het bewustzijn wel tot de verschijning van de wil en achtte het gebonden aan individualiteit en hersens, maar schoof toch tussen de wil en de verschijningswereld de ideeën in, die de eeuwige vormen en voorbeelden der dingen waren 9). En Von Hartmann spreekt van het Onbewuste ook weer als subject en als überbewusst 10). De existentie der dingen wordt bepaald door de wil, maar de essentie door het intellect 11). Doch ook afgezien van deze erkenning, is hun filosofie voor het theïsme van grote betekenis. Zij heeft de onhoudbaarheid aangetoond van het rationalistisch en idealistisch pantheïsme. God is niet te denken zonder wil, vrijheid en macht. Wel is daartegen ingebracht, dat alle willen een begeren en streven was en dus een bewijs van onvolkomenheid, van onbevredigdheid, van onrust, die in God niet vallen kan. En de mystiek heeft daarom gezongen: Wir beten, es geschehe, mein Herr und Gott, Dein wille; und siehe, Er hat nicht wille, Er ist eine ewige stille (Angelus Silesius). Maar deze tegenwerping berust op een verkeerde opvatting van de wil. Zeker, willen is dikwijls een streven naar iets, dat niet bezeten wordt; maar als de wil nu dat begeerde verkregen heeft en daarin rust en geniet, dan is ook dat rusten en genieten een daad en werkzaamheid van de wil, ja de hoogste en krachtigste werkzaamheid 12). Zulk een wil nu, die in het verkregene rust en geniet, is er ook in schepselen en is niets dan de liefde, die haar voorwerp omhelst en daarin zalig is. Indien

zulk een rust en genieting niet tot de wil gerekend wordt, is ze of voor het schepsel onbereikbaar, d.i. dan is er geen zaligheid voor het schepsel mogelijk; of indien die zaligheid toch wel eenmaal aan het schepsel geschonken zal worden, kan ze niet anders bestaan dan in vernietiging van de wil, in verdoving van het bewustzijn en in algehele onderdrukking der persoonlijkheid. In de pantheïstische mystiek wordt daarom de zaligheid gedacht als een verzinken, een opgaan, een verslonden worden der ziel in God, d.i. in een nirvana. Zo leert echter de Schrift en de Christelijke theologie niet. De zaligheid doodt de wil niet, maar brengt hem tot zijn hoogste activiteit; want liefde is de rijkste, krachtigste energie van de wil. Zo nu is er ook een wil in God. Zijn willen is niet een streven naar een goed, dat Hij missen zou en zonder hetwelk Hij niet zalig kan zijn. Want Hij is de Algenoegzame en de Volzalige in Zichzelf. Hij is Zelf het hoogste goed, voor Zijn schepselen en ook voor Zichzelf. Hij kan in niets anders rusten dan in Zichzelf; omdat Hij God is, kan Hij niet zalig zijn dan door en in Zichzelf. Zijn liefde is zelfliefde en daarom absolute, Goddelijke liefde. En die absolute zelfliefde is niets anders dan een willen van zichzelf, de hoogste, volstreckte, Goddelijke energie van Zijn wil. Object van Gods wil is dus God Zelf. Niet in die zin, alsof Hij product is van Zijn wil, alsof Hij Zichzelf veroorzaakt had en *causa sui* is [13](#)), want dat bracht weer in God het worden en streven en dus het onvolmaakte over. Maar wel, dat God Zichzelf eeuwig wil met een *voluntas complacentiae*, dat Hij eeuwig Zichzelf met Goddelijke liefde mint en in Zichzelf volkomen zalig is. Zijn wil is *sapientissima ejus propensio in se ipsum tanquam summum bonum*; hij is ook geen vermogen of kracht in God, maar subject, actie en object van die wil is met Gods Wezen één; *θελημα θελητικον, θελησις* en *θελημα θελητον* vallen met Zijn Wezen samen [14](#)).

De Schrift spreekt echter ook van een wil Gods in betrekking tot het geschapene. Gelijk de kennis Gods tweërlei is, *scientia necessaria* en *libera*, zo is ook de wil Gods als *propensio in se ipsum* en als *propensio in creaturas* te onderscheiden. Doch evenals de *scientia libera* God niet van de schepselen afhankelijk maakt maar Hem uit Zijn eigen Wezen bekend is, zo is ook de wil Gods, die zich richt op de creaturen, niet dualistisch te stellen naast de wil, die Zijn Eigen Wezen tot object heeft. De Schrift leert uitdrukkelijk, dat God *alia a se* wil en spreekt telkens van Zijn wil in betrekking tot de schepselen, maar zij voegt er als in één adem bij, dat God die schepselen niet wil uit behoefte, maar alleen om Zich zelf, om Zijn naams wil, [Spr. 16:4](#). De schepping is dus niet te denken als een object, dat buiten en tegenover Hem staat, dat Hij mist en waarnaar Hij streeft om het te bezitten, of waardoor Hij iets hoopt te verkrijgen, wat Hij niet heeft. Want uit Hem en door Hem en ook tot Hem zijn alle dingen. Hij vindt zijn doel niet in de schepselen, maar deze vinden hun doel in Hem. *Quae extra se vult, ea etiam quodam modo sunt in Deo, in quo sunt omnia* [15](#)). Hij wil de schepselen niet om iets, dat zij zijn of dat in hen is, maar Hij wil ze om Zichzelf. Hij blijft Zijn eigen doel. Hij richt Zich nooit op de creaturen als zodanig, maar door deze heen op Zichzelf. Uit Zichzelf gaande, keert Hij tot Zichzelf weer. Het is één *propensio in se ipsum tanquam summum finem* et in *creaturas propter se ut media*; Zijn liefde tot Zichzelf neemt die tot de schepselen in Zich op en keert door deze heen weer tot Zichzelf terug. Daarom is Zijn willen, ook in betrekking tot de schepselen, nooit een streven naar enig nog te verkrijgen goed, en dus ook geen teken van onvolmaaktheid en onzaligheid; maar Zijn willen is altijd ook in en door de schepselen heen, volstreckte zelfgenieting, volkomen zaligheid, Goddelijke rust. Rust en arbeid is in God één, Zijn zelfgenoegzaamheid is tevens absolute actuositeit [16](#)).

1) Augustinus, *de civ.* XXI 8. *de trin.* III 6-9.

2) Zeller, *Philos. d. Gr.* II/1 744-769.

3) Id., *t.a.p.* III/3 357-384.

4) Id., *t.a.p.* IV/3 133-149.

5) Schelling, *Werke* I 7 bl. 350, *Verg.* I 1 bl. 401 v.

- 6) Schelling, t.a.p. I 7 bl. 357-359.
- 7) Stuttgarter Privatvorlesungen van 1812, Werke I 7 bl. 417 v. Denkmal der Schrift von de Göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi van 1812, Werke I 8 bl. 19 v. en vooral in zijn Filosofie der Offenbarung, Werke II 3ter u. 4ter Band.
- 8) Schelling, Werke I 7 bl. 359.
- 9) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II/6 370. I 154.
- 10) Von Hartmann, Philos. des Unbew, II 186.
- 11) Schelling, Werke, II 3 S. 57-62. Von Hartmann, Philos. des Unbew. I 100 v. II 435 v. 446 v.
- 12) Verg. mijn Beginselen der Psychologie 1897 bl. 156 v.
- 13) Verg. T16192 vanaf voetnoot 14
- 14) Lombardus, Sent. I dist. 45. Thomas, S. Th. I qu. 19 art. 1. c. Gent. I 72 v. Zanchius, Op. II 246. Polanus, Synt. theol. II c. 19 enz.
- 15) Zanchius, Op. II 246.
- 16) Thomas, S. Th. I qu. 19 art. 2. c. Gent. I 75,76.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; D 208)

208. Ofschoon God echter met één en dezelfde eenvoudige daad Zichzelf en de schepselen wil, toch dient de wil Gods door ons met het oog op de verschillende objecten onderscheiden te worden. In het pantheïsme is deze onderscheiding onmogelijk, omdat de wereld daar het Wezen Gods zelf is. Doch de Schrift kent aan de schepselen een wel niet onafhankelijk maar toch eigen, van Gods Wezen onderscheiden, zijn toe; en daarom kunnen de schepselen niet in dezelfde zin en op dezelfde wijze object van Zijn wil zijn, als Hij dat Zelf met Zijn Wezen is. De wil Gods, waarmee God Zichzelf wil, is propensio in se tanquam finem; de wil, die de schepselen tot object heeft, is propensio in creaturas tanquam media. Geen is necessaria evenals de scientia simplicis intelligentiae; God kan niet anders dan Zichzelf beminnen; Hij verlustigt Zich in Zichzelf eeuwig en met Goddelijke noodzakelijkheid. Deze wil Gods is daarom boven alle willekeur verheven, maar zo toch niet onvrij en gedwongen; vrijheid en noodzakelijkheid vallen hier samen. Geheel anders staat het echter met de wil Gods, die de schepselen tot object heeft. De Schrift spreekt van deze wil zo absoluut mogelijk. God doet al wat Hem behaagt, [Ps. 115:3](#), [Spr. 21:1](#), [Dan. 4:35](#). Hij is aan niemand rekenschap schuldig en verantwoordt geen van Zijn daden, [Job 33:13](#). Mensen zijn in Zijn hand als leem in de hand van de pottemaker, [Job 10:9](#), [33:6](#), [Jes. 29:16](#), [30:14](#), [64:8](#), [Jer. 8:1v.](#), volken zijn als een druppel, een stofje, als niets geacht, [Jes. 40:15v.](#) Het is even dwaas, dat een mens tegen God zich verheft, als dat een bijl zich beroemt tegen die, die er mee houdt, of dat een zaag pocht tegen die, die ze trekt, [Jes. 10:15](#)! Er is geen recht van de mens bij God; niemand kan Hem vragen: Wat doet Gij? Zal ook het leem tot zijn formeerder zeggen: Wat maakt Gij, [Job 9:2v.](#), [Job 11:10](#); [Jes. 45:9](#)? Zo zwijge dan de mens en legde de hand op de mond. En het Nieuwe Testament leert niet anders. God kan met het zijn doen wat Hij wil, [Mt. 20:15](#). Het zijn en zó-zijn hangt enkel af van Gods wil, [Openb. 4:11](#). Deze is laatste grond van alles. Ontferming en verharding hebben daarin haar oorzaak, [Rom. 9:15-18](#). In de gemeente deelt de Heilige Geest gaven uit, gelijk Hij wil, [1Cor. 12:11](#). En een mens heeft tegen Gods vrije beschikkingen niets in te brengen, [Mt. 20:13v.](#), [Rom. 9:20,21](#).

Op deze gronden werd in de christelijke theologie, evenals de scientia visionis, zo ook de voluntas Dei, welke de schepselen tot object had, steeds libera genoemd. Augustinus zei, dat de wil Gods de laatste en diepste grond van alle dingen was **1)**; een diepere grond is er niet. Op de vraag, waarom God de wereld schiep, is er maar één antwoord: quia voluit; wie dan nog verder vraagt naar een oorzaak voor die wil, majus aliud quaerit, quam est voluntas Dei; nihil autem majus inveniri potest **2)**, en zo sprak met hem heel de christelijke kerk en

theologie 3). Allen leerden, wel niet dat God plus en melius handelen kon dan Hij deed, want Hij handelt altijd op Goddelijke, volmaakte wijze; maar dat Hij toch de dingen plura en majora en meliora had kunnen maken, dan Hij ze gemaakt heeft 4). De zedenwet werd door sommigen wel eeuwig en natuurlijk genoemd, en beschouwd als uitdrukking van Gods Wezen; maar er werd daarin toch ook weer onderscheid gemaakt tussen het wezenlijke en toevallige en van vele geboden kon in bijzondere omstandigheden dispensatie worden verleend 5). De vleeswording en voldoening was volgens velen niet volstrekt noodzakelijk; God had ook wel, indien Hij gewild had, kunnen vergeven zonder voldoening en moet niet noodzakelijk de zonde straffen 6). Nog sterker kwam deze vrijheid Gods uit in de verkiezing en verwerping, waarvoor geen enkele grond is aan te geven en die alleen rust in het soevereine welbehagen Gods. Van een recht van enig scheepsel tegenover God kan geen sprake zijn; een justitia commutativa is er niet 7). Omdat een scheepsel bij God geen verdiensten kan hebben, is er ook geen justitia remunerativa in eigenlijke zin 8). Zelfs stelden sommigen, dat God, ofschoon Hij van dit recht nooit gebruik maakt, de onschuldige tijdelijk of eeuwig zou kunnen straffen 9).

Zo kwamen veel theologen, uitgaande van de absolute vrijheid Gods, op de lijn van het Middeleeuwse nominalisme. Duns Scotus was het, die het pelagiaans begrip der wilsvrijheid als absolute indifferentie consequent op God toepaste. In zijn commentaar op de Sententiae van Lombardus betoogt hij tegen Aristoteles en Avicenna, dat er behalve God niets noodzakelijk is. De wereld is in haar geheel en in haar delen contingent, zij is voor God onnodig. Op de vraag, waarom God dit nu gewild heeft en het een liever heeft gewild dan het andere, geeft Scotus ten antwoord: *indisciplinati est quaerere omnium causas et demonstrationem....Principii enim demonstrationis non est demonstratio; immediatum autem principium est voluntatem velle hoc ita quod non est aliqua causa media inter ista; sicut immediatum est, calorem esse calefactivum, licet hoc sit naturalitas, ibi autem libertas, et ideo hujus, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas. Sicut hujus, quare calor est calefactivus, nulla est causa, nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa. Men moet blijven staan bij dit woord: Voluntas Dei vult hoc; er is geen oorzaak prior ratione voluntatis 10). Aan dit beginsel blijft Scotus getrouw bij al hetgeen in de tijd is en geschiedt. Als heel de wereld toevallig is, dan kan dit haar karakter alleen daardoor bewaard worden, dat God, de eerste oorzaak, haar toevallig veroorzaakt. Nu veroorzaakt God de wereld door verstand en wil. Het toevallige kan echter niet liggen in Gods verstand, in zover het aan de wil voorafgaat, want dit verstand intelligit mere naturaliter et necessitate naturali. Het moet dus liggen in de wil. Deze Goddelijke wil nihil aliud respicit necessario pro objecto ab essentia sua; ad quodlibet igitur aliud contingenter se habet, ita quod posset esse oppositi 11). Nu erkent Scotus wel, dat de kennis Gods aan de wil voorafgaat en dat de ideeën in God, ofschoon onderscheiden van Zijn essentia, zijn vóór Zijn besluit 12). Maar de wil is het toch, die uit al die mogelijke ideeën kiest en bepaalt, welke realiteit zullen erlangen. De wil is de oorzaak aller werkelijkheid. En eerst tengevolge van deze wilsbeslissing weet ook het verstand, wat werkelijk worden zal 13). God heeft dus de wereld geschapen met absolute vrijheid, al is het ook dat Hij het besluit daartoe van eeuwigheid genomen heeft 14). Natuurlijk werd de menselijke wilsvrijheid daarom door Scotus ook zo volstrekt mogelijk opgevat; de wil is vrij ad oppositos actus en ad opposita objecta 15); hij wordt door niets gedetermineerd, hij kan evengoed een lager als een hoger goed kiezen, hij is zelf alleen de volkomen oorzaak van zijn handelingen; non autem bonitas aliqua objecti causat necessario assensum voluntatis sed voluntas libere assentit cuilibet bono et ita libere assentit majori bono sicut minori 16). Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate 17). Zelfs gaat de wil aan het verstand vooraf, want al is het, dat het verstand aan de wil het object van zijn streven biedt, de wil richt toch het verstand op het object; en de zaligheid ligt*

formeel niet in het verstand maar in de wil 18). Voorts erkent Scotus wel, dat de liefde tot God, voorgeschreven in de eerste Tafel der Wet, noodzakelijk en natuurlijk is, maar de geboden der tweede Tafel zijn positief en hadden ook anders kunnen zijn 19). In betrekking tot de incarnatie leert Scotus, dat de Logos, indien Hij wilde, ook wel een andere natuur dan de menselijke kon aannemen, b.v. die van een steen 20). De incarnatie zou waarschijnlijk ook buiten de zonde hebben plaats gehad en was ook in de toestand der zonde niet volstrekt nodig; God had ook op andere wijze kunnen verlossen 21). De verdiensten van Christus waren niet voldoende in zichzelf, maar werden als zodanig door God aangenomen 22). Op zichzelf beschouwd, naar Gods potentia absoluta gerekend, zou God de zondaar ook buiten de verdiensten van Christus de zaligheid hebben kunnen schenken, en zou de zondaar ook voor zichzelf hebben kunnen voldoen, als God zijn werken maar voor voldoende had willen rekenen 23). De transsubstantiatie is mogelijk, quia una substantia potest totaliter incipere et alia totaliter desinere 24). Zelfs kan God een persoon of zaak gedurende een tempus intermedium in zijn bestaan doen ophouden, zonder dat daarmee de identiteit verloren gaat 25).

Toch ging Scotus nog niet zover als sommige mohammedaanse theologen, die alle dingen van ogenblik tot ogenblik lieten geschapen worden door de wil Gods zonder onderling verband, zonder natuurwetten, zonder substanties en kwaliteiten 26). Hij erkent ideeën in God, die aan de wil voorafgaan; acht de liefde tot God noodzakelijk en natuurlijk; gelooft aan een natuurlijke kennis van God, aan een wereldorde en natuurwet, en zegt ook, dat menswording en voldoening naar de potentia Dei ordinata noodzakelijk waren. Maar toch verheft Scotus de vrijheid en almacht zozeer, dat althans de middelen, die leiden moeten tot het doel, geheel willekeurig worden 27). Door anderen werd dit principe der vrijheid en almacht Gods nog verder ontwikkeld. Geheel in de geest van Scotus, beweerde bv. Occam, dat God naar zijn potentia absoluta de zaligheid schenken kan zonder wedergeboorte en de wedergeborene kan verdoemen; dat Hij vergeven kan zonder voldoening en werken van de zondige mens als voldoende kan aanmerken; dat de Vader mens had kunnen worden in plaats van de Zoon, en dat de Zoon ook wel de natuur van een steen of een ezel had kunnen aannemen; dat God van alle geboden der zedenwet dispensatie kan verlenen enz. 28). Dit nominalistisch standpunt werd later ingenomen in de eerste plaats door de Jezuïten maar dan voorts door de Socinianen, de Remonstranten, door Cartesius, door Cartesiaansche theologen, zoals Burmannus 29) en in de laatste eeuw vooral door Charles Secrétan 30). Op dit standpunt is de wil in God geheel losgemaakt van Zijn Wezen en van al Zijn deugden; hij bestaat in niets anders dan formele willekeur. Schepping, vleeswording, voldoening, goed en kwaad, waar en onwaar, loon en straf, alles had evengoed anders kunnen zijn dan het feitelijk is. Er is niets natuurlijk meer, alles is positief.

Maar juist dit nominalisme deed de christelijke theologie op haar hoede zijn. Al zei zij ook met Augustinus, dat de wil Gods de laatste grond aller dingen was, zij wachtte zich toch deze wil van alle natuur te ontdoen en in pure willekeur te laten opgaan. Vooreerst nam zij bij de leer van God haar uitgangspunt niet in de voluntas maar in de essentia Dei. De scientia simplicis intelligentiae ging logisch aan de scientia visionis vooraf, evenals de voluntas necessaria aan de voluntas libera. De zelfkennis en de zelfliefde was in God volstrekt noodzakelijk; en de kennis en de wil, die de schepselen tot object hebben, zijn daarvan niet dualistisch gescheiden, maar staan er mee in het nauwste verband. De scientia visionis is gebonden aan de scientia simplicis intelligentiae en de voluntas libera aan de voluntas necessaria. Volgens het consequente nominalisme is niet alleen de existentie maar ook de essentie der dingen uitsluitend door de formele wil in God bepaald en vastgesteld; eigenlijk is er dus in God geen scientia simplicis intelligentiae, waarin alle mogelijkheden begrepen zijn,

er is alleen in Hem een scientia visionis, die volgt op de wil. Maar volgens de christelijke theologie lagen alle mogelijkheden in de scientia simplicis intelligentiae opgesloten, en daaruit put de scientia visionis en brengt de wil ze tot realiteit. De existentie der dingen hangt dus wel af van de wil Gods, maar de essentie van zijn verstand. Leibniz bouwde hierop voort maar gaf er toch ook weer een andere zin aan, als hij zei, dat God wel vrij was, om al of niet de wereld, de mens, de dieren, de planten te scheppen, maar als Hij ze schiep moest Hij ze scheppen naar de idee, die Zijn bewustzijn zonder en vóór de wil daarvan zich gevormd had. Gegeven de wil Gods om te scheppen, moet de wereld juist zo zijn als ze is. Zij is daarom de best mogelijke en hangt in alle delen zo innig samen, dat qui unum bene novit omnia novit **31**). Vervolgens leerde de Schrift allerwege, dat God de wereld door het Woord, door de Logos schiep en onderhield. Zij berustte dus op gedachten Gods. God handelde niet willekeurig en toevallig maar met de hoogste wijsheid. Al konden dus ook door ons de redenen voor Zijn handelen niet worden opgespoord, zij waren toch voor Hem aanwezig. En naar die redenen werd dan ook door de christelijke theologie gezocht. De schepping had haar oorzaak in Zijn goedheid of liefde; voor de toelating der zonde werden allerlei redenen opgegeven; vleeswording en voldoening waren misschien niet absoluut noodzakelijk maar deze weg van verlossing was toch de geschiktste en uitnemendste **32**); en al durfden velen de potestas absoluta niet beperken, allen erkenden toch, dat Hij van dit volstreckte recht geen gebruik maakte en kwamen dus in de potestas ordinata weer geheel met elkaar overeen. En eindelijk werd op concrete punten het nominalisme beslist verworpen; de zedenwet kan geen andere inhoud hebben dan ze heeft **33**); het straffen der zonde is noodzakelijk **34**); de vleeswording en voldoening is in Gods recht gegrond **35**); en de macht Gods werd zo omschreven, dat zij het doen van tegenstrijdige dingen uitsloot **36**).

Op deze wijze is het nominalisme in de Christelijke theologie zo niet overwonnen dan toch teruggedrongen en beperkt. Als de voluntas libera omschreven werd als propensio in creaturas propter se ut media, dan lag daarin ook reeds een principiële verzet tegen de wil Gods als absolute willekeur opgesloten, want het karakter der middelen is door de aard van het einddoel bepaald. Vandaar dan ook, dat de theologie, ofschoon de wil Gods voorop stellende en daartoe steeds terugkerende, toch altijd ook weer gezocht heeft naar motieven voor die wil. Het realisme streefde ernaar, om de wereld te begrijpen als één harmonisch geheel, waarin niets willekeurig was en alles zijn plaats had, tot zelfs de zonde toe, en dat als geheel dienstbaar was aan de verheerlijking van Gods Naam. Als de aard van een wetenschap bestaat in het rerum cognoscere causas, kan de theologie ook aan zulk een onderzoek zich niet onttrekken. Alleen, voor elk beoefenaar der wetenschap, en inzonderheid voor de theoloog, is ootmoed en bescheidenheid een eerste plicht. Hij mag niet wijs zijn boven hetgeen men behoort wijs te zijn. Alle wetenschap is gebonden aan haar voorwerp; zij mag de verschijnselen, die zij waarneemt, niet ter wille van enige vooropgezette theorie vervalsen of ontkennen. Zo is ook de theologie ten strengste gebonden aan de feiten en getuigenissen, welke God in natuur en Schrift haar kennen doet. Zij moet deze laten staan, onverzwakt en onverminkt. Als zij ze niet verklaren kan, heeft zij haar onwetendheid te belijden. De wil van God, die in die feiten zich uitsprekt, is voor haar het einde van alle redenering. Zij berust tenslotte in zijn soevereiniteit. In die zin blijft het woord van Augustinus waarachtig: voluntas Dei cujusque creaturae natura est. Zij laat zich noch door het pantheïsme verleiden, dat de wereld noodzakelijk maakt, want er is onderscheid tussen God en wereld, tussen Zijn voluntas necessaria en voluntas libera; noch ook door het deïsme, dat de wereld maakt tot een product van het toeval, want heel die wereld is een openbaring van Gods wijsheid. En zij houdt tegen beide staande, dat de wereld een daad is van Gods vrije, soevereine wil en dat God voor deze wil Zijn wijze en goede redenen heeft gehad. Voor ons is iets goed enkel en alleen, omdat God het wil; God Zelf kan nooit iets willen, dan omdat het op zichzelf of om

iets anders goed is 37). Wij zien bijna nooit in, waarom God het een gewild heeft en het andere niet, en wij moeten het daarom zo voorstellen, dat Hij het een evengoed als het andere had kunnen willen. Maar in God valt eigenlijk geen keuze, die immers altijd onzekerheid, weifeling, beraadslaging onderstelt. Hij weet eeuwig, vast, onveranderlijk wat Hij wil. In Zijn wil valt geen willekeur, geen toeval, geen onzekerheid, maar enkel eeuwige bepaaldheid en onveranderlijkheid. Het contingente is eigen aan het schepsel, en met eerbied gezegd is het voor God zelfs niet mogelijk, om dit karakter aan het schepsel te ontnemen. In God alleen is existentia en essentia één; alle creatuur sluit als zodanig, krachtens haar eigen aard, de mogelijkheid in, dat zij niet bestond. Maar God heeft met eeuwige en onveranderlijke wil alle schepselen als contingent gewild. Daarom is het ons niet mogelijk en zelfs ook niet geoorloofd, hoger dan tot de wil Gods op te klimmen. Want alle pogen daartoe loopt er op uit, om voor het schepsel een grond in Gods Wezen te zoeken, het dus noodzakelijk en eeuwig en Goddelijk te maken, en van zijn creatuurlijk, d.i. contingent karakter te ontdoen. In zover heet de wil Gods, die het geschapene tot object heeft, vrij. Maar deze vrijheid sluit de andere deugden Gods, zijn wijsheid, goedheid, gerechtigheid enz. niet uit. Immers, dat is ook onder schepselen niet de ware vrijheid van wil, welke lange tijd van twijfel, overleg en beslissing nodig heeft; maar dat is de hoogste vrijheid, welke in eens, uno intuitu, en het doel en de middelen vaststelt en van geen aarzeling weet. En zulk een vrijheid is er ook in God; een vrijheid, die niet als door de andere deugden Gods gebonden of daarvan op nominalistische wijze onafhankelijk te denken is, maar zulk een vrijheid, die daarom in absolute zin vrij is, omdat zij de vrijheid is van een wijs, rechtvaardig, heilig, barmhartig en almachtig God. Als Augustinus, Thomas, Calvijn enz. dan ook zeiden, dat er geen causa was voor de wil Gods, dan bedoelden zij daarmee, dat de wil Gods, als één met Zijn Wezen, geen causa achter of boven zich heeft, waarvan die wil afhankelijk ware. Maar zij wilden daarmee geenszins zeggen, dat die wil zonder ratio was, dat hij in de zin van Schopenhauer een blinde, onlogische wil was. Integendeel, de wil Gods is met Zijn Wezen, met Zijn wijsheid, goedheid en al Zijn deugden één 38). En daarom kan hart en hoofd des mensen in die wil berusten, want het is de wil, niet van een blind noodlot, van een onberekenbaar toeval, van een duistere natuurmacht, maar de wil van een almachtig God en van een goedertieren Vader. Zijn soevereiniteit is een soevereiniteit van onbegrensde macht, maar ook een soevereiniteit van wijsheid en genade. Hij is Koning en Vader tegelijk 39).

- 1) Augustinus, de civ. XXI 8. de trin. III 7, 19.
- 2) Augustinus, de Gen. c. Man. I 2. de civ. V 9.
- 3) Bijv. Thomas, S. Th. I qu. 19 art. 5. Calvijn, Inst. III 23, 2.
- 4) Lombardus, Sent. I dist. 44. Thomas, S. Theol. I qu. 25 art. 5 en 6. Zanchius, Op. II 184-187. Voetius, Disp. I 426. 564. V151. Burmannus, Synopsis I 41, par. 41.
- 5) Voetius, Disp. I 347 v. Moor II 614 v.
- 6) Athan., c. Ar. III. Gregorius Naz., Or. 9. Damasc., de fide orth. III 18. Aug., de trin. XIII 10. Lombardus, Sent. III dist. 20. Thomas, S. Th. III qu. 1 art. 2. Petavius, de incarn. II c. 13. Calvijn, Inst. II 12, 1. Comm. op [Joh 15:13](#). Zanchius, VIII 144-146. Martyr, Loci, cl. 2 c. 17. Pareus op [Rom. 5](#). Twissus, Vindic. gr. 1652 I 153 v. e.a. zoals Vossius, Roëll, Vogelsang, B.S. Cremer, cf. M. Vitringa I 170. Schultens, Waarsch. op de catech. van Comrie, bl. 198-222.
- 7) Thomas, S. Th. I qu. 21 art. 1. Polanus, Synt. II c. 26. Voetius, Disp. II 358.
- 8) Thomas, I qu. 21 art. 1. Ned. Geloofsbel. art. 24. Conf. Westm. c. 16. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. X 288.
- 9) Perkins, Werken I 772. Twissus, Vind. I 165. 179. 324 v. Amyraldus, Synt. thesium I 237.
- 10) Duns Scotus, Sent. I dist. 8 qu. 5 n. 24.
- 11) t.a.p. dist. 39 qu. 5 n. 14. 22.

- 12) t.a.p. dist. 35 qu. unic. n. 7 v.
- 13) t.a.p. dist. 39 qu. 5 n. 23 v.
- 14) t.a.p. II dist. 1 qu. 2 n. 5.
- 15) t.a.p. I dist. 39 qu. 5 n. 15 v.
- 16) t.a.p. I dist. 1 qu. 4 n. 16.
- 17) t.a.p. II dist. 25 qu. 1 n. 22.
- 18) t.a.p. IV dist. 49 qu. 4.
- 19) t.a.p. III dist. 37 qu. unica.
- 20) t.a.p. III dist. 2 qu. 1 n. 5 v.
- 21) t.a.p. III dist. 7 qu. 3 n. 3. III dist. 20 qu. unica.
- 22) t.a.p. III dist. 19 qu. unica.
- 23) t.a.p. IV dist. 15 qu. 1 n. 4 v. IV dist. 1 qu. 6 n. 4 v.
- 24) t.a.p. IV dist. 11 qu. 1 n. 4.
- 25) t.a.p. IV dist. 43 qu. 1 n. 4.
- 26) Ritter, *Gesch. der Christl. Filos.* III 732 v.
- 27) Verg. Ritter, *Gesch. der Christl. Filos.* IV 388 v. Stöckl, *Gesch. der Filos. d. M. A.* II 832 v. Baur, *Dreiein. u. Menschwerdung Gottes* II 642 v. Ritschl, *Jahrb. f. d. Th.* 1865 bl. 298 v. Dorner, art. PRE/2. R. Seeberg, art. PRE/3. Id., *Die Theol. des Joh. Duns Scotus*. Leipzig 1900. Loofs, *Leitfaden z. Studium der D. G./4* 1906 bl. 590 v.
- 28) Stöckl, *Filos. d. M. A.* II 1018 v.
- 29) Fock, *Der Socin.* bl. 416 v. Apol. Conf. Rem. c. 24. Episcopus, *Instit. theol.* V sect. 5 c.3. Cartesius, *Resp. sextae*. Amst. 1654 bl. 160 v. Burmannus, *Synopsis Theol.* I c. 20 par. 6. c. 21 par. 19 v.
- 30) Sécrétan, *Filosofie de la liberté* 1849 I 305 v. Verg. F. Smitt, *De wereldbeschouwing van Charles Sécrétan*. Nijmegen 1906.
- 31) Leibniz, *Theod.* I 7. 52 II 169 v. Pichler, *Die Theol. des Leibniz* I 239 v. Verg. ook Schelling, *Werke* II 3 bl. 57-62. Von Hartmann, *Filos. des Unb.* I 100 v. II 435 v. 446 v. Weisse, *Filos. Dogm.* I par. 460 v.
- 32) Petavius, *de incarn.* II c. 5 v.
- 33) Thomas, *S. Theol.* I 2 qu. 100 art. 8. Becanus, *de lege naturae* III c. 3 qu. 4. Suarez, *de lege* I c. 15. Voetius, *Disp.* I 364-402. Maresius, *Syst. Theol.* VII 4. Turretinus, *Theol. El.* III qu. 18. XI qu. 2. Heidegger, *Corpus Theol.* III 89. 90.
- 34) Can. Dordr. II 1. Voetius, *Disp.* I 358 v. II 240 v. De Moor, *Comm.* I 683 v. 996-1034.
- 35) Irenaeus, *adv. haer.* III 20. Anselmus, *Cur deus homo*. Heid. Catech. vr. 11. 40. Avondmaalsform. der Ned. Ger. Kerken. Trigland, *Antapol.* c. 4. Voetius, *Disp.* II 238 v. Turretinus, *de satisf. Christi* II par. 16 v. Owen, *de justitia divina*. Examen v. h. Ontw. v. Tol. V enz.
- 36) Verg. straks bij de almacht Gods.
- 37) Voetius, *Disp.* I 387.
- 38) Thomas, *S. Theol.* I qu. 19 art. 5.
- 39) Verg. Kleutgen, *Theol. der Vorz.* I 452-585. Scheeben I 681 v. Dorner I 410 v. Id., *Gesammelte Schriften* 341 v. Müller, *Lehre v.d. Sünde* II/4 180 v. Ebrard, *Dogm. par.* 71 v. Frank, *Syst. d. chr. Wahrh.* I/2 283 v. Hodge, I 402.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; D 209)

209. De schepping levert echter nog meer en nog andere moeilijkheden op voor de leer van de wil Gods. Gelijk God en wereld onderscheiden zijn en daarom de wil Gods voor ons in propensio in se en in creaturas uiteenvalt, zo is er ook in de wereld onder de schepselen weer allerlei onderscheid. En dat onderscheid rust op een verschillende relatie, waarin God Zich met Zijn Wezen, Zijn kennen en willen, tot de schepselen stelt. God wil niet alles op dezelfde wijze, in dezelfde zin, met dezelfde energie van Zijn Wezen; dan toch zou er geen verscheidenheid onder de schepselen mogelijk zijn, dan was alles een eenvormig enerlei.

Maar terwijl Hij alle creaturen wil propter se ut media, wil Hij deze meer dan geen, naar de mate als zij meer rechtstreekse en geschikte media zijn tot Zijn verheerlijking. God is een Vader voor al Zijn schepselen, maar Hij is het in bijzondere zin voor Zijn kinderen. Zijn genegenheid tot al wat Hij schiep, staat beneden die tot de gemeente, en deze beneden die tot Christus, de Zoon Zijns welbehagens. Er wordt een providentia generalis, specialis en specialissima onderscheiden. En zo ook maken wij in de wil Gods, die Zich richt op de schepselen, weer zoveel onderscheid als er schepselen zijn. Want even rijk als die ganse wereld is de voluntas Dei libera. Deze is dus niet te denken als een indifferente potentie, als een blinde kracht, maar als rijke, volle, levende, Goddelijke ενεργεια, springader van al dat rijke leven, dat de schepping ons te aanschouwen geeft. Maar nu is er in die wereld één ding, dat voor de leer van de wil Gods bijzondere moeilijkheid baart, en dat is het kwade, beide als malum culpae en als malum poenae, in ethische en in fysische zin. Het kwade moge nog zozeer onder Gods bestuur staan, het kan toch niet in dezelfde zin en op dezelfde wijze object van Zijn wil zijn als het goede. Met het oog op die gans verschillende en lijnrecht tegenover elkaar staande objecten moeten wij in de wil Gods zelf weer onderscheid maken. De Schrift gaat ons daarin voor. Er is een groot verschil tussen de wil Gods, die ons voorschrijft, wat wij te doen hebben, [Mt. 7:21](#), [12:50](#), [Joh. 4:34](#), [7:17](#), [Rom. 12:2](#), en de wil Gods, die zegt, wat Hij doet en doen zal, [Ps. 115:3](#), [Dan. 4:17,25,32,35](#), [Rom. 9:18-19](#), [Ef. 1:5,9,11](#), [Op. 4:11](#). De bede, dat Gods wil geschieden moge, [Mt. 6:10](#), heeft een gans andere zin dan het kinderlijk berustende: Uw, wil geschiede, [Mt. 26:42](#), [Hd. 21:14](#). En zo zien wij in de historie telkens die wil Gods in tweeërlei zin optreden. God beveelt Abraham zijn zoon te offeren en laat het toch niet geschieden, [Gen. 22](#). Hij wil dat Farao Israël laat vertrekken en verstokt toch zijn hart, dat hij het niet toestaat, [Ex. 4:21](#). Hij laat aan Hizkia aanzeggen, dat hij sterven zal, en voegt toch vijftien jaren aan zijn leven toe, [Jes. 38:1,5](#). Hij verbiedt de onschuldige te veroordelen, en toch is Jezus overgegeven naar de bepaalde raad en voorkennis Gods, [Hd. 2:23](#), [3:18](#), [4:28](#). God wil de zonde niet, Hij is verre van goddeloosheid, Hij verbiedt en straft ze streng, en toch bestaat ze en staat ze onder Zijn bestuur, [Ex. 4:21](#), [Joz. 11:20](#), [1Sam. 2:25](#), [2Sam. 16:10](#), [Hd. 2:23](#), [4:28](#), [Rom. 1:24,26](#), [2Thess. 2:11](#) enz. Hij wil aller zaligheid, [Ezech. 18:23,32](#); [33:11](#); [1Tim. 2:4](#), [2Petr. 3:9](#), en ontfermt Zich toch, wien Hij wil, en verhardt, die Hij wil, [Rom. 9:18](#).

Reeds spoedig kwam in de theologie de onderscheiding op tussen deze tweeërlei wil Gods. Tertullianus spreekt al van een verborgen, hogere en een lagere of mindere wil [1](#)). Augustinus wijst er op, dat God Zijn goede wil menigmaal volbrengt door de kwade wil der mensen [2](#)). Later kreeg deze tweeërlei wil de naam van voluntas ευδοκιας, beneplaciti, arcana, decernens, decretiva en voluntas ευαρεστιας, signi, revelata, praecipiens. De naam voluntas signi is daaraan ontleend, dat deze wil ons significat quid Deo gratum sit et nostri sit officii en door ons gekend wordt uit de vijf signa: praeceptio, prohibitio, consilium, permissio, operatio. Door de scholastiek in de brede uitgewerkt [3](#)), werd ze door de Roomse theologie algemeen overgenomen [4](#)) en in de Gereformeerde theologie met bijzondere voorliefde behandeld [5](#)). Daarnaast kwamen nog andere onderscheidingen van de wil Gods; vooral die in voluntas antecedens en consequens, welke reeds bij Tertullianus en Damascenus voorkomt [6](#)); en die in voluntas absoluta en conditionata, efficax en inefficax, die al bij Augustinus gevonden wordt [7](#)). Ook deze onderscheidingen kunnen goed worden verstaan, in deze zin nl. dat God antecedenter en conditionate vele dingen wil, b.v. de zaligheid aller mensen, die Hij toch consequenter en absolute niet wil en daarom niet geschieden laat. Zanchius t.a.p. zegt dan ook, dat al deze onderscheidingen op hetzelfde neerkomen; en evenzo oordelen Hyperius, Walaeus, Voetius [8](#)) en anderen. Maar ofschoon Luther in zijn boek de servo arbitrio zeer scherp onderscheid had gemaakt tussen de Deus absconditus en revelatus, de Lutheranen verwierpen deze onderscheiding in voluntas beneplaciti en signi, althans in Gereformeerde

zin 9). De Arminianen volgden dat voorbeeld 10). En de Roomse theologen behielden de onderscheiding nog wel in naam bij, maar verklaarden haar zo, dat de wil Gods altijd was voluntas beneplaciti, verdeeld in voluntas antecedens en consequens en dat de voluntas signi niets was dan een gedeeltelijke openbaring van die wil 11). Zo is het geschied, dat enerzijds de Roomsen enz. eigenlijk alleen de onderscheiding in voluntas antecedens en consequens (absoluta en conditionata) hebben behouden, en de Gereformeerden alleen die in voluntas beneplaciti en signi (decernens en praecipiens, arcana en revelata), met verwerping van die der voluntas antecedens en consequens 12). Het verschil komt hierop neer, dat de Roomsen, Luthersen, Remonstranten enz. uitgaan van de voluntas signi; deze is de eigenlijke wil, daarin bestaande, dat God de zonde niet wil maar alleen wil toelaten, dat Hij aller zaligheid wil, aan allen de genade aanbiedt enz.; en als de mens dan beslist heeft, schikt God Zich daarnaar, bepaalt Hij wat Hij wil, de zaligheid van wie gelooft, het verderf van wie niet gelooft. De voluntas consequens volgt op de beslissing van de mens, en is niet de eigenlijke, wezenlijke wil Gods maar de handeling Gods naar aanleiding van het gedrag van de mens. Daarentegen gingen de Gereformeerden uit van de voluntas beneplaciti en hielden deze voor de eigenlijke, wezenlijke wil Gods; die wil gaat altijd door, bereikt steeds zijn doel en is eeuwig en onveranderlijk; de voluntas signi daarentegen is het voorschrift Gods, in wet en evangelie, dat geldt als regel voor ons gedrag.

Nu is het de doorgaande leer der Schrift, beide in het Oude en Nieuwe Testament dat de wil van God eeuwig, onveranderlijk, onafhankelijk, krachtadig is. Niet nu en dan wordt dit uitgesproken, bijv. [Ps. 33:11](#), [115:3](#), [Dan. 4:25,35](#), [Jes. 46:10](#), [Mt. 11:26](#), [Rom. 9:18](#), [Ef. 1:4](#), [Op. 4:11](#) enz., maar de ganse Schrift getuigt daarvan; alle deugden Gods eisen dit; de ganse historie van kerk en wereld levert daarvoor bewijs. En dienovereenkomstig leerde de christelijke theologie, vooral sedert Augustinus, dat de wil Gods eenvoudig, eeuwig, onveranderlijk is, omdat hij één is met Zijn Wezen 13). De voluntas antecedens is eigenlijk geen wil in God, magis potest dici velleitas quam absoluta voluntas 14). De voluntas signi heet maar in metaforische zin in God voluntas, sicut cum aliquis praecipit aliquid, signum est quod velit illud fieri 15). De eigenlijke wil in God is de voluntas beneplaciti, en deze is met Gods Wezen één, is onveranderlijk en wordt altijd volbracht 16). Het pelagianisme heeft deze lijn ten onrechte verlaten, en een machteloze begeerte, een onervulde wens in God tot wil verheven. Daarmee heeft het aan heel het wezen, aan alle deugden Gods te kort gedaan. Want indien de velleitas de eigenlijke en wezenlijke wil van God is, dan wordt Hij van Zijn almacht, wijsheid, goedheid, onveranderlijkheid, onafhankelijkheid enz. beroofd; heel het wereldbestuur wordt dan aan Zijn voorzienigheid onttrokken; een onverzoenbaar dualisme wordt er geschapen tussen Gods bedoeling en het resultaat der wereldgeschiedenis; de uitkomst is dan voor God een eeuwige teleurstelling; het wereldplan is mislukt, en Satan viert aan het einde triomf. Nu beweert het pelagianisme wel, dat het zo handelt in het belang van Gods heiligheid, en dat het deze beter dan Paulus en Augustinus, dan Thomas en Calvin handhaaft, omdat God in hun stelsel de auteur der zonde wordt. Maar dit is niet meer dan schijn; de zonde blijft op het standpunt van Pelagius even onverklaarbaar als op dat van Augustinus; ja, de heiligheid komt hier veel beter tot haar recht. Want het is meer in overeenstemming met de Schrift en heel het Christelijk geloof, aan te nemen, dat God de zonde om wijze, schoon voor ons onbekende redenen, in zekere zin gewild heeft, dan dat Hij, ze in geen enkel opzicht willende, toch duldt en toelaat. Dit laatste toch komt juist Zijn heiligheid en almacht te na.

Daarbij komt, dat de Schrift, schoon theologisch de voluntas beneplaciti vooropstellende, toch tevens in de voluntas signi handhaaft, hoe en op wat wijze Hij de zonde niet wil. In de signa van verbod, vermaning, waarschuwing, kastijding, straf enz. daalt Hij tot ons af, en zegt

Hij wat Hij van ons verlangt. Omdat de mens een redelijk, zedelijk wezen is, handelt God met hem niet als met een stok en een blok, maar spreekt en handelt met hem overeenkomstig zijn aard. Gelijk een vader aan een kind het gebruik van een scherp mes verbiedt, en toch zelf het zonder schade hanteert, zo verbiedt God aan Zijn redelijke schepselen de zonde, die Hijzelf toch gebruiken kan en werkelijk gebruikt tot verheerlijking van Zijn naam. De *voluntas beneplaciti* en de *voluntas signi* strijden daarom ook niet met elkaar, gelijk de gewone tegenwerping luidt. Want vooreerst is de *voluntas signi* eigenlijk niet de wil van God, maar slechts Zijn bevel en voorschrift, dat geldt als regel voor ons gedrag. In de *voluntas signi* zegt Hij niet, wat Hij doen zal; zij is geen wet voor Zijn handelen; zij schrijft niet voor, wat God moet doen; maar Hij zegt daarin, wat wij hebben te doen; zij is een regel voor ons gedrag, [Deut. 29:29](#). Zij heet dus slechts in metaforische zin *voluntas Dei*. Wel wordt hiertegen ingebracht, dat de *voluntas signi* toch heet, omdat zij is een *signum voluntatis in Deo*, en dus met zijn *voluntas beneplaciti* moet overeenstemmen. Ten tweede zij daarom opgemerkt, dat dit ook inderdaad zo is; de *voluntas signi* is een aanduiding van hetgeen God wil, dat wij zullen doen. De *voluntas beneplaciti* en de *voluntas signi* staan niet lijnrecht tegenover elkaar, zodat God ten eerste de zonde wel en ten tweede de zonde niet wil, en ten eerste niet aller zaligheid wil en ten tweede wel enz. Ook naar de *voluntas beneplaciti* toch schept God geen behagen in de zonde, zij is geen voorwerp van Zijn welgevallen, Hij plaagt niet uit lust tot plagen. En omgekeerd wil Hij evenmin naar de *voluntas signi* als naar de *voluntas beneplaciti*, dat alle mensen, hoofd voor hoofd, zalig worden; dat kan met het oog op de historie door niemand in ernst worden geleerd; feitelijk wordt het allen in [1Tim. 2:4](#) door iedereen tot een grotere of kleinere kring beperkt. Beide staan zo weinig tegenover elkaar, dat de *voluntas signi* juist de weg is, waarin de *voluntas beneplaciti* wordt volbracht. In de weg van vermaningen en waarschuwingen, verboden en bedreigingen, voorwaarden en eisen voert God Zijn raad uit. En de *voluntas beneplaciti* handhaaft alleen, dat de mens, Gods gebod overtredende, geen enkel ogenblik van God onafhankelijk wordt, maar in datzelfde moment de raad Gods dient en een, zij het ook onwillig, instrument wordt van Zijn glorie. Niet de *voluntas signi* alleen, maar ook de *voluntas beneplaciti* is heilig en wijs en goed, en zal juist in de weg der wet en der gerechtigheid aan het einde als zodanig openbaar worden. Daarom, tenslotte, dient de onderscheiding van beide ook te worden gehandhaafd. Het is het probleem van recht en feit, van idee en historie, van het zedelijke en het werkelijke, van wat behoort te geschieden en van wat inderdaad geschiedt, dat ons hier tegemoet treedt. Wie de *voluntas signi* loochent, doet te kort aan de heiligheid Gods, aan de Majesteit der zedewet, aan de ernst der zonde. Wie daarentegen de *voluntas beneplaciti* ontkent, komt in strijd met de almacht, de wijsheid, de onafhankelijkheid, de soevereiniteit Gods. Op beide standpunten loopt men gevaar, om of met een oppervlakkig optimisme de ogen voor de werkelijkheid te sluiten, en al het werkelijke redelijk te noemen of met een eenzijdig pessimisme het bestaan te vervloeken en te wanhopen aan wereld en lot. Het theïsme echter zoekt geen oplossing in het schrappen van een van beide termen van het probleem, maar erkent en handhaaft' ze beide; het ziet de lijnen van het redelijke en werkelijke ieder ogenblik in de geschiedenis elkaar snijden en kruisen; het leidt beide terug tot de soevereiniteit Gods en heeft van deze de hoge gedachte, dat zij ook door het onredelijke en zondige heen haar heilige en wijze raad tot uitvoering zal brengen tot glorie van des Heren naam. Hierin komt toch schitterend uit Zijn Goddelijke soevereiniteit, dat Hij in der mensen dwaasheid Zijn wijsheid, in hun zwakheid Zijn kracht, in hun zonde Zijn gerechtigheid en genade verheerlijkt.

1) Tertullianus, de exhort. 2 v.

2) Augustinus, Enchir. c. 101.

3) Lombardus, Sent. I dist. 45. Hugo Vict., de Sacramentis I pars 4. Id., Summa Sent. tract. 1 c. 13. Thomas, S. Theol.

- I qu. 19 art. 11.12 enz.
- 4) Petavius, de Deo Ve. 4,6. Theol. Wirceb. III 160. Perrone, Theol. II 199. C. Pesch, Prael. dogm. II 156 v.
 - 5) Calvin, Inst. I 18, 3. 4. Musculus, Loci Comm. bl. 978 v. Martyr, Loci Comm. bl. 63 v. Ursinus, Tract. theol. bl. 237 v. Zanchius, Op. II 251 v. Polanus, Synt. Theol. II c. 19 enz. Verg. Schweizer, Gl. der ev. ref. K. I 359-368. Heppe, Dogm. bl. 68 v.
 - 6) Tertullianus, adv. Marc. II 11. Chrysostomus, Ep. ad Efe. 1:5. Damascenus, de fide orthod. 1129.
 - 7) Augustinus, Enchir. c. 102 v. de civ. XXII c. 1.2.
 - 8) Hyperius, Meth. Theol. bl. 155-159. Walaëus, Op. I 180. Voetius, Disp. V 88.
 - 9) Gerhard, Loc. 2 c. 8 sect. 15. Baier, Comp. theol. pos. 1 c. 1 par. 22. Buddeus, Institut. theol. dogm. II c. 1 par. 29.
 - 10) Episcopus, Institut. theol. IV sect. 2 c. 21. Limborch, Theol. Christ. II c. 9 par. 9.
 - 11) Theol. Wirceb. III 160. C. Pesch, Prael. II 156. Kleutgen, Theol. d. Vorz. I 564 v.
 - 12) Maccovius, Collegia theol. disp. 1-8. Nic. Gurtler, Institut. theol. 1732 cap. 3 par. 105. Moor I 576. Maastricht, Theor. pract. theol. II c. 15 par. 24 en 27 v. Turretinus, Theol. El. III qu. 15,16.
 - 13) Augustinus, Conf. XII 15.
 - 14) Thomas, S. Theol. I qu. 19 art. 6.
 - 15) t.a.p. art. 11.
 - 16) t.a.p. art. 6.7. c. Gent. I 72 v. Lombardus, Sent. I dist. 45-48.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; D 210)

210. De soevereiniteit Gods openbaart zich tenslotte in Zijn almacht, die echter na het reeds gezegde minder uitvoerige behandeling behoeft. In de Schrift wordt nooit en nergens aan de macht Gods een grens gesteld. Reeds in de namen El, Elohim, El Schaddai, Adonai treedt het denkbeeld van macht op de voorgrond. Voorts heet Hij אל גדול ונורא voor Wiens Aangezicht niemand kan bestaan, [Deut. 7:21](#)v., אביר ישראל, [Jes. 1:24](#), האל הגדול הבור, Wiens Naam is Jahweh Zebaoth, [Jer. 32:18](#), סח אמיץ [Job 9:4](#), כביר, [Job 36:5](#), עזוז ונבור, [Ps. 24:8](#), אֱלֹהִים, κυριος, [Mt. 11:25](#), [Op. 1:8](#); [22:5](#), d.i. de Heer, de Eigenaar, de Heerser, die autoriteit en opperhoogheid bezit; de Koning, die in eeuwigheid over alle dingen regeert, [Ex. 15:18](#), [Ps. 29:10](#); 93-99; 2Kon. 29:15 [??? [2 Kon. 19:15](#)]; [Jer. 10:7,10](#) enz., maar vooral Koning is over Israël en als zodanig het regeert, beschermt en tot de zaligheid leidt, [Num. 23:21](#), [Deut. 33:5](#), [Richt. 8:23](#), [1Sam. 8:7](#), [Ps. 10:16](#), [24:7](#), 48:3 [[Ps. 48:2](#)], [74:12](#), [Jes. 33:22](#), [41:21](#), [43:15](#) enz., en evenzo in het Nieuwe Testament de μεγας βασιλευς, [Mt. 5:33](#), [1Tim. 1:17](#), de βασιλευς των βασιλευοντων και κυριος των κυριευοντων, [1Tim. 6:15](#), cf. [Op. 19:16](#); παντοκρατωρ, [2Cor. 6:18](#), [Op. 1:8](#); [4:8](#); [11:17](#); μονος δυναστης, [1Tim. 6:15](#); die beide de εξουσια, αρχη potestas, het recht, het gezag en de bevoegdheid, [Mt. 28:18](#), [Rom. 9:21](#), en de δυναμις, κρατος, potentia, de geschiktheid en de macht tot handelen, [Mt. 6:13](#), [Rom. 1:20](#), bezit.

Maar voorts blijkt de almacht Gods uit al Zijn werken. De schepping, de onderhouding, de verlossing van Israël uit Egypte, de natuur met haar ordinantiën, de geschiedenis van Israël met haar wonderen prediken luid en duidelijk de almacht Gods. Psalmisten en profeten komen op deze grote daden telkens terug en wenden ze aan tot vernedering voor de hoogmoedige en tot troost voor de gelovige.

Hij is sterk van vermogen, [Jes. 40:26](#), schept aarde en hemel, [Gen. 1](#), [Jes. 42:5](#); [44:24](#); [45:12,18](#); [48:13](#); [51:13](#); [Zach. 12:1](#), handhaaft hun ordinantiën, [Jer. 5:22](#), [10:10](#), [14:22](#), [27:5](#), [31:35](#), formeert regen en wind, licht en duisternis, het goede en het kwade, [Am. 3:6](#), [4:13](#), [5:8](#), [Jes. 45:5-7](#), [54:16](#). Hij maakt stom en sprekend, dood en levend, redt en verderft, [Ex. 4:11](#), [Deut. 32:39](#), [1Sam. 2:6](#), [2Kon. 5:7](#), [Ex. 15](#), [Deut. 26:8](#); [29:2](#); [32:12](#); [1Sam. 14:6](#), [Hos. 13:14](#), [Mt. 10:28](#), [Luk. 12:20](#). Hij heeft volstreckte macht over alle dingen, zodat niets Hem kan weerstaan, [Ps. 8](#); [18](#); [19](#); [24](#); [29](#); [33](#); [104](#) enz. [Job 5:9-27](#), [Job 9:4v.](#), [Job 12:14-21](#); [34:12-15](#). Niets is Hem te wonderlijk, alle dingen zijn Hem mogelijk, [Gen. 18:14](#), [Zach. 8:6](#), [Jer. 32:27](#), [Mt. 19:26](#), [Luk. 1:37](#); [18:27](#); Hij kan uit stenen Abraham kinderen verwekken, [Mt. 3:9](#). Hij doet al zijn welbehagen, [Ps. 115:3](#), [Jes. 14:24,27](#); [46:10](#); [55:10](#), en niemand kan Hem dagvaarden, [Jer. 49:19](#), [50:44](#). En bovenal komt zijn δύναμις uit in de werken der verlossing, in de opwekking van Christus, [Rom. 1:4](#), [Ef. 1:20](#), in de werking en versterking des geloofs, [Rom. 16:15](#); [Ef. 1:19](#), in de uitdeling der genade boven bidden en denken, [Ef. 2:20](#), [2Cor. 9:8](#), [2Petr. 1:3](#), in de opstanding ten jongste dage, [Joh. 5:25v.](#) enz. En deze macht Gods is tenslotte ook de Bron van alle macht en gezag, van alle kracht en sterkte in de schepselen. Van Hem is de heerschappij des mensen, [Gen. 1:26](#), [Ps. 8](#), het gezag der overheid, [Spr. 8:15](#), [Rom. 13](#), de kracht Zijns volks, [Deut. 8:17-18](#), [Ps. 68:36](#) [[Ps. 68:35](#)], [Jes. 40:26v.](#), de sterkte des paards, [Job 39:22](#), het geweld des donders, [Ps. 29:4](#), [68:34](#) [[Ps. 68:33](#)] enz. in één woord, Zijns is de sterkte, [Ps. 62:12](#) [[Ps. 62:11](#)], en Hem komt toe de kracht en de sterkte, [Ps. 96:7](#), [Op. 4:11](#), [5:12](#), [7:12](#), [19:1](#).

Geheel in overeenstemming met hun leer over de wil en de vrijheid Gods omschreven nu de nominalisten de almacht Gods zó, dat God door haar alles kan wat Hij wil, en dat niet alleen, maar ook alles willen kan. Onderscheidende tussen de potentia absoluta en ordinata, oordeelden zij, dat God naar gene ook zondigen, dwalen, lijden, sterven, een steen of een dier worden kon, brood in het lichaam van Christus kon veranderen, tegenstrijdige dingen kon doen, hetgeen geschied was ongedaan kon maken, vals kon maken wat waar was en waar wat vals was enz. Naar Zijn potentia absoluta is God dus louter willekeur, zuivere potentie zonder enige inhoud, die niets is en alles worden kan ¹⁾. Principieel is dit het standpunt van allen, die het primaat van de wil huldigen, en daarom is dit gevoelen later telkens teruggekeerd en komt het niet alleen in het Christendom maar ook onder andere godsdiensten, vooral bij de Islam, voor. Aan de andere zijde staan zij, die zeggen, dat God alleen kan wat Hij wil en dat Hij, hetgeen Hij niet wil, ook niet kan. Het mogelijke valt met het werkelijke samen. Wat geen werkelijkheid wordt: is ook niet mogelijk. God heeft Zijn macht ten volle uitgeput in de wereld. Dit was reeds de mening van Plato en Plotinus ²⁾, en voorts van enkele kerkvaders ³⁾, maar werd in de Middeleeuwen vooral geleerd door Abaelard, Deus non potest facere aliquid praeter ea quae facit ⁴⁾. En zo oordeelden later de Cartesiaansche theologen Burmannus, Braun, Wittichius ⁵⁾ voorts Spinoza, Schleiermacher, Strausz, Schweizer, Nitzsch, en anderen ⁶⁾.

De Schrift veroordeelt zowel het een als het andere standpunt. Zij zegt ter ene zijde uitdrukkelijk, dat God vele dingen niet kan; Hij kan niet liegen, geen berouw hebben, niet veranderen, niet verzocht worden, [Num. 23:19](#), [1Sam. 15:29](#), [Hebr. 6:18](#), [Jak. 1:13,17](#), ἀρνησασθαι γὰρ εαυτόν οὐ δύναται, [2Tim. 2:13](#); Zijn wil is immers met Zijn Wezen één, en de potentia absoluta, die de macht Gods losmaakt van Zijn andere deugden, is niets dan een ijdele en ongeoorloofde abstractie. Aan de andere kant verklaart de Schrift even beslist, dat het mogelijke veel verder zich uitstrekt dan het werkelijke, [Gen. 18:14](#), [Jer. 32:27](#), [Zach. 8:6](#), [Mt. 3:9](#), [19:26](#), [Luk. 1:37](#), [18:27](#). En hieraan hield zich de Christelijke theologie. Augustinus zegt enerzijds, dat Gods wil en macht niet van Zijn Wezen onderscheiden zijn.

Homo aliud est quod est, aliud quod potest....Deus autem cui non est aliud substantia ut sibi et alia potestas ut possit, sed consubstantiale illi est quicquid ejus est et quicquid est, quia Deus est, non alio modo est et alio modo potest; sed esse et posse simul habet, quia velle et facere simul habet 7). Wel bestaat Gods almacht daarin, dat Hij kan wat Hij wil, certe non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest 8). Maar God kan niet alles willen. Hij kan Zichzelf niet verloochenen. Quia non vult non potest, quia et velle non potest. Non enim potest justitia velle facere quod injustum est, aut sapientia velle quod stultum est, aut veritas velle quod falsum est. Unde admonemur Deum omnipotentem non hoc solum, quod ait apostolus: negare se ipsum non potest, sed multa non posse....Deus omnipotens non potest mori, non potest mutari, non potest falli, non potest fieri, non potest vinci 9). Maar dan verder betoogt Augustinus, dat dit geen gebrek aan macht is, maar juist ware, volstreckte almacht. Het zou juist onmacht zijn, wanneer Hij dwalen, zondigen kon enz. 10). Vooral heldert Augustinus dat op in betrekking tot de stelling, die dikwijls tegen de almacht Gods wordt ingebracht, dat God het gedane niet ongedaan kan maken. Deze uitspraak kan toch tweeërlei zin hebben. Vooreerst kan men er mee bedoelen, dat God het feit dat geschied is, teniet doet; maar dit is geen zin, want een feit, dat geschied is, is niet meer en kan niet en behoeft niet te niet worden gedaan. Maar ten tweede kan men er mee bedoelen, dat God het feit, dat geschied is, in het menselijk bewustzijn ongedaan maakt, zodat dit nu menen gaat dat het niet is geschied. Maar ook dit heeft geen zin, want God, die de waarheid is, zou dan wat waar is onwaar moeten maken. Andere theologen hebben in gelijke zin over Gods almacht gesproken en hebben slechts herhaald wat Augustinus gezegd had 11).

Bepaaldelijk werd door de Gereformeerde theologen de onderscheiding in potentia Dei absoluta en ordinata slechts tot op zekere hoogte erkend. De nominalisten hadden deze misbruikt, om te beweren, dat God naar de eerste alles doen kon, ook wat met Zijn natuur in strijd was, en betoogden daarmee ook vooral de leer der transsubstantiatie. Daartegen kwam Calvijn op en hij verwierp zulk een commentum potentiae absolutae als profaan 12). De Roomschen beschuldigden daarom Calvijn, dat hij de almacht Gods beperkte en loochende 13). Maar Calvijn ontkende daarom niet, dat God meer kon doen dan Hij feitelijk deed, maar hij bestreed alleen zulk een potentia absoluta, die niet gebonden was aan Zijn Wezen en deugden en dus ook allerlei tegenstrijdige dingen kon doen. Zo opgevat, in de zin van Augustinus en Thomas, werd genoemde onderscheiding ook algemeen door de Gereformeerde theologen aangenomen 14). En zo verstaan, is deze onderscheiding ook goed te keuren. Het pantheïsme zegt wel, dat God en wereld correlata zijn, en dat God geen Eigen Zijn en leven, geen Eigen bewustzijn en wil heeft in onderscheiding van de wereld. Maar het mengt alles op hopeloze wijze dooreen, en brengt ook in het denken een grenzeloze verwarring aan. God en wereld, eeuwigheid en tijd, oneindigheid en eindigheid, zijn en worden, het mogelijke en het werkelijke, het noodzakelijke en het toevallige enz., zijn geen woorden van dezelfde inhoud en van dezelfde betekenis. De wereld is van die aard, dat ons denken haar het karakter van contingentie niet ontnemen kan. De gedachte van haar niet bestaan sluit niet de minste logische tegenstrijdigheid in. Er kunnen motieven zijn, waarom God de wereld in het aanzijn geroepen heeft; de kosmos kan in zijn geheel en in elk van zijn delen belichaming van goddelijke gedachten zijn; maar het is onmogelijk, om het ontstaan der wereld logisch, zonder de wil van een Almachtig God, te verklaren. En daarom blijft er naast het werkelijke een gebied van het mogelijke over. God gaat in de wereld niet op, de eeuwigheid stort zich niet ledig in de tijd, oneindigheid is niet identiek met de som van al het eindige, de alwetendheid valt niet samen met de gedachteninhoud, in de schepselen belichaamd. En zo ja de almacht nog oneindig hoog verheven boven de onbegrensde macht, welke in de wereld tot openbaring komt 15).

- 1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; D 208 v. en voorts Chamier, Panstr. Cath. II I. 2 c. 3 par. 5. Voetius, Disp. I 411. 427.
- 2) Zeller, Filos. der Gr. II 928 V496 v.
- 3) Petavius, de Deo V c. 6.
- 4) Abaelard, Introd. Theol. III c. 5.
- 5) Burmannus, Synopsis I c. 21 par. 24. 26. c. 25 par. 10. 11. Braun, Doctr. foed. I 2 c. 3 par. 7 v. Wittichius, Theol. pacif. par. 199 v.
- 6) Spinoza, Cogit. metaf. II c. 9. Eth. I prop. 16.17. Schleiermacher, Chr. Gl. par. 54. Strausz, Chr. Gl. I 582 v. Schweizer, Chr. Gl. I 246 v. Nitzsch, Ev Dogm. bl. 403-406. Hoekstra, Wijsg. Godsd. II 112 v. enz.
- 7) Augustinus, tract. 20 in Ev. Joh. n. 4. Conf. XI 10. XII 15.
- 8) Id., de civ. XXI 7.
- 9) Id., Serm. 214.
- 10) Id., Serm. 213. 214. de civ. V 10.
- 11) Lombardus, Sent. I dist. 42-44. Thomas, S. Theol. I qu. 25. S. c. Gent. II c. 6-10. Bonaventura, Breviloquium I c. 7. Petavius, de Deo V c. 7. Gerhard, II c. 8 sect. 9. Buddeus, Instit. theol. dogm. II c. 1 par. 30. Musculus, Loci Comm. bl. 952 v. Polanus, synt. theol. II c. 29. Zanchius, Op. II 159 v. Voetius, Disp. I 403 v. V 113 v. Alsted, Theol. schol. did. bl. 93-96. Mastricht, Theor. pract. theol. II c. 20. Chamier, Panstr. Cath. II 1. 2 c. 1-3. Leydecker, Fax Veritatis bl. 163 v. 233 v. enz.
- 12) Calvin, Inst. III c. 23, 1. 5. Verg. I 16,3. II 7, 5. IV 17,24. Comm. in [Jes. 23:9](#). [Luk. 1:18](#).
- 13) Bellarminus, de gratia et lib. arb. III c. 15.
- 14) Polanus, synt. theol. II c. 29. Alsted, Theol. schol. did. bl. 96. Heidegger, Corpus theol. III 109. Synopsis pur. theol. VI 36. Mastricht, II 20,13.
- 15) Verg. Weisse, Filos. Dogm. par. 499 v. Dorner, Christl. Gl. I 441 v. Ebrard, Dogm. par. 179 v. Filippi, Kirchl. Gl. II 59 v. Nitzsch, Ev. Dogm. bl. 503-506. Frank, Christl. Wahrh. I 249. Grétilat, Theol. syst. III 256 v. Hodge, syst. Theol. I 406 v. Shedd, Dogm. Theol. I 358 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; E 211)

E. Volmaaktheid, Zaligheid en Heerlijkheid.

211. Al de behandelde eigenschappen Gods worden samengevat in Zijn volmaaktheid, *summa perfectio* 1). Daaronder is hier ter plaatse niet alleen de zedelijke volkomenheid, dat is met andere woorden, de *bonitas* of *sanctitas Dei* te verstaan. Maar met de *perfectio summa* wordt aangeduid, dat God het inbegrip is van alle volmaakheden, dat Hij Degene is, *quo majus, altius, melius cogitari non potest neque existere potest*. Men kan dit ook zo uitdrukken, dat God volkomen aan de idee Gods beantwoordt. Volmaakt is een schepsel, nl. in zijn soort en op zijn creatuurlijke, eindige wijze, als de idee, welke er de norma van is, daarin ten volle is gerealiseerd. En zo is God ook volmaakt, omdat de idee Gods volkomen met Zijn Wezen overeenstemt. Maar dit is menselijk gesproken en mag niet worden misverstaan. Bij schepselen is de idee, waaraan zij beantwoorden moeten, door God geponeerd, staat dus als norma gezaghebbend boven hen. In deze zin is er bij God van geen idee sprake. Er is geen Gods-idee, welke boven Hem staat en waarmee Hij overeenstemmen moet. Maar de idee Gods is aan God Zelf ontleend; Zijn en Zelfbewustzijn zijn in Hem één;

Hij is, gelijk Hij Zich kent, en Hij kent Zich gelijk Hij is. Maar God heeft ook een besef van Zichzelf in onze harten geprent. Wij hebben allen een idee van God en leggen daarin al de volmaaktheden, die wij denken kunnen en bestaanbaar achten. Dat Godsbesef is verduisterd en de denkbeelden over God lopen ver uiteen. Maar als de mens zich onderwijzen laat door de Heilige Schrift en verlicht wordt door de Heilige Geest, dan wordt ook dat Godsbesef verhelderd, dan leert hij God ook weer kennen, gelijk Hij waarlijk is, en dan zegt hij ja en amen op al Zijn volmaaktheden. Elk eigenschap van God wordt de gelovige dierbaar; hij kan er geen van missen; hij begeert geen andere God, dan de Enige waarachtige God, die Zich in Christus heeft geopenbaard, en roemt beurtelings in al Zijn deugden. Niet alleen de genade en de liefde, maar ook de heiligheid en de gerechtigheid, niet alleen de goedheid, maar ook de almacht, niet alleen de mededeelbare, maar ook de onmededeelbare eigenschappen wekken Zijn bewondering, Zijn liefde, Zijn dankzegging en Zijn lofprijzing op. Als wij nu Gode de summa perfectio toeschrijven, dan erkennen wij daarmee, dat al de volmaaktheden, die wij negatief of positief uit de schepselen leren kennen, in de hoogste zin, eminenter et absolute, Gode toekomen. Maar daarin ligt opgesloten, dat zij Hem niet alle kunnen toegeschreven worden op dezelfde wijze. Sommige eigenschappen komen Hem toe in eigenlijke zin, formaliter, zoals de eeuwigheid, de eenvoudigheid enz., die immers in schepselen niet gevonden worden. Andere, zoals verstand en wil, komen Hem eminenter toe, omdat een zwakke gelijkenis daarvan ook bij schepselen te bespeuren valt. En wederom andere komen Hem slechts virtualiter toe, zoals het lichamelijk zien en horen, omdat deze eigenschappen niet in creatuurlijk-letterlijke zin, maar op Goddelijke wijze in Hem aanwezig zijn. Maar welk verschil dit geeft in de wijze, waarop wij één of andere eigenschap aan God moeten toeschrijven, Hij is toch het inbegrip van alle denkbare volmaaktheden, summa perfectio, boven alle gebrek en beperktheid oneindig ver verheven.

En omdat Hij zo de absolute volmaaktheid deelachtig is, is en heet Hij ook in de Heilige Schrift de zalige God. In het Oude Testament wordt de geluksstaat van iemand geprezen met de uitroep **אַשְׁרֵי**, een status constr. plur., die zoveel betekent als: o het geluk, hoe groot is het geluk, en afgeleid is van het werkwoord **אַשַׁר**, dat recht vooruitgaan en in hi. terechtwijzen, op de rechte weg leiden en vervolgens gelukkig prijzen, betekent. In het Nieuwe Testament is dit Hebr. woord door μακαριος weergegeven, dat volgens Cremer sterker en idealer is dan ευδαίμων, en dat op zijn beurt in het Latijn door beatus, en in het Nederlands door zalig is overgezet. Het woord zalig betekent niet vol, zodat rampzalig zoveel zou zijn als vol van ramp en gelukzalig zoveel als vol van geluk, maar het komt van een Gotisch woord sêls, dat goed, deugdelijk betekent. Zalig is iemand, die goed is, die deugt, die ongeschonden, gaaf is, die is zoals hij wezen moet. In de Schrift heeft nu het woord **אַשְׁרֵי** en μακαριος, zalig, doorgaans religieuze betekenis; het duidt iemand aan, die de gemeenschap Gods en Zijn weldaden, die onder deze bovenal de vergeving der zonden deelachtig is, [Ps. 32:1](#), [Rom. 4:8](#). Tweemaal wordt in het Nieuwe Testament God μακαριος genoemd, [1Tim. 1:11](#) en [1Tim. 6:15](#).

Daarin ligt drieërlei opgesloten. Ten eerste wordt daarin uitgedrukt, dat God de absolute volkomenheid is, want de zaligheid is het deel van elk wezen, dat en in zover het volkomen is, dat m.a.w. leeft en in dat leven door niets van binnen of buiten belemmerd of gestoord wordt. Omdat God nu de absolute volmaaktheid is, het inbegrip van alle deugden, het hoogste zijn, het hoogste goed, de hoogste waarheid enz., of m.a.w. omdat Hij het absolute Leven is, de Fontein van alle Leven, daarom is Hij ook de absoluut zalige God; leven en zaligheid staan in de Heilige Schrift met elkaar in het nauwste verband; een leven zonder zaligheid is de naam van leven niet waard en het eeuwige leven valt bij de kinderen Gods met de zaligheid samen. Ten andere ligt in de benaming van de zalige God opgesloten, dat God deze

Zijn absolute volmaaktheid kent en liefheeft. De scholastiek was verdeeld over de vraag, of de zaligheid bij God en mensen principaliter in de kennis of in de liefde gelegen was. Zonder kennis, zonder bewustzijn, kan er van zaligheid geen sprake zijn; in de pantheïstische filosofie is God dan ook eigenlijk de behoeftige, de onzalige, de zuivere potentie, die niets is maar alles worden moet en door het schepsel zalig gemaakt moet worden. Maar deze kennis is toch geen ogenblik zonder de liefde denkbaar. God kent Zichzelf met een absolute kennis en Hij heeft Zichzelf lief met een absolute liefde; kennis zonder liefde en liefde zonder kennis zijn beide ondenkbaar, en van een voorrang van de één boven de andere is geen sprake. Daarom sluit de benaming van de zalige God ten derde ook in, dat God absoluut Zichzelf geniet, in Zichzelf rust, Zichzelf absoluut genoegzaam is. Zijn Leven is geen worden, geen zich ontwikkelen, geen begeren en streven, als in het pantheïstisch leven, maar is een absolute volledige rust, een eeuwige vrede; de vreugde Gods aan Zijn schepsel is in de vreugde aan Zichzelf begrepen. Deus est sua beatitudo. Beatitudo et Deus sunt idem. Deus suam perfectionem per intellectum plene cognoscit et per voluntatem summe amat, inque ea pacate acquiescit, ex qua acquiescentia oritur gaudium, quo Deus se ipso tanquam summo bono delectatur ²⁾.

1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; C204.

2) Dionysius, de div. nom. c. 11. Thomas, B. Theol. I qu. 26.
c, Gent. I c. 100-102. Scheeben, Dogm. I par. 105. Heinrich,
Dogm. III 856. Gerhard, Loci Theol. II par. 306. Hollaz,
Examen II, 37. Bretschneider, syst. Entw. par. 37. De Moor,
Comm. I 583. Martensen, Dogm. par. 51. Philippi, Kirchl. Gl.
II 109. Von Oettingen, Dogm. II 185. Kähler, art. Seligheit
in PRE/3.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; E 212)

212. De volmaaktheid Gods, die innerlijk de grond der zaligheid is, brengt voor God als het ware naar buiten de heerlijkheid mee. De Schrift gebruikt daarvoor de woorden כְּבוֹד en δόξα; כְּבוֹד, van het verbum כָּבַד, zwaar, gewichtig zijn, is de verschijning van hem, die gewichtig, voornaam is; daarnaast is ook in gebruik הֵרָא, dat de heerlijke verschijning aanduidt van Hem, Wiens Naam wijd verbreid is, en הִרָא, hetwelk Die Verschijning aanduidt in haar glans en schoonheid ¹⁾. Het Griekse woord daarvoor in LXX en Nieuwe Testament is δόξα, de erkenning, die iemand geniet of waarop hij aanspraak heeft, subjectief dus de erkenning, die iemand toekomt of feitelijk geschonken wordt, de roem of eer, waarin hij deelt, syn. met τιμή en εὐλογία, [Op. 5:12](#), opp. αἰμία, [2Cor. 6:8](#); en objectief de verschijning, gestalte, het aanzien, de pracht, glans, heerlijkheid van een persoon of zaak, die zich vertoont, of de persoon of zaak zelf in hun heerlijke verschijning, en dan verwant met εἶδος, εἰκὼν, μορφή, [Jes. 53:2](#), [1Cor. 11:7](#). De כְּבוֹד יְהוָה, δόξα τοῦ θεοῦ, geeft daarom te kennen de glans en heerlijkheid, die van alle deugden Gods en van heel Zijn Zelfopenbaring in natuur en bovenal in genade onafscheidelijk is, de heerlijke gestalte, waarin Hij allerwege tegenover schepselen optreedt. Deze heerlijkheid en Majesteit, waarmee God bekleed is en die al Zijn doen kenmerkt, [1Chron. 16:27](#), [Ps. 29:4](#), [96:6](#), [104:1](#), [111:4](#), [113:4](#) enz. openbaart zich in de ganse schepping, [Ps. 8](#), [Jes. 6:3](#), maar wordt toch vooral gezien op het terrein der genade. Zij verscheen aan Israël, [Ex. 16:7,10](#); [24:16](#); [33:18](#) v. [Lev. 9:6,23](#), [Num. 14:10](#), [16:19](#) enz. [Deut. 5:24](#). Zij vervulde de tabernakel en de tempel, [Ex. 40:34](#), [1Kon. 8:11](#), en deelde zich mee aan heel het volk, [Ex. 29:43](#), [Ezech. 16:14](#) enz.. Bovenal wordt ze aanschouwd in Christus, de Eniggeborene, [Joh. 1:14](#), en door Hem in de gemeente, [Rom. 15:7](#), [2Cor. 3:18](#), welke verwacht de zalige Hoop en verschijning der heerlijkheid van de groote God en van

haar Zaligmaker Jezus Christus, [Tit. 2:13](#). Meermalen wordt zij met de heiligheid Gods in verband gebracht, [Ex. 29:43](#), [Jes. 6:3](#) en daarom ook beschreven als een vuur, [Ex. 24:17](#), [Lev. 9:24](#), en als een wolk, [1Kon. 8:10,11](#), [Jes. 6:4](#).

Zonder twijfel denkt de Schrift bij die wolk en dat vuur aan zinnelijk waarneembare, creatuurlijke vormen, waaronder zich Gods tegenwoordigheid kenbaar maakte ²⁾. Iets anders is het echter met het licht, waarmee de heerlijkheid Gods dikwijls vergeleken en waaronder ze telkens voorgesteld wordt. Licht is in de Schrift het beeld van waarheid, heiligheid en zaligheid, [Ps. 43:3](#), [Jes. 10:17](#), [Ps. 97:11](#). Deze vergelijking is zo eenvoudig en natuurlijk, dat er waarlijk de onderstelling niet voor nodig is, dat Jahweh oorspronkelijk een zonnegod was ³⁾, evenmin als de benaming rotssteen op een vroegere periode van steendienst behoeft te wijzen ⁴⁾. Het licht der zon en het vuur des hemels leveren aan de Israëliet de stof voor de beschrijving der deugden van Jahweh, maar hij is zich duidelijk daarbij bewust, in beeld te spreken. Gelijk de donder Zijn stem is, [Ps. 104:7](#), [Am. 1:2](#), [Jes. 30:30](#), zo is het licht der natuur Zijn kleed, [Ps. 104:2](#). Wat het licht in de natuur is, bron van kennis, van reinheid, van vreugde, dat is God in het geestelijke. Hij is het Licht der vromen, [Ps. 27:1](#), Zijn Aangezicht, Zijn Woord verspreidt licht, Ps. 44:4 [[Ps. 44:3](#)], [89:16](#) [Ps. 89:15], [119:105](#), in Zijn Licht alleen zien zij het Licht, Ps. 36:10 [[Ps. 36:9](#)]. Hij Zelf is louter Licht, zonder duisternis en Vader van al wat Licht is, [1Joh. 1:5](#), [1Tim 6:16](#), [Jak. 1:17](#), en is naar de belofte, [Jes. 9:1](#); [60:1](#), [19,20](#), [Mich. 7:8](#), in Christus als het Licht verschenen, [Matth. 4:16](#), [Luk. 2:32](#); [Joh. 1:4](#); [3:19](#); [8:12](#); [1Joh. 2:20](#), zodat nu Zijn gemeente licht is in Hem, [Matth. 5:14](#), [Ef. 5:8](#), [1Thes. 5:5](#), en het volle licht tegemoet gaat, [Op. 21:23v.](#) [Op. 22:5](#); [Col. 1:12](#). De Joden dachten later bij deze כבוד יהוה aan een geschapen, zichtbaren glans, aan een Lichtleib, waardoor Hij Zijn tegenwoordigheid in de schepping kenbaar maakte en vatten haar in de Schechina zelfs op als een persoonlijk subject ⁵⁾. Uit de Joodse theologie is deze mening overgegaan in de theosofie. Böhme beschrijft de heerlijkheid Gods als een Leib des Geistes, als een Reich der Herrlichkeit Gottes, das ewige Himmelreich, worin die Kraft Gottes wesentlich ist, tingiert vom Glanz und Kraft des Feuers und des Lichts, als een ongeschapen hemel, een paradijs ⁶⁾. Onder de Lutherse theologen was er vroeger reeds strijd over, of God in eigenlijke (Dannhauer, Chemniz) dan wel in oneigenlijke (Musaeus e.a.) zin licht werd genoemd ⁷⁾. In de Oosterse kerk hechtte zelfs het concilie van Constantinopel in 1431 zijn goedkeuring aan de leer van een ongeschapen, Goddelijk licht, dat van het Wezen Gods onderscheiden was ⁸⁾.

Toch kan deze mening niet worden goedgekeurd. De Schrift leert duidelijk de geestelijkheid en de onzichtbaarheid Gods. Het aannemen van een heerlijkheid Gods, als een plaats, מְקוֹם, gestalte, תְּמוּנָה, εἶδος, μορφή, als een כְּנִים, van een lichaam, een rijk, een hemel, die zij het dan ook ongeschapen, toch van Zijn Wezen onderscheiden zou zijn, is met bovengenoemde eigenschappen en evenzo met de eenvoudigheid Gods in strijd. Ook als de Schrift van Gods Aangezicht, heerlijkheid en majesteit gewaagt, spreekt ze in beeld. Maar gelijk alle volmaaktheden, zo komt ook deze in zijn schepselen uit. Zij is mededeelbaar. Er is in het geschapene een zwakke glans van de onuitsprekelijke heerlijkheid en majesteit, die God bezit. Gelijk de schepselen ons opleiden, om van Gods eeuwigheid en alomtegenwoordigheid, van Zijn gerechtigheid en genade te spreken, zo doen zij ons iets kennen van de heerlijkheid Gods. Toch is ook hier de analogie geen identiteit. Reeds in de taal komt dit uit. Bij de schepselen spreken wij van mooi, schoon, fraai; maar de Schrift heeft voor de schoonheid Gods een eigen naam, die van heerlijkheid. Daarom verdient het ook geen aanbeveling, om met de kerkvaders, scholastici en Roomse theologen van de pulchritudo Dei te spreken. Augustinus sprak reeds in die zin. Hij ging uit van de grondstelling: Omne quod est, in quantum est, verum, bonum, pulchrum est. Nu is er in het zijn en dus ook in het ware, goede en schone onderscheid, rangordening, opklimming.

Naarmate iets meer zijn heeft, heeft het ook meer waarheid, goedheid en schoonheid. Alles is schoon in zijn soort. Singula opera Dei....inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quaque genere constituta 9). Inest enim omnibus quoddam naturae sui generis decus 10). Alle schepselen dragen daarom bij tot de schoonheid van het geheel. Maar alle schoonheid der schepselen is vergankelijk en veranderlijk; ze zijn niet schoon door zichzelf, maar door participatie aan een hogere, absolute schoonheid. Ondervraag alle schepselen: Respondent tibi omnia: ecce, vide, pulchra sumus. Pulchritudo eorum, confessio eorum 11). Die hoogste Schoonheid, waarheen alle schepselen wijzen, is God. Hij is summum esse, summum verum, summum bonum en ook de hoogste onveranderlijke Schoonheid. Ista pulchra mutabilia quis fecit, nisi incommutabilis pulcher? God is de hoogste Schoonheid, omdat in Zijn wezen absolute eenheid en maat en orde is. Hem ontbreekt niets, en er is niets overtolligs in Hem 12). Ook in deze opvatting van Augustinus is de invloed van het neoplatonisme niet te miskennen, dat de Godheid eveneens beschouwde als de hoogste schoonheid en de oorzaak van al het schone 13). Maar zo heeft deze gedachte van Augustinus toch ingang gevonden bij veel scholastieke en Roomse godgeleerden 14). Daarentegen spraken de Protestantse theologen liefst van de majestas en gloria Dei 15). In de heerlijkheid Gods komt Zijn grootheid en verhevenheid uit, gelijk ze zo menigmaal in de Psalmen en Profeten geschilderd wordt, [Ps. 104](#), [Jes. 40](#), [Hab. 3](#). Ze heet grootheid en verhevenheid, in zover ze in het schepsel eerbiedige bewondering en aanbidding wekt. Ze wordt heerlijk genoemd, in zover ze stemt tot dank en roem en eer. Ze wordt majesteit geheten, in zover zij in verband staat met zijn absolute dignitas en onderwerping eist van alle creatuur.

- 1) Delitzsch, Comm. op Ps. 8:6 [[Ps. 8:5](#)] Verg. ook Freiherr von Gall, Die Herrlichkeit Gottes. Eine bibltheol. Unters. ausgedehnt über das A. Testament, die Targ. Aproz. Apok. u. das N. Testament Giessen 1900.
- 2) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 11 Bijzondere Openbaring; 90.
- 3) Kuenen, Godsdienst van Israël I 48 v. 240 v. 249. 267.
- 4) Id., t.a.p. I 392-395.
- 5) Weber, System der altsyn. pal. Theol. 1880 bl. 160, 179-184.
- 6) Joh. Claassen, Jakob Böhme. Sein Leben und seine theos. Werke I 157, II 61, en zo ook Baader, Joh. Claassen, Fr. v. Baaders Leben u. theos. Werke II 90 v. Oetinger, Die Theol. aus der Idee des Lebens, herausgeg. von J. Hamberger 1852 bl. 113 v. 117 v. Delitzsch, Bibl. Psych./2 bl. 49 v. Keerl, Der Mens das Ebenbild Gottes II 17 v. 113. Id., Die Lehre des N.T. von der Herrlichkeit Gottes, Basel 1863.
- 7) M. Vitringa, Doctr. chr. relig. I 139.
- 8) Kurtz, Lehrb. der Kirchengesch. par. 69, 2.
- 9) Augustinus, de Gen. c. Manich. I 21.
- 10) Id., de Gen. ad litt. III 14.
- 11) Id., Serm. 241.
- 12) De ord. I 26. II 51. de beata vita 34. c. Acad. II 9. Verg. Ritter, Gesch. der christl. Filos. II 289 v.
- 13) Zeller, Filos. d. Gr. V 483 v.
- 14) Dionysius, de div. nom. c. 4 par. 7. Bonaventura, Brevil. I c. 6. Petavius, Theol. dogm. VI c. 8. Scheeben, Dogm. I 589 v. Heinrich, Dogm. III 852 enz. Verg. verder Dr. Henr. Krug, De pulchritudine divina libri tres. Freiburg, Herder 1902.
- 15) Gerhard, Loci Theol. I c. 8 sect. 18. Polanus, synt. theol. II c. 31. Mastricht, Theor. II c. 22. Synopsis pur. theol. VI 43.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 213)

Par. 32. De Heilige Drieëenheid.

Hofmann, Der Schriftbeweis/2 I 61 v. Oehler, Theol. d. Alt. Test/2 bl. 175 v. 195 v. Smend, Altt. Rel. 42 v. 459 v. Davidson, Theol. of the Old Test. 115 v. 296 v. Köberle, Natur und Geist nach der Auffassung des Alt. Test. München, Beck 1901. Weber, System der altsyn. Palast. Theol. 1880 bl. 172 v. C. F. Schmid, Bibl. Theol. des N.T. 1864 bl. 105-188. Holtzmann, Neut. Theol. I 377-418 II 465.

Baur, Die chr. Lehre v.d. Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Tübingen 1843. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Berlin 1851-54. Münscher von Cölln, D. G./3 I 160 v. Harnack, Dogmengeschichte/4 1905 bl. 140 v. 182 v. Loofs, Leitfaden zum studium der Dogmengesch./4 1906 Seeberg, Lehrb. der Dogmengesch. I 1895 II 1898. G. Krüger, Das Dogma v.d. Dreieinigkeit u. Gottmenschheit in seiner gesch. Entw. Tübingen 1905. Schwane, Dogmengeschichte/2 1892 v. Caspari, Der Glaube an die Trinität Gottes in der Kirche der drei ersten Jahrh. Leipzig, Fäher 1894. Vershillende artikelen in PRE/3 over Arianismus, Athanasianum, Christologie, Macedonius, Monarchianismus enz.

Athanasius, Orationes IV c. Arianos. Ad Serap. Epist. II. Damascenus, de fide orthod. I 8. Hilarius, de trinitate I. XII. Augustinus, de trinitate I. XV. Dionysius, de div. nom. c. 2. Erigena, de div. nat. I 62 II 32. 35. Alcuinus, de fide sanctae et individuae trinitatis. Anselmus, Monologium. De fide trinitatis et incarnatione verbi. De processione spiritus sancti. Lombardus, Sent. Lib. I. Hugo Vict., de sacramentis, 1.I p. 3. Richard Vict., Libri VI de trinitate. Thomas, S. Theol. I qu. 27-43. c. Gent. IV 2-26. Bonaventura, Brevil. I 2-6. Petavius, de trinitate I. VIII. Heinrich, Dogm. Theologie/2 Band IV. Mainz 1885. Scheeben, Dogm. I 743 v. C. Pesch, Prael. Dogm. II 231 v. Jansen, Prael. Theol. Dogm. II 161 v. Mannens, Theol. Dogm. Inst. II 141 v.

Melanchton, Corpus doct. christ. Lips. 1561 bl. 309 v. Gerhard, Loci theol. III. Quenstedt, syst. Theol. 318 v. Schmid, Dogm. der ev. Luth. K. bl. 87 v. Calvijn, Inst. I 13. Refut. errorum M. Serv. Op. ed. schippers VIII 510. Zanchius, de tribus Elohim, Op. I 1-564. Polanus, synt. theol. I. 3. Junius, Op. II 1 v. Maastricht, Theol. theor. pract. Turretinus, Theol. El. I 280 v. B. de Moor, Comm. in Marckii Comp. I 695 v. M. Vitranga, Doctr. christ. relig. I 185 v.

Schleiermacher, Chr. Gl. par. 170-172. Twisten, Vorles. über die Dogm. II 179 v. Lange, Chr. Dogm. II 123 v. Thomasius, Christi Person u. Werk/3 I 42 v. Dorner, Chr. Gl. I 347 v. Frank, Chr. Gew./2 par. 33 v. Id., Chr. Wahrh./2. par. 14 v. Filippi, Kirchl. Gl. II 117-215. Ebrard, Dogm. par. 95-154. Böhl, Dogm. 113-123. Hodge, syst. Theol. I 462. Shedd, Dogm. Theol. I 249. A.H. Strong, syst. Theol./3 1890 bl. 144-170. Van Oosterzee, Christ. Dogm. par. 51 v.

213. Hoger nog dan de wezensnamen stijgt Gods openbaring in de nomina personalia, welke ons de onderscheidingen doen kennen, die er in de Eenheid van Zijn Wezen bestaan. Deze openbaring begint reeds in het Oude Testament. Wel komt zij daar nog niet volledig voor, gelijk de kerkvaders en latere theologen dikwijls met miskenning van het historisch karakter der openbaring hebben geleerd **1)**; maar evenmin is het juist, dat zij daar geheel nog niet te

vinden zou zijn, zoals na de Socinianen en de Remonstranten, door Semler, Herder, Doederlein, Bretschneider, Hofmann, e.a. werd geleerd 2). Het Oude Testament doet het trinitarisch bestaan van God slechts onduidelijk kennen, het is de oorkonde der wordende triniteitsleer 3). Maar het bevat toch, niet in enkele op zich zelf staande teksten alleen, maar vooral in het organisme Zijner openbaring momenten, die voor de leer der drieëenheid van de hoogste betekenis zijn. Vooreerst komt de naam Elohim in aanmerking. Dat deze in zijn pluralisvorm geen bewijs is voor de triniteit, werd reeds vroeger opgemerkt. Maar toch is het opmerkelijk, dat deze Naam bij de voorstanders van het monotheïsme om zijn vorm nooit bezwaar heeft ontmoet. Dit is alleen daaruit te verklaren, dat hij geen reminiscentie aan het polytheïsme bevat, maar de Godheid aanduidt in haar volheid en rijkdom van leven. De God der openbaring is geen abstracte Eenheid, maar de levende, waarachtige God, die in de oneindige volheid van Zijn leven de hoogste verscheidenheid insluit. Reeds terstond bij de schepping komt dat uit. Elohim schept door het spreken van Zijn Woord en door het uitzenden van Zijn Geest. Het Woord, dat God spreekt, is geen klank, maar een kracht, zo groot, dat Hij daardoor de wereld schept en onderhoudt; Hij spreekt en het is er, [Gen. 1:3](#); [Ps. 33:6,9](#); [147:18](#); [148:8](#); [Joël 2:11](#). Dat Woord door God gesproken, van Hem uitgaande en dus van Hem onderscheiden, wordt later als wijsheid gehypostaseerd in [Job 28:23-27](#), [Spr. 8:22](#) v. [Spr. 3:19](#), [Jer. 10:12](#), [51:15](#). Deze wijsheid is van eeuwigheid door God bezeten, bereid, aangesteld, doorzocht, als Zijn voedsterling en werkmeesteres, waardoor Hij alle dingen schiep en onderhoudt. Maar niet alleen door het Woord en de wijsheid, ook door de Geest Gods komt het werk der schepping en der onderhouding tot stand, [Gen. 1:2](#), [Ps. 33:6](#), [104:33](#), [139:7](#), [Job 26:13](#), [27:3](#), [32:8](#), [33:4](#), [Jes. 40:7,13](#); [59:19](#). Terwijl het Woord de Middelaar is, waardoor God alle dingen in het aanzijn roept, is het Zijn Geest, waardoor Hij immanent is in al het geschapene, en het alles levend maakt en versiert. Zo komt reeds volgens de leer van het Oude Testament in de schepping uit, dat alle dingen hun ontstaan en voortbestaan danken aan een drievoudige causa. Elohim en kosmos staan niet dualistisch naast elkaar, maar de wereld, door God geschapen, heeft zijn Woord tot objectief, Zijn Geest tot subjectief principe. De wereld is eerst door God gedacht en komt daarom door Zijn almachtig spreken tot stand, en als zij realiteit ontvangen heeft, staat ze niet buiten en tegen Hem over maar blijft rusten in Zijn Geest.

Nog duidelijker komt in het Oude Testament deze drievoudige oorzaak uit op het terrein der bijzondere openbaring, in het werk der herschepping. Dan is het niet meer Elohim alleen, maar Jahweh, die Zich openbaart, die zich kennen doet als de God van het Verbond en de eed, de openbaring en de geschiedenis. Maar ook als zodanig openbaart Hij Zich niet rechtstreeks en onmiddellijk, [Ex. 33:20](#). Het is wederom door Zijn Woord, dat Hij Zich kennen doet en Zijn volk redt en bewaart, [Ps. 107:20](#). En Drager van dat Woord der heilsopenbaring is de Malak Jahweh, De Gezant van het Verbond. Niet altijd, waar de uitdrukking Engel Gods of Engel des Heren in het Oude Testament voorkomt, is aan de angelus increatus te denken, gelijk Hengstenberg meende. In [2Sam. 24:16](#)v., [1Kon. 19:5-7](#), [2Kon. 19:35](#), [Dan. 3:25,28](#); [6:23](#); [10:13](#); hebben we aan een gewone engel te denken, evenals ook in [Matth. 1:20,28](#) [???]; [Luk. 1:11](#), [2:9](#), [Hd. 5:19](#); [8:26](#); [10:3](#); [12:7,23](#); [27:23](#); [Jud. 9](#), [Openb. 12:7](#). Over andere plaatsen kan er twijfel bestaan, zoals [Num. 22:22](#)v., [Jos. 5:13,14](#), [Richt. 2:1-14](#), [6:11-24](#), [13:2-23](#). Maar in de plaatsen, die reeds vroeger werden genoemd 4) gaat het subject, dat in de engel des Heren spreekt en handelt, ver boven een geschapen engel uit. De kerkvaders vóór Augustinus zagen eenparig in deze Engel des Heren een theofanie van de Logos 5). Dikwijls werd deze opvatting echter verbonden met de mening, dat de Vader eigenlijk onzichtbaar, ongenaakbaar, onuitsprekelijk is, maar dat de Zoon Zich kan openbaren en het principe aller openbaring is; zo bij Justinus Martyr, Theofilus, Irenaeus, Tertullianus. Maar deze scheiding en tegenstelling tussen de Vader en de Zoon werd door de

latere kerkvaders, Athanasius, de drie Cappadociërs enz. terecht bestreden. De Zoon was waarachtig God en dus even onzichtbaar als de Vader. Zo werd de opvatting van Augustinus voorbereid, die ook de theofanieën Gods in het Oude Testament altijd door geschapen engelen bemiddeld dacht [6](#)). De scholastieke en Roomse theologen namen gewoonlijk deze exegese van Augustinus over [7](#)). Luther en Calvijn dachten nu eens aan een geschapen, dan aan de ongeschapen engel [8](#)); maar de latere Protestantse uitleggers verstonden die plaatsen meest van de Logos, vooral ook in tegenstelling met de Socinianen, Remonstranten en Rationalisten, die er niets dan angelofanieën in zagen. Terwijl Hofmann, Baumgarten, Delitzsch, Cremer [9](#)) bij de laatste opvatting zich aansluiten, is de oude opvatting weer verdedigd door Stiert Hengstenberg, Keil, Kurtz, Ebrard, Filippi [10](#)) e.a. Het verschil tussen deze twee uitleggingen is niet zo groot als het schijnt. De voorstanders van de oud-kerkelijke opvatting moeten immers erkennen, dat de Logos een menselijke gedaante heeft aangenomen; en Augustinus en de zijnen moeten toegeven, dat in die geschapen engel de Logos Zich op een heel bijzondere wijze openbaarde [11](#)). En daarbij komt, dat de plaatsen, waar van de Engel des Heren sprake is, niet alle kunnen opgevat worden in dezelfde zin. Zoveel staat dan ook vast, dat in de Malak Jahweh, Die bij uitnemendheid die Naam draagt, God en dan bepaaldelijk Zijn Woord op geheel enige wijze tegenwoordig was. Dat blijkt duidelijk daaruit, dat Hij, schoon van Jahweh onderscheiden, toch ook met Hem één is in Naam, in macht, in verlossing, in zegening, in aanbidding en eer [12](#)). Deze exegese wordt bovendien aanbevolen door heel de Oude en Nieuwe Testament. en zijn hiermede niet in strijd. [Job 33:23](#), Ps. 34:8 [[Ps. 34:7](#)], [35:5](#), [Spr. 8:22](#) v., [Spr. 30:4](#), Jes. 9:5 [[Jes. 9:6](#)], Hos. 12:5-6 [[Hos. 12:4-5](#)], Mich. 5:6 [[Mich. 5:7](#)], [Zach. 1:8-14](#), [3:1](#) [Zach. 12:8](#) [Mal. 3:1](#), [Joh. 8:56,58](#), cf. [Joh. 1:1-5](#), [1Cor. 10:4,9](#); [Hand. 7:30,35,38](#), [Gal. 3:19](#), [Hebr. 2:2](#) En gelijk Jahweh Zich nu bij de herschepping objectief openbaart door Zijn Woord, in de Malak Jahweh; zo doet Hij dit subjectief in en door Zijn Geest. De Geest Gods is het principe van alle leven en heil, van alle gaven en krachten binnen het terrein der openbaring; van moed, [Richt. 3:10](#); [6:34](#); [11:29](#); [13:25](#); [1Sam. 11:6](#), van lichamelijke kracht, [Richt. 14:6](#), [15:14](#), van kunstvaardigheid, [Ex. 28:3](#); [31:3-5](#); [35:31-35](#); [1Kron. 28:12](#), van regeerbeleid, [Num. 11:17,25](#), [1Sam. 16:13](#), van verstand en wijsheid, [Job 32:8](#), [Jes. 11:2](#), van heiligheid en vernieuwing, Ps. 51:13 [[Ps. 51:11](#)], [Jes. 63:10](#), cf. [Gen. 6:3](#), [Neh. 9:20](#), [1Sam. 10:6,9](#), van profetie en voorspelling, [Num. 11:25,29](#); [24:2-3](#); [Mich. 3:8](#) enz. In bijzondere mate zal Hij rusten op de Messias, [Jes. 11:2](#), [42:1](#), [61:1](#), maar daarna ook uitgestort worden over alle vlees, [Joël 3:1-2](#), [Jes. 32:15](#), [44:3](#), [Ezech. 36:26-27](#); [39:29](#); [Zach. 12:10](#), en allen een nieuw hart geven en een nieuwe geest, [Ezech. 36:26-27](#) [13](#)).

Dit drievoudig Goddelijk principe, dat aan schepping en herschepping ten grondslag ligt, en heel de oeconomie der Oud Testamentische openbaring draagt, wordt nu enkele malen ook samen vermeld. De drievoudige herhalingen in [Dan. 9:19](#), [Zach. 1:3](#), [Jes. 6:3](#), [33:22](#) komen hiervoor niet in aanmerking; alleen de hogepriesterlijke zegenbede, [Num. 6:24-26](#) wijst in het drievoudig karakter van haar zegening op een drieërlei openbaring Gods terug en is zo het Oud Testamentische voorbeeld van de apostolische zegen, [2Cor. 13:13](#). De meervoudsvormen in [Gen. 1:26-27](#); [3:22](#); [Jes. 6:8](#) enz. missen genoegzame kracht, omdat zij op dezelfde wijze als de pluralis Elohim te verklaren zijn [14](#)). Van meer betekenis zijn plaatsen als [Gen. 19:24](#), Ps. 45:8 [[Ps. 45:7](#)], [110:1](#), [Hos. 1:7](#), omdat zij op een zelfonderscheiding in het Goddelijk Wezen wijzen. En het duidelijkst wordt een drievoudige zelfonderscheiding in het Goddelijk Wezen aangeduid in [Ps. 33:6](#), [Jes. 61:1](#), [63:9-12](#), [Hagg. 2:5,6](#). Velen hebben vroeger ook in de drie mannen, die aan Abraham verschenen, [Gen. 18:1-2](#), een openbaring der triniteit gezien [15](#)). Anderen meenden, dat een van de drie de Logos was en de andere twee gewone engelen waren, b.v. Calvijn, Kantt. Statenvertaling [16](#)). Veel aannemelijker is echter de exegese van Augustinus, volgens wie de drie mannen drie

geschapen engelen waren, in wie Jahweh echter op bijzondere wijze Zich openbaarde en tegenwoordig was 17).

- 1) Verg. de litt. over de triniteit in het Oude Testament bij M. Vitranga I 213 v. 218.
- 2) Bretschneider, Dogm. I. 565 v. Hofmann Schriftbeweis I. 90 v. Verg. verder Walch, Bibl. theol. sel. II 687.
- 3) Petavius, de trin. II c. 7. Lange, Dogm. II 124 v. 148 v.
- 4) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 11 Bijzondere Openbaring; 90.
- 5) Verg. de citaten hij Trip, Die Theofanien in de Geschichtsbüchern des A. T. Leiden 1858 bl. 20-41.
- 6) Augustinus, de trin. III 11. de civ. Dei XVI c. 29.
- 7) Thomas, S. Theol. I qu. 51 art. 2 en 3 ad 5. I 2 qu. 98 art. 3. Sent. II dist. 8 qu. 1 art. 6. Petavius, de trin. VIII c. 2. Scheeben, Dogm. I 784 v. Pesch, Prael. dogm. II 245 enz.
- 8) Trip, t.a.p. 49-58.
- 9) Cremer, in PRE/3 V 366. 367.
- 10) Filippi, Kirchl. Gl. II 191-196.
- 11) Rivetus hij Trip, t.a.p. 65.
- 12) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 11 Bijzondere Openbaring; 91 v. Trip, bl. 100 v. Kuyper, De Engelen Gods 189.
- 13) Verg. over de Heilige Geest in het Oude Testament verder nog: Kleinert, Zur altt. Lehre vom Geiste Gottes, Jahrb. f. d. Theol. 1867 bl. 3-60. Warfield, The spirit of God in the Old Testament, Presb. and Ref. Rev. Oct. 1895 bl. 665-687. Cremer, art. Geist in PRE/3 VI 450. Lechler, Die Biblische Lehre vom Heilige Geiste I Exeg. Darstellung. Gütersloh 1899.
- 14) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 29 De Benoemingsnamen Gods; 188.
- 15) Witsius, Oec. foed. IV 3 par. 3-8.
- 16) De Moor, Comm. I 807.
- 17) Augustinus, de civ. XVI 29. Verg. Kuyper, De Engelen Gods 194

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 214)

214. Deze gedachten uit het Oude Testament zijn in velerlei richting vruchtbaar geweest. Vooreerst zijn ze overgenomen en verder uitgewerkt in de apocriefe literatuur. In de Spreken van Jezus Sirach neemt de wijsheid een brede plaats in. Zij is uit God en vóór alle dingen door Hem geschapen, en ze blijft bij Hem tot in eeuwigheid. Zij is uitgespreid over al Gods werken, maar heeft haar rustplaats toch vooral in Zion en is te vinden in de wet, ook Baruch, cf. Maar verder gaat het boek der Wijsheid, Hier wordt de wijsheid zo gehypostaseerd, dat Goddelijke eigenschappen en werken aan haar worden toegeschreven. Zij is duidelijk van God onderscheiden, want zij is de adem Zijner kracht, een uitvloeisel Zijner heerlijkheid, een afschijnsel van Zijn Licht, 7:25,26. Maar zij is ook ten innigste met God verbonden, leeft met Hem mee, is ingewijd in Zijn kennis en kiest die ideeën uit, welke uitgevoerd zullen worden, 8:3,4. Zij is de *παρεδρος* op Zijn troon, kent al Zijn werken en was bij de schepping der wereld tegenwoordig, 9:4,9. Ja, zij is het Zelf, die alles schept en regeert en vernieuwt, 7:27, 8:1,5. Zij is identiek met Gods Woord, 9:1,2, 16:12, 18:15,16, en met Zijn Geest, 1:4-7, 9:17, 12:1. Reeds in dit boek der Wijsheid is de invloed der Griekse wijsbegeerte merkbaar, vooral 7:22v., maar veel sterker is dit het geval bij Philo. De verhouding Gods tot de wereld werd reeds onderzocht door Plato. Uit de onderscheiding en tegenstelling van *δοξα* en *πιστηνη* leidde Plato af, dat, evenals gene een zinlijk object in de werkelijkheid, zo deze een eeuwig en onveranderlijk zijnde, d.i. een idee, tot voorwerp moest hebben. Deze ideeën, ofschoon eigenlijk niets anders dan algemene begrippen, werden door

Plato verheven tot metafysische principia, tot eigen substantiën, tot een soort tussenwezens, naar welke de δημιουργος de kosmos gevormd had en die dus de παραδειγματα en de αιτιαι der dingen zijn. Hoewel Aristoteles deze ideeënleer aan een scherpe kritiek onderwierp, is toch de gedachte, dat aan alle dingen een intelligent, geestelijk principe ten grondslag lag, niet meer uit de Griekse filosofie verloren gegaan. Vooral de Stoa legde er nadruk op, dat een Goddelijke rede de grond was van alle verschijnselen. Ze bezigde daarvoor de naam λογος σπερματικός, omdat alle zijn en leven uit die Logos als uit een zaad ontkiemt en sprak ook wel in plurali van λογοι σπερματικοι, om daarmee naast de eenheid ook de verscheidenheid der alles scheppende natuurkracht aan te duiden 1). Zelfs de later zoveel betekenende onderscheiding van λογος ενδιαθετος en προφορικός is aan de Stoa ontleend.

Deze Griekse leer van de idee, de νοϋς en de λογος was nu reeds vóór Philo met de leer van het Oude Testament over het woord en de wijsheid in verbinding gebracht 2). Maar toch is het vooral Philo geweest, die al deze verschillende elementen, Platonische ideeënleer, Stoïsche Logosleer, Oudtest. wijsheidsleer enz. tot één stelsel versmolten heeft. Hij gaat daarbij uit van het dualisme van God en wereld. God is αποιος, onbeschrijfbaar; wij kunnen slechts zeggen, dat Hij is, niet wat Hij is. Daarom kan Hij ook niet in onmiddellijke aanraking met de materie staan. Voordat God de zinlijke wereld schiep, maakte Hij een plan en beeldde Hij in Zijn denken de κοσμος νοητος uit, de ideeën, als παραδειγματα en δυναμεις aller dingen. Deze ideeën worden nu door Philo voorgesteld als de krachten, waardoor God in de wereld werken kan, en nu eens meer dan minder beeldrijk, nu eens meer dan minder persoonlijk beschreven als dienaars, stadhouders, gezanten, middelaars, als λογοι en krachten, als banden en zuilen, die door Mozes engelen en door de Grieken demonen werden genoemd, als gedachten, die zich bevinden in het Goddelijk denken en ongeschapen en oneindig zijn als God Zelf. Deze ideeën zijn ook veel in aantal, maar ze vinden hun eenheid in de Logos, de idee, die alle ideeën, de kracht, die alle krachten, het boek, dat alle gedachten in zich bevat, de κοσμος νοητος zelf. En op dezelfde wijze als de Goddelijke ideeën, zo wordt ook deze Logos beschreven, nu eens meer als een eigenschap Gods en één met Zijn wijsheid, en dan meer als een Wezen, van God onderscheiden. Hij staat als het ware tussen God en wereld in en heeft aan beide deel; Hij is niet ongeschapen als God en toch ook niet geschapen als de eindige dingen; Hij is plaatsvervanger, gezant, tolk, stadhouder, engel, werktuig, beeld, schaduw Gods, ja Zijn eerstgeboren Zoon, Zijn oudste Zoon in onderscheiding van de wereld, die Zijn jongste zoon is; Philo noemt Hem zelfs God, maar δευτερος θεος. Zeller stelt helder in het licht, dat de Logos bij Philo, evenals de Goddelijke ideeën, dit dubbele karakter draagt en dragen moet. Hij is een tussen- en daarom een dubbel Wezen, een eigenschap Gods en toch een Persoon, noch identiek met God noch ook een schepsel als de wereld, een idee in het denken Gods en een kracht in de wereld, heen en weer zwevend tussen een onpersoonlijke eigenschap en een persoonlijke zelfstandigheid, maar daarom juist geschikt geacht als Middelaar tussen God en de wereld 3). In de Joodse theologie is deze leer der tussenwezens nog verder ontwikkeld. Als volkomen transcendent, kan God niet onmiddellijk met de schepselen in verbinding treden. Hij heeft daartoe allerlei tussenwezens van nodig. Als Hij niets anders wil doen dan de aanwezige krachten in natuur en mensheid leiden, dan bedient Hij Zich van engelen. Maar indien Hij scheppend of herscheppend in de wereld wil werken, treden er hypostasen op, die ofschoon schepselen zijnde, toch Goddelijke attributen dragen, omdat ze representanten Gods zijn. Zulke hypostasen zijn Metraton, de μεταθρονος Gods; Memra, het woord Gods; Schechina, de tegenwoordigheid van Gods heerlijkheid; Bath Kol, de stem Gods, die openbaringen geeft en orakels verkondigt; Ruach Hakkodesch, de Geest die van God uitgaat en hogere kennis meedeelt 4).

Hoewel de Spreuken van Jezus Sirach zich nog vrij nauw aansluiten bij de canonische literatuur, is er in het boek der Wijsheid, bij Philo en in de Joodse theologie een invloed der filosofie te bespeuren, die van de gedachten van het Oude Testament hoe langer hoe verder afdwalen doet. Allereerst is er een verschil in beginsel. De leer der tussenwezens is bij Philo en de latere Joodse theologie geboren uit de platonische tegenstelling van God en wereld, waarvan in de Oude Testamentische Boeken nog geen spoor valt op te merken. Het woord en de wijsheid zijn in het Oude Testament geen bemiddelende tussenwezens tussen God en wereld in, maar ze staan geheel en al aan de zijde Gods, behoren Hem toe, en zijn de principia der geschapene wereld. Bij Philo echter nemen de tussenwezens een onmogelijke plaats in: zijn noch God noch schepsel, noch persoon noch eigenschap, noch zelfstandigheid noch kracht, maar hebben deel aan beide; ze wissen de grenslijn uit, die in het Oude Testament altijd het schepsel van de Schepper scheidt en bereiden de filosofie van het gnosticisme en de Kabbala voor. In de tweede plaats is er een niet minder groot verschil in het karakter, dat de leer van het woord en de wijsheid in de Schrift en dat de leer der tussenwezens bij Philo draagt. Bij Philo is de Logos in zijn eerste betekenis gelijk met de rede, het denken, de gedachte in God en dus als zodanig aan God immanent, niets dan een eigenschap. Eerst in zijn tweede betekenis wordt die Logos tot Woord, dat van God uitgaat en een bemiddelende plaats tussen God en wereld inneemt. In het Oude Testament is echter het Woord niet eerst rede en gedachte Gods, veel minder een ideaal wereldbeeld, een *κοσμος νοητος*, maar het gesproken Woord, waardoor Hij alle dingen schept en onderhoudt. En ook de wijsheid in Job en Spreuken wordt voorgesteld niet als een eigenschap Gods, maar persoonlijk als door God van eeuwigheid bezeten en geordend en bij de schepping aller dingen geraadpleegd en doorzocht. Ten derde hebben de tussenwezens bij Philo en de Joodse theologen geen soteriologische betekenis. Wel dienen zij tot verlichting en tot meedeling van kennis, maar van een verband tussen die tussenwezens en de Messias is geen sprake. Ze dringen zelfs de leer van de Messias als openbaring der waarheid en als verwerver des heils op de achtergrond. En nu is het wel waar, dat ook in het Oude Testament de verbinding tussen woord en wijsheid, knecht Gods en Messias, Malak Jahweh en Davidide, nog niet duidelijk voltrokken wordt. De lijnen lopen nog naast elkaar. Maar ze naderen toch elkaar. Elohim en Jahweh is Dezelfde God. Hij, die als Elohim door Woord en Geest de wereld schept en onderhoudt, is het ook, die als Jahweh door Zijn Malak Israël geleid heeft, door de knecht van Jahweh Zijn volk redden en door de Messias uit Davids huis eeuwig regeren en hen allen door Zijn Geest vernieuwen en heiligen zal. En deze lijnen, die in het Oude Testament hoe langer hoe meer elkaar naderen, lopen uit op Hem, die de Logos is, de Profeet, Priester en Koning, in Wie God tot Zijn volk komt en eeuwig onder hen woont. Voor Philo was een menswording van de Logos een ongerijmde gedachte geweest. In het Nieuwe Testament is Deze juist de hoogste openbaring Gods.

Tenslotte kan hier nog worden bijgevoegd, dat de leer der tussenwezens bij Philo enz. niet afgewerkt is en geen grens heeft. Philo brengt wel enige eenheid in de Goddelijke ideeën, door ze samen te vatten in de Logos, maar hetzelfde wat hij van deze zegt, spreekt hij ook telkens van alle Goddelijke ideeën uit. In de Joodse theologie neemt het aantal tussenwezens hoe langer hoe meer toe. Het is een emanatie, als bij de aeonen in het gnosticisme. Het dualisme wreekt zich ten einde toe. De tussenwezens brengen geen gemeenschap tussen God en wereld tot stand, omdat ze feitelijk geen van beide zijn. De wereld blijft toch altijd weer buiten en tegenover God staan. De betekenis van de Geest Gods wordt niet ingezien. In het Oude Testament neemt deze leer des Geestes een grote plaats in. In de apocriefe literatuur, bij Philo en in de Joodse theologie wordt ze nagenoeg geheel verwaarloosd. De Geest is hoogstens alleen nog een Geest van voorspelling, aan enkelen geschonken 5), maar niet meer

de Geest van het Oude Testament, die schepping en herschepping afsluit en voltooit. Om al deze redenen is er een principiële onderscheid tussen de ontwikkeling, die de trinitarische gedachten van het Oude Testament gevonden hebben in de apocriefe literatuur, bij Philo en de Joden, en die, welke eraan gegeven is in het Nieuwe Testament. Het Nieuwe Testament mag enige woorden met Philo enz. gemeen hebben en van Christus ook spreken als λογος, απαντασμα, υιος, θεος enz.; verder gaat de overeenstemming niet. Het Nieuwe Testament is in het Grieks geschreven, in de κοινή διαλεκτος, in de taal die bestond en allerwege gesproken werd. Het schiep geen nieuwe taal. De gedachten Gods hebben aangenomen het σαρξ der menselijke taal Maar in die woorden heeft God een nieuwe inhoud gelegd. Er is overeenstemming in vorm, de inhoud verschilt. Philo en Johannes hebben niet meer dan de naam van Logos gemeen. Meer en meer wordt dit ook ingezien en erkend 6).

- 1) Zeller, Philos. d. Gr. IV/3 159, 160, verg. 140 noot.
- 2) Id., t.a.p. V 266.
- 3) Verg. Zeller, Philos. d. Gr. V/3 370-386, en litt. over Philo aldaar 338, daarbij ook nog Max Heinze, Die Lehre v. Logos in der gr. Philos. 1872. Schürer, Geschichte des Jüd. Volkes/3 III 487 v. Meijer-Weiss, Ev. Joh. 6e Aufl. bl. 52 v. Jean Réville, La doctrine du Logos, Paris 1881 Kuenen, Volksgodsd. en wereldgodsd. 163 v. Weiszäcker, Das apost. Zeitalter der chr. Kirche 1890, bl. 549 v. Hatch, Griechentum and Christentum 1892 bl. 129 v. Schultz, Altt. Theol./4 bl. 552 v. Kaftan, Das Verhältniss des evang. Glaubens zur Logoslehre (Gottschick, Zeits. f. Th. u. K. VII 1897 1e Heft bl. 1-27). Anathon Aall, Geschichte der Logosidee in der Griech. Philosophie. Leipzig Reisland 1896. Theol. Stud. v. Dr. Daubanton XI 1893 2e aflev. Kirn, art. Logos in PRE/3 XI 599.
- 4) Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, I 265 v. II 393 v. enz. Weber, System der altsyn. paläst. Theol. 172-189.
- 5) Zeller t.a.p. V 384. Weber t.a.p. 184 v.
- 6) Harnack, Dogmengesch. I/2 85, 99. Trip, Die Theofanien des A.T. 126-129. Dorner, Entw. der Lehre v.d. Person Christi I/2 30 v. Godet, Comm. sur l'Evang. de Saint Jean I/2 212-221. Meijer-Weiss, Komm. über das Ev. des Joh. 6e Aufl. bl. 50 v. Weiss, Bibl. Theol. des N.T. 3te Aufl. bl. 624. Orr, Christian View of God and the world 510-512. Cremer, Wörterbuch der neut. Gräcität s.v. logov. Sachsse, Die Logoslehre bei Philo und Johannes, Neue Kirchl. Zeits. 1904 bl. 747-767. J. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums. Tub. 1902. Kirn, art. Logos in PRE/3. O. Bertling, der Johanneische Logos und seine Bedeutung für das Christliche Leben. Leipzig 1907. Verg. ook Max Müller, Theosophie oder Psychol. Religion. Leipzig Engelmann 1895, 12e Vorlesung.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 215)

215. Het Nieuwe Testament bevat de zuivere ontwikkeling van de trinitarische gedachten van het Oude Testament. Maar nu treden deze in een veel helderder licht, niet door abstracte redeneringen over het Wezen Gods, maar door de zelfopenbaring Gods in verschijning, woord en daad. Even sterk als in het Oude, wordt in het Nieuwe Testament de Eenheid Gods uitgesproken. Er is maar één Wezen, dat God, θεος, Elohim heten kan, [Job. 17:3](#), [1Cor. 8:4](#), maar deze éne, waarachtige God openbaart Zich in de oeconomie van het Nieuwe Testament, bepaaldelijk in de feiten van vleeswording en uitstorting, als Vader, Zoon en Geest. In die feiten treden geen absoluut nieuwe principa uit. Het zijn dezelfde, die ook in de schepping en in de oeconomie des Oude Testament werkzaam waren. De Vader, die meest in verhouding tot de Zoon en tot Zijn kinderen deze Naam draagt, is Dezelfde, die ook als Schepper aller dingen Vader heten kan, [Matth. 7:11](#), [Luk. 3:38](#), [Job. 4:21](#), [Hand. 17:28](#), [1Cor. 8:6](#), [Hebr. 12:9](#); alle dingen zijn uit Hem, [1Cor. 8:6](#). De Zoon, die vooral in Zijn geheel enige

verhouding tot God genaamd wordt, is Dezelfde, die als Logos met de Vader alle dingen geschapen heeft, [Joh. 1:3](#), [1Cor. 8:6](#), [Col. 1:15-17](#), [Hebr. 1:3](#). En de Heilige Geest, die vooral met het oog op Zijn werk in de gemeente Zijn Naam ontvangen heeft, is dezelfde, die met Vader en Geest in de schepping alle dingen versiert en voltooit, [Matth. 1:18](#), [4:1](#), [Mr. 1:12](#), [Luk. 1:35](#); [4:1,14](#); [Rom. 1:4](#). Voorts is het de algemene leer der Nieuwe Testamentische schrijvers, dat deze drie, Vader, Zoon en Geest, geen andere zijn, dan Die ook in de oeconomie des Oude Testament aan de vaders in woord en daad, in profetie en wonder Zich hebben geopenbaard. De Oudtestamentische naam Jahweh, door κυριος onvoldoende weergegeven, ontvouwt zijn inhoud ten volle in de Nieuwe Testament naam πατηρ. In de vleesgeworden Zoon van God wordt de vervulling gezien van alle Oudtestamentische profetie en schaduw, van Profeet en Koning, van Priester en offerande, van knecht Gods en Davidide, van Malak Jahweh en wijsheid. En in de uitstorting van de Heilige Geest is tot stand gekomen wat het Oude Testament had beloofd, [Hand. 2:16](#)v.

Maar het Nieuwe Testament, hoewel zich aansluitende bij het Oude Testament, blijft daarbij niet staan; het gaat er ver boven uit. Veel duidelijker dan in het Oude Testament treedt nu aan het licht, dat de God des Verbonds een drieëenig God is en zijn moet, dat er drieërlei principe optreedt in het werk der zaligheid. Niet enkele teksten, maar heel het Nieuwe Testament is in deze zin trinitarisch. Alle heil en zegen en zaligheid heeft haar drievoudige oorzaak in God, Vader, Zoon en Geest. Wij zien deze drie terstond optreden bij de geboorte van Jezus, [Matth. 1:18](#) v., [Luk. 1:36](#), en bij Zijn doop, [Matth. 3:16-17](#), [Mk. 1:10,11](#), [Luk. 3:21-22](#). Jezus' onderwijs is geheel trinitarisch. Hij verklaart ons de Vader en beschrijft Hem als Geest, die het leven heeft van Zichzelf, [Job. 4:4](#), [6:26](#), en in geheel enige zin Zijn Vader is, [Matth. 11:27](#), [Joh. 2:16](#), [5:17](#). Hij onderscheidt Zichzelf van de Vader, maar is toch Zijn eengeboren, eigen, veelgeliefde Zoon, [Matth. 11:27](#), [21:37-39](#), [Job. 3:16](#) enz., één met Hem in leven, heerlijkheid, macht, [Joh. 1:14](#), [5:26](#), [10:30](#). En Hij spreekt van de Heilige Geest, die Hem zelf leidt en bekwaamt, [Mk. 1:12](#), [Luk. 4:1,14](#), [Joh. 3:34](#), als van een andere Paracleet, die Hij van de Vader zenden zal, [Joh. 16:26](#) en die overtuigen, leren, in de waarheid leiden, troosten en eeuwig blijven zal, [Joh. 14:16](#). En voordat hij heengaat, trekt Jezus dit alles samen in το ονομα του πατρος και του υιου και του αγιου πνευματος, d.i. in de éne Goddelijke Naam, το ονομα in sing., waarin zich toch drie onderscheidene subjecten, ο πατηρ, ο υιος en το πνευμα, allen opzettelijk met het artikel genoemd, openbaren 1). Dit onderwijs wordt door de apostelen voortgezet en uitgebreid; allen kennen en roemen een drievoudige, Goddelijke oorzaak des heils. Het welbehagen, de voorkennis, de verkiezing, de macht, de liefde, het koninkrijk is des Vaders, [Matth. 6:13](#), [11:26](#), [Joh. 3:16](#), [Rom. 8:29](#), [Ef. 1:9](#), [1Petr. 1:2](#) enz. Het middelaarschap, de verzoening, de zaliging, de genade, de wijsheid, de gerechtigheid is des Zoons, [Matth. 1:21](#), [1Cor. 1:30](#), [Ef. 1:10](#), [1Ti. 2:5](#), [1Petr. 1:2](#), [1Joh. 2:2](#) enz. En de wedergeboorte, vernieuwing, heiligmaking, gemeenschap is door de Heilige Geest, [Joh. 3:5](#); [Joh. 14](#); [15](#); [16](#); [Rom. 5:5](#); [8:15](#); [14:17](#); [2Cor. 1:21,22](#), [1Petr. 1:2](#), [1Joh. 5:6](#). En evenals Jezus Zijn onderwijs tenslotte samenvat in de Naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, zo stellen ook de apostelen deze drie telkens naast elkaar en op één lijn, [1Cor. 8:6](#); [12:4-6](#); [2Cor. 13:13](#). 2), [2Thess. 2:13,14](#), [Ef. 4:4-6](#), [1Petr. 1:2](#), [1Joh. 5:4-6](#), [Openb. 1:4-6](#). 3). De echtheid van de tekst [1Joh. 5:7](#) is nog altijd twijfelachtig. Hij ontbreekt in alle Griekse codices, behalve in een paar uit de 16e eeuw, in alle Latijnse codices uit de tijd vóór de 8e eeuw, en in bijna alle vertalingen. Voorts wordt hij nooit aangehaald door de Griekse patres, ook niet in de Ariaanse strijd, en evenmin door de Latijnse patres Hilarius, Ambrosius, Hiëronymus, Augustinus enz. Indien hij aangehaald of ondersteld wordt bij Tertullianus, moet hij reeds ongeveer het jaar 190 bestaan hebben; en indien Cyprianus hem citeert, was hij ongeveer het jaar 220 bekend. Indien hij voorkwam in de Afra, volgens een handschrift uit de 6e eeuw en een uit de 7e eeuw, kan men nog iets hoger opklimmen. Want de Afra ontstond

ongeveer het jaar 160 en kwam ñ 250 naar Italië. Zeker komt de tekst voor bij Vigilius tegen het einde der 5e eeuw. In de 16e eeuw werd hij opgenomen in de Complut-uitgave, door Erasmus in zijn derde editie, door Stéphanus, Beza en in de textus receptus. In het verband wordt hij niet beslist geëist, en zijn weglating en verdwijning is zeer moeilijk te verklaren. De echtheid wordt echter nog door enkelen verdedigd [4](#)), en de congregatie van het heilig officium te Rome gaf in 1897 op de vraag, of [1Joh. 5:7](#) tuto negari aut saltem in dubium revocari possit, een ontkennend antwoord, waaraan de paus later zijn goedkeuring hechtte. Maar het schijnt, dat deze uitspraak van het heilig officium toch niet de echtheid van [1Joh. 5:7](#) insloot, of later stilzwijgend herroepen werd. Althans vele roomse geleerden houden na die tijd de onechtheid van [1Joh. 5:7](#) met vele argumenten staande. Künstle bijv. bestrijdt de authenticiteit en zegt, dat deze tekst ontstaan is uit een zin bij Priscillianus in een apologie van het jaar 380. [5](#)).

- 1) Riggenbach, Der trinitarische Taufbefehl [Matth. 28:19](#) nach seiner urspr. Textgestallt und seiner Authentie untersucht. Gütersloh 1903.
- 2) Verg. over deze tekst Stud. u. Krit. 1899, 2tes Heft bl. 254-266.
- 3) Over de triniteitsleer in het Nieuwe Testament kan men o.a. raadplegen: Baur, Dreiein. u. Menschwerdung Gottes I 80 v. Hahn, Theol. des N.T. I 106 v. Filippi, K. Gl. II 200 v. Dorner, Chr. Gl. I 331 v. Sartorius, Christi Person und Werk I/3 44 v. Beck, Chr. Gl. II 40 v. Ook Biedermann, Dogm. II 37 erkent, dat de triniteitsleer wortelt in de Heilige Schrift; verg. ook Strausz, Dogm. I 409-425. Lipsius, Dogm. par. 241. F. A. B. Nitzsch, Ev. Dogm. 426. Holtzmann, Neut. Theol. t.a.p. Krüger, Dreieinigkeit und Gottmenschheit 97. Adolf Jülicher, Die Religion Jesu und die Anfänge des Christ. bis zum Nicänum (Die Christl. Rel. in: Die Kultur der Gegenw. bl. 41-128) zegt op bl. 96: »johannes ist auch der eigentliche Schöpfer des Trinitätsgedankens, denn indem bei ihm von Kap. 14:16 an neben Vater und Sohn-Logos als vollkommener Ersatz des zu Gott zurückgekehrten Sohnes der Paraklet tritt, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht und unsichtbar das Werk des Sohnes in der Welt fortführt, ist die Dreiheit von Personen fertig, die für unser Wissen oder Ahnen das Göttliche darstellen.«
- 4) Koelling, Die Echtheit von [1Joh. 5:7](#). Breslau 1893. Verg. daartegen Endemann, Neue Kirchl. Zeits. Juli 1899 bl. 574-581.
- 5) K. Künstle, Das Comma Joanneum, auf seine Herkunft untersucht. Freiburg Herder 1905.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 216)

216. De Heilige Schrift blijft echter bij deze gegevens niet staan; zij biedt nog meer en doet ons ook iets kennen van de relaties, waarin deze drie onderscheiden subjecten, Vader, Zoon en Heilige Geest tot elkaar staan. Daarvoor komt allereerst de Vadernaam in aanmerking. Deze naam duidt in de algemene zin God aan als Schepper van al Zijn werken, inzonderheid van de mens, [Num. 16:22](#), [Mt. 7:11](#), [Luk. 3:28](#), [Joh. 4:21](#), [Hd. 17:28](#), [1Cor. 8:6](#), [Ef. 3:15](#), [Hebr. 12:9](#). In het Oude Testament krijgt deze Naam theocratische betekenis [1](#)); God is de Vader van Israël, omdat Hij het door Zijn wonderbare mogendheid schiep en bewaarde, [Deut. 32:6](#), [Jes. 63:16](#), [64:8](#), [Mal. 1:6](#), [2:10](#), [Jer. 3:19](#), [31:9](#), [Ps. 103:13](#), [Rom. 9:4](#); in het Nieuwe

Testament gaat deze betekenis over in de ethische, in welke God de Vader is van Zijn kinderen, [Mt. 6:4](#), [8-9](#), [Rom. 8:15](#) enz. Maar in geheel enige, metafysische zin is God Vader van de Zoon. Jezus maakt altijd een wezenlijk onderscheid tussen de verhouding, waarin Hijzelf en waarin anderen, de Joden, de discipelen, tot de Vader staan, [Mt. 11:25-27](#), [Luk. 22:29](#), [Joh. 2:16](#), [5:17](#), [20:17](#) enz. Hij noemde God zijn eigen Vader, [πατέρα ιδιον](#), [Joh. 5:18](#). En duidelijk wijst de Schrift aan, dat de Vadersnaam niet in de eerste plaats geldt van God in betrekking tot Israël en de gelovigen, maar integendeel oorspronkelijk van de verhouding van de Vader tot de Zoon, [Joh. 14:6-13](#), [17:26](#). God is in eigenlijke, oorspronkelijke zin Vader van de Zoon, Hij heeft de Zoon lief, [Joh. 5:19v.](#), [Joh. 10:17](#); [17:24,26](#), en deze liefde gaat van de Vader door de Zoon op anderen over, [Joh. 16:27](#), [17:26](#). Deze verhouding van de Vader tot de Zoon is niet geworden in de tijd, maar zij is van eeuwigheid, [Joh. 1:14](#); [8:38](#); [17:5,24](#), en daarom wordt God door de apostelen telkens in bijzondere zin genoemd de Vader van onze Here Jezus Christus, [Rom. 15:6](#), [1Cor. 15:24](#), [2Cor. 1:3](#), [Gal. 1:1](#), [Ef. 1:3](#) enz. Het Vaderschap van de Zoon is Zijn bijzondere, personele eigenschap. Hij alleen is van Zichzelf, de eerste in orde van bestaan, [Joh. 5:26](#), en daarom ook de Vader, beide in schepping en herschepping, uit Wie alle dingen zijn, [1Cor. 8:6](#).

Zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament is het de Vader, die de eerste plaats inneemt. Van Hem is het voornemen, [Hd. 4:28](#), [Ef. 1:11](#), het welbehagen, [Mt. 11:26](#), [Ef. 1:9](#), het initiatief in schepping en verlossing, [Ps. 33:6](#), [Joh. 3:16](#), de [ἐξουσία](#) en de [δυναμεις](#), [Mt. 6:13](#), [Rom. 1:20](#), [Ef. 1:19](#), de gerechtigheid, [Gen. 18:25](#), [Deut. 32:4](#), [Joh. 17:25](#), [Rom. 3:26](#), [2Tim. 4:8](#), de goedheid, de wijsheid, de onsterfelijkheid, het ontoegankelijke licht, [Mt. 19:17](#), [Rom. 16:27](#), [1Tim. 6:16](#). Daarom draagt Hij ook telkens de naam van God in bijzondere zin. Hij is Elohim, Jahweh Elohim, El Eljon, El Schaddai, [μονος αληθινος θεον](#), [Joh. 17:3](#), [εις θεος](#), [1Cor. 8:6](#), [1Tim. 2:5](#), die als God en Vader genoemd wordt naast de Here Jezus Christus en de Heilige Geest, [1Cor. 12:6](#), [2Cor. 13:13](#), [1Thess. 1:3](#), [Op. 1:6](#). Zelfs noemt Christus Hem niet alleen Zijn Vader maar ook Zijn God, [Mt. 27:46](#), [Joh 20:17](#), [Hebr. 1:9](#); [2:17](#); [5:1](#); [10:7,9](#), en heet Hijzelf de Christus Gods, [Luk. 9:20](#), [1Cor. 3:23](#), [Op. 12:10](#). Ten onrechte is hieruit echter door de Arianen van vroeger en later tijd afgeleid, dat alleen de Vader God is, en Zoon en Geest, hoewel aan God verwant, toch buiten het Goddelijke Wezen staan. Want vooreerst kent de Schrift, gelijk straks nader blijken zal, aan Zoon en Geest evengoed Goddelijke namen, eigenschappen, werken en ere toe als aan de Vader. En voorts verdient het opmerking, dat de Schrift nergens zegt, dat de Vader alleen de waarachtige God is, maar wel dat de Vader is de alleen waarachtige God, iets wat in de kerkelijke triniteitsleer ten volle wordt erkend. Vervolgens maken alle die plaatsen geen tegenstelling tussen de Vader enerzijds en de Zoon en de Geest anderzijds, maar tussen de Vader, als de enige God, en de goden der heidenen. Dan volgt uit de uitspraken, dat de Vader de enige waarachtige God, alleen wijs, alleen goed, alleen onsterfelijk is, geenszins, dat niet ook Zoon en Geest dezelfde Goddelijke Wezens zijn en diezelfde eenheid, wijsheid, goedheid en onsterfelijkheid deelachtig zijn, evenmin als uit [1Cor. 8:6](#) volgt, dat alleen Christus en niet God onze Heer is, door Wie alle dingen zijn en wij door Hem. En tenslotte kan de Vader daarom alleen wijs, alleen goed enz. genoemd worden, omdat Hij alles van Zichzelf bezit, [πηγη θεοτητος](#) is, Zoon en Geest daarentegen hetzelfde Wezen en dezelfde eigenschappen bezitten door mededeling. De naam van God, aan de Vader in het bijzonder toegekend, duidt aan, dat Hij in de Goddelijke oeconomie de eerste is; het is als het ware een ambtsnaam, aanduiding van Zijn rang en plaats, gelijk er onder de mensen, die allen dezelfde natuur deelachtig zijn, toch ook onderscheid is van stand en van eer 2).

Verder wordt ons ook licht verspreid over de immanente verhoudingen Gods door de namen, die de Zoon draagt in de Schrift; Deze namen zijn zeer veel in getal, slaan meest op Zijn

historische verschijning en komen daarom later in de locus de Christo ter sprake. Maar er zijn er ook onder, die Hem toekomen vóór en afgedacht van Zijn vleeswording. Vooreerst komt de naam Logos in aanmerking. Er zijn verschillende redenen opgegeven, waarom Christus deze naam draagt. Het woord is vertaald door ratio, sermo, verbum, en dan weer opgevat als verbum interius of exterius ³). Het uitgangspunt voor de benaming ligt echter ongetwijfeld in de doorlopende leer der Schrift, dat God Zich in schepping en herschepping openbaart door het Woord. Door het Woord schept, onderhoudt en regeert God alle dingen, en door het Woord vernieuwt en herschept Hij ook de wereld. Het Evangelie heet daarom ook het Woord Gods, *λογος του θεου*. Johannes noemt Christus de Logos, omdat Hij het is, in en door Wie God Zich openbaart, zowel in schepping als in herschepping, [Joh. 1:3,14](#). In het Oude Testament treedt echter het Woord, waardoor God zich openbaart, eerst op bij de schepping. De hypostase en het eeuwig bestaan van dat Woord wordt niet uitgesproken. In [Spreuken 8](#) wordt de wijsheid wel persoonlijk en eeuwig voorgesteld, maar ook in nauw verband gebracht met de schepping; met het oog op deze is zij door God bereid, aangesteld, doorzocht, vs.22,23. De Arianen leidden uit het קנני van vs. 22, LXX εκτισε με, Syr. Trg. בראני, cf. Sirach 1:4,9, 24:8 af, dat de Zoon niet eeuwig gegenereerd, maar vóór alle dingen geschapen was. En de kerkvaders beweerden daartegenover, dat קנני moest overgezet worden door εκτησατο, Aq. Symm., of possedit, Hieronymus, of dat dit woord niet sloeg op het Wezen des Zoons, maar op Zijn ambt en waardigheid bij schepping en herschepping. Zonder twijfel is het laatste het geval. Er is hier geen sprake van een eeuwige generatie, maar er wordt alleen gezegd, dat God de wijsheid bereidde, קנני, en aanstelde, וסכתי, dat zij geboren werd, חללתי, vóór en met het oog op de schepping ⁴). Maar het Nieuwe Testament gaat hier ver boven uit. Johannes zegt niet alleen, dat Hij, in en door wie God Zich openbaart, een Persoon is, maar hij verklaart uitdrukkelijk, dat deze Logos in de beginne was, *εν αρχη ην ο Λογος*. Hij werd niet Logos, Hij is er niet eerst toe bereid en aangesteld bij de schepping; Hij was als Persoon en van nature Logos, Logos van eeuwigheid. En voorts was Hij Zelf *θεος*, Hij stond in verkeer met God, *ην εν αργη προς τον θεον* vs. 2, *εις τον κολπον του πατρος*, vs. 18, voorwerp van Zijn eeuwige liefde en zelfmededeling, 5:26, 17:24. Daarom kon Hij ook de Vader volkomen openbaren, omdat Hij Zijn Goddelijke natuur, Zijn Goddelijk leven, Zijn Goddelijke liefde enz. van eeuwigheid deelachtig en van nature Logos was. God deelde Zich mee aan Hem, daarom kan Hij God meedelen aan ons. De Logos is de absolute openbaring Gods, want God heeft Zich met al Zijn volheid eeuwig aan Hem meegedeeld.

Een andere naam is die van de Zoon Gods. In het Oude Testament heeft deze naam meestal theocratische betekenis. Israël heet zo, omdat het door God verkoren, geroepen, aangenomen is, [Ex. 4:22](#), [19:5](#), [Deut. 1:31](#); [8:5](#); [14:1](#); [32:6,18](#); [Jes. 63:8](#), [Jer. 31:9,20](#), [Hos. 11:1](#), [Mal. 1:6, 2:10](#). In het Nieuwe Testament komt daarvoor de gemeente in de plaats, welke bestaat uit υιοι θεου door aanneming, of τεκνα θεου door geboorte. Bepaaldelijk is de titel zoon Gods ook dikwijls een ambtsnaam, voor de rechters [Ps. 82:6](#), voor de engelen, [Job 38:7](#), en vooral ook voor de koning, [2Sam. 7:11-14](#), [Ps. 89:27-28](#). In [Psalm 2:7](#) zegt Jahweh tot de over Sion gezalfde Koning: *אני היום ילדתי*, בני אתה, LXX γεγεσσηκα σε, Vulg. genuite; ten dage, toen de Heere Hem zalfde en aanstelde tot koning, heeft Hij Hem tot Zoon gegenereerd en Hem het recht gegeven op de wereldheerschappij. Ten aanzien van David slaat dit terug op het besluit van God in [2Sam. 7](#), en ten aanzien van de door David afgeschaduwde Messias wordt het in [Hebr. 1:5](#), [5:5](#) verklaard van de eeuwigheid, cf. [Heb. 1:2-3](#), in welke Christus als de Zoon door de Vader is gegenereerd, d.i. in welke Hij voortgebracht is als het afschijnsel van Gods heerlijkheid en het uitgedrukte Beeld Zijner zelfstandigheid. En dat Hij dit was, is nu volgens [Hd. 13:33](#), [Rom. 1:3](#) krachtig bewezen in de opstanding. In Micha 5:1 [[Micha 5:2](#)] is een verwante gedachte uitgedrukt. De Heerser over Israël, die eens uit het kleine

Bethlehem zal voortkomen, bestaat reeds van ouds. Zijn uitgangen als Heerser, van God uit, zijn reeds van de dagen der eeuwigheid. Hij was Heerser van eeuwigheid, Hij heeft dit getoond in de geschiedenis van Israël en zó komt Hij eens zichtbaar uit Bethlehem te voorschijn. De benaming Zoon Gods, op de Messias toegepast, gaat ongetwijfeld uit van de theocratische betekenis dezer uitdrukking in het Oude Testament. Het is niet waarschijnlijk, dat de bezetenen, [Mt. 8:29](#), cf. [Mt. 4:3](#), de Joden, [Mt. 27:40](#), de Hogepriester, [Mt. 26:63](#), of ook zelfs de discipelen althans in de eerste tijd, [Joh. 1:50](#), [11:27](#), [Mt. 16:16](#) de volle inhoud van deze benaming hebben verstaan. Maar bij Christus krijgt deze Naam toch een veel diepere betekenis. Wel heet Hij nu en dan als Middelaar en koning Gods Zoon in theocratische zin, [Luk. 1:35](#), ofschoon ook dan de adoptiaansche voorstelling, dat hij naar Zijn Goddelijke natuur Zoon is door generatie en naar Zijn menselijke natuur door adoptie, gelijk later beweerd werd door de Socinianen en Remonstranten 5), in de Schrift geen steun vindt. Maar Christus is niet eerst als een koning onder Israël in de tijd tot Zoon van God aangenomen. Hij heet niet Gods Zoon om Zijn bovennatuurlijke geboorte, gelijk de Socinianen leerden en Hofmann 6) nog tracht te betogen. Hij draagt die Naam ook niet in ethische zin, zoals weer anderen 7) menen. Hij is het ook niet eerst geworden door Zijn middelaarschap en Zijn opstanding, waarvoor men zich beroept op [Joh. 10:34-36](#), [Hand. 13:32-33](#), [Rom. 1:4](#). Maar Hij is Zoon Gods in metafysische zin, van natuur en van eeuwigheid. Hij is hoog verheven boven engelen en profeten, [Mt. 13:32](#), [21:27](#), [22:2](#), en staat in geheel enige verhouding tot God, [Mt. 11:27](#). Hij is de geliefde Zoon, in Wie de Vader Zijn welbehagen heeft, [Mt. 3:17](#), [17:5](#), [Mark. 1:11](#), [9:7](#), [Luk. 3:22](#), [9:35](#), de eniggeboren Zoon, [Joh. 1:18](#); [3:16](#); [1Joh. 4:9](#) v. de eigen Zoon, [Rom. 8:32](#), de eeuwige ZOON, [Joh. 17:5,24](#), [Hebr. 1:5](#), [5:5](#), Wie de Vader gaf ζωην εχειν εν εαυτω, [Joh. 5:26](#), Die de Vader gelijk is in kennis, [Mt. 11:27](#), in eer, [Joh. 5:23](#), in macht bij schepping en herschepping, [Joh. 1:3](#); [5:21,27](#), in werkzaamheid, [Joh. 10:30](#), in heerschappij, [Mt. 11:27](#), [Luk. 10:22](#), [22:29](#), [Joh. 16:15](#), [17:10](#), en juist om dit Zijn Zoonschap veroordeeld is tot de dood, [Joh. 10:33](#), [Mt. 26:63v](#).

In de derde plaats komt hier nog de naam Beeld Gods in aanmerking. Wel kan de mens bij analogie zo genoemd worden, maar Christus is het in volstrekte zin. Hij was vóór Zijn menswording als Logos, als Zoon, [Rom. 1:3-4](#); [8:3](#); [Gal. 4:4](#), εν μορφη θεου, [Phil. 2:6](#), rijk, [2Cor. 8:9](#), bekleed met heerlijkheid, [Joh. 17:5](#), en is nu daarin door Zijn opstanding en hemelvaart teruggekeerd. Zo was Hij dan en is Hij thans nog εικων του υεου του αορατου, [Col. 1:15](#), [2Cor. 4:4](#), απαντασμε της δοξης και χαρακτηρ της υποστασεως αυτου, [Hebr. 1:3](#), d.i. niet de uitstraling zelf, απαντασμος, maar het door uitstraling, weerkaatsing bewerkte of ontstane beeld, απαντασμα, van Gods heerlijkheid en de uitdrukking, de afdruk van de zelfstandigheid, van het Wezen des Vaders. Als zodanig is Hij πρωτοτοκος πασης κτισεως, [Col. 1:15](#), [Op. 1:16](#), de in vergelijking met alle schepsel Eerstgeborene en dus bestaande vóór alle schepsel, en niet gelijk de schepselen gemaakt of geschapen, πρωτοκτιστος, πρωτοπλαστος maar geboren, πρωτοτοκος, in Wie alles geschapen werd.; en Hij is tevens αρχη, πρωτοτοκος εκ των νεκρων, εν πασιν πρωτευων [Col. 1:18](#), πρωτοτοκος εν πολλοις αδελφοις, [Rom. 8:29](#), naar Wiens Beeld de gelovige worden vernieuwd, [2Cor. 3:18](#), [Phil. 3:21](#). De uitdrukking πρωτοτοκος sluit Christus niet bij de schepselen in, maar sluit Hem juist daarvan uit. Hij stond als enig- en eerstgeborene, als Zoon en Logos, als adequaat Beeld Gods tot de Vader van eeuwigheid in een geheel enige relatie. En wel wordt Christus nu als Middelaar voorgesteld als afhankelijk van de Vader en staande onder de Vader, zodat Hij een gezondene, een knecht, een volbrenger van het werk des Vaders is, gehoorzaam tot de dood toe en eens Zijn koninkrijk aan de Vader overgevend, maar nooit wordt daarmee aan Zijn Wezenseenheid te kort gedaan. In [Joh. 14:28](#) zegt Jezus, dat Zijn heengaan tot de Vader voor de discipelen een oorzaak van vreugde is, οτι ο πατηρ μειζων μου εστιν. Daarmee drukt Hij niet uit, dat de Vader groter is aan macht, wat door

[Joh. 10:28-30](#) bepaald weersproken wordt; maar Hij denkt aan de verhouding, waarin Hij thans in Zijn vernedering staat tot de Vader. Nu is deze groter. Maar deze mindere grootte van Jezus zal juist ophouden, wanneer Hij tot de Vader gaat, en daarom kunnen Zijn discipelen zich over Zijn heengaan verblijden; Hij is juist in Wezen en natuur aan de Vader gelijk, ofschoon thans in ambt en stand minder dan de Vader. Hij is geen schepsel, maar was en is en blijft God, boven alles te prijzen in eeuwigheid, [Joh. 1:1](#), [20:28](#), [Rom. 9:5](#), [Hebr. 1:8,9](#), [2Petr. 3:18](#), [1Joh. 5:20](#), [Openb. 1:8](#), [11](#), cf. ook misschien [2Thess. 1:2](#), [Tit. 2:13](#), [2Petr. 1:1](#). De poging, vroeger reeds door de Socinianen en thans door Ritschl, Schultz, Kaftan, Pfleiderer ea. aangewend, om de naam $\theta\epsilon\omicron\varsigma$, van Christus gebezigd, niet als Wezens- maar als Ambtsnaam op te vatten, vereist later in de leer over Christus bredere bespreking. Thans zij alleen opgemerkt, dat deze benaming bij Christus onwaar is, indien Hij niet werkelijk ook de Goddelijke natuur deelachtig is [8](#)).

- 1) P. Baur, Gott als Vater im A.T. Stud. u. Krit. 1899 4tes Heft bl. 483-507.
- 2) Augustinus, de trin. I c. 6. VI c. 9. Petavius, de trin. II c. 4. III c. 1. 2. Maastricht, Theol. theor. pract. II c. 25.
- 3) Petavius, de trin. VI c. 1.
- 4) Petavius, de trin. II c. 1.
- 5) Verg. art. Adoptianismus in PRE/3 I 180-186. Catech. Racov. Conf. Remonstr. art. 3. Apol. Conf. art. 3. Limborch, Theol. Christ. II 17, 10. B.S. Cremer, verg. Archief v. Kerk. Gesch. v. Ned. VIII 419-428.
- 6) Hofmann, Schriftbeweis I 116 v.
- 7) Weiss, Bibl. Theol. par. 17. Ritschl, Rechtf. u. Vers./2 II 97. Scholten, L.H.K. II 206 enz.
- 8) Verg. Lipsius, Theol. Jahresbericht X 378.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 217)

217. Tenslotte geeft de Heilige Schrift ons ook enig inzicht in de immanente relaties Gods door de Naam van de Heilige Geest. Vooraf verdient het opmerking, dat de leer van de Heilige Geest door al de Schriften van Oud en Nieuw Verbond dezelfde is. Hoewel in het Nieuwe Testament veel klaarder geopenbaard, is zij in beginsel ook in het Oude Testament aanwezig. Het Nieuwe Testament is zich bewust geen andere leer des Geestes te geven, dan die in het Oude Testament gevonden werd; het was dezelfde Heilige Geest, die eertijds door de profeten sprak, [Mt. 22:43](#), [Mk. 12:36](#), [Hd. 1:16](#), [28:25](#), [Hebr. 3:7](#), [10:15](#), [1Petr. 1:11](#), [2Petr. 1:21](#), in Noachs dagen getuigde, [1Petr. 3:19](#), door Israël werd weerstaan, [Hd. 7:51](#), Die het geloof werkte, [2Cor. 4:13](#), Die op de Messias neerdalen en in de gemeente wonen zou, [Mt. 12:18](#), [Luk. 4:18,19](#), [Hd. 2:16](#). Hoewel nu het Goddelijk Wezen Geest is, [Joh. 4:24](#), en heilig is, [Jes. 6:3](#), zo is de Heilige Geest toch in de Schrift een aanduiding van een bijzonder Persoon in het Goddelijk Wezen, onderscheiden van Vader en Zoon. Hij draagt deze Naam om Zijn bijzondere modus subsistendi. Geest betekent eigenlijk wind, adem. De Heilige Geest is de adem des Almachtigen, [Job 33:4](#), de Geest zijnsmonds, [Ps. 33:6](#), die door Jezus vergeleken wordt bij de wind, [Joh. 3:8](#), en geblazen wordt op Zijn discipelen, [Joh. 20:22](#), cf. [2Thess. 2:17](#). De Geest is God als het immanente levensprincipe in al het geschapene. En heilig heet Hij, omdat Hij Zelf in een bijzondere relatie tot God staat en alle dingen in een bijzondere relatie tot God stelt. Hij is niet de Geest van een mens, van een schepsel, maar de Geest van God, de Heilige Geest, [Ps. 51:13](#) [[Ps. 51:11](#)], [Jes. 63:10-11](#). Gelijk de adem uit onze mond, zo gaat de Geest uit van God en houdt alle scheepsel levend. Daarom heet Hij de Geest Gods, de Geest des Heeren, de Geest des Vaders, [Gen. 1:2](#), [Jes. 11:2](#), [Mt. 10:20](#), en ook

de Geest van Christus, de Geest des Zoons, [Rom. 8:2,9](#), [1Cor. 2:6](#), [2Cor. 3:17,18](#), [Phil.1:19](#), [Gal.3:2](#); [4:6](#); [1Petr. 1:11](#), staande voor de troon Gods en des Lams, [Op. 1:4](#), [3:1](#), [4:5](#), [5:6](#). Deze uitgang des Geestes wordt in de Schrift met verschillende namen uitgeduid. Meestal wordt het zo uitgedrukt, dat de Geest door God of door Christus gegeven, [Num. 11:29](#), [Neh. 9:20](#), [Jes. 42:1](#), [Ezech. 36:27](#), [Joh. 3:34](#), [1Joh. 3:24](#), [4:13](#), gezonden of uitgezonden, [Ps. 104:30](#), [Joh. 14:26](#), [15:26](#), [16:7](#), [Gal. 4:6](#), [Op. 5:6](#), uitgegoten of uitgestort, [Jes. 32:15](#), [44:3](#), [Joël 2:28](#), [Zach. 12:10](#), [Hd. 2:17-18](#), van God nedergedaald, [Mt. 3:16](#), in het midden van Israël gesteld, [Jes. 63:11](#), Hagg. 2:6 [[Hagg. 2:5](#)], op iemand gelegd, [Mt. 12:18](#), op iemand geblazen is, [Joh. 20:22](#) enz.. Maar er wordt ook gezegd, dat de Geest uitgaat, [εκπορευεται](#), [Joh. 15:26](#). Dit had bepaaldelijk plaats op de Pinksterdag. Daarom treedt de Persoonlijkheid van de Heilige Geest ook thans eerst duidelijk op. In het Oude Testament is er wel onderscheid tussen God en Zijn Geest. Maar de aard van dat onderscheid blijft duister. Ουπω γαρ ην πνευμα, οτι Ιησους ουδεπω εδοξασθη, [Joh. 7:39](#). Maar nu wordt van Hem als van een Persoon gesproken. Hij wordt aangeduid als [εκεινος](#), [Joh. 15:26](#); [16:13-14](#), [παρακλητος](#), [Joh. 15:26](#), cf. [1Joh. 2:1](#), [αλλος παρακλητος](#) aaTO, [Joh. 14:16](#), Die van Zichzelf spreekt in de eerste Persoon, [Hand. 13:2](#), Wie allerlei Persoonlijke vermogens en werkzaamheden worden toegeschreven, als onderzoeken, [1Cor. 2:10-11](#), oordelen, [Hd. 16:28](#), horen, [Joh. 16:13](#), spreken, [Hd. 13:2](#), [Op. 2:7](#) enz. [Op. 14:13](#); [22:17](#), willen, [1Cor. 12:11](#), leren, [Joh.14:26](#), bidden, [Rom. 8:27](#), getuigen, [Joh. 15:26](#), enz. en Die met Vader en Zoon gecoördineerd en op één lijn wordt geplaatst, [Mt. 28:19](#), [1Cor. 12:4-6](#), [2Cor. 13:13](#) vs. [Op. 1:4](#). Dit nu kan niet, tenzij Hij ook waarachtig God zij.

Gelijk Zijn persoonlijkheid, zo komt ook de Godheid van de Heilige Geest eerst in het Nieuwe Testament duidelijk aan het licht. Zij blijkt allereerst daaruit, dat in weerwil van het onderscheid, hetwelk tussen God en Zijn Geest bestaat, het toch volkomen hetzelfde is, of God dan of Zijn Geest iets zegt, in ons woont, door ons veracht wordt, [Jes. 6:9](#); [Hd. 28:25](#), [Jer. 31:31](#); [Hebr. 10:15](#), [Ps. 95:7-8](#); [Hebr. 3:7-9](#), [Hd. 5:3-4](#); [Rom. 8:9-10](#); [1Cor. 3:16](#); [6:19](#); [Ef. 3:21](#). Dit komt dan alleen tot zijn volle recht, wanneer met het personele onderscheid de Wezenseenheid gepaard gaat. Voorts worden allerlei Goddelijke eigenschappen even goed aan Gods Geest als aan God Zelf toegeschreven: bijv. eeuwigheid, [Hebr. 9:14](#), alomtegenwoordigheid, [Ps. 139:7](#), alwetendheid, [1Cor. 2:10,11](#), almacht, [1Cor. 12:4-6](#), en wederom onderstelt dit dat de Geest in Wezen één is met God Zelf. Hetzelfde is het geval met de Goddelijke werken van de schepping, [Gen. 1:2](#), [Ps. 33:6](#), [Job 33:4](#), [Ps. 104:30](#), en van de herschepping. Ja, in deze komt vooral Zijn Godheid duidelijk uit. Hij is het, die Christus door Zijn zalving heeft bekwaamd tot Zijn ambt, [Jes. 11:2](#), [61:1](#) [Luk. 4:18](#), [Jes. 42:1](#); [Mt. 12:18](#), [Luk. 1:35](#), [Mt. 3:16](#), [4:1](#), [Joh. 3:34](#), [Mt. 12:28](#), [Hebr. 9:14](#), [Rom. 1:4](#), die de apostelen toerust tot hun bijzondere taak, [Mt. 10:20](#), [Luk. 12:12](#), [21:15](#), [24:49](#), [Joh. 14:16v.](#), [Joh. 15:26](#); [16:13v.](#), enz., Die aan de gelovigen allerlei gaven en krachten uitdeelt, [1Cor. 12:4-11](#), en die bovenal in de gemeente wonen doet de volheid van Christus. De Heilige Geest staat tot Christus in dezelfde verhouding als Christus tot de Vader. Gelijk de Zoon niets heeft en niets doet en niets spreekt van Zichzelf, maar alles ontvangt van de Vader, [Joh. 5:26](#), [16:16](#), zo neemt de Heilige Geest alles uit Christus, [Joh. 16:13-14](#). Gelijk de Zoon van de Vader getuigt en de Vader verheerlijkt, [Joh. 1:18](#); [17:4,6](#); zo op Zijn beurt de Heilige Geest de Zoon, [Joh. 15:26](#); [16:14](#). Gelijk niemand tot de Vader komt dan door de Zoon, [Mt. 11:27](#), [Joh. 14:6](#), zo kan niemand zeggen Jezus de Here te zijn dan door de Heilige Geest, [1Cor. 12:3](#). Er is geen gemeenschap met God dan door de Geest. Maar die Geest schenkt dan ook al de weldaden, die Christus verworven heeft, de wedergeboorte, [Joh. 3:3](#), de overtuiging van zonde, [Joh. 16:8-11](#), het kindschap, [Rom. 8:15](#), de vernieuwing, [Tit. 3:5](#), de liefde Gods, [Rom. 5:5](#), allerlei geestelijke vruchten, [Gal. 5:22](#), de verzegeling, [Rom. 8:23](#), [2Cor. 1:22](#), [5:5](#), [Ef. 1:13](#), [4:30](#), de opstanding, [Rom. 8:10](#). Ja, door de Geest hebben wij met niemand minder dan met

de Zoon en de Vader Zelf rechtstreekse, onmiddellijke gemeenschap. De Heilige Geest is God Zelf in ons, [Joh. 14:23](#) v., [1Cor. 3:16](#); [6:19](#); [2Cor. 6:16](#), [Gal. 2:20](#), [Col. 3:11](#), [Ef. 3:17](#), [Phil. 1:8,21](#). Wie kan dat alles ons schenken, wie kan God Zelf in onze harten doen wonen, dan een, Die Zelf God is? Daarom komt Hem ook Goddelijke eer toe. Hij staat naast Vader en Zoon als oorzaak van alle heil, [Mt. 28:19](#); [1Cor. 12:4-6](#); [2Cor. 13:13](#); [Op. 1:4](#). In Zijn Naam worden wij gedoopt, [Mt. 28:19](#). Van Hem is alle leven en kracht. Hij is de Auteur onzer gebeden, [Zach. 12:10](#), [Rom. 8:15-16](#). En daartegenover wordt de gemeente gewaarschuwd Hem te bedroeven, [Jes. 63:10](#), [Ef. 4:30](#); zelfs is de lastering tegen de Heilige Geest onvergefelijk, [Mt. 12:31-32. 1\).](#)

- 1) Oudere literatuur over de Heilige Geest wordt opgegeven door Walch, Bibl. theol. sel. I 75 v. 241, waaronder vooral Owen, Discourse on the Holy Spirit 1674, holl. 1746, de aandacht verdient, en door Kuyper, Het werk van de Heilige Geest 1888, in de voorrede; nieuwere literatuur is te vinden bij M. Berersluis, de Heilige Geest en Zijn werkingen volgens de Schriften des Nieuwe Verbonds 1896 bl. VII, waaronder vooral in aanmerking komen J. Gloël, Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus 1888. H. Gunkel, Die Wirkungen des Heilige Geistes usw. Gött. 1888. Voorts nog Synopsis der dogm. moraltheol. Lehre von der Wirksamkeit des Heilige Geistes zunächst nach dem h. Thomas von Aquin, von Dr. I.E. Pruner, Lycealprogramm für das Jahr 1891 Eichstätt. W. Koelling, Pneumatologie oder die Lehre von der Person des Heiligen Geistes. Gütersloh 1894. Dr. G. Smeaton, The doctrine of the Holy Spirit 1882. Lechler, Die Biblische Lehre vom Heilige Geiste 3 Th. Gütersloh 1899-1904. Noesgen, Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste. Gütersloh 1899. Id., Der Heiligen Geist, Sein Wesen u. die Art seines Wirkens. Berlin 1905. Lütgert, Gottes Sohn und Gottes Geist. Vorträge z. Christol. u. z. Lehre vom Geiste Gottes. Leipzig 1905. Cremer, art. Geist in PRE/3 VI 450. Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zu einander. Gött. 1903. H. Weinell, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapost. Zeitalter bis auf Irenaeus. Freiburg Mohr 1899. Th. Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach de Griech. Vätern des vierten Jahrb. Freiburg Herder 1901. G. Tophel, Le Saint Esprit. Lausanne 1900. J.H. Garrison, The holy Spirit. St. Louis 1905. Mastermann, I believe in the Holy Ghost. A study of the doctrine of the Holy Spirit in the light of modern thought. Gardner, Darton 1907.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 218)

218. In al deze openbaringsmomenten biedt de Heilige Schrift ons natuurlijk nog geen uitgewerkt dogma over de triniteit. Maar zij leert toch, dat de één naam Gods zich eerst ten volle in die van Vader, Zoon en Geest ontplooft. Zij spreekt het klaar en duidelijk uit, dat alle werken Gods naar buiten, beide in schepping en herschepping, een drievoudige Goddelijke causa hebben. Zij laat er geen twijfel over bestaan, dat deze drievoudige causa drie onderscheidene subjecten zijn, welke in persoonlijke verhouding tot elkaar staan. En zij bevat daarmee al de gegevens, waaruit de theologie het dogma der triniteit opgebouwd heeft. De filosofie had er niets wezenlijks aan toe te voegen; zelfs de Logosleer is Nieuw Testamentisch. Alleen wachtte het alles op de tijd, dat de ratio christiana genoegzaam

ontwikkeld zou zijn, om het heilig mysterie, dat hier voorlag, in te denken. Bij de apostolische vaders is daarvan nog geen sprake. Zij spreken de Heilige Schrift na, zonder nog de diepe zin en het onderling verband der waarheden te verstaan, en ze bezigen uitdrukkingen, die in latere tijd niet meer te verdedigen zouden zijn. Toch zijn ze ook voor het dogma der triniteit van 't hoogste belang, in zover ze beide de ebionietische en de docetische richting bestrijden en in sterker of zwakker bewoordingen uitspreken de hoge, boven de engelen verheven natuur van de Christus. Het dogma der triniteit, zo blijkt reeds bij de aanvang, is niet geboren uit een filosofische redenering over het Wezen Gods, maar uit het nadenken over de feiten der openbaring, over de Persoon en het werk van Christus. In het dogma der triniteit ging het van de aanvang af om de Godheid van Christus, om het absoluut karakter van het Christendom, om de waarheid der openbaring Gods, om de waarachtige verzoening der zonden, om de volstreckte zekerheid der zaligheid. Bij de apostolische vaders nu neemt Christus een geheel enige plaats in; predicaten worden Hem toegekend, die geen scheepsel toekomen. Hij heet Zoon, eigen, enige, eengeboren Zoon Gods, Clemens, 1Cor.36. Ignatius, Rom.1. Eph.20. Smyrn.1. Diognetus, 9.10. Barnabas, 7.12., afschijnsel van Gods Majesteit, scepter Zijner Majesteit, Clemens, 1 Cor. 16.36. Heer der aarde, Wien alles onderworpen is, Schepper aller dingen, Rechter van levenden en doden, Barn. 7.12. Diogn. 7. Did. Apost. 16. Polyc. Phil. 1.2.6.12, heilige, onbegrijpelijke Logos, die als een God, $\omega\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$, op aarde is gezonden, Diogn. 7. en $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ heten mag, Clemens, 2Cor. 1. Ign., Rom. 3. Smyrn. 1. 10. Eph. 1.18.19. En Vader (God), Zoon (Christus) en Geest worden samen genoemd, Clemens, 1Cor. 46. Ign. Eph. 9. Magn. 13. Van de Heilige Geest is weinig sprake bij de apost. vaders, maar Hij wordt toch van Vader en Zoon onderscheiden en naast deze gesteld; alleen ten aanzien van de Pastor van Hermas, Sim. V 5.6. is er verschil, of hij de Heilige Geest met de Zoon vereenzelvigt of daarvan onderscheidt **1**).

Als in de tweede eeuw de gnosis optreedt, ontwaakt ook het Christelijk denken. De Godheid van Christus krijgt dogmatisch belang en wordt daarom ook veel duidelijker uitgesproken. Justinus Martyr geeft aan Christus meermalen de naam van God, zelfs van $\theta\epsilon\omicron\varsigma$, c. Tryph. 34.56.58.113.126 enz., en kent Hem allerlei verheven predicaten toe. Hij is de Eerstgeborene der schepping, de aanvang van een ander geslacht, toegerust niet met een enkel charisma maar met al de krachten des Geestes, in het bezit niet van een $\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha$ van de Logos, maar van de ganse Logos, $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\omicron\upsilon$ $\tau\omicron$ $\omicron\lambda\omicron\nu$ machtig om het menselijk geslacht te vergoddelijken en daarom zelf God, c. Tr. 87. 138. Apol. II 10. 12. Duidelijk leert hij voorts het voortbestaan van Christus, niet als kracht slechts, maar als Persoon, c. Tr. 128. Omdat de Vader verborgen, onuitsprekelijk, boven tijd en ruimte verheven is, c. Tr. 127. Apol. II 6., zijn alle openbaringen onder het Oude Testament en ook in de heidenwereld openbaringen van de Logos, c. Tr. 127. Apol. I 46. 61. 63. Apol. II 10. 13. Zelfs bestond Hij bij de schepping; het Woord [Gen. 1:26](#) is tot Hem gesproken, c. Tr. 62. Maar de immanente verhouding tussen Vader en Zoon is bij Justinus nog niet duidelijk. Het schijnt, dat de Logos, die wel een ander is dan de Vader $\alpha\rho\iota\theta\mu\omega$ $\alpha\lambda\lambda$ $\omicron\upsilon$ $\gamma\nu\omega\mu\eta$, door de Vader eerst voor en ten behoeve van de schepping is gegenereerd, en wel niet door deling ontstond, maar toch voortgebracht werd $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta$ des Vaders, gelijk het een licht ontstoken wordt aan het ander en gelijk het woord uit onze mond uitgaat, Apol. II 6. c. Tr. 61. 100. 128. Daarom heet hij $\pi\rho\omega\tau\omicron\gamma\omicron\nu\omicron\varsigma$, $\pi\rho\omega\tau\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, Apol. I 46. 68. De generatie wordt genoemd $\pi\rho\omicron\beta\alpha\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$, maar meest $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\nu$, c. Tr. 62.76.129. Apol. I 23. 2.6, en de Logos heet in zover een $\gamma\epsilon\nu\nu\eta\mu\alpha$ of $\epsilon\rho\gamma\alpha\sigma\iota\alpha$, c. Tr.62. 114.129. De Eenheid Gods zoekt Justinus daardoor te handhaven, dat de Zoon wel een ander is dan de Vader $\alpha\rho\iota\theta\mu\omega$ $\alpha\lambda\lambda$ $\omicron\upsilon$ $\gamma\nu\omega\mu\eta$, c. Tr.56, en ondergeschikt is aan de Vader. De Zoon is η $\pi\rho\omega\tau\eta$ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ $\mu\epsilon\tau\alpha$ $\tau\omicron\nu$ $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\alpha$, Apol. I 32; Hij neemt de tweede plaats, $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha$ $\chi\omega\rho\alpha$, in, Apol. I 13; Hij heeft alles van de Vader ontvangen, c. Tr. 86, is God en Heer, omdat de Vader het gewild heeft, c. Tr. 127, en is $\upsilon\pi\omicron$

τω πατρι και κυριω τεταγμενος, c. Tr. 126. Justinus heeft dus op onderscheidene punten nog een gebrekkige voorstelling. Het verborgen Wezen des Vaders in tegenstelling met de Zoon, de generatie des Zoons door de wil des Vaders en ten behoeve der schepping, de subordinatie des Zoons aan de Vader, zijn later door de kerk verworpen. Sommigen hebben. Justinus daarom een Ariaan genoemd, maar ten onrechte. Want vooreerst bestond deze kwestie nog niet ten tijde van Justinus; en voorts zijn er bij hem onderscheidene elementen, die vlak tegen het gevoel van Arius ingaan; hij leert beslist en duidelijk de Godheid van de Zoon, hij zegt dat de Zoon niet geschapen maar gegenereerd is en heldert dit op met de later zeer gewone beelden van woord en licht; hij ziet het belang van de Godheid van Christus voor heel het werk der zaligheid, voor de waarheid van het Christendom helder in. Daarom noemt hij ook meermalen de Vader, de Zoon en de Geest samen als het voorwerp onzer aanbidding, Apol. 16. 13. 60. 61. 65. 67; en al is het, dat hij aan de Zoon de δευτερα χωρα en aan de Geest de τριτη ταξις toekent, Justinus spreekt de persoonlijkheid van de Heilige Geest en Zijn onderscheidenheid van de Zoon in deze plaatsen duidelijk uit. Wel heeft men hiertegen zich beroepen op Apol. 133, maar deze plaats leert niets anders, dan dat Justinus onder το πνευμα in [Luk. 1:35](#) niet de Persoon van de Heilige Geest, maar de Logos verstond, een exegese, die ook bij anderen voorkomt. Voorts staat ook vast, dat Justinus niet de Geest tot de engelen of in het algemeen tot de schepselen rekent. Maar over de Goddelijke natuur van de Heilige Geest en over Zijn ontologische verhouding tot Vader en Zoon vinden wij bij Justinus zo goed als niets. Het religieus belang van de leer van de Heilige Geest werd nog niet gevoeld. De Geest wordt nog alleen opgevat als Geest der profetie, die de profeten en apostelen heeft geïnspireerd en Christus heeft bekwaamd. Maar van een voortdurende noodzakelijke werking van de Heilige Geest in de gemeente heeft Justinus geen besef. De objectieve openbaring Gods in de Logos schijnt voldoende; de subjectieve illuminatie wordt in haar noodzakelijkheid niet doorzien 2). Tenslotte komt bij Justinus Martyr zeer duidelijk uit, van welke aard de invloed der Griekse filosofie in de christelijke theologie is geweest. Dat er zulk een invloed is geoefend en niet het minst bij Justinus, wordt door niemand ontkend. Maar die invloed is juist het meest merkbaar in die elementen van Justinus' leer, welke later door de kerk zijn uitgebannen, nl. in zijn onderscheiding tussen de λογος ενδιαθεος en προφορικος, in zijn voorstelling van de Zoon als δευτερος θεος, in zijn leer van de verborgen God, in zijn stellen van de Zoon buiten het Goddelijk Wezen. Alle andere elementen, de Logosnatuur van Christus, de preëxistentie, de generatie, de schepping aller dingen door de Logos, het Zoonchap, de Godheid van Christus zijn door Justinus met bewustheid aan de Schrift ontleend en uit de Schrift betoogd 3).

De gebreken, die de triniteitsleer bij Justinus aankleven, worden door de volgende apologeten, Theofilus, Tatianus, Athenagoras niet vermeden. Tatianus, Or. c. Gr. 5, zegt wel, dat, in zover alle dingen in God hun grond hebben, ze alle idealiter, als Logos, in Hem bestaan, maar deze Logos wordt voortgebracht door de wil Gods en is εργον πρωτοτοκον του πατρος; κατα μερισμον, ου κατα αποκοπην. Bij Theofilus bestaat de Logos wel vóór de schepping als λογος ενδιαθετος, omdat Hij is θεου νους και φρονησις, maar Hij wordt toch door de Vader tot λογος προφορικος gegenereerd ten behoeve der schepping, ad Autol. II 10. 22. Athenagoras, Legpro Chr. c. 10, leert evenzo, dat de Logos wel eeuwig bestond, omdat God de eeuwige νους is, maar Hij is toch het eerste γεννημα des Vaders, omdat Hij als de idee en de energie der dingen van God uitging. Gelijk Theofilus het eerst van een τριας in God sprak, ad Autol. II 26, zo verbindt ook Athenagoras God Vader, God Zoon en de Heilige Geest, die in de profeten werkzaam was en een uitvloeisel Gods is, uit God uitgaat en in Hem terugkeert, zoals de straal uit de zon, en noemt ze het voorwerp der christelijke verering is. c. 10. 12. Maar bij het onderscheid der drie Personen wordt hun

Eenheid niet voldoende gehandhaafd. De Vader is de één, ongeworden, eeuwige, onzichtbare God, en Zoon en Geest zijn met Hem één niet in Wezen, maar in geest en macht, is. c. 24.

De eerstvolgende ontwikkeling van de triniteitsleer, vooral bestaande in uitbanning der filosofische elementen, is te danken aan drie mannen, die elk het zijn hebben bijgedragen tot de bouw van het Christelijk dogma. Irenaeus is de krachtige bestrijder van het gnostisch Godsbegrip en van de opvatting van de Logos als wereldidee. Nu en dan toont ook hij de oude voorstelling niet geheel te hebben overwonnen; hij noemt de Vader nog de onzichtbare, verborgen God in tegenstelling met de Zoon, adv. haer. IV 20,10. Maar toch bestrijdt hij de opvatting van God als *βυθος* en de emanatie der aeonen zo kras mogelijk, en handhaaft het Schriftuurlijk onderscheid van Schepper en schepsel. De Logos wordt als het ware van Zijn tweeslachtige natuur ontdaan en geheel naar de zijde Gods overgebracht. De Logos is geen schepsel, maar een hypostatisch woord, III 8, preëxistent, II 6. IV 12, waarachtig God, IV 10.14 enz. Ook de onderscheiding van *λογος ενδιαθετος* en *προφορικος* is te verwerpen, II 17.18. Want behalve dat deze onderscheiding aan de persoonlijkheid van de Logos tekort doet en zijn generatie in verband brengt met de schepping, de Logos mag niet voorgesteld worden als het verstand en de rede Gods. God toch is eenvoudig, geheel Geest, geheel verstand, geheel gedachte, geheel Logos, II 16. 48, zodat en de Zoon en de Vader waarachtig God zijn. De Eenheid van Vader, Zoon en Geest wordt door Irenaeus zeer duidelijk uitgesproken, hun Goddelijke natuur wordt nadrukkelijk gehandhaafd, ze worden telkens samen genoemd, IV 6. 20. 33. De generatie des Zoons geschiedde niet in de tijd, de Zoon heeft geen begin gehad, Hij bestond eeuwig met God, II 18, III 22. IV 37.

Maar Irenaeus schiet tekort in de aanwijzing, hoe in de Eenheid toch de Drieheid bestaat en hoe Vader, Zoon en Geest, ofschoon één Goddelijke natuur deelachtig, toch onderscheiden zijn. Hier wordt bij door Tertullianus aangevuld en verbeterd. Wel staat deze bij Irenaeus achter in de overwinning van het gnostisch dualisme. Hij maakt tussen Vader en Zoon onderscheid als tussen een *Deus invisibilis et invisus* en een *Deus visibilis et visus*, adv. Prax. 14.15. Op allerlei wijze en met allerlei argumenten betoogt hij dat onderscheid, met de naam Logos, met de menswording, met de theofanieën enz. Ja, de Logos komt bij Tertullianus eerst tot het volle Zoonschap en tot zelfstandige persoonlijkheid door de drie momenten van het spreken Gods, de generatie, en de menswording heen, adv. Pr. 6. 7, zodat er een tijd was, waarin de Zoon niet was, adv. Hermog. 3. Maar al is het, dat hij tegen het patripassianisme in de onderscheiding der personen te ver gaat, aan de andere zijde tracht hij juist daarom te meer in de Drieheid de Eenheid en in de Eenheid de Drieheid vast te houden. De Drie Personen zijn *unius substantia, unius status, unius potestatis, unus Deus*. Zij zijn onderscheiden, wat de orde en de *oeconomia* aangaat, *Oeconomia sacramentum unitatem in trinitatem disponit*. Ze zijn drie *non statu, sed gradu*, en toch de éne God, *ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti deputantur*. Gelijk een straal der zon ook zon is, zo zijn er verschillende species, formae, effigies, moduli in de éne en ongedeelde substantie. De drie Personen zijn dus *unum*, niet *unus*. De Zoon is een ander dan de Vader en de Geest is weer een ander, maar de naam God en Heer is hun gemeen. Ze zijn *unus Deus*, ze zijn niet te scheiden. Zoals stam en tak, bron en stroom, zon en straal niet gescheiden kunnen worden, zo ook niet de Vader en de Zoon. De trinitas doet dus de monarchi niet te niet. De Zoon is wel een ander dan de Vader maar niet *divisus, separatus*. Er is *distinctio, distributio*, geen *diversitas* en *divisio*. Het is een *unitas ex semetipsa derivans trinitatem*, adv. Prax. 2 v. Zo kneedt Tertullianus de stoeve Latijnse taal, om en de unitas en de trinitas in God gelijkelijk te handhaven; zowel formeel als materiëel is hij voor het dogma der triniteit van de grootste betekenis geweest. In weerwil dat hij het subordinatianisme niet altijd te boven komt en het ontologische, kosmologische en soteriologische in de triniteitsleer te weinig onderscheidt, hij

heeft de begrippen en de woorden aan de hand gedaan, die het dogma der triniteit ter uitdrukking van zijn ware mening nodig had. Hij heeft de Logos-speculatie door de filiatio vervangen en daardoor de ontologische triniteit voor goed van de kosmologische speculatie losgemaakt. En hij is de eerste geweest, die beproefd heeft, om de triniteit der Personen af te leiden niet uit de Persoon des Vaders, maar uit het Wezen Gods 4).

Terwijl Tertullianus echter de ontologische triniteit nog niet van het kosmologische en soteriologische proces vrij maakt, is het Origenes, die ze geheel en al opvat als een eeuwig proces in het Wezen Gods zelf. De generatie is een αἰώνιος γέννησις, de princ. 12,4. Het licht kan niet zijn zonder te schijnen; zo kan de Vader niet wezen zonder de Zoon, ib. 12.2.4.7.10. Er was geen tijd, waarin de Zoon niet was, ib. 12.2.4. c. Cels VIII 12. De Vader is niet Vader vóór de Zoon maar per filium, de princ. 12.10. Er is geen scheiding, ἀχωριστος ἐστι τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ, c. Cels. IV 14.16. Alle Goddelijke eigenschappen zijn Vader en Zoon gemeen; de Zoon is één met de Vader; niet naast maar in God vereren wij de Zoon, c. Cels. VIII 12.13. De Zoon heeft dezelfde wijsheid, waarheid, rede als de Vader, Hij is αὐτοσοφία, αὐτοληθία, αὐτολογος, c. Gels. V41. Maar om nu in deze eenheid en gelijkheid het onderscheid vast te houden, roept Origenes het subordinatianisme te hulp en gaat achter Tertullianus terug in het afleiden der triniteit niet uit het Wezen Gods maar uit de Persoon des Vaders. En zo kwam Origenes er toe, om de Vader voor te stellen als ο θεος, αὐτοθεος πηγή, of ρίζα θεοτητος, μέγιστος ἐπὶ πᾶσι θεος, als κρείττων dan de Zoon, als de éne ganse Godheid, boven alle zijn verheven, onzienlijk, onbegrijpelijk; en de Zoon als θεος zonder artikel, als ἕτερος τοῦ πατρος καὶ οὐσίαν, zoveel minder dan de Vader als de wereld minder is dan de Zoon 5).

- 1) Baur, Dreiein. u. Menschw. I 134 en daartegen Dorner, Entwicklungsgesch. I 191-205.
- 2) Semisch, Justin der Märtyrer. Breslau 1840-42 II 305-333. Schwane, D.G. I/2 79 v.
- 3) Semisch, t.a.p. II 295 v.
- 4) Joh. Stier, Die Gottes- und Logoslehre Tertullians. Gött. 1899. B. B. Warfield, Tertullian and the beginnings of the doctrine of the trinity, Princeton Theol. Review Oct. 1905. Jan. April 1906. J.Jansen, De leer van de persoon en het werk van Christus. Kampen 1906.
- 5) Dorner, Entwicklungsgesch. I 652 v. Over de leer der triniteit vóór Nicea zijn behalve de boven reeds genoemde werken ook nog te raadplegen, Petavius, de trinitate, appendix 1. Forbesius a Corse, Instit. hist. theol. 1645 Lib. I c. 1-5. G. Bull, Defensio fidei Nicaenae 1703. Scheeben, Dogm. I 796 v. Heinrich, Dogm. IV 250 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 219)

219. De kerk volgde echter Origenes niet. Zij verwierp zijn subordinatianisme en sprak te Nicea de ware, volle Godheid des Zoons uit. Deze belijdenis droeg geheel en al een religieus karakter. Zij handhaafde het soteriologisch principe van het Christendom. Maar van nu aan veranderde de betekenis der triniteitsleer. Nicea sprak het onderscheid uit in God, en leerde dat Vader, Zoon (en Geest) God waren; 't kwam er dus in het vervolg op aan, om in dit onderscheid de Eenheid te handhaven. Vóór Nicea had men moeite om uit de Eenheid Gods tot een Drieheid te komen; thans is het omgekeerd. Van nu aan krijgt het trinitarisch dogma een eigen, zelfstandige waarde, een theologische betekenis. Athanasius met de drie

Cappadociërs en Augustinus zijn het, die op deze wijze het dogma uitwerken en voltooien. Athanasius heeft beter dan iemand in zijn tijd begrepen, dat met de Godheid van Christus en de Drieëenheid het Christendom stond of viel. Aan de verdediging van deze waarheid heeft hij zijn ganse leven en al zijn krachten gewijd. Hij streed voor geen filosofisch probleem maar voor de Christelijke religie zelf, voor de openbaring Gods, de leer der apostelen, het geloof der kerk. De triniteit is het hart van het Christendom. Daardoor is het principiëel van het Jodendom, dat het onderscheid in God loochent, en van het heidendom, dat de Eenheid Gods ontkent, onderscheiden, ad Serap. I 28. Bij Athanasius wordt dan ook de filosofische vermenging van ontologie en kosmologie geheel verbannen. Hij verwerpt het gnostisch dualisme tussen God en de wereld, dat door Arius werd overgenomen, en alle soort van tussenwezens, c. Ar. II 26. De triniteit heeft, zegt hij, niets vreemds met zich gemengd, ze bestaat niet uit de Schepper en iets gewordens, maar ze is geheel en volmaakt Goddelijk, ibid. Daarom is de triniteit ook een eeuwige. Er is in God niets toevalligs; Hij wordt niets, Hij is alles eeuwig. Gelijk de triniteit altijd was, zo is en blijft ze, en in haar de Vader, de Zoon en de Geest, ad Serap. III 7. c. Ar. I 18. De Vader was altijd Vader; het behoort anders dan bij ons, tot zijn natuur om Vader te zijn, de decr. nic. syn. 12. Evenals de zon niet te denken is zonder licht en de bron niet zonder water, zo is de Vader niet te denken zonder Zoon; God is niet $\alpha\gamma\omega\upsilon\varsigma$; Hij spreekt altijd, c. Ar. II 2. ad Serap. II 2. Wie de triniteit loochent, maakt God tot een levenloos principe of komt tot de leer van de eeuwigheid der wereld, c. Ar. I 14. En eeuwig is daarom ook de generatio en de existentie des Zoons. Er was noch voor de Vader noch voor de Zoon een tijd, dat Hij niet was, c. Ar. I geheel. Deze Zoon kan geen schepsel zijn en is niet voortgebracht door de wil Gods, maar is gegenereerd uit Zijn Wezen, c. Ar. I 25. En datzelfde wordt, hoewel minder dikwijls en breedvoerig, gezegd van de Heilige Geest, ad Serap. I 20, 21 enz. Deze Drie Personen zijn waarlijk onderscheiden; ze zijn niet drie delen van één geheel, niet drie namen voor één zaak. De Vader is alleen Vader en de Zoon is alleen Zoon en de Geest is alleen Geest, c. Ar. III 4. IV 1. ad Serap. IV 4, 6, 7. Maar daarbij handhaaft hij de Eenheid zo, dat zij alle drie $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\iota$ zijn en één $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ (bij Athanasius nog zoveel als $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$) en dezelfde eigenschappen hebben, c. Ar. III 3, 4. de decr. nic. syn. 19-25; dat de Vader de $\alpha\rho\chi\eta$ en de $\pi\eta\gamma\eta$ $\theta\epsilon\omicron\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ is, c. Ar. IV 1.; dat de Drie Personen in elkaar bestaan, ad Serap. I 14. III 6. c. Ar. III 6, en één zijn in hun werking, ad Serap. I 28 **1**). Deze triniteitsleer van Athanasius vinden we ook in hoofdzaak, alleen nader door namen, beelden, vergelijkingen opgehelderd, bij Basilius in zijn Libri V tegen Eunomius, in zijn geschrift de Spiritu Sancto en in vele van zijn brieven en homiliën, bij Gregorius Nyss. in zijn Libri XII c. Eunomium en in zijn oratio catechetica, en bij Gregorius Naz. in zijn 5 Orationes theologicae. Johannes Damascenus vat het resultaat samen en sluit zich vooral aan bij Gregorius van Nazianze. Heel de Griekse kerk heeft deze leer op de conciliën, waarvan zij de eerste zeven erkent, aanvaard en wijkt van het Westen alleen in het filioque af.

In het Westen werd na Tertullianus en Cyprianus de leer der triniteit vooral krachtig verdedigd en uit de Schrift bewezen door Hilarius in zijn 12 boeken de trinitate, die echter zeer weinig bevatten over de Heilige Geest en daarom waarschijnlijk vroeger de titel droegen: de fide contra Arionos; en dan meer speculatief en diepzinnig door Augustinus. Zijn 15 boeken de trinitate zijn het diepste, wat over dit dogma geschreven is. Hij vat daarin niet alleen samen, wat door vroegere patres over dit onderwerp gezegd is, maar hij behandelt het ook zelfstandig en brengt er belangrijke wijzigingen in. Vooreerst gaat Augustinus uit, niet van de Persoon des Vaders maar van het éne eenvoudige, alle samenstelling uitsluitende Wezen (essentia) Gods en spreekt daarom de volstreckte Eenheid der drie Personen sterker uit, dan ooit vóór hem is geschied. Elke Persoon is zo groot als de ganse triniteit, de trin. VIII 1.2. In elke Persoon is het gehele, zelfde, Goddelijke Wezen, zodat er niet drie Goden, drie

Almachtigen enz., zijn maar slechts één God, één Almachtige enz. ib. V 8. Het onderscheid der Personen kan daarom ook niet liggen in attributen of accidentiën, die de ene Persoon zou hebben en de andere niet, maar alleen in de relaties onderling. Vader is en heet de eerste Persoon, omdat Hij in een bijzondere verhouding staat tot Zoon en Geest enz., ib. V 5, evenals ook de benaming Heer, Schepper enz. de relatie Gods tot schepselen aanduidt, maar geen verandering in Hem teweegbrengt, ib. 16.17. In de tweede plaats moest Augustinus dus elke tegenstelling verwerpen, die er vroeger tussen de Vader en de Zoon werd gemaakt. De Zoon is als waarachtig God niet minder verborgen en onzichtbaar dan de Vader en is volkomen de Vader gelijk. Elk subordinatianisme wordt gebannen. Augustinus gaat nog verder dan Athanasius. Deze liet nog enige ondergeschiktheid gelden, c. Ar. I 59, maar Augustinus heeft alle gedachte overwonnen, alsof de Vader de eigenlijke, oorspronkelijke God was. Hij gaat uit van de essentia Dei, die in alle drie gelijkelijk woont. Ofschoon hij de uitdrukking fons of principium deitatis nog voor de Vader gebruikt, de trin. IV 20, ze heeft toch bij hem een andere zin. Ze duidt niet aan, dat de Godheid logisch eerst in de Vader bestond en door Hem aan de Zoon en de Geest werd meegedeeld, maar de Vader kan alleen zo heten, omdat Hij niet als God maar als Persoon Vader is van de Zoon. En in deze zin wordt ook de formule van Nicea Deus de Deo door hem verklaard, de trin. VII 2.3. Daarom kwam Augustinus ook tot een andere opvatting van de theophanieën in het Oude Testament. Vroeger had men daarin altijd en uitsluitend openbaringen van de Logos gezien, omdat de Vader verborgen was, maar Augustinus schrijft ze ook aan de Vader en de Geest toe, die evengoed als de Zoon zich kunnen openbaren en immers niet van die des Zoons zijn te scheiden, de trin. II en III. En eindelijk heeft Augustinus meer dan enig kerkvader vóór hem naar beelden, gelijkenissen der triniteit, vestigia trinitatis gezocht, en de samenhang der leer van God met die van de ganse kosmos in het licht gesteld, de trin. IX-XV 2).

Zo heeft Augustinus voltooid, wat Tertullianus begonnen had. Er heerst in het Westen, bij alle overeenstemming, een andere opvatting van de triniteitsleer dan in het Oosten. Terwijl men hier beleed, dat Zoon en Geest wel beiden uit de Vader zijn maar overigens los naast elkaar staan, werd in het Westen gevoeld, dat de Wezensgelijkheid en de onderlinge verhouding van de drie Personen eerst in het filioque tot haar volle uitdrukking kwamen. Het Westen sloot zich bij Augustinus aan en werkte zijn triniteitsleer wel op sommige punten nader uit, maar bracht er geen wijziging in en voegde er ook niets nieuws aan toe. Het Symbolum Athanasianum, dat ten onrechte aan Athanasius wordt toegeschreven en zeker eerst na 400 ontstond, is geheel in Augustinus' geest opgesteld en vond daarom wel in het Westen maar niet in het Oosten ingang 3). Ook de Reformatoren betuigden er hun instemming mee. De Luth. en de Geref. confessies sluiten zich bij de drie oecumenische symbolen aan; in de Ned. Geloofsbel. art. 9 wordt ook de geloofssom van Athanasius met name genoemd en in de Anglikaansche kerk vond zij zelfs een plaats in het liturgisch gebruik. Toch verheft zich daartegen in de laatste tijd een krachtige oppositie. En over het algemeen is er in de houding, welke Roomse en Protestanten tegenover het Athanasianum aannemen, een niet onbelangrijk verschil. De Reformatie stelde toch in het licht, dat het historisch geloof aan de triniteitsleer, hoe zuiver ook, niet zalig maakt, maar alleen het oprechte geloof des harten in God Zelf, die in Christus Zich als drieëinig God heeft geopenbaard.

1) Verg. Fr. Lauchert, Die Lehre des h. Athan. d. Gr. Leipzig 1895 bl. 10-65. Schwane, Dogmengesch. II/2 83-108. Loofs, Dogmengesch./4 bl. 237 v.

2) Schwane, II 173-194. Gangauf, Des h. Augustinus specul. Lehre v. Gott dem Dreieinigen, Augsburg 1883 bl. 209 v.

Münscher v. Coelln, Dogmengesch. I 245 v. Harnack, D. G. II 294 v. enz.

3) Harnack, D.G. II 298 v. Karl Müller, Symbolik 1896 bl. 51 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 220)

220. Dit dogma heeft echter ten allen tijde ernstige bestrijding gevonden. Niet alleen van buiten, van de zijde der Joden 1), en der Mohammedanen 2), waartegen dan de christenen verdedigend optraden 3). Maar ook binnen de grenzen van het Christendom werd dit dogma zowel vóór als na zijn vaststelling door velen weerstaan. In de belijdenis der triniteit klopt het hart der christelijke religie; elke dwaling vloeit voort uit of is bij dieper nadenken te herleiden tot een afwijking in de leer der Drieëenheid. Zij is zulk een wezenlijk bestanddeel van het christelijk geloof, dat zij in de belijdenis der Unitariërs nog nawerkt. Allen, die op de naam van Christenen gesteld zijn, blijven spreken van Vader, Zoon en Geest. 4) Des te meer is echter de leer der triniteit in haar kerkelijke vorm bestreden en telkens anders voorgesteld. Maar de geschiedenis van dit dogma toont duidelijk, dat de kerkelijke vorm, waarin deze waarheid vervat is, alleen in staat is, om de zaak, waarom het te doen is, onvervalst te handhaven. Nu bestaat het grote probleem bij dit dogma daarin, dat de Eenheid des Wezens de Drieheid der Personen niet teniet doet noch ook omgekeerd de Drieheid der Personen de Eenheid des Wezens opheft. En daarom dreigt er altijd gevaar, of ter rechterzijde of ter linkerzijde af te dwalen en te vervallen tot Sabellianisme of tot Arianisme.

Het Arianisme werd in de 2e en 3e eeuw voorbereid door de Ebionieten, de Alogi, Theodotus, Artemon, Paulus van Samosata, die in Christus wel een mens zagen, op bovennatuurlijke wijze geboren en bij de doop gezalfd met de Heilige Geest, bekwaamd tot Zijn werk en tot Heer verhoogd, maar die Zijn preëxistentie en Godheid beslist ontkenden. Het waren de aanhangers van een adoptiaansche christologie 5). In de vierde eeuw werd deze voorgestaan door Lucianus en zijn leerling Arius en dan voorts door Aëtius en Eunomius. Arius leerde blijkens een geschrift *Θαλεια*, waarvan Athanasius, c. Ar. I, ons fragmenten bewaard heeft, dat God, omdat *αγεννητος* en zonder aanvang, volstrekt enig is. Hij is onuitsprekelijk, onbegrijpelijk, kan niet rechtstreeks met het eindige gemeenschap hebben, kan Zijn Wezen, dat juist in *αγεννησια* bestaat, niet mededelen. Alles buiten Hem is dus geschapen, geworden door Zijn wil. Hij is niet Vader van eeuwigheid, maar Vader door en van de schepselen. Maar voordat God tot de schepping der wereld overging, bracht Hij tot bemiddeling, als een soort tussenwezen, een zelfstandige *υποστασις* of *ουσια* voort, die in de Schrift de Naam draagt van Wijsheid, Zoon, Logos, Beeld Gods enz., en door Wie God alle dingen heeft geschapen, en evenzo ook nog een derde, lagere *υποστασις*, nl. de Heilige Geest. Deze Logos is niet gegenereerd uit het Wezen Gods en heeft niet het Wezen met de Vader gemeen, want dan waren er twee Goden, maar is geschapen of geboren *ἐξ ουκ οντων*, is een *κτισμα* of *ποιημα* Gods, voortgebracht *θεληματι και βουλη*. Er was dus een tijd, dat Hij niet was, *ην ποτε, οτε ουκ ην*, al is Hij ook geschapen *προ χρονων και προ αιωνων*, d.i. vóór de wereld. Deze Logos was daarom niet *ομοουσιος* met de Vader, maar geheel van Hem gescheiden, veranderlijk, zowel het kwade als het goede kunnen kiezen. Maar Hij was toch een *κτισμα τελειον*. Hij koos het goede, werd daardoor onveranderlijk, en is als het ware tot een God geworden. Deze Logos is ook mens geworden, heeft de waarheid verkondigd, onze verlossing bewerkt en is nu onze ere, maar niet onze aanbidding waardig 6).

Het Arianisme was sterk en vond vele aanhangers, niet het minst onder hen, die na de bekering van keizer Constantijn om allerlei overwegingen tot het christendom waren overgegaan. Bovendien leren ons de geschriften van Athanasius, welke geduchte wapens zij meebrachten in de strijd. Zij beriepen zich vooreerst op een reeks van Schriftplaatsen, die de Eenheid Gods, [Deut. 6:4](#), [32:39](#), [Joh. 17:3](#), [1Cor. 8:6](#), de geboorte of wording des Zoons, [Spr. 8:22](#), [Col. 1:15](#), Zijn ondergeschiktheid aan de Vader, [Joh. 14:28](#), [1Cor. 15:28](#), [Hebr. 3:2](#), Zijn onwetendheid, [Mark. 13:32](#), [Joh. 11:34](#), Zijn beperkte macht, [Matt. 28:18](#), en goedheid, [Luk. 18:19](#), Zijn toenemen in wijsheid, [Luk. 2:52](#), Zijn lijden, [Joh. 12:27](#), [13:21](#), [Matt. 26:39](#), [27:46](#), Zijn verheffing tot Heer en Christus uitspraken, [Hand. 2:36](#), [Phil. 2:9](#), [Hebr. 1:4](#) enz. Voorts betoogden zij met tal van aanhalingen, dat zij veel vroegere kerkvaders aan hun zijde hadden. Dan ontleenden zij verschillende argumenten aan de Aristotelische, nominalistisch opgevatte, filosofie, en betoogden daarmee de enigheid en de αγεννησία Gods. En tenslotte wezen zij de zwakheden en de tegenstrijdigheden aan, die der christologie van Nicea aankleefden; waarbij vooral dit argument een grote plaats innam, dat, als de Zoon gegenereerd was, Hij daardoor van God als de ongeborene, αγεννητος, wezenlijk onderscheiden en dus in de tijd was ontstaan.

Het Sabellianisme werd in de tweede en derde eeuw voorbereid, door Noëtus, Praxeas, Epigonus, Cleomenes, die leerden, dat in Christus de Vader Zelf geboren was, geleden had en gestorven was, dat Vader en Zoon dus Namen waren voor Dezelfde persoon in verschillende relaties, vóór en in de menswording, an sich en in Zijn historische verschijning, of ook dat de Goddelijke natuur in Christus de Vader, en de menselijke natuur, de σαρξ, de Zoon was. Dit monarchianisme, patripassianisme of modalisme werd in de derde eeuw voorgestaan en verder ontwikkeld door Sabellius. Vader, Zoon en Geest zijn dezelfde God; het zijn drie Namen voor éénzelfde Wezen, dat hij υιοπατωρ noemde, doch dat niet tegelijkertijd, maar in drie opeenvolgende energiën of stadiën heette. God bestond eerst in het prosopon, de verschijning, de modus des Vaders, nl. als Schepper en Wetgever; daarna in het prosopon des Zoons als Verlosser van menswording tot hemelvaart; en tenslotte in het prosopon des Heilige Geest als Levendmaker. Sabellius beriep zich daarbij vooral op [Deut. 6:4](#), [Ex. 20:3](#), [Jes. 44:6](#), [Joh. 10:38](#) Sabellius nam dus ook de Heilige Geest op in het Wezen Gods, plaatste Zoon en Geest op gelijke lijn met de Vader, en leerde voorts een historische successie in de openbaringen Gods, een worden in God Zelf 7).

- 1) Weber, Syst. der alt syn. pal. Theol. 147 v.
- 2) Zie bv. Averroes bij Stöckl, Philos. d. M. A. II 89.
- 3) Litt. bij Walch, Bibl. theol. sel. I 881 v. 896 v.
- 4) Nitzsch, Ev. Dogm. 425.
- 5) Harnack, D.G. I 160. 616 v.
- 6) Id., D.G. I 194 v. Loofs, Dogmengesch./4 bl. 233 v. en art. Arianismus in PRE/3.
- 7) Harnack, D.G. I 674 v. en art. Monarchianismus in PRE/3 XIII 303. Loofs, D. G./4 bl. 181 v. Vergelijk ook het oeconomisch-trinit. monoth. van Marcellus van Ancyra, Loofs, t.a.p. 244 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 221)

221. Beide richtingen zijn in de christelijke kerk rechts en links van de kerkelijke triniteitsleer alle eeuwen door blijven bestaan. Het wezen van het Arianisme ligt in de loochening van de homoeousie van Vader en Zoon, in de bewering dat de Vader alleen en in volstreckte zin de

enige waarachtige God is. Natuurlijk is de Zoon dan een minder en lager Wezen, staande buiten de natuur Gods; maar over de plaats, die de Zoon toekomt tussen God en de schepselen-wereld kan dan verschil bestaan; het Arianisme laat allerlei speling toe. De afstand tussen God en wereld is eindeloos en op ieder punt van die afstand kan de Zoon een plaats worden toegekend, van de plaats naast God op Zijn troon af tot die naast de schepselen, engelen of mensen, toe. Zo is het Arianisme dan ook in verschillende vormen opgetreden. Vooreerst in de vorm van het subordinatianisme: de Zoon is dan wel eeuwig, gegenereerd uit het Wezen des Vaders, geen schepsel en niet uit niets voortgebracht, maar Hij is toch minder dan de Vader en aan Hem ondergeschikt. De Vader alleen is ο θεος, πηγη θεοτητος, de Zoon is θεος, ontving zijn natuur door mededeling van de Vader. Zo werd geleerd door Justinus, Tertullianus, Clemens, Origenes enz., ook door de Semiarianen, Eusebius van Cesarea en Eusebius van Nicomedië, die de Zoon plaatsten εκτος του πατρος en Hem ομοιοσσιος aan de Vader noemden 1), later door de Remonstranten 2), door de supranaturalisten 3) en door zeer veel theologen in de nieuwe tijd 4). Vervolgens is het in zijn oude gedaante, die het bij Arius had, wederom opgetreden bij veel theologen na de Hervorming, vooral in Engeland. Milton b.v. leerde, dat Zoon en Geest geschapen waren door de vrije wil des Vaders vóór de schepping, en slechts de Naam van God droegen om Hun ambt, evenals de rechters en overheden in het Oude Testament 5), en evenzo met geringe wijzigingen W. Whiston, wiens Arianisme vele tegenschriften in het leven riep 6), S. Clarke, P. Maty, Dan. Whitby, Harwood, vele Remonstranten hier te lande, en in later tijd de Groninger theologen 7). Een derde vorm van Arianisme kwam op in het Socinianisme. De Vader is de enige, waarachtige God. De Zoon is een door God onmiddellijk, door bovennatuurlijke ontvangenis geschapen, heilig Mens, die vóór zijn ontvangenis niet bestond en door God met dit doel werd voortgebracht, om aan de mensen een nieuwe wet te prediken. Na vervulling van deze last is Hij verhoogd in de hemel en Goddelijke genade deelachtig geworden. De Geest is niets anders dan een kracht Gods 8). Dit Socinianisme verbreidde zich van Polen naar Duitsland, Nederland, Engeland en Amerika, vond in deze beide laatste landen tolken in John Biddle, Nathanaël Lardner, Theoph. Lindsey, Joseph Priestley, stichter van de Unitarian Society enz., en ging in unitarisme over. Het Socinianisme kon het supernaturalisme, dat het eerst nog aannam, op de duur niet handhaven; Jezus werd een gewoon Mens, zij het ook een voorbeeld van vroomheid en zedelijkheid, het Christendom raakte geheel los van Zijn Persoon. Ditzelfde had plaats in het rationalisme 9) en in de moderne theologie. Voor de triniteit, voor de Drieheid, Vader, Zoon en Geest is hier geen plaats meer. God is één en Jezus is een gewoon, doch groot mens 10); zelfs Ritschl heeft zakelijk niet anders gedaan dan het Socinianisme vernieuwd. Jezus is een mens geweest, door God bekwaamd, om het koninkrijk der hemelen op aarde te stichten en is daarna verhoogd tot de rang van God en Heer der gemeente 11). In heel deze rationalistische beschouwing van de triniteitsleer is er natuurlijk nog veel minder behoefte aan Goddelijke genade, en daarom komt de Heilige Geest hierbij nauwelijks ter sprake; zijn Godheid en meestal ook zijn persoonlijkheid wordt ontkend.

Ook het Sabellianisme kan optreden in verschillende vormen. Het heeft met het Arianisme de loochening der Drieheid in het Goddelijk Wezen gemeen, maar zoekt nu de Eenheid Gods te verkrijgen, niet door Zoon en Geest buiten Gods Wezen te plaatsen, maar door beide er zo in op te nemen, dat alle onderscheid tussen de drie Personen verdwijnt. Het onderscheid tussen de personen ligt volgens de triniteitsleer der kerk in de personele eigenschappen, bepaaldelijk in de eeuwige generatie en spiratie. Worden deze gelochend, dan komen de Personen los naast elkaar te staan en treedt het tritheïsme op. Daarvan werden in de oudheid beschuldigd de monophysieten, Johannes Askusnages en Johannes Philoponus 12), en in de middeleeuwen Roscellinus 13). Later rees een dergelijke aanklacht tegen Th. Sherlock, omdat

hij in het Goddelijk Wezen drie oneindige geesten aannam 14); voorts tegen Roëll, omdat hij de generatie bestreed 15); vervolgens ook tegen Lampe en Sibelius, omdat zij bezwaar hadden in de formule per communicationem essentiae 16). Wordt daarbij het Wezen Gods nog in platonisch-realistische zin opgevat, dan gaat het tritheïsme over in tetradisme, dat aan Damianus van Alexandrië werd tenlaste gelegd 17). Omdat echter zulk een drieheid van individuele, gescheiden wezens, μερικαὶ οὐσίαι, ἰδικαὶ φύσεις, niet met de Eenheid Gods is overeen te brengen, kan deze ook worden gehandhaafd, dat Vader, Zoon en Geest dezelfde Persoon en Hetzelfde Wezen zijn; dit patripassianisme werd in de tweede eeuw door Praxeas geleerd. Of ook kan men met Marcellus van Ancyra en Photinus van Sirmium Zoon en Geest beschouwen als eigenschappen in God, die slechts ten behoeve van schepping en herschepping van God uitgingen en zelfstandig, persoonlijk werden. De Logos was wel eeuwig als λογὸς ἐνδιαθετός, de Vader was nooit zonder Logos, Hij was λογοπατωρ; maar deze Logos is eerst Zoon, προφορικός geworden in de tijd; God breidt zich uit in de tijd tot Zoon en Geest en keert dan, weder in Zichzelf terug 18). Daaruit wordt dan vanzelf het modalistisch monarchianisme geboren, dat in de Drie Personen slechts drie openbaringsmodi van het éne Goddelijk Wezen ziet.

Dit was de eigenlijke leer van Sabellius, en later keert deze opvatting van het dogma der triniteit telkens terug. Van modalisme is ook de speculatie over de triniteit bij Erigena 19) en bij Abaelard 20) niet vrij. Maar duidelijker komt dit te voorschijn bij de pantheïstische secten in de Middeleeuwen, bij Joachim van Floris, Amalrik van Bena, David van Dinant, die een tijdperk des Vaders, des Zoons en des Geestes onderscheidden en het laatste nabij achten 21). In de Hervormingseeuw kwam het Anabaptisme in oppositie tegen de kerkelijke triniteitsleer. De waarachtige God is de God in ons, deze is de Wezenlijke Christus, en het Woord, de Geest in ons is de waarachtige God 22). David Joris leerde, dat God één was en Zich achtereenvolgens als Vader, Zoon en Geest openbaarde in drie tijdperken van geloof, hoop en liefde, die begonnen waren met Mozes, Christus en Hemzelf 23). Maar vooral Servet besteedde aan dit dogma al de kracht van zijn denken; in drie geschriften 24), onderwierp hij het in zijn kerkelijke vorm aan een scherpe kritiek en trachtte het ook positief nieuw op te bouwen. Servet heeft geen woorden, scherp genoeg, om de kerkelijke triniteitsleer te veroordeelen. Zij is in zijn ogen tritheïstisch, atheïstisch, een tricypex monstrum, tricypex cerberus, tripartitus Deus. Daartegenover gaat hij uit van de stelling, dat het Goddelijk Wezen niet gedeeld kan worden, en dat er daarom, ter handhaving der Godheid van Christus en van de Heilige Geest, geen personen maar alleen disposities, apparities, modi Gods mogen aangenomen worden. De Vader is het ganse Wezen Gods, de enige God. Maar Hij bedient Zich van de Logos, die reeds vóór Christus bestond, echter niet als Persoon doch als Woord, rede, gedachte, om zich in de schepping en onder het Oude Testament te openbaren en in Christus mens te worden. De Logos nam in Christus niet de menselijke natuur aan, maar werd in Hem vlees. De mens Christus is daarom de waarachtige Zoon Gods, God woont ten volle in Hem. En evenzo is de Heilige Geest die niet reëel van de Logos onderscheidt maar in Hem begrepen is, de modus der zelfmededeling Gods. Door Hem woont God in alle schepselen in, en deelt Hij aan alle Zijn leven mee. Aan het einde van het proces houdt de triniteit weer op 25).

De gnostische en theosofische elementen, die hier wederom in de triniteitsleer voor de dag kwamen, namen later bij Böhme, Zinzendorf en Swedenborg nog toe. Bij Böhme is de triniteit het resultaat van een proces, waarvan de donkere natuur, het licht der idee en de wil in de Godheid de grondslagen en de factoren zijn 26). Zinzendorf noemde zichzelf wel trinitariissimus maar ging toch eigenlijk van een gnostisch Godsbegrip uit. God an sich was onbereikbaar, verborgen, ondoorgrondelijk, doch Hij openbaart Zich in Christus. Deze is de

eigenlijke Schepper aller dingen, de Jehovah des Oude Testament, die vlees geworden is en het voorwerp is van onze aanbidding. In Hem wordt ook de triniteit openbaar, echter niet met immanente verhoudingen van generatie, spiratie enz., maar als een heilige familie. De eerste Persoon is de Vader, de Heilige Geest is de moeder, Christus is de Zoon, en in die familie wordt nu de enkele gelovige en de gemeente opgenomen als de bruid des Zoons, die evenals Eva uit Adams zijde, op gans realistische wijze uit de zijde en het bloed van Christus geschapen wordt 27). Nog sterker trad Swedenborg tegen de triniteitsleer op. Hij zag er evenals Servet niets dan tritheïsme in. God is één, maar Hij is in Christus openbaar geworden als Vader, Zoon en Geest, die Zich verhouden als ziel, lichaam en de van beide uitgaande werkzaamheid 28). Deze theosofie heeft de triniteitsleer der nieuwe filosofie voorbereid. In het stelsel van Spinoza met zijn éne onveranderlijke substantie was er nog geen plaats voor. Bij Kant worden de drie personen vervangen door drie kwaliteiten; de ware godsdienst bestaat in het geloof aan God als heilig Wetgever, goed regeerder en rechtvaardig rechter 29). Schleiermacher oefende op het dogma der triniteit een strenge kritiek, en erkende er alleen dit ware in, dat God met de mensheid is verenigd, zowel in de persoon van Christus als in de Gemeingeist der Kirche 30). Volgens Schelling en Hegel bevatte het dogma een diepe filosofische gedachte, die zij aldus vertolkten: God is Geest, denken, idee, en het behoort dus tot Zijn natuur, om Zich voor te stellen, te denken, te objectiveren. De inhoud van dat denken kan echter geen gedachte zijn zoals bij de mens, maar moet realiteit wezen. God brengt daarom denkende Zichzelf voort, objectieveert zich, en wel in de wereld, die de eigenlijke Zoon Gods is, en keert dan uit die Selbstentäußerung door het bewustzijn der mensheid heen in de Geest weer tot Zichzelf terug 31). Het grote verschil tussen deze speculatie en de kerkelijke triniteitsleer werd nu wel door Strausz ingezien 32). Maar desniettemin scheppen nog velen behagen in een dergelijke wijsgerige constructie 33). Anderen vergenoegen zich er mee, om in de éne Persoonlijkheid van God drie potenties, momenten, krachten te onderscheiden 34) en komen zo tot de erkenning van een openbaringstriniteit van God in natuur (schepping), geschiedenis (Christus) en geweten (gemeente) 35). Afkerig van metafysica, welke zij voor het geloofsleven waardeloos en zelfs schadelijk achten, weigeren zij uit de zelfopenbaring Gods in Christus en uit Zijn zelfmededeling in de Heilige Geest tot immanente, ontologische relaties in het Goddelijk Wezen te besluiten. Zij verwaarlozen de theologische elementen, die niet alleen in de kerk, maar ook ongetwijfeld in de Schriftleer vervat zijn, en trachten deze als onnutte speculatie voor te stellen 36).

- 1) Loofs, D. G./4 bl. 243 v.
- 2) Conf. art. 3. Arminius, Op. theol. 1629 bl. 232 v.
Episcopus, Instit. theol IV sect. 2 c. 32. Limborch, Theol.
Christ. II 17, 25.
- 3) Bretschneider, Dogm. I/4 612 v. Knapp, Gl. I 260. Muntinghe,
Theol. Christ. pars theor. par. 134. v.
- 4) Frank, Syst. d. chr. Wahrh. I 207 v. Beck, Chr. Gl. II 123
v. 134 v. Twisten, II 254. Kahnis, I 353, 398. Van
Oosterzee, II par. 52. Doedes, Ned. Gel. 71 v.
- 5) Milton, de doct. christ. ed. Summer 1827 Lib. I c. 5.6.
- 6) Walch, Bibl. theol. sel. I 957 v.
- 7) Hofstede de Groot, De Groninger Godgeleerden bl. 160 v.
- 8) Cat. Racov. qu. 94-190. Verg. verder F. Socinus, Bibl. patr.
Polon. I 789 v Crell, de uno Deo Patre libri duo e.a. bij
Trechsel, Protest. Antitrinitarier II 221 v. 233 v.
- 9) Wegscheider, Instit. theol. par. 91.
- 10) Verg. bijv. Kielstra, Het godsdienstig leven/2 1890 bl. 39.47.
- 11) Ritschz, Rechtf. u. Vers./2 III 358 v.
- 12) Baur, Dreiein. u. Mensch. II 13 v.
- 13) Verg. Anselmus, de fide trinitatis et de incarnatione verbi.

- 14) Walch, Bibl. theol. sel. I 972.
- 15) Examen v. h. Ontw. v. Tol. VIII Sam. bl. 10 v. Moor, Comm. 1 735 761-771.
- 16) Moor, Comm. 1 744-755. Ypey en Dermout, Gesch. der N. H. Kerk III 202 Aant. 84 v. Archief v. Kerk. Gesch. VIII 419 v.
- 17) Baur t.a.p. II 29 v.
- 18) Schwane, D. G. II 135-150.
- 19) Erigena, de div. nat. I 13.
- 20) Abaelard, Introd. ad theol. I 7.
- 21) Reuter, Gesch. der relig. Aufkl. im M. A. II 183-249.
- 22) Bijv. Camillo, bij Trechsel, Prot. Antitrin. II 95 v.
- 23) Trechsel t. a. p. I 44v. Cramer in Ned. Archief v. Kerk. Gesch. V 1-145 VI 289-368.
- 24) De trinitatis erroribus libri septem 1531. Dialogorum de trinitate libri duo 1532. Christianismi restitutio 1553.
- 25) Trechsel t. a. p. I 65 v. 103 v. 120 v. Riggenbach, art. Servet in PRE/3 XVIII 228-236.
- 26) Claassen, Jakob Böhme II 25 v.
- 27) Plitt, Zinzendorffs Theol. I 211 v. II 24. 133 v. III 14 v.
- 28) Swedenborg, Die wahre christl. Religion/2. Stuttgart 1873 bl. 241 v.
- 29) Kant, Religion inn. d. Grenzen der bl. Vernunft. ed. Rosenkranz bl. 168 v.
- 30) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 170-172. Verg. ook Lipsius, Dogm par. 368 Schweizer, Chr. Gl. par. 103 v. Scholten, L.H.K. II 238.
- 31) Schelling, Werke I 5 bl. 294. I 6 bl. 28 v. I 7 bl. 56 v. Hegel, Werke XI 120 v. 129 v. XII 181 v.
- 32) Strausz, Chr. Gl. I 492 v.
- 33) Biedermann, Dogm. par. 159. Pfeleiderer, Grundriss par. 122.
- 34) Schelling in zijn latere periode. Rothe, Ethik par. 23 v. Nitzsch, Ev. Dogm. bl. 438-446.
- 35) Hase, Hutt. Rediv. par. 70. De Wette, Dogm./3 71.
- 36) Harnack, Das Wesen des Christ. Akad. Ausgabe 1902 bl. 79 v. Kaftan, Dogmatik par. 21. Häring, Der Chr. Glaube bl. 543.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 222)

222. De christelijke kerk bewandelde van de aanvang af een andere weg. De leer der triniteit was voor haar het dogma en dus het mysterie bij uitnemendheid. Het wezen des Christendoms, de absolute zelfopenbaring Gods in de Persoon van Christus en de absolute zelfmededeling Gods in de Heilige Geest was dan alleen te handhaven, als ze haar fundament en principium had in de ontologische triniteit. Zodra de gegevens, welke de Heilige Schrift daarvoor aanbood, object werden van het theologisch denken, ontwaakte dan ook terstond de behoefte aan allerlei namen en uitdrukkingen, welke in de Heilige Schrift niet voorkwamen, en die toch onmisbaar bleken, om de waarheid enigermate, zij het ook gebrekkig, weer te geven, en tegen misvatting en bestrijding te handhaven. De Arianen en vele richtingen in later tijd, zoals de Socinianen, de Anabaptisten, de Remonstranten, de Bijbelse theologen enz., keuren het gebruik van zulke onschriftuurlijke namen af. Maar de christelijke theologie verdedigde steeds hun recht en hun waarde 1). De Schrift is ons immers ook niet gegeven, om eenvoudig nagesproken, maar om nagedacht en in eigen taal te worden weergegeven; Jezus en de apostelen hebben haar gebruikt en door redenering verdere gevolgtrekkingen uit haar afgeleid; de Schrift is geen wetboek en ook geen dogmatiek maar het principium der theologie; als Woord Gods bindt zij niet alleen in haar letterlijke woorden maar ook in hetgeen wettig uit haar afgeleid wordt 2). Voorts is er geen nadenken over de waarheid der

Schrift en dus geen enkele theologische werkzaamheid mogelijk, zonder van zulke woorden, die niet in de Schrift voorkomen, gebruik te maken. Niet alleen in de triniteitsleer, maar ook bij elk ander dogma en in heel de theologie worden uitdrukkingen en termen gebezigd, die in de Schrift niet te vinden zijn. Met deze namen is dus de zelfstandigheid van de Christen, het recht der theologie gemoeid. En tenslotte dienen deze niet, om nieuwe dogmata buiten de Schrift om of in strijd met haar in te voeren, maar juist om de waarheid der Schrift tegen de ketterij te handhaven. Ze hebben veel meer negatieve dan positieve betekenis. Zij wijzen de lijnen aan, binnen welke het christelijk denken zich te bewegen heeft, om niet de waarheid der openbaring onder de handen te verliezen. Onder de schijn van Schriftuurlijkheid is de Bijbelse theologie altijd verder van de Schrift afgedwaald; en met haar niet-bijbelse termen is de kerkelijke orthodoxie altijd weer in haar Schriftuurlijk karakter gerechtvaardigd. Zo kwamen ook in de leer der triniteit allengs allerlei ongewone namen op, zoals ομοουσιος, ουσια, υπαρξις, υποστασις, προσωπον, γενναν, τριας, trinitas, substantia, personae, nomina, gradus, species, formae, proprietates enz. De betekenis dezer termen stond echter eerst lang niet vast. Het woord ουσια werd wel gewoonlijk van het éne Wezen Gods gebezigd, maar diende toch bij Origenes, Athanasius, Gregorius Nyss. nog dikwijls, om de drie Personen in dat éne Wezen aan te duiden. Athanasius verdedigde zich tegen het Sabellianisme uitdrukkelijk daarmee, dat hij de Zoon niet μονοουσιος maar ομοουσιος met de Vader noemt 3). Evenzo werd het woord υποστασις nu eens van het Wezen, dan weer van de drie Personen gebruikt; en men zei dus nu eens, dat er maar één en dan weer, dat er drie υποστασεις in God waren. Maar het Sabellianisme zag in de Personen slechts openbaringsvormen van het éne wezen. Daartegenover moest de kerk er nadruk op leggen, dat die Personen werkelijk bestaande zelfstandigheden waren in het Goddelijk Wezen. En daarvoor werd de naam υποστασις gebruikt. Basilius in zijn brief περι ουσιας και υποστασεως bracht hierin meer gelijkmatigheid, door het Wezen Gods met ουσια en de drie Personen met υποστασις of προσωπον aan te duiden; elke υποστασις heeft dus een eigen bestaan, ιδια υπαρξις, is υφεστωσα, en is door ιδιοτητες, ιδιωματα, ιδιαζοντα, σημεια, ιδια γνωρισματα, χαρακτηρες, μορφαι van de andere onderscheiden. En hierbij sluit het spraakgebruik van de beide Gregoriussen en voorts van Joh. Damascenus en van de Griekse theologie en kerk zich aan 4).

In het Westen was de verwarring niet zo groot. Door Tertullianus was de term essentia of substantia voor het Wezen en de naam persona of subsistentia voor de Personen vastgesteld. 5) Latere kerkleraars en symbolen namen dit spraakgebruik over. Hilarius in zijn werk de trinitate spreekt Constant van una essentia, substantia, natura, genus en van tres personae, die door proprietates van elkaar onderscheiden zijn. Augustinus keurde het af, om het Griekse υποστασις door substantia weer te geven. Substantia en essentia liet zich in het Latijn niet zo onderscheiden als υποστασις en ουσια in het Grieks. Men kon in het Latijn niet spreken van una essentia en tres substantiae. Veeleer was substantia gelijk het Griekse ουσια, en essentia klonk in de Latijnse oren altijd nog vreemd en ongewoon. Het Latijn behield daarom de uitdrukking una substantia en tres personae. Toch werd het woord substantia door Augustinus liefst geheel vermeden, zowel voor het Wezen als voor de Personen. Want substantia duidde in het Latijn, in onderscheiding van accidens, de drager der eigenschappen aan als bestaande in zichzelf. Omdat die tegenstelling in God niet vallen kan, daar Wezen en eigenschappen in Hem één zijn, achtte Augustinus het beter, om het Goddelijk Wezen als essentia aan te duiden 6). En gelijk in het oosten nodig was, om tegenover het Sabellianisme op de zelfstandigheid, de υποστασις, der drie Personen nadruk te leggen, zo hielden de Latijnen tegenover het Arianisme vast, dat de drie Personen geen drie substantiae, maar drie personae waren. De Scholastiek breidde deze terminologie nog uit en gaf een vast schema, dat later algemeen, ook in de theologie der Reformatie, overgenomen werd. In God

is één Wezen, una essentia, unitas naturae, en zijn drie Personen, tres personae, trinitas personarum. Deze drie Personen zijn in dat Wezen één, ομοουσιοι, coessentiales, en bestaan wederkerig in elkaar, (εμπεριχωρησις, circumincessio personarum). Maar zij zijn onderscheiden. Want er zijn in God duae emanationes: per modum naturae en per modum voluntatis; tres hypostases: Pater, Filius, Spiritus S.; quatuor relationes: paternitas, filiatio, spiratio activa en passiva; quinque notiones: innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio activa en passiva; tres proprietates personales: Pater, qui est ingenuus, Filius, qui est genitus, Spiritus Sanctus, qui est spiratus 7).

Om de leer der triniteit wel te verstaan, dienen drie vragen beantwoord: Wat geeft het woord wezen te kennen? Wat wordt er met het woord persoon aangeduid? En welke is de verhouding tussen wezen en persoon en tussen de personen onderling? Wat het begrip wezen aangaat, Aristoteles omschreef ουσια als een substantie, η μητε καθ υποκειμενον τινος λεγεται μητε εν υποκειμενω τινη εστιν, οιον ο τις ανθρωπος και ο ρις ιππος. En zo werd het woord ook eerst in de theologie gebruikt en op de drie Personen zowel als op het éne Wezen toegepast. Maar allengs werd ουσια in een andere zin gebruikt en werd het de aanduiding van het Wezen, de natuur, de essentia van een ding, wat Aristoteles genoemd had το τι ην ειναι vlv. Zo werd het synoniem met φυσις;. Sommigen achten dit woord, omdat afkomstig van φυναι, evenals natura van nasci, minder geschikt, om het Wezen Gods aan te duiden 8). Maar dit woord werd toch ingeburgerd in de theologie evenals het woord natuur, en vond steun in [2Petr. 1:4](#) Ουσια, φυσις, substantia, essentia, natura werd de constante Naam van het éne Wezen Gods, de Godheid in het algemeen, afgezien van haar υπαρξις, subsistentia en van haar τροποι υπαρξεως, modi subsistendi, dus voor de Goddelijke natuur, gelijk zij aan alle drie Personen gemeenschappelijk is. Dit Wezen Gods is één en eenvoudig, essentieel onderscheiden van alle creaturen en in 't bezit van al die eigenschappen, welke vroeger behandeld zijn.

De onderscheiding tussen dit wezen en de drie Personen in God vindt haar analogie in de schepselen. Bij deze maken wij onderscheid tussen het wezen en de individuen. Paulus, Johannes, Petrus zijn allen dezelfde menselijke natuur deelachtig, maar zijn als personen van het wezen en van elkaar onderscheiden 9). Maar er dreigt hier aanstonds een dubbel gevaar. Het nominalisme vat het wezen, het algemene slechts op als een naam, een begrip en komt in de leer der triniteit dus tot tritheïsme; het excessieve realisme denkt bij het wezen aan een achter en boven de personen staande zelfstandigheid en komt dus tot tetradisme of sabellialisme. Zelfs Gregorius van Nyssa overwon dit overdreven realisme niet geheel. Ten betooge, dat de Godheid één is en er niet van drie Goden gesproken mocht worden, ontkende hij de toepasselijkheid van het getal ook op eindige schepselen. Het was volgens hem een misbruik, om van hen, die één natuur deelachtig zijn, in het meervoud en dus van vele mensen te spreken 10). Zo wordt echter het onderscheid tussen het Wezen in God en in de schepselen over het hoofd gezien. Er is zonder twijfel analogie, en vanwege die analogie mogen wij ook bij God van Zijn Wezen spreken. Maar die analogie onderstelt toch tegelijk een zeer belangrijk verschil. Het begrip van het wezen des mensen is een soort-begrip; de menselijke natuur heeft wel reëel bestaan en is geen flatus vocis, zij is aanwezig, wel niet buiten en boven de mensen, maar toch in iedere mens. Doch zij bestaat in ieder mens op een eigen, eindige wijze; de mensen zijn evenals de goden in het polytheïsme wel ομοι- maar niet ομο- of μονοουσιοι. De menselijke natuur is in de verschillende mensen niet tota en niet numero eadem; en de mensen zijn daarom niet alleen distincti maar ook divisi. In God is dat alles anders. De Goddelijke natuur is niet te denken als een abstract soortbegrip en evenmin als een substantia buiten, boven, achter de Personen; zij bestaat in de Personen en in elk van deze tota en numero eadem. De Personen zijn dus wel distincti, maar niet divisi. Zij zijn ομο-

, μονο-, ταυτοουσιον. Zij zijn door geen plaats of tijd of wat ook gescheiden. Allen zijn ze Dezelfde Goddelijke natuur en volmaaktheden deelachtig. Het is één en dezelfde Godheid, die in de drie Personen, in allen en in elk in 't bijzonder bestaat, zodat er in God maar één Eeuwige, één Almachtige, één Alwetende is, één God met één verstand, één wil, één macht

11). Het woord Wezen handhaaft dus de waarheid der Eenheid Gods, die in de Schrift steeds op de voorgrond wordt geplaatst, in het monotheïsme ligt opgesloten en ook door het unitarisme verdedigd wordt. Welke onderscheidingen er in het Goddelijk Wezen ook mogen bestaan, zij mogen en kunnen niet tekort doen aan de éénheid der natuur. Want in God is de Eenheid niet gebrekkig en beperkt, maar volmaakt en absoluut. Onder schepselen sluit alle verscheidenheid uit de aard der zaak ook minder of meer scheiding en verdeling in. Al wat creatuur is, bestaat noodzakelijk in de vormen van ruimte en tijd en dus naast en na elkaar. Maar de eeuwigheid, de alomtegenwoordigheid, de almacht, de goedheid enz. sluiten krachtens haar aard alle scheiding en deling uit. God is absolute Eenheid en eenvoudigheid, zonder samenstelling of verdeling, en die Eenheid is zelf niet ethisch, niet contractueel van aard, gelijk onder mensen, maar volstrekt, en dus geen accidens aan het wezen, maar met het Wezen Gods zelf één.

- 1) Augustinus, de trin. VI 10. Thomas, S. Th. I qu. 29 art. 3. Calvijn, Inst. I 13, 5. Moor I 710-712. M. Vitranga I 191-195. Gerhard, Loc. III c. 2. Filippi, Kirchl. Gl. II/3 149 v.
- 2) Verg. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 23 Geloof en Theologie; 159
- 3) Athanasius, Expos. fidei c. 2.
- 4) Petavius, de trin. V c. 1 v. Schwane, Dogmengesch. II/2 99. 151 v. Dorner, Entw I/2 914 v. Harnack, II/2 252. Hatch, Griech. u. Christ., Deutsch von Preuschen 1892 bl. 200 v.
- 5) Harnack, D. G. II/3 286, meende, dat de betekenis van substantia en persona door Tertullianus aan het juridisch spraakgebruik was ontleend en dat substantia dan de zin had van "vermogen," waaraan de drie Personen deel hadden. Maar Seeberg, D.G. I 87 en Loofs D.G./4 155 PRE/3 IV 40 bewezen, dat deze mening onjuist is. Ook Schlossmann, Persona und προσωπον im Recht und im christl. Dogma, Kiel 1903, ontkent, dat persona en substantia in de leer der triniteit aan de rechtswetenschap zijn ontleend, maar meent daartegenover, dat het gebruik van het woord persona oorspronkelijk slechts voortkwam uit een "rein stilistisches Bedürfnis," om niet altijd de woorden Vader, Zoon, Geest te moeten gebruiken, en dat evenzo het Griekse woord υποστασις eerst een zeer vage en algemene betekenis had, evenals bijv. het woord πραγμα. Vergelijk daartegen Seeberg, Theol. L. Blatt 22 Jan. 1906, die in het licht stelt, dat er in het oosten en in het westen niet maar een stilistische, doch een logische behoefte bestond, om wezen en personen te onderscheiden.
- 6) Augustinus, de trin. V8. VII 4.
- 7) Bonaventura, Brevil. I c. 3.4, cf. Anselmus, Monol, c.29 v. Lombardus, Sent. I dist. 22 v. Thomas, S. Theol. I qu. 27-32 enz.
- 8) Gregorius Naz., ad Evagrium. Dionysius, de div. nom. c. 2.
- 9) Basilius, Epist. 43.
- 10) Gregorius Nyss., ad Ablabium, cf. Petavius, de trin. IV c. 9. Swachne II 156 v. Dorner, Entw. I 916 v. Kleutgen, Theol. der Vorzeit III 85 v.
- 11) Symbolum Athan. n. 9-18.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 223)

223. Maar nu ligt de heerlijkheid van de belijdenis der triniteit juist hierin, dat die Eenheid, hoe absoluut ook, verscheidenheid niet uit- maar insluit. Het Wezen Gods is geen abstracte Eenheid, geen afgetrokken begrip, maar een volheid van Zijn, een oneindige rijkdom van leven, die in de verscheidenheid juist de hoogste eenheid ontvouwt. Die zelfonderscheidingen, welke de Heilige Schrift nu onder de Naam van Vader, Zoon en Geest in het Goddelijk Wezen ons kennen doet, worden in de theologie aangeduid met het woord Persoon. In het oosten bezigde men daarvoor eerst *προσωπον*, corresponderende aan het Hebr. פָּנִים, aangezicht, uiterlijke verschijning, rol. Maar dit woord was voor misverstand vatbaar; Sabellius zei, dat de éne Goddelijke οὐσία of *ποστας*; verschillende *προσωπα* aannam. Daartegenover betoogden de kerkvaders, dat de drie *προσωπα* in het Goddelijk Wezen niet maar verschijningen, openbaringsvormen, doch dat zij *προσωπα ενυποστατα* waren, dat zij bestonden *εν υποστασει*. Zo werd het woord *προσωπον* door *ποστας*; vervangen, welk woord eerst grondslag, onderbouw, vastheid betekent, en dan datgene aanduidt, wat werkelijk en niet maar in schijn bestaat, of ook datgene, wat in zichzelf bestaat in onderscheiding van *accidentia*, die inhereren in iets anders ¹⁾. In het Latijn bezigde men het woord *persona*, dat eerst het masker, dan de rol van een acteur aanduidde, daarna de *conditio*, *qualitas*, *status*, waarin iemand optreedt en zo in de rechtstaal het *jus standi* in *judicio* te kennen gaf. Dit begrip was dus ook vrij zwevend, en bij Tertullianus wisselt het nog met allerlei andere woorden af, *nomen*, *species*, *forma*, *gradus*, *res*. Toch bleef dit woord in het Latijn behouden, ook toen in het Oosten *προσωπον* reeds door *υποστας*; vervangen was; want het woord *υποστας* was in het Latijn door geen geschikt woord weer te geven; *substantia* kon men niet bezigen, omdat dit al voor het wezen in gebruik was. Maar dit verschil in uitdrukking gaf herhaaldelijk tussen het oosten en het westen aanleiding tot misverstand. De Grieken dachten bij het Latijnse *persona* aan hun woord *προσωπον*, en de Latijnen verstonden het Griekse *υποστας*; in de zin van hun *substantia*. Over en weer verweet men elkaar de armoede der taal. Toch leerde men zakelijk geheel hetzelfde, nl. dat de drie Personen geen *modi* maar zelfstandigheden waren. Zo kreeg dus het woord *προσωπον*, *persona* in de kerkelijke taal tot wezenlijk kenmerk de zelfstandigheid, *υποστας*;; *subsistentie*, *subsistens*, *suppositum*. Deze zin heeft het woord *υποστας*; nog bij Athanasius en de Cappadociërs. Maar later kreeg het woord *persona* er nog een karaktertrek bij. Als *persona* toch niets aanduidde dan *ποστας*, het in zichzelf bestaande, tegenover *accidens*, dan kon het ook wel van zaken gebezigd worden. In de christologische strijd werd men tegenover Nestorianisme en Monophysitisme gedrongen tot nog scherper bepaling van natuur en persoon; en zo kwam toen, in het aan Boëthius toegeschreven de *duabus naturis et una persona Christi*, de definitie van *persona* op als *naturae rationabilis individua substantia*. Het woord drukte nu tweërlei uit: zelfstandigheid en redelijkheid of zelfbewustheid. Deze betekenis heeft het in de scholastiek ²⁾ en voorts ook in de oudere Roomse, Luth. en Geref. dogmatiek ³⁾.

In de nieuwere filosofie en psychologie kwam een geheel andere voorstelling van de persoonlijkheid op. Ten eerste toch begon men meer en meer de mening te koesteren, dat persoonlijkheid alleen de bestaansvorm van een eindig en beperkt wezen kan zijn, en dat er dus bij God van geen persoonlijkheid, dus ook van geen zelfbewustzijn en zelfbepaling sprake kan zijn. Als God bestaat, is Hij niets anders dan de Almachtige, Alomtegenwoordige, onbewuste kracht en drang in alle dingen. Ten tweede kwam men in de psychologie tot de gedachte, dat ook persoonlijkheid bij de mens hoegenaamd geen zelfstandig bestaan insloot; de ik-heid, de ziel is geen substantie, maar slechts de nominalistische samenvatting van de psychische verschijnselen, en datgene, wat persoonlijkheid heet, is maar de tijdelijke

voorbijgaande bestaansvorm van het individuele wezen, dat mens heet. Ten derde werd daaruit afgeleid, dat persoonlijkheid, als bloesem en hoogste ontwikkeling van het menselijk wezen, het einddoel was, waarnaar de mens te streven had, het hoogste goed, dat hij voor een tijd verwerven kon. Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit (Goethe). Ten vierde bracht dit een heroëncultus en mensvergoding mede ten aanzien van hen, die zulk een toppunt van ontwikkeling hadden bereikt en tot een persoonlijkheid zich gevormd hadden. Bij sommigen verbindt zich daarmee dan de hoop, dat zulke mensen, die hier of hiernamaals tot die hoogte der persoonlijkheid zich hebben opgewerkt, ook wel eeuwig zullen voortbestaan (conditionele onsterfelijkheid). Dit begrip van persoonlijkheid gaat nu bij de mens al niet op, omdat persoonlijkheid, ik-heid iets anders en meer is dan de samenvatting der psychische verschijnselen. Maar het is nog veel minder voor toepassing vatbaar in de leer der triniteit. Hier heeft persoon een eigen betekenis. Zelfs de definitie van Boëthius past veel meer in de leer van Christus dan in die der triniteit. Dit is ook altijd door de degelijkste theologen gevoeld. Richard van St. Victor bestreed deze definitie, omdat ze sprak van individua substantia en omschreef persoon daarom als divinae naturae incommunicabilis existentia ⁴). Calvin sprak alleen van subsistentia in Dei essentia ⁵). Allen erkenden de waarheid van het woord van Augustinus: wij spreken van personen, non ut illud diceretur, sed ne taceretur ⁶). Persoon duidt in het dogma der triniteit niets anders aan, dan dat de drie Personen in het Goddelijk Wezen geen modi zijn maar elk op eigen wijze bestaan. Zelfs op het redelijke en zelfbewuste in dit begrip valt de nadruk volstrekt niet; want dit vloeit vanzelf daaruit voort, dat zij dezelfde Wezens en alle deugden, dus ook de kennis en wijsheid deelachtig Zijn. Wat echter in het woord persoon wordt uitgedrukt, is dat de Eenheid van het Goddelijk Wezen zich ontplooit in een drievoudig bestaan. Het is een unitas, ex semetipsa derivans trinitatem. De Personen zijn geen drie openbaringsmodi van de éne Goddelijke Persoonlijkheid, maar het Goddelijk Wezen bestaat niet anders dan als Drie-Persoonlijk, juist omdat zij absolute, Goddelijke Persoonlijkheid is. In de mens hebben wij daarvan slechts een zwakke analogie. Persoonlijkheid bij mensen komt alleen daardoor tot stand, dat er een subject is, dat zichzelf als object tegenover zich stelt en zich met zichzelf weer samenvat; drie momenten constitueren het wezen der menselijke persoonlijkheid, maar bij ons zijn dat slechts momenten; in God zijn het, omdat er in Hem geen tijd of ruimte, geen uitbreiding en geen deling is, drie υποστάσεις, drie bestaanswijzen van het één en zelfde Wezen. Deze analogie van de menselijke persoonlijkheid moet echter nog op een andere wijze worden aangevuld. De menselijke natuur is te rijk, om in één enkel mens of persoon te worden belichaamd, zij breidt daarom in vele mensen zich uit en komt eerst in de mensheid tot haar volle ontplooiing. Zo ook ontplooit het Goddelijk Wezen zijn volheid in drie Personen, maar deze zijn geen drie Individuen naast en gescheiden van elkaar, maar in en binnen het Goddelijk Wezen de drievoudige zelfonderscheiding, welke de ontplooiing des Wezens in de persoonlijkheid opneemt en deze driepersoonlijk maakt. De ontvouwing der menselijke natuur is van tweeërlei aard; in de enkele mens tot persoonlijkheid en in de mensheid tot vele individuen, die samen ook weer een eenheid, een persoonlijkheid vormen gelijk Christus met de gemeente één volkomen man is, [1Cor. 12:12](#), [Ef. 4:13](#). Deze dubbele ontvouwing, die in de mensheid geen andere zijn kan, is in God één; de ontplooiing van Zijn Wezen tot persoonlijkheid valt samen met die van Zijn Wezen tot Personen. De drie Personen zijn de in en uit en door en binnen het Wezen tot volkomen zelfontvouwing gebrachte éne Goddelijke Persoonlijkheid.

1) Verg. ook het gebruik van het woord in het Nieuwe Testament, [2Cor. 9:4](#); [11:17](#); [Hebr. 1:3](#); [3:14](#); [11:1](#); en daarbij Cremer, Neut. Wörterbuch s.v.

2) Lombardus, Bent. I dist. 23 cf. 25,26. Thomas, s.Th. I qu.

29. Bonaventura, Sent. I dist. 23 qu. I en dist. 25.
 3) Petavius, de trin. IV c. 9. Schmid, Dogm. der ev. Luth. K. bl. 90 v. Beza, Tract, theol. I 616. Zanchius, Op. I 13. Maresius, Syst. theol. III 7. Synopsis pur. theol. VII 8 enz.
 4) Richard Vict., de trin. IV 21.
 5) Calvijn, Inst. I 13, 6. Verg. Alting, Theol. probl. nova III qu. 31.
 6) Augustinus, de trin. V. 9. VI 10. Verg. Anselmus, Monol. c. 37. 38. Calvijn, Inst I 13, 2-4. Braun, Der Begriff Person in seiner Anwendung auf Trinität und Incarnation. Mainz 1896.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 224)

224. Hieruit is af te leiden, in welke zin de derde bovengenoemde vraag naar de verhouding van Wezen en Persoon en van de Personen onderling beantwoord moet worden. Bij Tertullianus zijn de drie Personen *unius substantiae, unius status, unius potestatis sed unus Deus*; zij zijn drie-non statu sed gradu, unum, niet unus; zij zijn unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti deputantur. Er is *distinctio, distributio*, geen *diversitas* en *divisio*. Athanasius en de Cappadociërs omschreven de *ιποστασεις* als *τροποι υπαρξεως*, en gaven daarmee te kennen, dat zij, één in Wezen, toch elk een eigen *existentia* hadden en in wijze van bestaan verschilden. Het onderscheid tussen Wezen en Persoon en de Personen onderling lag dus in de wederkerige verhouding, η προς αλληλα σχεως, in het Vader, Zoon en Geest-zijn, in de eigenschappen van πατροτης (αγεννησια), υιοτης (γεννησις) en αγιασμος (εκπορευσις). Breder werd dit uitgewerkt door Augustinus. Hij leidt de trinitas niet af uit de Vader maar uit de Eenheid, uit de *deitas* en acht ze niet toevallig, maar wezenlijk aan God eigen. Het behoort tot Zijn Wezen, drieëenig te zijn. In zover is het Persoon-zijn met het Wezen Zelf identiek. Non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse sed omnino idem, de trin. VII 6. Indien toch het Zijn aan God toekwam in absolute en het Persoon-zijn in relatieve zin, dan zouden de drie Personen niet één Wezen kunnen zijn. Elk Persoon is daarom gelijk aan het ganse Wezen en evenveel als de beide andere of als alle drie samen. Bij schepselen is dit niet zo. Een mens is niet zoveel als drie mensen. At in Deo non ita est; non enim major essentia est Pater et Filius et Spiritus Sanctus simul quam solus Pater aut solus Filius, sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis, de trin. VII 6. In summa trinitate tantum est una quantum tres simul sunt nec plus aliquid sunt duae quam una, et in se infinita sunt. Ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et omnia in omnibus et unum omnia, ib. VI 10. Ipsa trinitas tam magnum est, quam unaquaeque ibi persona, ib. VIII 1. Daarom kan het onderscheid tussen wezen en persoon en personen onderling niet liggen in enige substantie, maar alleen in de onderlinge relaties. Quidquid ergo ad seipsum dicitur Deus, et de singulis personis singulariter dicitur, id est, de Patre et Filio et Spiritu Sancto, et simul de ipsa trinitate non pluraliter sed singulariter dicitur, de trin. V 8. Quidquid autem proprie singula in eadem. trinitate dicuntur, nullo modo ad seipsa sed ad invicem, aut ad creaturam dicuntur et ideo relative, non substantialiter ea dici manifestum est, ib. c. 11. En dienovereenkomstig zei de latere theologie, dat wezen en persoon niet re maar ratione verschilden, echter niet ratione ratiocinante, d.i. rationaliter, nominaliter, gelijk Sabellius meende, maar ratione ratiocinata. Het onderscheid bestond niet in enige substantie doch alleen in relatie, maar dit onderscheid was dan toch werkelijk, objectief, in Gods openbaring gegrond. Wezen en Persoon verschillen niet re maar toch realiter; het verschil bestaat in een *modus subsistendi*, maar is toch een reëel verschil. De persoon is een bestaanswijze van het

Wezen; en de Personen onderling verschillen dus, zoals de ene bestaanswijze van de andere, of naar het gewone voorbeeld, zoals de open van de gesloten hand verschilt 1).

Indien dit onderscheid van Wezen en Persoon en van Personen onderling in een enkel woord moet worden aangegeven, is er inderdaad niet veel meer van te zeggen. Maar duidelijker wordt dit onderscheid toch, als wij de relaties zelf indenken, waardoor het in het Goddelijk Wezen tot stand komt. Ofschoon de Heilige Schrift streng monotheïstisch is, kent zij aan Zoon en Geest toch Goddelijke natuur en volmaaktheden toe en plaatst hen met de Vader op één lijn. Vader, Zoon en Geest zijn onderscheidene subjecten in het één en zelfde Goddelijke Wezen. En als zodanig dragen zij dan ook verschillende namen, hebben Zij bijzondere persoonlijke eigenschappen en treden zij altijd op in een zekere vaste orde, zowel ad intra als ad extra. Het onderscheid der Personen ligt dus geheel en al in de zogenaamde ιδιωματα, ιδιοτητες, proprietates, personele eigenschappen, nl. paternitas (αγεννησια, innascibilitas), generatio activa, spiratio activa, filiatio (generatio passiva en spiratio activa), processio (spiratio passiva). Deze voegen nu uit de aard der zaak niets nieuws, geen nieuwe substantie aan het Wezen toe. Een mens, die vader wordt, verandert niet van wezen, maar treedt alleen op in een tot dusver hem vreemde relatie. Het Wezen Gods is van het Vader-zijn, het Zoon-zijn en het Geestzijn niet zakelijk, substantieel maar alleen ratione, relatione onderscheiden. Het één en zelfde Wezen is en heet Vader, wanneer het gedacht wordt in Zijn relatie tot datzelfde Wezen in de relatie des Zoons. En de Personen onderling verschillen dus alleen daarin, dat de een Vader, de ander Zoon en de derde Geest is. Onder mensen vinden wij hiervan slechts een zwakke gelijkenis, maar die toch tot opheldering dienen kan. Onder mensen is het vaderschap en zoonschap ook wel niets dan een relatie, doch die relatie onderstelt een persoonlijk, individueel subject, dat van die relatie de drager is, maar overigens nog buiten dat vaderschap en zoonschap op allerlei wijze bestaat. Het vaderschap is maar een toevallige eigenschap van het mensch-zijn; sommige mensen worden nooit vader; wie het wordt, is het lange tijd niet geweest. en houdt het ook weer langzamerhand op te zijn enz. Het mens zijn gaat dus in het vaderschap of zoonschap lang niet op. Zo is het echter niet in het Goddelijk Wezen. Het God-zijn valt volkomen met het persoon-zijn samen. Quemadmodum hoc illi est esse, quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse, ita hoc illi est esse, quod personam esse 2). Het Goddelijk Wezen gaat dus, om zo te zeggen, bij elk der drie Personen in het Vader, Zoon en Geest-zijn volkomen op. De paternitas, filiatio en processio zijn geen bijkomende eigenschappen bij het Wezen, maar de eeuwige bestaansvormen van, de eeuwige, immanente relaties in het Wezen. Bij mensen valt de ontplooiing van de éne menselijke natuur uiteen; ze geschiedt deels in de enkele mens, doordat hij wordt tot persoonlijkheid; ze heeft voorts plaats in de mensheid, wier leden alle de menselijke natuur op een bijzondere wijze representeren; ze komt eindelijk ook tot stand in de geslachts- en verwantschapsrelaties, die weer telkens een zijde van de menselijke natuur ons kennen doen. In de mensen valt deze drievoudige ontplooiing der natuur uiteen in ruimte en tijd; zij is wezenlijk uitbreiding. In God echter is er geen scheiding of deling. De ontplooiing van Zijn Wezen tot persoonlijkheid neemt die van Zijn Wezen tot personen en tevens die van Zijn Wezen tot de immanente relaties, welke door de namen Vader, Zoon en Geest worden uitgedrukt ineens, terstond, absoluut, volkomen in zich op. Zo is God de archetype van de mens; wat in de mensheid uiteenvalt, naast elkaar ligt, uiteengespreid wordt in de vormen van ruimte en tijd, dat is in God eeuwig en eenvoudig aanwezig. De processiones in Zijn Wezen brengen tegelijkertijd in God Zijn absolute persoonlijkheid, Zijn drievuldigheid en zijn immanente relaties tot stand. Zij zijn de absolute archetypen van al die processiones, waardoor in de enkele mens, in het gezin en in de mensheid de menselijke natuur tot haar volledige ontvouwing komt. Daarom zijn de drie Personen wel elk een ander, alius, maar niet aliud; de Drieheid is uit en in en tot de Eenheid; de ontvouwing des wezens heeft plaats

binnen het wezen en doet dus aan de eenheid en eenvoudigheid des wezens niet te kort. Voorts zijn de drie Personen, schoon niet aliud, toch wel alii, onderscheidene subjecten, υποστασεις, subsistentiae, die juist daardoor het Wezen Gods in het Wezen zelf tot absolute ontvouwing brengen. En tenslotte zijn die drie Personen onderling door generatie en spiratie op absolute wijze elkaar verwant; hun onderscheidenheid als subjecten valt met hun immanente verwantschaprelaties volkomen samen. De Vader is enkel en eeuwig Vader, de Zoon is enkel en eeuwig Zoon, de Geest is enkel en eeuwig Geest. En omdat ze elk zichzelf zijn op eenvoudige, eeuwige, absolute wijze, daarom is de Vader God en de Zoon is God en de Heilige Geest is God. De Vader is het als Vader, de Zoon als Zoon, de Heilige Geest als Heilige Geest. En omdat zij alle drie God Zijn, zijn Zij één Goddelijke natuur deelachtig, en is er dus één God, Vader, Zoon en Heilige Geest, die te prijzen is tot in eeuwigheid.

- 1) Thomas, s. Th. I qu. 28 v. Petavius, de trin. IV c. 10. 11.
Kleutgen, Theol. der Vorz. I/2 350 v. Calvijn, Inst. I 13,
6. 16-20. Zanchius, Op. I 21 v. Moor I
713 v. Turretinus, Th. EI. III qu. 27 enz.
- 2) Augustinus, de trin. VII 6.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 225)

225. Nadat de leer der triniteit in het algemeen is uiteengezet, dienen thans de Drie Personen afzonderlijk te worden besproken. De eerste persoon is de Vader, en Zijn personele eigenschap is de paternitas of ook de αγεννησια. In de Ariaanse strijd speelde dit woord een grote rol. Het werd uit het gewoon Grieks overgenomen. Plato noemde de ideeën αγεννητους; Aristoteles noemde zo de stof; de Gnostieken spraken van God als βυθος αγεννητος; ingenitum **1**). Van hen namen Paulus van Samosata en de Arianen, Aëtius en Eunomius dit spraakgebruik over, om daarmee de homoousie van de Zoon en de Geest met de Vader te bestrijden. De αγεννησια drukte, in tegenstelling met alle schepsel, Gods eigenlijk Wezen uit. De Zoon echter is niet αγεννητος; Hij heet in de Schrift μονογενης; en ook de orthodoxie noemt Hem gegenereerd; dus kan Hij niet God, maar moet Hij een schepsel wezen; wij mogen niet δυο αγεννητα, d.i. δυο θεους; aannemen **2**). Nu bestaan er echter in het Grieks twee woorden: γεννητος; a. v. γενναν, gignere, generare en γενητος; a. v. γιγνεσθαι, fieri; het laatste is veel ruimer dan het eerste en duidt alles aan wat voortgebracht wordt en een begin heeft van bestaan, hetzij door schepping, generatie of voortplanting. Deze beide woorden werden eerst nog niet altijd duidelijk onderscheiden; men wees er alleen op, dat het woord αγεννητος; of αγενητος in verschillende zin kon gebezigd worden en in de ene zin niet en in de andere zin wel op de Zoon kon toegepast worden. Maar langzamerhand werd het gebruik, om tussen beide woorden onderscheid te maken. Alle drie personen konden dan in tegenstelling met alle schepsel, αγενητος heten; geen

hunner was voortgebracht op de wijze der creaturen; geen hunner had een begin van bestaan. De agenesie was een eigenschap van het Goddelijk Wezen en aan alle Drie Personen gemeen. Maar daarvan moest de αγεννησια onderscheiden worden. Deze was een eigenschap van de Vader alleen. De Zoon kon γεννητος; heten, niet omdat Hij als een schepsel in de tijd was voortgebracht maar omdat Hij van eeuwigheid uit het Wezen van de Vader was voortgebracht **3**). Maar de kerkvaders merkten er tegelijk bij op, dat deze eigenschap, nl. de αγεννησια, bepaaldelijk aan de Persoon en niet aan het Wezen toekwam. Het Wezen is in de drie Personen één en hetzelfde, maar de agenesie is een relatie in het Wezen. Gelijk Adam en Eva en Abel hetzelfde wezen deelachtig zijn, ofschoon ze dat op verschillende wijze

ontvingen, zo is ook in God het Wezen één, schoon dit in de drie Personen op verschillende wijze bestaat 4). Daarbij komt nog, dat de naam *αγεννησια* negatief is en alleen zegt, dat de Vader boven generatie verheven is, maar hij zegt niets positiefs aangaande Gods natuur; eigenlijk is hij dus ook geen aanduiding van de Persoon des Vaders, want het *αγεννητον* esse en het Vaderzijn is volstrekt niet hetzelfde 5). Daarom is de naam van Vader te verkiezen boven die van *αγεννητος*; 6). De Schriftuurlijke naam van Vader duidt veel beter dan die van *αγεννητος*; de persoonlijke eigenschap van de eerste persoon aan. In de paternitas ligt een positieve relatie opgesloten tot de tweede Persoon. De naam Vader is God nog meer eigen dan de Naam van God, want deze laatste is een algemene Naam, een nomen dignitatis, maar de Vadersnaam in het Nieuwe Testament is, evenals die van Jahweh in het Oude Testament, een nomen proprium, aanduiding van een personele eigenschap Gods. Wie God de Vadersnaam ontzegt, doet Hem nog groter oneer aan, dan wie Zijn schepping ontkent. Deze Vaders naam is dan ook geen overdrachtelijke spreekwijze van mensen op God overgebracht. Veeleer is de verhouding omgekeerd. Het vaderschap op aarde is een verre, zwakke gelijkenis van het Vaderschap Gods, [Ef. 3:15](#). God is Vader in waarachtige en volkomen zin. Onder mensen is een vader ook weer zoon van een ander en een zoon op zijn beurt ook weer vader; onder mensen is een vader alleen niet in staat, om een zoon voort te brengen; onder mensen is het vaderschap tijdelijk en in zekere zin toevallig, niet wezenlijk met het menszijn verbonden; het begint eerst laat en het houdt spoedig, in elk geval bij de dood, weer op. Maar in God is dat geheel anders. Hij is enkel en louter en geheel Vader; Hij is alleen Vader, Hij is Vader van natuur; Hij is eeuwig Vader, zonder begin en einde, en daarom moet ook de generatie een eeuwige zijn en de Zoon even eeuwig als de Vader, want als de Zoon niet eeuwig was, kon ook de Vader niet eeuwig zijn. De eeuwigheid van het Vaderschap brengt de eeuwigheid van het Zoonschap mee; wie de Vader noemt, noemt vanzelf daarin ook de Zoon 7). Om deze relatie van de Vader tot de Zoon en tevens tot de Heilige Geest werd de Vader dikwijls genoemd *αυτογενης, αυτογενητος, αυτοφους, αποιητος, αναρχος*, principii expers, sui ipse origo, suae causa substantiae, sui principium; en voorts *αρχη, αιτια, ριζα, πηγη*, principium, causa, radix, fons, origo, caput enz. van de Zoon en de Geest of van de gehele Godheid 8).

1) Irenaeus, adv. haer. I 1.

2) Athanasius, c. Arian. I 31 v. de decr. nic. syn. 28 v.
Basilus, adv. Eunom. II 25 v. enz.

3) Verg. Athanasius, Basilus t.a.p. Damascenus, de fide orthod. I 8 Augustinus, de trin. V 3. Petavius, de trin. V 1-3. Suicerus s. v.

4) Athanasius, de decr. nic. syn. 8. Gregorius Naz., Orat. theol. V.

5) Basilus, adv. Eunom. I 9. 15. Gregorius Naz., Or. theol. III. Augustinus, de trin. V 5.

6) Basilus, adv. Enn. 15.

7) Athanasius, c. Ar. I 23. 28. Gregorius Naz., Orat. theol. III 5. 17. Damascenus, de fide orthod. I 8. Hilarius, de trin. XII 24.

8) Petavius, de trin. V 5. Suicerus, s. v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 226)

226. De bijzondere eigenschap van de tweede Persoon in de triniteit is de filiatio. In de Schrift draagt Hij verschillende namen, die Zijn verhouding tot de Vader aanduiden, zoals Woord, Wijsheid, Logos, Zoon, Eerstgeboren, Eniggeboren, Enige Zoon, Beeld Gods, *εικων*,

υποστασις, χαρακτηρ. Op deze Namen en op enkele teksten, boven aangehaald, werd de leer der door Origenes het eerst zo genoemde eeuwige generatie, αιωνιος γεννησις, gebouwd. Natuurlijk spreken wij daarmee op menselijke en dus onvolkomen en gebrekkige wijze; en de gedachte daaraan maant tot bescheidenheid 1). Maar toch mogen wij zo spreken. Want evenals bij gelijkenis aan God mond en oor en oog wordt toegeschreven, zo is de menselijke generatie analogie en beeld van die Goddelijke daad, waardoor de Vader aan de Zoon het leven in Zichzelf geeft. Maar dan moet al het onvolmaakte en zinnelijke daarvan ook worden weggedacht. De generatie van een mens is onvolkomen en gebrekkig; een man heeft een vrouw nodig, om een zoon voort te brengen; een man kan nooit in een kind en zelfs niet in vele kinderen zijn volle beeld, zijn gehele wezen mededelen; een vader wordt eerst vader mettertijd en houdt het ook op te zijn, en het kind wordt spoedig geheel onafhankelijk van en zelfstandig tegenover de vader. Maar is het niet bij God. Er is generatie ook in het Goddelijk Wezen. Het is een schone, bij de kerkvaders telkens terugkerende gedachte, dat God vruchtbaar is. Hij is geen abstracte, starre Eenheid, niet μοναδικος, solitarius. Hij is een volheid van Leven; Zijn natuur is een γεννητικη, καρπογονος ουσια; zij is voor uitbreiding, ontvouwing, mededeling vatbaar. Wie dit ontkent en alle productie in het Goddelijk Wezen loochent, maakt er geen ernst mee, dat God oneindig, volzalig Leven is. Hij houdt niets dan een abstract, deïstisch Godsbegrip over of neemt ter vergoeding op pantheïstische wijze het leven der wereld in het Goddelijk wezen op. Zonder de triniteit is ook de schepping niet te verstaan; indien God Zich niet mededelen kan, dan is Hij een duister licht, een droge bron, en hoe zou Hij zich ad extra, aan schepselen kunnen mededelen 2)? Maar toch is die generatie op Goddelijke wijze te denken. Daarom is zij in de eerste plaats geestelijk. De Arianen brachten tegen haar vooral het bezwaar in, dat alle generatie noodzakelijk scheiding, deling, τομη, διαιρεσις en ook nu παθος, απορροια meebrengt. Dat zou zo zijn, als ze lichamelijk, zinnelijk, creatuurlijk was. Maar zij is geestelijk en Goddelijk, en daarom eenvoudig, zonder deling of scheiding, zij geschiedt αρρευστως και αδιαιρετως; 3). Zij brengt distinctio en distributio, maar geen diversitas en divisio in het Goddelijk Wezen. Ο δε θεος αμερης ων αμεριστος εστι και απαθης του υιου πατηρ, ουτε γαρ απορροη του ασωματου εστιν, ουτ επιρροη τις εις αιτον γινεται, ως επ ανθρωπων 4). De generatie in God heeft daarom haar treffendste analogie in het denken en spreken; en de Schrift zelf wijst daarop, als zij de Zoon de Logos noemt. Gelijk de geest des mensen in het woord zichzelf objectieveert, zo deelt God in de Logos Zijn gehele Wezen mee. Maar ook hier is er weer onderscheid. De mens behoeft veel woorden om zijn gedachte uit te drukken; die woorden zijn klanken en dus zinnelijk en stoffelijk; zij zijn onzelfstandig en hebben geen bestand in zichzelf. Maar als God spreekt, dan spreekt Hij in de ene Logos Zijn ganse Wezen uit en geeft Hem het leven in Zichzelf. In de tweede plaats houdt daarom de generatie in, dat de Vader de Zoon genereert εκ της ουσιας του πατρος, θεον εκ θεου, φως εκ φωτος, θεον αληθινον εκ θεου αληθινου, γεννηθεντα ου ποιηθεντα, ομοουσιον τω πατρι gelijk te Nicea vastgesteld werd. De Arianen leerden, dat de Zoon door de wil des Vaders uit niets was voortgebracht. Doch dit was geen generatie, maar creatie. Scheppen is το εξωθεν και οικ εκ της ουσιας του κτιζοντος και ποιουντος γινεσθαι το κτιζομενον και ποιουμενον ανομοιον παντελως και ουσιαν; maar generatie is το εκ της ουσιας του γεννωντος προαγεσθαι το γεννωμενον ομοιον κατ ουσιαν 5). De Zoon is geen schepsel, maar God te prijzen in alle eeuwigheid, [Rom. 9:5](#). En daarom is Hij niet voortgebracht door de wil des Vaders, uit niets en in de tijd. Maar Hij is gegenereerd uit het wezen des Vaders, in de eeuwigheid. De generatie is daarom geen eigenlijk werk, geen ενεργεια van de Vader, maar de Vader komt toe een φυσικη γεννητικη. Dat wil natuurlijk niet zeggen, dat de generatie een onbewuste, ongewilde emanatie is, dat zij buiten de wil en de macht des Vaders omgaat. Zij is niet een daad van een voorafgaande, besluitende wil, van een βουλησις προηγουμενη, gelijk de schepping; maar zij is de Vader

zo van nature eigen, dat Zijn wil als voluntas concomitans daarin Zijn ganse welbehagen heeft. Zij is openbaring van Zijn; φύσεως γρησιοτης και ουσιας en dus ook van Zijn kennis, wil en macht en van al Zijn deugden 6). In de derde plaats wordt daarom de generatie door de christelijke kerk ook als een eeuwige beleden. De Arianen zeiden, dat de Zoon er eerst niet was, ην ποτε οτε ουκ ην beriepen zich vooral op het εκτισε;, creavit van [Spr. 8:22](#), wezen op de antinomie, die er tussen de begrippen αιωνιος; en γεννησις; bestaat. Maar indien Vader en Zoon deze hun Naam dragen in metafysische zin, gelijk de Schrift onwedersprekelijk leert, dan is daarmee de generatie ook als een eeuwige bewezen. Indien de Zoon niet eeuwig is, is ook God immers niet eeuwig Vader; Hij was dan God voordat Hij Vader was en is eerst later in de tijd Vader geworden. De loochening der eeuwige generatie doet dus niet alleen tekort aan de Godheid van de Zoon maar ook aan die van de Vader; zij maakt Hem veranderlijk, berooft Hem van Zijn Goddelijke natuur, ontnemt Hem de eeuwigheid van het Vaderschap, en laat het onverklaard, hoe God waarlijk en met recht in de tijd Vader heten kan, indien de grondslag daarvoor niet eeuwig ligt in Zijn natuur 7). Maar die generatie is dan ook in ware zin als een eeuwige op te vatten. Zij is niet eens in de eeuwigheid afgelopen en volbracht, maar zij is een eeuwige, onveranderlijke, en dus tegelijk eeuwig voltooid en eeuwig voortgaande daad Gods. Gelijk de zon het licht uitstraalt, en de bron het water uitstroomt, zo is de generatie eigen aan de natuur des Vaders. De Vader was nooit en is nooit zonder generatie. Hij genereert altijd. ουχι εγεννησεν ο πατηρ τον υιον και απελυσεν αυτον ο πατηρ απο της γενεσεως αυτου, αλλ' αιει γεννα αυτον 8). Gods genereren is spreken en Zijn spreken is eeuwig, θεου αιδιον το γεννημα 9).

- 1) Irenaeus, adv. haer. II 28, 6. Athanasius, c. Ar. II 36. Basilius, adv. Eun. II 22. 24. Gregorius Naz., Orat. XX enz.
- 2) Athanasius, c. Ar. II 2. Damascenus, de fide orth. I 8.
- 3) Id., Expos. fidei 2.
- 4) Id., de decr. nic. syn. II. c. Ar. I 16. 28 v.
- 5) Damascenus, de fide orth. I 8. Verg. Athanasius, de decr. nic. syn. 13-26. c. Ar. I 5.6.
- 6) Athanasius, c. A. III 59-67. Gregorius Naz., Or. III 6 v. Cyrillus Alex., de trin. II. Hilarius, de trin. III 4. Augustinus, de trin. XV 20. Lombardus, Sent. I dist. 6. 7. Thomas, S: Th. I qu. 41 art. 2.
- 7) Athanasius, de decr. nic. syn. 26 v. de sent. Dionysii 14 v. c. Ar. I 12 v. Basilius, adv. Eun. II 14 v. de Spir. S. 14 v. Gregorius Naz., Or. theol. III 3 v.
- 8) Origenes, in Jerem. nom. IX 4. de princ. I 2, 2.
- 9) Athanasius, c. Ar. I 14. 20. IV 12. de sent. Dion. 15.16. Damascenus, de fide orth. I 8. Augustinus, de trin. VI 1. Thomas, S. Theol. I. qu. 42 art. 2. Polanus, Synt. theol. III c. 4. Voetius, Disp. v 632. Synopsis, pur. theol. VIII 11. Scholten, L. H. K. II 207.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 227)

227. De derde Persoon in de triniteit draagt de naam van de Heilige Geest, en Zijn personele eigenschap is de εκπορευσις, πνοη, processio, spiratio. De leer des Heilige Geestes is in de christelijke theologie altijd slechts in het gevolg van de leer des Zoons behandeld. Bij de tweede Persoon liep de strijd schier uitsluitend over Zijn Godheid; Zijn Persoonlijkheid stond over het algemeen vast. Maar bij de Heilige Geest werd de strijd voornamelijk gevoerd over Zijn persoonlijkheid; indien deze erkend werd, volgde zijn Godheid vanzelf; met de Godheid

des Zoons moest ook die van de Heilige Geest worden aangenomen. De Pneumatomachen van vroeger en later tijd brachten echter tegen de Persoonlijkheid en Godheid van de Heilige Geest allerlei bezwaren in. Zij beriepen zich er op, dat de Naam God nooit in de Schrift aan de Heilige Geest wordt toegekend, dat er van Zijn aanbedding nergens sprake is, en dat Hij telkens wordt voorgesteld als een kracht en een gave van God; de enkele plaatsen, die van Hem als een Persoon spreken, moesten als personificaties worden opgevat. Nu verklaarde Gregorius van Nazianz het grote verschil van gevoelen, dat er in zijn tijd over de Heilige Geest bestond, daaruit, dat het Oude Testament de Vader duidelijk had geopenbaard maar minder duidelijk de Zoon, en dat het Nieuwe Testament de Goddelijke natuur van de Zoons wel in helder licht had gesteld, maar de Godheid van de Heilige Geest nog slechts duister aangeduid had. Nu echter woont de Heilige Geest onder ons en maakt Zich duidelijk aan ons bekend ¹⁾. Hierin ligt een onmiskenbare waarheid. De persoonlijkheid en de Godheid van de Heilige Geest staan niet zo objectief buiten en tegen ons over, als die van de Vader en de Zoon. De Naam, die Hij draagt, drukt die Persoonlijkheid niet uit, gelijk die van Vader en Zoon. De oeconomie van de Heilige Geest, namelijk, de heiligmaking, tekent zich niet zo helder voor ons af als die van schepping, vleeswording en voldoening. Wij leven zelf in die oeconomie, de Heilige Geest woont in ons en onder ONS, en daarom richt zich het gebed minder tot Hem dan tot de Vader en tot de Middelaar. Hij is veel meer de Auteur dan het voorwerp van gebed. Daarom was de Persoonlijkheid of althans de Godheid van de Heilige Geest lange tijd in de kerk in geschil. Het religieus belang van deze leer werd in de eerste tijd niet gevoeld. De Geest werd gewoonlijk wel in Zijn persoonlijkheid erkend maar alleen beschouwd als Geest, die in het verleden Zijn werk had verricht, de profeten en apostelen had verlicht en Christus had toegerust en bekwaamd tot Zijn ambt. De noodzakelijkheid der gratia interna werd nog niet ingezien; er was nog geen bewuste, levendige behoefte aan een almachtige, Goddelijke werking der genade in het hart; de unio mystica, de gemeenschap tussen God en de mens, werd nog niet in haar diepte gepeild; de objectieve openbaring Gods in Christus scheen voldoende, en een subjectieve illuminatie werd nog niet nodig geacht. Zodra de gemeente echter dieper haar eigen leven indacht en zich rekenschap trachtte te geven niet alleen van de objectieve maar ook van de subjectieve principia des heils, beleed zij met vreugde de Persoonlijkheid en de Godheid van de Heilige Geest. En zo is het alle eeuwen door gegaan. De loochening van het Persoonlijk bestaan en de Goddelijke natuur van de Heilige Geest komt altijd bewust of onbewust uit een rationalistisch, pelagiaans, deïstisch principe voort; ze hoort thuis in de kring der Arianen, Socinianen, Remonstranten enz.

Hieruit blijkt ook terstond, dat de belijdenis van de Persoonlijkheid en Godheid van de Heilige Geest niet voortgekomen is uit de filosofie maar uit het hart der christelijke religie zelf, uit het geloof der gemeente. Er is met haar evenals met de Godheid van de Zoon een diep religieus belang, er is met haar de christelijke religie zelf gemoeid. Dit staat toch op grond van de Schrift ontwijfelbaar vast, dat de Heilige Geest het subjectieve principe is van alle heil, van wedergeboorte, geloof, bekering, heiligmaking enz., dat er m.a.w. geen gemeenschap is met Vader en Zoon dan in en door de Heilige Geest. En nu één van beide: de Heilige Geest is een schepsel, hetzij dan een kracht, een gave, een persoon, of waarachtig God. Indien Hij een schepsel is, dan kan Hij ons niet in de waarheid van God Zelf, de Vader en de Zoon met al hun weldaden deelachtig maken; dan kan Hij niet het principium zijn van het nieuwe leven in de christen en in de gehele gemeente; dan is er geen waarachtige gemeenschap van God en mens, dan blijft God boven en buiten ons, en woont Hij niet in de mensheid in als in Zijn tempel. Maar een schepsel is de Heilige Geest niet en kan Hij niet zijn. Want Hij staat in dezelfde verhouding tot de Zoon als deze tot de Vader, en maakt ons de Zoon en de Vader deelachtig. Hij is even nauw aan de Zoon verbonden als Deze aan de Vader. Hij is in de Zoon, en Deze is in Hem. Hij is ἰδιον κατ οὐσίαν τοῦ υἱοῦ. Hij is de

Geest der wijsheid en de waarheid, de kracht en de heerlijkheid, de Geest, door Wie Christus de gemeente heiligt en in Wie Hij haar Zichzelf en al Zijn weldaden, de *θεια φυσικς*, de *υιοθεσια*, de unio mystica met God deelachtig maakt. Hij, die ons God Zelf schenkt, moet Zelf waarachtig God wezen.

Bij dit soteriologisch belang komt dan nog de theologische betekenis van de Persoonlijkheid en Godheid van de Heilige Geest. Zonder deze komt het niet tot een waarachtige Eenheid van Vader en Zoon; wie de Godheid van de Heilige Geest loochent, kan die van de Zoon niet staande houden; eerst in de Goddelijke Persoon van de Heilige Geest sluit de triniteit zich af, komt de Eenheid van het Wezen in de Drieheid der Personen en de Drieheid der Personen in de Eenheid des Wezens tot stand. Met de Godheid van de Heilige Geest staat en valt het ganse dogma der triniteit, het mysterie van het christendom, het hart der religie, de waarachtige, wezenlijke gemeenschap van onze zielen met God. Dit werd door de kerkvaders begrepen en daarom hebben zij met de Godheid van de Zoon ook die van de Geest verdedigd 2). Het Symbolum Constant. I sprak het geloof uit *εις το πνευμα το αγιον, το κυριον, το ζωοποιον, το εκ του πατρος εκπορευομενον, το συν πατρι και υω συμπροσκυνουμενον και συνδοξαμενον, το λαλησαν δια των προφητων*. En sindsdien belijdt de ganse Christenheid haar geloof *τριαδα ομοουσιον* 3).

De relatie, waarin de Heilige Geest staat tot Vader en Zoon, wordt door Zijn Naam *το πνευμα αγιον* tevens door vele verba, zoals gegeven, gezonden, uitgestort, geblazen worden, uitgaan, nederdalen enz. enigermate bekend gemaakt. De christelijke theologie duidde haar aan als *προβολη*, *εκπορευσις*, *εκφοιτησις*, *προιεναι*, *προκυπτειν*, *προχεισθαι*, *processio*, *spiratio* enz. Liefst werd zij als een *πνοη*, *spiratio* gedacht. De Schrift gaf daar grond voor, als zij de Heilige Geest *ΠΝ*, *πνευμα* noemde en meermalen met adem en wind vergeleek, [Ps. 33:6](#), [Job 33:4](#), [Joh. 3:8](#), [20:22](#), [Hd. 2:2](#) enz. Maar overigens nam de theologie hier bij de omschrijving van de inspiratie bescheidenheid in acht. Evenals de generatie moest ze gedacht worden als eeuwige mededeling des Zelfde Wezens; ook moest ze van de generatie onderscheiden zijn, omdat de generatie aan de Zoon en de spiratie aan de Heilige Geest het leven in zichzelf gaf 4), maar men gevoelde de moeilijkheid van nadere bepalingen. Augustinus zei: *quid autem inter nasci et procedere intersit de illa excellentissima natura loquens, explicare quis potest? Non omne quod procedit, nascitur; quamvis. omne procedat quod nascitur. Sicut non omne quod bipes est homo est, quamvis bipes sit omnis qui homo est. Haec scio. Distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio non valeo, non sufficio* 5). Toch werd er wel naar enig onderscheid gezocht. En dit werd dan daarin gevonden, dat de Zoon alleen van de Vader uitging, maar de Heilige Geest van beiden 6), of daarin dat Hij van Vader en Zoon uitging *ut datus, non ut natus* 7). Vooral werd er echter op gewezen, dat de Heilige Geest daarom niet de Zoon des Zoons kon zijn, omdat dan de trias een *πληθος απειρον* zou worden en er geen einde zou komen aan de levensbeweging in het Wezen van God 8). De Heilige Geest is *δι εαυτου συμπληρουν την πολυμνητον και μακαριαν τριαδα* 9). De triniteit is voor geen vermeerdering en voor geen vermindering vatbaar, zij is *τελεια* 10). Wel antwoordt Augustinus eenmaal op de bedenking der Arianen, dat de Vader machtiger was dan de Zoon, indien alleen de eerste een Zoon kon genereren door Wie alles geschapen werd: *absit autem ut, quomodo putas, ideo sit Pater potentior Filio, quia creatorem genuit Pater, Filius autem non genuit creatorem. Neque enim non potuit sed non oportuit*. Maar hoe dit te verstaan zij, wordt in het volgende opgehelderd. *Immoderata enim esset divina generatio, si genitus Filius nepotem gigneret Patri.....nee impleretur generationis series, si semper alter ex altero nasceretur, nec eam perficeret ullus, si non sufficeret unus* 11). In illa vero essentia trinitatis nullo modo alia quaelibet persona ex eadem essentia potest existere 12). Tenslotte werd vooral door Thomas

en de zijnen het onderscheid tussen generatie en spiratie alzo aangegeven, dat de generatie plaats had per modum intellectus, de spiratie per modum voluntatis. Dit onderscheid was reeds lang daardoor voorbereid, dat de generatie vergeleken werd bij het denken en spreken, en de Heilige Geest werd voorgesteld als de liefde, die Vader en Zoon met elkaar verbindt. In de Middeleeuwse en roomse theologie werd deze onderscheiding bijna algemeen ¹³⁾. De protestantse theologen namen wel allen een zeker onderscheid aan tussen generatie en spiratie evenals tussen Zoon en Geest; ze erkenden tendele ook wel de juistheid van bovengenoemde onderscheidingen ¹⁴⁾; maar velen durfden hier toch niet zo zeker spreken en achten deze onderscheiding niet schriftuurlijk en niet bescheiden genoeg ¹⁵⁾.

- 1) Gregorius Naz., Orat. V.
- 2) Verg. Athanasius in zijn brieven aan Serapion. Gregorius Naz. in zijn oratio theol. de Spiritu Sancto. Basilius in zijn derde boek tegen Eunomius en in zijn Liber de Spiritu Sancto. Gregorius Nyss., vooral in zijn schrijven aan Ablabius. Hilarius, de trinitate libri XII enz.
- 3) Basilius bij Hahn, Bibl. der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche/3 1897 bl. 270.
- 4) Athanasius, ad Serap. I 15 v. Gregorius Naz., Or. V 7 v. Basilius, de Spir. S. 46 v. Damascenus, de fide orth. I 8.
- 5) Augustinus, c. Maxim. III 14. de trin. XV 17.20. Tract. 99 in Joann.
- 6) Id., de trin. XV 26.
- 7) Id., de trin. V 14. Petavius, de trin. VIII 13.
- 8) Basilius, adv. Eun. V.
- 9) Id., de Spir. S. 45.
- 10) Athanasius, c. Ar. I 18.
- 11) Augustinus, c. Maxim. Arian. III 12.
- 12) Augustinus, de trin. VII 6. Thomas, S. Theol. I qu. 27 art. 5.
- 13) Thomas, S. Theol. I qu. 27. c. Gent. IV 13. 15 v. Bonaventura, Brevil. I c. 3. Thomas, Bonaventura e.a. in Sent. I dist. 13. Petavius, de trin. VII c. 13 enz.
- 14) Melancton, Loci Comm., de Filio. Alsted, Theol. schol. bl. 137. 145. Maresius, Syst. Theol. III 28.
- 15) Quenstedt, Theol. did. polem. I 387 v. Hollaz, Examen theol. bl. 341. Zanchius, Op. I 255. Voetius, Disp. V 139. Synopsis pur. theol. IX 14. Moor I 791.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 228)

228. Toch ontwikkelde zich langzamerhand in de leer der triniteit een aanmerkelijk verschil tussen het oosten en westen. De ontologische processie van de Zoon uit de Vader werd in de tweede eeuw opgevat als een eeuwige generatie; en zo moest ook voor de Heilige Geest, die toch niet los naast Vader en Zoon kon blijven staan, een soortgelijke processie worden aangenomen. De relatie van de Geest tot Vader en Zoon moest worden vastgesteld. Athanasius leerde te dien aanzien, dat de Heilige Geest beide Geest des Vaders en des Zoons of van Christus heet, dat Hij diezelfde $\text{ιδιοτης, ταξις, φυσικ}$ in betrekking tot de Zoon bezit als de Zoon tot de Vader ¹⁾. Hij wordt gezegd van de Vader uit te gaan, εκπορευεσθαι nog, omdat Hij van de Logos, παρα του λογου , die uit de Vader is, gezonden en gegeven wordt ²⁾. Als εκπορευμα des Vaders, is de Heilige Geest altijd in de handen van de Vader, die Hem zendt en de Zoon die Hem draagt, en kan van Hem niet gescheiden worden ³⁾. Hij is niet de broeder of zoon des Zoons, maar is de Geest des Vaders, gelijk de Zoon zoon des

Vaders is 4). Maar al wordt Hij niet Zoon genoemd, Hij is toch niet εκτος τουβουου, want Hij heet de Geest der wijsheid en van het kindschap; als wij de Geest hebben, hebben wij de Zoon en omgekeerd. Waarom echter de een Zoon en de ander Geest heet, is onbegrijpelijk, maar alzo leert de Schrift 5). Hij is εοκων του υιου 6), met de Zoon verenigd, ηνωμενον, gelijk de Zoon met de Vader 7). Athanasius leert dus zeer duidelijk een afhankelijkheid des Geestes van de Zoon maar spreekt toch niet uit, dat Hij uitgaat van de Vader en de Zoon. De drie Cappadociërs spreken in dezelfde geest; zij leren duidelijk, dat de Heilige Geest tot de Zoon staat als de Zoon tot de Vader, dat Hij in orde op de Zoon volgt, dat de Geest ons de Zoon en de Vader schenkt, dat Hij uitgaat van de Vader en na en met de Zoon gedacht wordt, dat Hij is uit de Vader door de Zoon, δια υιου, en dat alleen η προς αλληλα σχεσις aan de Drie Personen elk een eigen Naam schenkt 8); maar de uitgang de Geest van de Zoon wordt door geen van hun uitgesproken. Men kan ook niet zeggen, dat deze door hen geloofend of bestreden werd, want deze vraag was toen nog niet aan de orde gekomen. Vandaar, dat er bij Gregorius Nyss., Epiphanius, Dydimus, Cyrillus e.a. ook wel uitdrukkingen voorkomen, die de uitgang van de Heilige Geest uit de Zoon schijnen te leren. Ze gebruiken de preposities παρα en εκ; zeggen, dat de Heilige Geest alles uit Christus neemt, en dat Christus de Bron is van de Heilige Geest, Joh. 7:38; ze spreken uit, dat Hij is uit het Wezen van de Vader en van de Zoon en dat Hij ιδιον της ουσιας υιου, het Beeld, de mond, de adem des Zoons is; ze erkennen, dat Hij de derde Persoon is, bestaande na de Zoon, en alles van de Vader door de Zoon ontvangt enz. 9).

Maar de ontwikkeling der triniteitsleer nam in het oosten toch een andere richting dan in het westen. Cyrillus leerde tegen Nestorius, die Christus afhankelijk maakte van de Heilige Geest en zo de orde der Personen omkeerde, geheel in overeenstemming met de Griekse patres, dat de Geest uitging van de Vader door de Zoon, δια του υιου 10). Damascenus zegt evenzo, dat de Geest ook Geest van de Zoon is, omdat Hij door Hem is geopenbaard en meegedeeld; dat Hij van, εκ, de Vader uitgaat δια του υιου; maar hij verwerpt uitdrukkelijk, dat Hij is uit de Zoon en uit Hem Zijn bestaan heeft, Zoon en Geest worden herleid tot één oorzaak, εις μιαν αιτιαν αναφερονται 11). En dit is de leer der Griekse kerk gebleven 12). Het oosten bleef bij de theologie der patres staan. Het westen ging echter verder. Tertullianus was reeds begonnen, om de triniteit niet uit de Vader maar uit het Wezen Gods af te leiden, en hij zei ook al: spiritum non aliunde puto quam a patre per filium 13). Hilarius stelt de Geest in dezelfde verhouding tot de Zoon als de Zoon tot de Vader, en zegt, dat de Geest van de Vader uitgaat en van de Zoon gezonden en uitgedeeld wordt, ja de Zoon tot auctor heeft 14). Maar vooral Augustinus ging boven de Griekse patres uit. Hij vat de Drie Personen op als relaties in de één, eenvoudige Godheid en moest de Geest daarom in relatie stellen niet alleen tot de Vader maar ook tot de Zoon. Duidelijk leert Augustinus dan ook, dat de Heilige Geest in verhouding staat, refertur, tot Vader en tot Zoon, dat Hij is ineffabilis quaedam patris filiiue communio. In de namen Vader en Zoon ligt weliswaar alleen de wederkerige relatie uitgedrukt en niet die tot de Geest; onze taal is er te arm toe. Maar de Geest heet toch een gave van de Vader en de Zoon. Hij heeft beide tot principium; fatendum est patrem et filium principium esse spiritus sancti. Maar deze zijn dan geen twee principia, evenmin als Vader, Zoon en Geest drie principia der schepping zijn. Neen, Vader en Zoon zijn unum principium van de Geest. De Zoon heeft ook dit, dat Hij mede de Geest van Zich doet uitgaan, van de Vader ontvangen; want de Zoon kan in niets van de Vader onderscheiden zijn dan daardoor dat Hij Zoon is 15). Deze leer van de uitgang van de Heilige Geest wordt dan na Augustinus gevonden in het symbool der synode van Toledo ñ 400, in de brief van Leo I aan Turribius, in het Athanasianum n. 22, en in het symbool van de derde synode van Toledo 589, die het filioque inlaste in de tekst van het Constantinopolitanum 16). De kerk en de theologie in het westen volgde Augustinus, en nam het filioque telkens weer tegen het oosten in bescherming

17) en de Reformatie sloot zich hierbij aan. Maar het oosten bleef in weerwil van alle pogingen tot overeenstemming op het oude standpunt staan, tot zelfs op de conferentie der Oud-Katholieken te Bonn in 1875 toe 18).

De vruchteloosheid van al deze pogingen is te opmerkelijker, omdat het verschil zo gering schijnt te zijn. De Grieken leren niet subordinatians en erkennen de volle homoousie der Drie Personen; zij stellen de Heilige Geest ook wel terdege in een zekere relatie tot Christus, die Hem zendt en uitdeelt; zij hebben er ook geen bezwaar in, om te zeggen dat Hij van de Vader uitgaat door de Zoon, *διὰ τοῦ υἱοῦ*, per filium. Omgekeerd heeft de Westerse kerk uitgesproken, dat de uitgang van Vader en Zoon niet verstaan mocht worden als van twee principia uitgaande en in twee spirationes bestaande, maar als ex uno principio en unica spiratione 19). Paus Leo erkende, dat de opname der uitdrukking filioque in het oude symbool formeel onjuist was 20); zelfs de formule ex patre per filium vond als zodanig in het Westen geen bezwaar 21). En toch is geen overeenstemming verkregen. De Grieken behielden altijd het een groot bezwaar, dat, als de Heilige Geest ook uitging van de Zoon, er in de Godheid twee principia, twee αἰτια kwamen. Dat wijst terug op een andere leer van God en op een andere praktijk der godzaligheid. De bestrijding van het filioque is in de Griekse kerk nog het laatste overblijfsel van het subordinatianisme. Hoezeer de Drie Personen ook volkomen één en gelijk worden gedacht, die Eenheid en gelijkheid komt aan Zoon en Geest slechts toe uit de Vader. Deze is πηγή και αρχή της θεοτητος. Indien de Heilige Geest dus ook uitgaat van de Zoon, komt Deze naast de Vader te staan, en wordt het beginsel der Eenheid gebroken en een soort van ditheïsme gehuldigd. Voor de Grieken ligt de Eenheid van het Wezen en de wortel der triniteit niet in de Goddelijke natuur als zodanig maar in de Persoon van de Vader. Hij is de Enige αἰτία. De Drie Personen zijn geen drie relatien in het Wezen, geen zelfontvouwing der Godheid, maar de Vader is het, die Zijn Wezen mededeelt aan Zoon en Geest. Maar daaruit volgt, dat Zoon en Geest nu ook naast elkaar komen te staan en beiden op gelijke wijze hun αἰτία, hun principium hebben in de Vader. In beiden openbaart Zich de Vader. De Zoon doet Hem kennen, de Geest doet Hem genieten. De Zoon openbaart de Vader niet in en door de Geest, de Geest leidt niet tot de Vader door de Zoon. Maar beiden zijn tot op zekere hoogte zelfstandig; beiden openen een weg tot de Vader. Orthodoxie en mysticisme, verstand en wil staan dualistisch naast elkaar. En deze eigenaardige verhouding van orthodoxie en mysticisme is het kenmerk der Griekse vroomheid. De leer staat buiten, boven het leven; zij dient alleen voor het hoofd; zij is een geschikt object voor theologische speculatie. Daarnaast is er een andere bron voor het leven in de mystiek van de Geest; deze welt niet op uit de kennis, maar heeft haar eigen oorsprong, en voedt het gemoed. Hoofd en hart staan niet in de rechte verhouding; voorstelling en aandoening zijn gescheiden; de ethische verbinding ontbreekt 22).

1) Athanasius, Ep. ad Serap. I 21. III 1.

2) ib. I 20.

3) Id., Expos. fidei 4. de sent. Dionys. 17.

4) Athanasius, Ep. ad Serap. I 16. IV 3.

5) ib. IV 4.5.

6) ib. I 24.26. IV 3.

7) ib. I 31.

8) Gregorius Naz., Orat. theol. V 9. Basilus, adv. Eun. III 1 v. de Spir. S. V. enz.

9) Verg. Petavius, de trin. VII 3-7.

10) Schwane, D. G. II 204.

11) Damascenus, de fide orth. I 8. 12.

12) Conf. orthod. qu. 9. 71. Schaff, Creeds of Christ. II 282. 350.

- 13) Tertullianus, adv. Prax. 4. 25.
- 14) Hilarius, de trin. II 4. VIII 20.
- 15) Augustinus, de trin. V 11-15. XV 17.26. de Symb. II 9.
- 16) Denzinger, Enchir. Symb. et Defin. n. 98. 113. 136.
- 17) Id., ib. 224. 242. 294. 355. 382. 385. 586. 593. 868. 873.
Alcuinus, de processione Sp. S. Anselmus, de processione
Sp. S. Lombardus, Sent. I dist. II. Thomas, S. Theol. I qu.
36. Petavius. de trin. VII.
- 18) Harnack, D. G. II 275 v. 285 v. Schwane, D. G. II 198 v.
III 146 v. Schaff, Creeds of Christ. II 545 v.
- 19) Denzinger t.a.p. n. 382. 586.
- 20) Schwane, D. G. II 209.
- 21) Denzinger t.a.p. n. 586. 868. Schaff, Creeds II 552.
- 22) Verg.Harnack D. G. II 285. v. Kattenbusch. Vergl.
Confessionskunde I 318 v Schmid, Symbolik bl. 30 v. K.
Müller, Symbolik 220. Kuyper, Om de oude wereldzee I 125 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 229)

229. Deze immanente verhoudingen der Drie Personen in het Goddelijk Wezen treden ook naar buiten in hun openbaringen en werken. Wel zijn alle opera ad extra aan de Drie Personen gemeenschappelijk eigen. Opera Deitatis ad extra sunt indivisa, servato ordine et discrimine personarum. Het is altijd de één en zelfde God, die in schepping en herschepping optreedt. Maar in die Eenheid wordt de orde der drie Personen bewaard. De ontologische triniteit spiegelt zich ook in de oeconomische af. En daarom worden aan elk der drie Personen bijzondere eigenschappen en werken toegeschreven, niet met uitsluiting der beide andere Personen, gelijk Abaelard meende **1)**, maar zo dat daarin de orde uitkomt, welke ook in de ontologische triniteit tussen de personen bestaat. Deze eigenschappen zijn hun dus niet propriae maar appropriatae, en de Heilige Schrift gaat daarin voor. Met beroep op [Mt. 28:19](#) en [1Cor. 8:6](#) zegt Hilarius, dat de Vader is de auctor, uit Wie alles is; de Zoon, de Eengeborene, door Wie alles is; en dat de Heilige Geest een gave in allen is. Er is dus één macht, één Zoon, één gave. Niets ontbreekt aan deze volmaaktheid. In de Vader is de eternitas, in de Zoon is de species in imagine, in de Geest is de usus in munere **2)**. Hilarius kent deze eigenschappen aan de drie personen toe, omdat de Vader de αρχη is en zonder principium; de Zoon het beeld des Vaders, die Hem openbaart in Zijn heerlijkheid; de Heilige Geest een gave van Vader en Zoon, die ons de gemeenschap met God deelachtig maakt. Augustinus maakte hiertegen enig bezwaar, en gaf het onderscheid anders aan: in Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia; et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Santum **3)**. In zijn werk de trinitate ontwikkelde hij deze distinctie nog breder. Hier schrijft hij aan de Vader de macht, aan de Zoon de wijsheid, aan de Heilige Geest de goedheid of liefde toe. Dit mag echter niet zo verstaan worden, dat de Vader eerst wijs en goed werd door de wijsheid van de Zoon en de goedheid van de Heilige Geest. Want Vader, Zoon en Geest zijn allen dezelfde Goddelijke natuur en dezelfde Goddelijke eigenschappen deelachtig. Maar toch is het geoorloofd, de genoemde eigenschappen in oeconomische zin aan de drie Personen toe te kennen **4)**. Latere theologen namen deze distinctie over; **5)**.

Daaraan beantwoordt ook een oeconomisch onderscheid in de opera ad extra. Deze zijn wel alle wezenswerken, maar elk der drie Personen neemt daarbij toch die plaats in, welke beantwoordt aan de orde van Zijn bestaan in het Goddelijk Wezen. De Vader werkt van Zichzelf door de Zoon in de Geest. De Heilige Schrift duidt dit onderscheid duidelijk aan in de zogenaamde praepositiones distinctionales εκ, δια, en εν, [1Cor. 8:6](#), [Joh. 1:3,14](#); de

dikwijls hiervoor bijgebrachte tekst [Rom. 11:36](#) is niet trinitarisch in te delen, en [Col. 1:16](#) is slechts schijnbaar in strijd met dit gebruik der preposities. Men zag dit onderscheid, dat de Schrift tussen de drie Personen maakt, reeds vroeg in en wees er met nadruk op [6](#)). Athanasius beroept zich meermalen op [Ef. 4:6](#) en zegt, dat God als Vader is boven allen, en als Zoon door allen, en als Geest in allen, en dat de Vader alle dingen schept en herschept door de Zoon in de Geest [7](#)). Basilius werd aangeklaagd, omdat hij in zijn gebed nu eens de Vader dankte *μετα του υιου συν τω πνευματι τω αγιω* en dan weer *δια του υιου εν τω αγιω πνευματι*. Hij verdedigt in zijn geschrift de Spiritu Sancto de eerste uitdrukking, omdat Zoon en Geest één Wezen zijn met de Vader en daarom dezelfde eer moeten ontvangen en spreekt breedvoerig over het onderscheid der preposities [8](#)). Tegen de Arianen betoogt hij, dat de ongelijke preposities niet de ongelijkheid der Personen bewijzen, maar een bepaalde orde aanduiden in Hun bestaan en werkzaamheid. De Vader is de *αιτια προκαταρκτικη*, de Zoon de *αιτια δημιουργικη*, de Geest de *αιτια τελειωτικη* [9](#)). Deze zelfde onderscheiding keert bij alle latere theologen terug [10](#)).

Alle werken Gods naar buiten hebben één principium, nl. God, maar ze komen tot stand door de coöperatie der drie Personen, die zowel in de werken der schepping als in die der verlossing en der heiligmaking een eigen plaats innemen en een eigen taak vervullen. Alles gaat uit van de Vader, wordt volbracht door de Zoon, en voltooid in de Heilige Geest. Ja, tot op zekere hoogte worden ook de werken naar buiten onder de drie Personen verdeeld. Gregorius van Nazianz verklaarde, gelijk boven reeds gezegd is, het grote verschil van mening over de Heilige Geest in zijn tijd daaruit, dat Deze eerst door Zijn inwoning in de gemeente zich duidelijk bekend maakte [11](#)). Er is door het pantheïsme in zijn verschillende vormen van de waarheid, door Gregorius uitgesproken, veel misbruik gemaakt. Telkens is van Montanus af tot Hegel toe de mening opgekomen, dat de drie Personen drie successieve perioden vertegenwoordigden in de geschiedenis der kerk. Daardoor werd de oeconomische triniteit losgemaakt van haar metafysische grondslag, het Wezen Gods neergetrokken in de stroom van het worden en de kosmogonie omgezet in een theogonie. Het is juist de strijd der patres geweest, om in de christelijke theologie dit paganistisch, pantheïstisch element uit te bannen, God als de Zijnde los te maken uit de evolutie van het worden, en de triniteit dus op te vatten als een eeuwige levensbeweging in het Goddelijk Wezen zelf. Ook Gregorius van Nazianz leert in bovengenoemde woorden niet, dat de Godheid van de Zoon en de Heilige Geest eerst later is geworden; hij tracht beide zo beslist mogelijk uit de Schrift te bewijzen. Maar God is wel in Zijn zelfopenbaring te rade gegaan met de vatbaarheid der mensen. Het was gevaarlijk, zo zegt Gregorius t.a.p., om zolang de Godheid van de Vader nog niet werd erkend, die van de Zoon te leren, en de Godheid van de Heilige Geest ons als het ware op te leggen, zolang die van de Zoon nog niet werd beleden. Hij heeft ons niet willen overladen met spijs en niet in een door het volle licht der zon onze ogen willen verblinden. Alle werken naar buiten, schepping, onderhouding, regering, vleeswording, voldoening, vernieuwing, heiligmaking enz. zijn werken der ganse triniteit. Maar desniettemin wordt in oeconomische zin de schepping meer bepaald aan de Vader, de verlossing aan de Zoon, de heiligmaking aan de Heilige Geest toegeschreven. Gelijk in de ontologische triniteit de Vader in orde de eerste is en de Zoon de tweede en de Heilige Geest de derde; zo is ook in de historie der openbaring de Vader gegaan vóór de Zoon en deze wederom vóór de Heilige Geest. De oeconomie des Vaders was inzonderheid die des Oude Testament, [Hebr. 1:1](#); de oeconomie des Zoons begon met de vleeswording; en de oeconomie des Heilige Geestes trad in met de Pinksterdag, [Joh. 7:39](#), [14:15](#). De Vader komt van Zichzelf, maar de Zoon komt niet dan gezonden door de Vader, [Mt. 10:40](#), [Mk. 9:37](#), [Luk. 9:48](#), [Joh. 3:16](#); [5:23,30,37](#); [6:8v.](#) enz., en wederom komt de Heilige Geest niet, dan gezonden door beiden, [Joh. 14:26](#), [16:7](#). [12](#))..

Maar deze zending in de tijd is een afspiegeling van de immanente verhouding der drie Personen in het Wezen Gods, en heeft haar grondslag in de generatie en spiratie. De vleeswording van het Woord heeft haar eeuwige archetype in de generatie van de Zoons, en de uitstorting van de Heilige Geest is zwakke analogie van de processie uit Vader en Zoon. Daarom besloten de kerkvaders uit de relatiës, die er tussen de drie Personen in de tijd voor der mensen oog zich vertoonden, tot hun eeuwige immanente verhoudingen. En dit volkomen terecht. Want, zegt Augustinus, de Zoon kan niet daarom gezonden heten omdat Hij vlees geworden is, maar Hij is en heet gezonden, opdat Hij vlees worden zou. Er is door de Vader niet in de tijd een woord gesproken, dat de eeuwige Zoon gezonden zou worden. Sed utique in ipso Dei verbo quod erat in principio apud Deum et Deus erat, in ipsa scilicet sapientia Dei sine tempore erat, quo tempore illam in carne apparere oporteret. Itaque cum sine ullo initio temporis in principio esset verbum, et verbum esset apud Deum et Deus esset verbum; sine ullo tempore in ipso verbo erat, quo tempore verbum caro fieret et habitaret in nobis. Quae plenitudo temporis cum venisset, misit Deus filium suum, factum ex muliere, id est, factum in tempore, ut incarnatum verbum hominibus appareret, quod in ipso verbo sine tempore erat, in quo tempore fieret. Ordo quippe temporum in aeterna Dei sapientia sine tempore est. Cum itaque hoc a patre et filio factum esset, ut in carne filius appareret, congruenter dictus est missus ille qui in ea carne apparuit, mississe autem ille qui in ea non apparuit. Quoniam illa quae coram corporeis oculis foris geruntur, ab interiore apparatu naturae spiritalis existunt; propterea convenienter missa dicuntur. En ditzelfde geldt van de zending van de Heilige Geest. Facta est enim quaedam creaturae species ex tempore in qua visibiliter ostenderetur spiritus sanctus....Haec operatio visibiliter expressa et oculis oblata mortalibus missio Spiritus Sancti dicta est, non ut ita appareret ejus ipsa substantia, qua et ipse invisibilis et incommutabilis est sicut pater et filius, sed ut exterioribus visis hominum corda commota atemporalis manifestatione venientis ad occultam aeternitatem semper praesentis converterentur 13). De Heilige Geest was reeds gave, voordat Hij aan iemand geschonken werd. Quia sic procedebat ut esset donabile, jam donum erat et antequam esset cui daretur. Aliter enim intelligitur cum dicitur donum, aliter cum dicitur donatum. Nam donum potest esse et antequam detur, donatum autem nisi datum fuerit, nullo modo dici potest 14). De zending in de tijd staat dus in het nauwste verband met de eeuwige processie in het Goddelijk Wezen. En terwijl nu Zoon en Geest in vleeswording en uitstorting onder zichtbare gedaante verschenen zijn, voltooit zich deze hun zending in Hun onzichtbaar komen in de harten aller gelovigen, in de gemeente des Zoons, in de tempel des Heilige Geestes. De Zoon en de Geest zijn eeuwig uitgegaan van de Vader, opdat Hij Zelf door en in Hen zou komen tot Zijn volk en God tenslotte wezen zou alles in allen.

- 1) Abaelard, Introd. ad theol. I c. 7-14.
- 2) Hilarius, de trin. II 1.
- 3) Augustinus, de trin. VI 10. de doct. chr. I 5.
- 4) Id., de trin. VII 1 v. XV 7.
- 5) Erigena, de div. nat. I 13. Thomas, S. Theol. I qu. 39 art. 7. 8. Bonaventura, Brevil. I c. 6. Sent. I dist. 31 art. 1 qu. 3 en art. 2 qu. 3. Hugo Vict., de Sacr. I pars 3 c. 27.
- 6) Irenaeus, adv. haer. V 18.
- 7) Athanasius, ad Serad. I 14. 28. II 6.7.
- 8) Basilius, de Spir. S. 3 v.
- 9) ib. 21.22.38.
- 10) Verg. ook Schelling, Werke II 3 bl. 341 v.
- 11) Gregorius Naz., Or. theol. V 26.
- 12) Augustinus, tract. VI in Joann., de trin. II 5. IV 20. Lombardus, Sent. I dist. 14-17. Thomas, S. Theol. I qu. 43. Petavius, de trin. VIII c. 1.

- 13) Augustinus, de trin. II 5. Verg. Petavius, de trin. VIII c. 1 par. 7-12.
 14) Id., de trin. V 15.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 230)

230. De triniteitsleer gaat het begrip des mensen zo ver te boven, dat men van het begin af zich er op toeleigde, om ze door beelden op te helderen of door redenering te bewijzen. Vooreerst was het al opmerkelijk, dat het getal drie in de Schrift zulk een rijke en diepe betekenis had. Er is daar sprake van drie delen der schepping, hemel, aarde en hetgeen onder de aarde is; drie volkengroepen naar de drie zonen van Noach; drie bedelingen van het genadeverbond, vóór, onder en na de wet; drie Patriarchen; drie delen van de Tabernakel; drie hoofddeesten; drie delen des Oude Testaments; drie jaren van Jezus' openbare werkzaamheid; drie ambten; drie dagen van Jezus' begrafenis tot de opstanding; drie kruisen op Golgotha; drie talen in het opschrift boven Jezus' kruis; drie geliefde discipelen; drie getuigen; [1Joh. 5:8](#); drie christelijke hoofddeugden; drie soorten van lust; [1Joh. 2:16](#); drie weeën, [Op. 8:13](#) enz., een drievoudige zegen; een drievoudige handeling bij het buigen, zegenen; een driedaags vasten, drie gebedstijden des daags enz. 1). Doch niet alleen in de Schrift bekleedt het getal drie zulk een ruime plaats, maar ook daarbuiten is dit getal van grote betekenis. Voor de Christelijke triniteitsleer werd analogie gezocht niet alleen in de tussenwezens, die langzamerhand in de Joodse theologie opkwamen 2), en de drie Sefiroth, כתר, חנוכה, ויה, waarvan de Kabbala sprak 3). Maar men vond sporen en aanduidingen der triniteit ook in de Trimurti der Indiërs, Brahma, Vishnu en Ciwa; in de drie vormen van de Chinese Tao; in de drie Germaanse hoofdgoden, Odin, Thor en Loki; en in andere Chaldeeuwse, Egyptische en Griekse voorstellingen der goden 4). Vooral wees men met zekere voorliefde op een uitspraak van Hermes Trismegistus en op de drie principis, welke Plato ter verklaring der wereld aannam, de hoogste νοῦς (het zijnde, het goede), de wereld der ideeën en de ὕλη 5). Maar al deze analogieën zijn polytheïstisch en kunnen daarom moeilijk met de christelijke triniteitsleer vergeleken worden.

Van meer waarde zijn dan nog de fysische analogieën, die men gezocht heeft in de natuur. Justinus Martyr bediende zich, in navolging van Philo, van het beeld van het vuur, dat een ander ontstekend, toch hetzelfde blijft. Tertullianus zei, dat God de Logos voortbracht, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium, en sprak van bron, vloed en stroom, van wortel, stam en kroon enz. Deze beelden keerden bij de latere kerkvaders en theologen telkens terug en werden uitgebreid en vermeerderd. Hoe meer men alles indacht, hoe meer het bleek, dat alle ding in drieën bestond. De ruimte met haar drie afmetingen; de tijd met zijn drie momenten; de natuur met haar drie rijken; de wereld der stof, de geest en van beider verbinding in de mens; de lichamen in hun vaste, vloeibare en gasvormige toestand; de krachten der aantrekking, de af stooting, en van beider evenwicht; de drie functies van de menselijke ziel, το λογικον, το θυμικον en το επιθυμητικον, of de drie vermogens, hoofd, hart en hand; de drie factoren van het huisgezin, man, vrouwen kind 6); de drie standen in de maatschappij, Lehr-, Wehr- en Nährstand; de drie ideale goederen van het ware, goede en schone; de drieklank in de muziek, bestaande uit de grondtoon met zijn terts en quint; de regenboog en zijn vele kleuren; de zon met haar vigor, splendor, calor, haar levendmakende, verlichtende en verwarmende kracht; de drie grondkleuren, geel, rood en blauw enz. zijn in vroeger en later tijd als analogieën van de christelijke triniteit gebruikt 7). Hoger staan de logische analogieën, die men opgespoord heeft. Augustinus wijst er telkens op, dat elk ding in de eerste plaats één zijn, een eenheid, een maat, esse, unitas, mensura, modus, moet

hebben; in de tweede plaats een zekere vorm, species, om iets bepaalds en van andere dingen onderscheiden te zijn; en tenslotte tussen dat algemene en dit bijzondere een zekere relatie en overeenstemming, orde bezitten moet. Stof, vorm of schoonheid en harmonie tussen beide of liefde zijn de grondvormen en de momenten van alle zijn 8). Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit 9).

De Middeleeuwse theologie werkte dit op allerlei wijze uit en zocht overal een trias op te sporen. Zij vond analogie der triniteit in het trivium van grammatica, dialectica, retorica, in de drie wijsgerige vakken, logica, fysica, ethica; in de drie personen der grammatica; in het activum, passivum en medium; in de singularis, dualis en pluralis; in de drie grondvocalen en in de radices trilitterales der Hebr. taal; in de dispositio, elocutio en actio der retorica; in de definitio, divisio en argumentatio der dialectica; in de drie vormen der poëzie, epos, lyriek en drama; in de drie trappen der mystiek, cogitatio, meditatio, contemplatio of fides, ratio, contemplatio, of via purgativa, illuminativa, unitiva enz. Dionysius Areopagita deelde zijn hemelse hiërarchie, en Dante zijn divina comoedia naar het drietal in. In de nieuwere filosofie is de drieheid tot formele heerschappij gekomen. Kant vond volgens Hegel 10), als bij instinct de tripliciteit terug en schematiseerde daarnaar de organen der kennis, de vermogens der ziel, de categorieën, de ideeën der rede enz. Maar eerst in de uit Kant afgeleide idealistische filosofie van Fichte, Schelling en Hegel werd deze tripliciteit tot een dialectische methode. Het idealisme wil de dingen begrijpen als een product van het bewustzijn, als een ontvouwing der idee. Die idee moet daarom als levend, zich bewegend en producerend worden gedacht. Dat kan alleen, als ze altijd in een tegenspraak verkeert tussen hetgeen zij is en hetgeen zij doet, en deze tegenspraak dan in een derde oplost en verzoent. De wet der tegenspraak is het wezen van de geest. Zo schrijft de idee in al haar ontvouwingen en ontwikkelingen voort door de momenten van positie, negatie, limitatie, thesis, antithesis, synthesis, an-sich, für-sich, an-und-für-sich. De ganse wereld ontwikkelt zich in het "Schema der Dreieinigkeiten." De logica met haar leer van het zijn, het wezen en het begrip, beschouwt de Geest an sich; de natuurfilosofie in de drie vormen van mechanica, fysica en organica heeft het te doen met de Geest für sich, de geest in zijn anders zijn, in zijn zelfvervreemding; de geestesfilosofie met haar subjectieven, objectieven en absolute geest behandelt de Geest an und für sich, de geest in zijn terugkeer tot zichzelf, in zijn zichzelf bewust worden 11). Door de invloed dezer filosofie werd de tripliciteit aan tal van wijsgerige en godgeleerde stelsels ten grondslag gelegd.

Niet genoeg echter, dat op allerlei wijze analogieën voor de triniteit werden opgespoord; er werden ook pogingen aangewend om haar zelf positief te bewijzen, en hetzij dan uit het wezen van het denken of uit dat der liefde als noodzakelijk af te leiden. De Logosleer zowel in de Schrift als in de Griekse filosofie deed onwillekeurig en vanzelf in het menselijk denken en spreken een beeld zien van het trinitarisch proces in het Goddelijk Wezen. Justinus Martyr, Tatianus, Tertullianus, Lactantius enz. bedienen zich al van deze vergelijking 12). Athanasius en de Cappadociërs hebben de generatie telkens als een kennen Gods van zichzelf in Zijn Beeld, als een eeuwig spreken van een woord voorgesteld; Vader en Zoon verbonden Zich als $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ 13). Maar inzonderheid Augustinus vond in de inwendige, redelijke mens duidelijke sporen van de triniteit. En hij vond ze op verschillende wijze en in verschillende richting. Vooreerst vond hij ze in de drieheid van esse, nosse en velle; essentia, scientia, amor; mens, notitia, amor 14). Vervolgens ontdekte hij er sporen van in de vermogens der ziel, bepaaldelijk in de zinnelijke waarneming, die tot stand komt door een voorwerp, ipsa res, door een beeld daarvan in het oog, visio, en de intentio animi, welke het zintuig op het voorwerp richt 15); en deze trinitas blijft, ook als het voorwerp verdwijnt, want dan wordt een beeld daarvan in de memoria bewaard, maakt de uitwendige aanschouwing

voor de interna visio plaats, en blijft het de wil, die beide verbindt. De meeste gelijkenis der triniteit vindt Augustinus echter in de zelfkennis van de menselijke geest 16). Hij noemt de trinitas, die hij hier vindt, gewoonlijk met de namen mens, notitia, amor (dilectio), of memoria, intelligentia, voluntas. Eerst is de geest memoria, d.i. bewustzijn zo van andere dingen als van zichzelf; er is nl. een bewustzijn, een scientia die nog geen eigenlijke kennis is; in de geest als memoria liggen vele notitia verborgen, ook van zichzelf; iemand kan iets weten, ook al denkt hij er op het ogenblik niet aan, de trin. XIV c. 6.7. Maar uit die geest als memoria, uit de scientia, welke in de memoria bewaard wordt, wordt nu door de cogitatio, door het denken, het kennen, de intelligentia voortgebracht. In die intelligentia vormt de geest een adequaat beeld van zichzelf, begrijpt en kent en aanschouwt zichzelf. Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit. En deze zelfkennis en zelfaanschouwing is een voortbrengen: gignit ergo intellectum hunc et cognitionem suam. En deze twee nu worden verenigd door de wil of de liefde. Haec autem duo gignens et genitum dilectione tertia copulantur, quae nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens, de trin. XIV 6. Zo is Augustinus er diep van overtuigd, dat alle schepselen, als werken van God Drieëenig, in meerdere of mindere mate ook vestigia of indicia trinitatis vertonen, de trin. VI 10. XV 2. Bovenal zoekt hij een imago trinitatis in de mens, die naar het Beeld van God drieëenig is geschapen: ib. en de civ. XI 26. Heel de schepping was voor Augustinus een spiegel Gods. Op allerlei wijze tracht hij dan ook de overeenkomst aan te tonen tussen de trinitas, die hij in de schepselen, inzonderheid in de mens, ontdekt, en de trinitas in het Goddelijk Wezen. De trias bestaat bij beide daarin, dat alle drie één en gelijk zijn, dat elk der drie in de beide andere en deze weer in de een en alzo omnia in omnibus zijn, de trin. IX 5. XI 1. Doch daarbij verheeld hij zich niet, dat al deze vergelijkingen maar analogieën en beelden zijn, en dat er bij de overeenkomst ook zeer groot onderscheid bestaat. Zo is de trinitas in de mens niet de mens zelf, maar iets in of aan de mens, terwijl in God de triniteit Hijzelf is en de drie Personen de éne God zijn. De memoria, intelligentia en amor zijn in de mens slechts krachten, maar de drie Personen zijn in het Goddelijk Wezen drie subjecten. Bij de mens zijn die drie krachten dikwijls ongelijk en dienen om elkaar aan te vullen, maar in het Goddelijk Wezen is er volkomen Eenheid en gelijkheid der Personen, de trin. XV 7. 17. 20 v. Augustinus bedoelde dan ook niet, met deze analogieën en beelden de triniteit apriori te bewijzen; hij ging uit van het geloof, hij nam ze aan op grond van Gods Woord; alleen poogde hij ze apósteriori in de ganse natuur aan te wijzen en denkend op te helderen, de vera relig. 7. de trin. I 1. VI. IX 1. De eerste zeven boeken van zijn werk de trinitate zijn dan ook hoofdzakelijk gewijd aan bewijzen uit de Schrift; en eerst in de laatste acht boeken zoekt hij ze uit natuur en mens te bevestigen. En eindelijk voegde hij er nog aan toe, dat deze trinitas in de menselijke geest wel door een ieder kon opgemerkt worden, maar toch alleen door de gelovige als beeld van het drievuldig Wezen Gods kon worden erkend. Zij is wel wezenlijk eigen aan de geest des mensen en is door de zonde niet uitgeroeid; maar zij is toch verduisterd en wordt door het geloof vernieuwd, als de mens God weer leert meminisce, intelligere et amare. En volkomen worden wij eerst Zijn Beeld, als wij Hem zien zullen van aangezicht tot aangezicht, de trin. XIV 12 v. Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem, de civ. XI 28. Deze bewijsvoering voor de triniteit uit het denken is door velen overgenomen 17). Maar in verband met deze bewijsvoering voor de triniteit uit het denken bedient Augustinus zich nog van een andere, nl. uit de liefde. Hij gaat uit van de uitspraak der Schrift: God is liefde, en toont aan, dat er in de liefde altijd een drieheid is, amans et quod amatur et amor. In de liefde is altijd een subject en een object en een band tussen beide. Immo vero vides trinitatem, si caritatem vides, de trin. VIII 8. IX I.

2. Ook deze speculatie is door velen nagevolgd, vooral door Richard van St. Victor 18). De volheid der Goddelijke liefde, evenals die der Goddelijke goedheid, zaligheid en

heerlijkheid vorderen een meerderheid van personen in het Goddelijk Wezen, want de liefde verlangt een object en wel een, dat aan de liefhebbende gelijk is. Maar deze liefde is dan eerst volkomen, wanneer beiden, hij die liefheeft en hij die geliefd wordt, een derde in hun beider liefde opnemen en door hem wederkerig geliefd worden. Dezelfde redenering vinden wij bij Bonaventura 19), en bij velen in de nieuwere tijd 20).

- 1) Zöckler, Theol. Natur. bl. 682 v. 696 v. Bähr, Sym. des mos. Cultus/2 1874. PRE/2 XVII 410 v.
- 2) Weber, Syst. der altsyn. pal. Theol. bl. 172 v.
- 3) Ad. Franck, La Kabbale 1843. Agrippa van Nettesheim bij Stöckl, Gesch. d. Philos. des M. A. III 413. II 236.
- 4) Verg. ook Zimmern, Vater, Sohn und Fürsprecher in der Babyl. Gottesvorstellung 1896.
- 5) Planner, Syst. theol. gentilis purioris, Basil. 1679 cap. 3. Moor, Comm. in Marck I 885-890. Tholuck, Die specul. Trinitätslehre des späteren Orients 1826. Lange, Chr. Dogmatik II 143 v. Kahnis, Luth. Dogm. I/2 352. Baur, Chr. Lehre v.d. Dreieinigkeit I 10 v. 18 v. 33 v. Delitzsch, Apol. 286. Zöckler, Theol. Nat. 689, cf. ook Schelling, Werke II 2 bl. 78. II 3 bl. 312 v.
- 6) Verg. echter Augustinus, de trin. XII 5 v.
- 7) Delitzsch, Syst. d. christl. Apol. 1870 bl. 282 v. Zöckler, Theol. Naturalis 1860 bl. 672 v.
- 8) Augustinus, de trin. VI 10, de vera relig. c. 7. de vita beata 34. cf. Gangauf, Des h. Augustinus specul. Lehre v. Gott d. Dreieinigen 1883 bl. 209 v.
- 9) Augustinus, 83 quaest. qu. 18.
- 10) Hegel, Werke II 37.
- 11) Windelband, Gesch. der Philos. 1892 bl. 464 v. 481 v. Rümelin, Reden und Aufsätze 1888 bl. 47 v.
- 12) Justinus Martyr, c. Tryph. c. 61. Tatianus, Or. c. Gr. c. 5. Tertullianus. c. Prax. c. 5 v. Lactantius, Inst. IV 29.
- 13) Athanasius, c. Ar. II 35 v. Gregorius Naz., Or. theol. IV 20, en vooral Gregorius van Nyssa, Or. catech. c. 1-3.
- 14) Augustinus, Conf. XIII 1. de civ. XI 26-28. de trin. IX 4.5.
- 15) Id. de trin. XI 1.2.
- 16) Id., de trin. IX 4 v. X 9 v. XIV 6 v. XV 6 v.
- 17) Bijv. Erigena, de div. nat. II 32. Anselmus, Monol. c. 29-67. Lombardus. Sent. I dist. 3, 6-23. Thomas, S. Theol. I qu. 45 art. 7. S. c. Gent. IV 26. Sent. I dist. 3 qu. 2 art. 3. Bonaventura, Brevil. II c. 12. Itiner. mentis c. 2-4. Sent. I dist. 3 art. 1 en 2. Duns Scotus, Sent. I dist. 3 qu. 9. Hugo Vict., de Sacr. I pars 3 c. 21 v. Luther, bij Köstlin, Luthers Theol. I/2 99 v. Melancton. Loci Comm. loc. 3. Enarratio symb. Nic., Corpus Ref. XXIII col. 235, Explicatio Symb. Nic. ib. col. 359 v. Examen Ordinandorum, ib. col. 3. Jak. Schegk, Contra Antitrinitarios bij Trechsel, Die protest. Antitrin. II 380 v. Polanus, Synt. Theol. bl. 202. Zanchius, Op. I col. 356 v. Keckermann, Syst. Theol. 1603 bl. 20 v. Poiret, Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor 1677, bij Baur, Chr. Lehre v.d. Dreieinigkeit III 315 v. Mornaeus, de verit. relig. christ. c. 5. Leibniz, Syst. Theol. Mainz 1825 bl. 30. Lessing, Erziehung des Mens. par. 73. Schelling, Werke II 3 bl. 315. Twisten, Dogm. II 194-216. Lange, Dogm. II 141. Bilderdijk, Opst. v. godg. en zedek. inhoud I 24 v. Kuyper, De Schrift, het woord Gods 1870. Shedd, Dogm. Theol. I 183 enz.
- 18) Richard Vict., de trinitate III c. 2 v.

- 19) Bonaventura, Sent. I dist. 2 art.. 1 qu. 2.
 20) Bijv. J. Müller, Die Christl. Lehre v.d. Sünde II/5 181 v.
 Sartorius, Lehre v.d. heilige Liebe I/3 11 v. Liebner,
 Christl. Dogm. I 69 v. Schöberlein, Grundlehren des Heils
 1848 bl. 22 v. Peip, art. trinität in PRE/2 XVI 465 v.
 Dorner, Chr. Glaub. I 415 v. Id., Gesammelte Schriften 345
 v. enz.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 230)

Naast deze meer algemene speculaties uit het verstand en de wil Gods zijn nog andere constructies der triniteit beproefd. De merkwaardigste is die der theosofie, welke onder invloed van het Neoplatonisme, het Gnosticisme en de Kabbala wederom kort voor de Hervorming optrad in Pico van Mirandola, Reuchlin, Nettesheim, Paracelsus; dan in Jakob Böhme haar eigenlijke wijsgeer vond en in de vorige eeuw weer door Schelling en Baader werd voorgestaan. Schelling gaat daarvan uit, dat het werkelijke zijn niet uit een zuiver denken is te verklaren. Het wat der dingen moge uit de rede worden afgeleid; het dat der dingen is daaruit onmogelijk te verklaren. De essentie en de existentie der dingen wijzen op verschillende principia terug 1). Daarom is beide het deïsme en het pantheïsme te verwerpen. God mag niet eleatisch als een abstracte Eenheid worden opgevat. Hij is een All-einheit, een Mehrheit, die de Eenheid van het deïsme en de alheid van het pantheïsme met elkaar verbindt. Reeds in het begrip God zijn drie momenten te onderscheiden; vooreerst dat van het zijn kunnende, het subject, de wil, vervolgens dat van het zuiver-zijnde, het object, de idee, en tenslotte de identiteit van beide, het subjectobject 2). In deze Drie is het begrip van het absolute voltooid; het is daardoor Geest, volmaakte Geest, persoonlijk en zelfbewust, een Einzelwesen 3). Maar al is het ook, dat wij denkende, eerst door deze Drie heen tot de volmaakten Geest komen, toch is Hij daarom niet uit deze voorgekomen. Integendeel, de Geest is het eerste en draagt deze drie momenten als immanente Bestimmungen in Zich. De volmaakte, absolute Geest is also de an sich, für sich en bei sich seiende Geist. Maar in die Geest ligt ook verborgen dat wat zijn zal Hij is vrije Geest en kan Zichzelf buiten Zich openbaren. De drie Bestimmungen, die de Geest in Zichzelf heeft, worden de Potenzen van een buitengoddelijk zijn 4). Schelling leidt heel de schepping, de mythologie en de openbaring uit de scheiding en vereniging der drie Potenzen af; zij zijn de vormen aller mogelijkheden, de principia, de αρχαι, van alle zijn 5). Deze kosmogonie is bij Schelling echter tegelijkertijd een theogonie. In de ontwikkeling der wereld verheffen de Potenzen in God zich op steeds hoger trap; in de openbaring Gods aan zijn schepselen wordt Hij tevens Zichzelf openbaar. De drie Bestimmungen in de absolute geest, de drie Potenzen in de wereldschepping en de mythologie banen de weg, om de één en zelfde Godheid als drie Personen te begrijpen 6). De absolute Geest wordt tot Vader, Zoon en Geest in het historisch verloop der openbaring. God, nl. niet een bijzondere gestalte maar de ganse God, de absolute persoonlijkheid, kan Vader heten, niet alleen als Urheber van alle dingen, maar ook in zover Hij door de eerste Potenz van Zijn Wezen de tweede dwingt om Zichzelf te realiseren, maar Hij is niet werkelijk Vader bij het begin en de voortgang van het proces, maar eerst aan het einde 7). De tweede gestalte is de Zoon, Wiens generatie niet een wig is maar betrekking heeft op het zijn des Zoons buiten de Vader en daarom aanvangt in het moment der schepping; de Zoon is daarom eerst ten volle Zoon aan het einde van het proces 8). En ditzelfde geldt van de derde Potenz 9). Aan het einde is de ganse Godheid in drie van elkaar onderscheiden personen verwerkelijkt, die noch drie onderscheiden Goden noch ook slechts drie onderscheidene namen zijn 10). Door deze speculatie bracht de nieuwere filosofie het trinitarisch dogma wederom in ere. Het ontbrak niet aan pogingen, om de triniteit denkend te

construeeren, vooral uit het wezen van de geest der zelfbewustheid, de persoonlijkheid 11). Gunther ging zelfs zo ver, dat hij, evenals Raymundus de Sabunde, Raymundus Lullus en enkele andere rationalisten, het onderscheid tussen articuli puri en mixti verwierp, de Drieëenheid ook tot de redewaarheden rekende en uit de aard van het zelfbewustzijn bewijsbaar achte 12).

- 1) Schtelling, Philos. der Offenbarung, Werke II 3 bl. 57 v
- 2) t.a.p. II 2 bl. 24 v. 68 v. II 3 bl. 205 v.
- 3) t.a.p. II 2 bl. 73 v. II 3 bl. 174. 238 v.
- 4) t.a.p. II 3 bl. 240 v. 251 v. 261. 272.
- 5) t.a.p. II 2 bl. 61. 112. II 3 bl. 267 v.
- 6) t.a.p. II 3 bl. 316.
- 7) t.a.p. II 3 bl. 311. 322. 335 v. 339.
- 8) t.a.p. II 3 bl. 312. 318. 321 v. 330 v.
- 9) t.a.p. II 3 bl. 333 v.
- 10) t.a.p. II 3 bl. 335. 337.
- 11) Bij v. Weisse, Philos. Dogm. I 444 v. Dorner, Chr. Gl. I 405 v. J.H. Fichte, Deutinger, Rosenkrantz c.a. Verg. Drews, Die Deutsche Spek. seit Kant. I 285-531.
- 12) Drews, t.a.p. I 447 v. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I/2 399-451.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 231)

231. Kerk en theologie namen over het algemeen tegenover deze filosofische constructies van de triniteitsleer een zeer gereserveerde houding aan. Hoogstens willen zij van bewijzen voor de triniteit alleen aposteriori iets weten, teneinde het dogma op te helderen; maar ook dan nog waarschuwd en velen tegen de poging, om voor deze leer steun te zoeken in de rede. Meer dan enig ander was het dogma der triniteit een mysterie, dat natuur en rede ver te boven ging en alleen uit de bijzondere openbaring gekend kon worden. Evenals Augustinus nam Thomas wel vestigia trinitatis in de schepping aan en poogde ze ook aposteriori door redenering toe te lichten. Maar hij verklaarde uitdrukkelijk, dat de triniteit niet door de rede kenbaar was, want de schepping is een werk der ganse triniteit en toont dus wel de Eenheid van de Wezens maar niet het onderscheid der Personen. Qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat; ten eerste door aan de waardigheid van het geloof, dat alleen onzienlijke dingen tot object heeft, te kort te doen, en ten tweede, door anderen van het geloof af te houden, als ze gaan denken, dat ons geloof op zo zwakke gronden steunt 1). Calvin zag weinig nut in de analogieën en bewijzen, die uit natuur en mens voor de triniteit werden bijgebracht 2). En vele Geref. en Luth. theologen oordeelden op dezelfde wijze 3).

Zonder twijfel is nu tegenover allen, die de leer der triniteit op redelijke gronden willen doen rusten, staande te houden, dat de kennis van deze leer alleen aan Gods bijzondere openbaring is te danken. De Schrift is de enige en laatste grond voor de leer der Drieëenheid; de rede kan hoogstens à posteriori deze leer enigermate door het denken ophelderen. Maar toch zijn de bijgebrachte redeneringen tot toelichting van het triniteitsdogma niet van alle waarde ontbloot. Vooreerst geeft de Schrift er zelf ons vrijheid toe, als zij zegt, dat de ganse schepping en vooral de mens een werk is van de Drieëenige God. Zeer zeker zijn alle werken Gods naar buiten ongedeeld en aan alle drie Personen eigen: in deze werken staat dus veel meer de Eenheid Gods dan het onderscheid der Personen op de voorgrond. Maar in die Eenheid kan toch de verscheidenheid niet ontbreken. En de Schrift zelf duidt dit daarmee aan, dat alle schepselen vestigia, en de mens de imago trinitatis vertonen zal. Hoezeer dan ook de

zonde objectief de openbaring Gods in Zijn werken omfloerst en subjectief ons oog verduisterd heeft, het kan niet apriori worden ontkend, dat het door de openbaring verlichte verstand in de natuur sporen ontdekken kan van die God, die het in de Schrift leerde kennen als Drieëenig in zijn wijze van bestaan en werken. Daar komt bij, dat al deze redeneringen ongetwijfeld niet in staat zijn om het dogma der triniteit te bewijzen. Geen van die alle kan of mag zijn de grond van ons geloof. Wij zouden de waarheid aan de bespottung van onze tegenstanders prijsgeven, indien wij ze aannamen op zo zwakke gronden, als onze rede vermag bij te brengen 4). Maar deze redeneringen zijn toch wel in staat, om verschillende tegenwerpingen te weerleggen, die tegen het dogma worden ingebracht 5); ze hebben wel de kracht om aan te tonen, dat het noch onmogelijk noch ongerijmd is, wat de openbaring ons leert 6); en ze zijn bij machte te betogen, dat het geloof der tegenstanders onvoldoende is en met de rede zelf in strijd 7). Zo ongerijmd is de leer der triniteit toch niet, als ze aan een oppervlakkig rationalisme van vroeger en later tijd voorkwam. Met een berekening, dat één geen drie en drie geen één kan zijn, is ze niet omvergeworpen 8). Veeleer is de filosofie telkens en ook weer in deze eeuw tot de leer der triniteit teruggekeerd en heeft althans enigzins haar rijke zin en haar diepe betekenis ingezien. Daar komt tenslotte nog bij, dat deze redenering de samenhang opsporen en bewaren tussen natuur en genade, tussen schepping en herschepping. Het is één en zelfde God, Die ons schept en onderhoudt en die ons herschept naar Zijn Beeld. De genade verheft zich wel boven de natuur, maar is met haar niet in strijd. Herstellend wat door de zonde in haar bedorven is, verheldert en volmaakt zij ook wat er in haar nog van Gods openbaring is overgebleven. Het denkend verstand plaatst de triniteitsleer midden in het rijke leven van natuur en mensheid. De belijdenis van de christen is geen eiland in de oceaan, maar een hoge bergtop, vanwaar heel de schepping wordt overzien. En het is de taak van de christelijken theoloog, om de openbaring Gods in haar verband met en betekenis voor heel het leven duidelijk in het licht te stellen. Het christelijk denken blijft onbevredigd, zolang niet al het zijnde tot God drieëenig is teruggeleid en de belijdenis der Drieëenheid Gods niet midden in het centrum van ons denken en leven is geplaatst. De analogieën en bewijzen, voor de triniteit bijgebracht, strekken dan ook niet om het dogma te demonstreren, maar ze dienen vooral, om het veelzijdig nut en de rijke betekenis aan te tonen, die er in deze belijdenis ligt opgesloten voor het leven en het kennen der schepselen. Ze zijn tenslotte geboren niet uit een zucht naar ijdele speculatie en ongepaste nieuwsgierigheid, maar uit een diep religieus belang. Indien God Drieëenig is, dan moet dat van de hoogste betekenis zijn, want het is alleen uit en door en tot God, dat alle dingen zijn.

Voorlopig doet de triniteit ons God kennen als de waarachtig Levende. Reeds door de kerkvaders werd opgemerkt, dat de dwaling van deïsme en pantheïsme, van monisme en polytheïsme door de triniteit vermeden, en het ware, dat in al die ideeën over God verborgen lag, in de triniteit was opgenomen. Het deïsme graaft een kloof tussen God en Zijn schepsel, heft beider verwantschap op en houdt voor God niets dan een abstracte Eenheid, een puur zijn, een eentonige en eenvormige existentie over, het bevredigt noch het hoofd noch het hart, het is de dood der religie. Het pantheïsme brengt ons God wel nader, maar maakt Hem aan het schepsel gelijk, wist de grenslijn tussen Creator en creatura uit, berooft Hem van een eigen Zijn en leven en ondermijnt de godsdienst. Maar de Christelijke leer der triniteit doet God kennen als wezenlijk onderscheiden van de wereld en toch als een eigen, zalig leven deelachtig. God is een volheid van zijn, *πελαγος οσις*. Hij is niet onvruchtbaar, *αγονος*. Hij is het absolute Zijn, de Eeuwige, Die is en was en komen zal, maar in dat Zijn de Eeuwige Levende, de eeuwig voortbrengende. Men heeft de triniteit trachten af te leiden uit het denken en willen van God uit Zijn liefde, goedheid, volmaaktheid enz. Bedoeld als wijsgerige constructies der triniteitsleer, laten zij alle te wensen over. De constructie uit het denken brengt het tot geen onderscheid van Personen, maakt de processie van de derde Persoon niet

duidelijk en moet met het oog op deze overgaan tot en zich aanvullen met de constructie uit de wil Gods. De afleiding der triniteit uit de liefde stuit op dezelfde bezwaren en weet de processie van de Heilige Geest niet in het licht te stellen. Maar toch is het waar, dat deze en alle andere eigenschappen eerst leven en realiteit verkrijgen door de triniteit. Buiten en zonder deze zijn ze namen, klanken, ledige begrippen. Als eigenschappen van een Drieëenig God beginnen ze te leven voor hoofd en voor hart. Eerst door haar verstaan we dat God in Zichzelf, ook afgedacht van de wereld, de onafhankelijke, de Eeuwige, de Alwetende, de Algoede, de Liefde, de Heiligheid en de Heerlijkheid is. De triniteit doet ons God kennen als de Volheid van Zijn, het waarachtige Leven, de eeuwige schoonheid. Ook in God is er Eenheid in de verscheidenheid, verscheidenheid in de Eenheid. Ja deze orde en harmonie is in Hem op absolute wijze aanwezig. Bij schepselen is daarvan slechts een zwakke analogie. Of de eenheid of de verscheidenheid komt niet tot haar recht. Schepselen bestaan in ruimte en tijd, staan naast elkaar en doordringen elkaar niet. Er is eenheid alleen door attractie, door wil en genegenheid, een zedelijke eenheid, die verbreekbaar en wankel is. En waar dieper gaande, fysische eenheid bestaat, b.v. tussen de vermogens der éne substantie, is er onzelfstandigheid, en neemt de eenheid het onderscheid in zich terug. Maar in God is beide aanwezig; absolute Eenheid en absolute verscheidenheid. Het is Eénzelfde Wezen, dat door Drie supposita gedragen wordt. Er is hier de hoogste gemeenschap, gemeenschap dezelfde Wezens, en tegelijk de hoogste verscheidenheid, verscheidenheid van Personen. Daarom kunnen, indien God Drieëenig is, de drie Personen niet anders dan als *ομοουσιον* gedacht worden. Het Arianisme in zijn velerlei vormen denkt het Wezen Gods niet in en bevredigt daarom het denken niet. Indien er onderscheidingen zijn, niet buiten maar in en binnen het Goddelijk Wezen, dan moeten deze onderscheidingen, d.i. deze Personen allen Wezensgelijk zijn. In God kan niets bestaan, wat iets anders of iets minder dan God Zelf is. Er is geen overgang tussen Schepper en schepsel. Vader, Zoon en Geest zijn allen hetzelfde Wezen deelachtig en waarachtig God, of ze zinken neer tot het creatuur. Er is op christelijk standpunt geen derde mogelijk. Maar evenzo wordt hierdoor het Sabelliallisme in zijn verschillende modi veroordeeld. Want de homousie der drie Personen heeft dan alleen zin en betekenis, als deze waarlijk en realiter van elkaar onderscheiden zijn, als onderscheiden dragers van eenzelfde substantie. De verscheidenheid der subjecten, die in de openbaring Gods, in schepping en herschepping, naast elkaar optreden, komt op uit de verscheidenheid, die in het Wezen Gods zelf tussen de drie Personen bestaat. Er zou naar buiten geen onderscheid in de Eenheid kunnen zijn, indien zij niet innerlijk, ad intra, bestond.

In de tweede plaats is de triniteit van het hoogste belang voor de leer der schepping. Deze is alleen te handhaven bij de belijdenis van een Drieëenig God. Daardoor alleen is het toch mogelijk om enerzijds tegen het deïsme het verband en anderzijds tegen het pantheïsme het onderscheid van God en wereld te handhaven. De schepping is niet te denken als een zuiver toeval en evenmin als een zelfontwikkeling van het Goddelijk Wezen. Zij moet haar grondslag hebben in God en toch geen moment vormen in zijn innerlijk levensproces. Hoe zou dit beide te handhaven zijn anders dan door de Drieëenheid Gods? Het leven Gods is Goddelijk rijk; het is vruchtbaar; er is actie, productie in. En de triniteitsleer spreekt daarom ook van de generatie van de Zoon en de processie van de Heilige Geest. Beide deze daden zijn wezenlijk onderscheiden van de schepping; geen zijn immanente verhoudingen, deze is een *opus ad extra*; geen zijn genoegzaam in zichzelf, God heeft de schepping niet nodig. Hij is leven, zaligheid, heerlijkheid in Zichzelf. Maar toch staat de schepping met deze vruchtbaarheid Gods in het nauwste verband. Want vooreerst heeft Athanasius terecht opgemerkt, dat indien het Goddelijk Wezen onvruchtbaar is en Zichzelf niet mededelen kan, er ook van geen openbaring Gods naar buiten, d.i. van geen mededeling Gods in en aan Zijn schepsel sprake kan zijn. De leer van de onmededeelbaarheid van het Goddelijk Wezen door

generatie en processie aan Zoon en Geest, brengt mee, dat de wereld los staat naast, buiten, en tegenover God. God is dan absoluut verborgen, $\beta\upsilon\theta\omicron\varsigma, \sigma\iota\gamma\eta$, het onbewuste, ungrund; de wereld openbaart Hem niet; er is geen kennis van God mogelijk. Daarentegen leert het dogma der triniteit, dat God Zich mededelen kan, absoluut aan Zoon en Geest, relatief dus ook aan de wereld. Want de mededeling, die er plaats heeft in het Goddelijk Wezen, is naar de gedachte van Augustinus, het voorbeeld, de archetype van het werk Gods in de schepping. De Schrift wijst telkens op het nauwe verband, dat tussen Zoon en Geest enerzijds, en de schepping anderzijds bestaat. De benamingen Vader, Zoon (woord, wijsheid), Geest duiden zeer zeker immanente relaties aan, maar weerspiegelen zich toch ook in de verhoudingen, die in de werken Gods naar buiten tussen de drie Personen aanwezig zijn. Uit de Vader zijn alle dingen; in de Zoon liggen de ideeën van alle zijn; in de Geest zijn de principia van alle leven. De generatie en processie in het Goddelijk Wezen zijn de immanente daden Gods, die een schepping en openbaring Gods naar buiten mogelijk maken. Daaruit tenslotte is te verklaren, dat alle werken Gods naar buiten dan eerst genoegzaam worden gekend, als hun trinitarisch bestaan wordt ingezien. De voorbeelden, boven genoemd, zijn tendele zeer gezocht en in elk geval niets meer dan analogieën. Maar de filosofie van Plato af tot von Hartmann toe is altijd weer, bewust of onbewust, tot een drietal principia of $\alpha\rho\chi\alpha\iota$ teruggekeerd, waaruit de schepping in haar geheel en in haar delen kon worden verklaard. Er ligt een grote waarheid in, dat de schepping ons overal vestigia trinitatis vertoont. En omdat deze vestigia zich het duidelijkst in de mens vertonen en hij zelfs imago trinitatis heten mag, daarom spoort hij als het ware door een immanente drang allerwege deze vestigia op. In de trias komt eerst uit de volkomenheid van het schepsel, de afgerondheid van het systeem, de harmonie der schoonheid. Hoe hoger iets staat in de schepselenrij, des te meer streeft het de trias tegemoet. En zelfs in de afdwalingen van de mens op godsdienstig gebied is er nog iets van deze werking te bespeuren. Schelling's poging om ook de mythologie trinitarisch te duiden, is toch nog iets meer geweest dan een geniale fantasie.

In de derde plaats is de triniteit van het hoogste gewicht voor de Christelijke religie. Met de belijdenis van Gods Drieëenheid staat en valt het ganse christendom, de gehele bijzondere openbaring. Zij is de kern van het christelijk geloof, de wortel aller dogmata, de substantie van het nieuwe verbond. Uit dit religieus, Christelijk belang heeft dan ook de ontwikkeling der kerkelijke triniteitsleer haar aanvang genomen. Het ging bij haar waarlijk niet om een metafysisch leerstuk of een wijsgerige bespiegeling, maar om het hart en het wezen der christelijke religie zelf. Zozeer wordt dit gevoeld, dat allen, die nog prijs stellen op de naam van christen, een zekere triniteit erkennen en huldigen. In elke christelijke belijdenis en dogmatiek is de diepste vraag deze, hoe God Eén en toch weer drievoudig kan zijn. En al naar gelang deze vraag beantwoord wordt, komt in alle stukken der leer de Christelijke waarheid minder of meer tot haar recht. In de triniteitsleer klopt het hart van heel de openbaring Gods tot verlossing der mensheid. Voorbereid in het Oude Verbond, treedt zij daarom eerst duidelijk in Christus aan het licht. De religie kan met niets minder dan God Zelf toe. In Christus nu komt God Zelf tot ons, en in de Heilige Geest deelt Hij ons Zichzelf mee. Het werk der herschepping is door en door trinitarisch. Uit en door en in God zijn alle dingen. Het is één Goddelijk werk van het begin tot het einde, en toch drievoudig onderscheiden; het wordt besloten door de liefde van de Vaders, de genade van de Zoon en de gemeenschap van de Heilige Geest. En dienovereenkomstig, wijst het geloofsleven van de Christen op drie principia terug, gelijk de Nederlandse Geloofsbelijdenis in art. 9 zegt, dat wij de leer der Drieëenheid kennen, zowel uit de getuigenissen der Heilige Schrift als uit de werkingen der drie Personen, voornamelijk uit Degene, die wij in ons voelen. Wij weten ons kinderen van de Vader, verlost door de Zoon en met beiden in gemeenschap door de Heilige Geest. Alle heil en zegen komt ons uit God Drieëenig toe. In die Naam worden wij gedoopt;

die Naam is de hoofdsom van onze belijdenis; van die Naam daalt alle zegen op ons neer; aan die Naam brengen wij eeuwig dank en eer; in die Naam vinden wij rust voor het hart, vrede voor onze consciëntie. De Christen heeft God boven en voor en in zich. Aan de leer der triniteit is daarom de zaligheid in dit en het toekomstige leven verbonden, al is het ook, dat wij de mate van kennis niet kunnen bepalen die ook van dit mysterie eis is voor een oprecht geloof.

- 1) Thomas, S. Theol. I qu. 32 art. 1. Verg. ook Lombardus, Bent. I dist. 3 n. 6 en de commentaren op die plaats.
- 2) Calvijn, Inst. I 13,18, I 15, 4. Comm. in [Gen. 1:26](#).
- 3) Hyperius, Meth. theol. bl. 111. Zanchius, Op. I 356 v. Walaeus, Op. I 236. Synopsis pur. theol. VII 14. Mastricht, Theol. theor. pract. II 24,21. Gerhard, Loci theol. III par. 23-32. Quenstedt, Theol. I bl. 265 v. Hollaz, Examen theol. bl. 344 enz., verg. in de nieuwere tijd Böhl, Dogm. 80. Beck, Glaub. II 129.
- 4) Thomas, S. Theol. I qu. 32 art. 1. qu.46 art. 2.c. Gent. 19.
- 5) Id., c. Gent. I 9.
- 6) Id., s. Theol. II 2 qu. I art. 5 ad 2.
- 7) Id., S. Theol. I qu. 1 art. 8. Voetius, Disp. I 1 v.
- 8) Verg. Ed. von Hartmann, Religionsfilosofie I 599.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 232)

Par. 33. De Raad Gods.

Oehler, Theol. d. A.T. par. 81 v. Smend, Altt. Rel. bl. 251. 292 v.363.437. Davidson, Theol. of the Old Testament bl. 170 v. C. F.Schmid, Bibl. Theol. d. N.T. bl. 253. 459. 524 v. 559 v. Neander, Gesch. der Pflanzung u. Leitung der chr. Kirche durch die Apostel/5 bl. 625 v. B. Weiss, Bibl. Theol. des N. T. passim en Die Prädestinationslehre des Paulus, Jahrb. f.d. Th. 1857. Pfeleiderer, Der Paulinismus/2 1890 bl. 261 v. Holtzmann, Neut. Theol. II 166 v. Fritschel, Die Schriftlehre von der Gnadenwahl. Leipzig Deichert 1907. Hoennicke, art. Prädestination, Schriftlehre in PRE/3 XV 581-586.

Irenaeus, adv. haer. IV 29. Damascenus, de fide orthod. II 29.30. Augustinus in verschillende geschriften tegen de Pelagianen en Semipelagianen, vooral de predestinatione sanctorum, en de dono perseverantiae. Anselmus, de concordia prescientiae et predestinationis et gratiae Dei Cum libero arbitrio. Lombardus, Sent. I dist. 40.41. Thomas, S. Theol. I qu. 23.24. c. Gent. III 163. Bellarminus, de gratia et lib. arbitrio, vooral c. 9-17. Petavius, de Deo lib. X. Theol. Wirceb. ed. 3. Paris 1880 III 181-285. Pesch, Prael. Theol. II 165-226. Scheeben, Dogm. III 734 v. Heinrich, Dogm. VIII 329 v.

Luther, de servo arbitrio. Melancton, Loci Comm. in cap. de hominis viribus adeoque de libero arbitrio. Quenstedt, Theol. did. polem. III 1-74. Hollaz, Examen theol. bl. 585-649. Gerhard, Loci Theol. loc. VII. Zwingli, Anamnema de providentia. Calvijn, Inst. III 21 v. Beza, Tract. theol. I 171. III 402. Polanus, Synt. Theol. IV c. 6-10. Zanchius, Op. II 476. Mastricht, Theol. theor. pract. III c. 1-4. Turretinus, Th. El. 1. IV. De Moor, Comm. I 897 v. M. Vitringa, Doctr. chr. rel. II 1-66.

Schleiermacher, Chr. Gl. par. 117-120. Schweizer, Chr. Gl. II 254 v. Id., Die protest. Centraldogmen. Zurich 1854. '56. J.Müller, Dogm. Abhandl. Bremen 1870 bl. 160 v. Martensen, Dogm. par. 206 v. Frank, Syst. d. chr. Wahrh. I 30G v. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III/2 bl. 112 v. Kaftan, Dogm. par. 50.51. Haering, Chr. Gl. bl. 508 v. Troeltsch, Christl. Welt 1907. Filippi, Kirchl. Dogm. IV 1 v. Oettingen, Luth. Dogm. II 1 bl. 576 v. Van Oosterzee, Chr. Dogm. par. 55. Hodge, Syst. Theol. I 535 v. Shedd, Dogm. Theol. I 393 v.

232. Tot dusver handelden wij over het Wezen Gods, gelijk het is en bestaat in zichzelf. Niet in die zin, alsof wij over God dachten en spraken, buiten Zijn openbaring in natuur en Schrift om. Immers wij kunnen van God niet spreken dan op grond van Zijn openbaring; als wij ons onderwinden Zijn Namen op onze lippen te nemen, behoren wij van Hem te spreken als christenen, onderwezen door Zijn Woord en door Hemzelf geleerd. Maar toch handelden wij in de vorige paragrafen over God, gelijk Hij blijkt Zijn openbaring in Zichzelf bestaat. En wij leerden Hem kennen als het Eeuwige Wezen, dat tegelijk het hoogste zijn en het hoogste leven is, als summum esse, louter essentia en tevens als ipsissima ενεργεια, actus purissimus, totus actuosus. Door heel de Schrift heen wordt God voorgesteld als de levende en werkende God. Schepping, onderhouding en regering zijn werken, door God tot stand gebracht, [Gen. 2:3](#), [Deut. 11:7](#), [Job 34:19](#), [Ps. 102:26](#), [Jes. 64:8](#), [Joh. 9:3-4](#), [Hebr. 1:10](#), en al die werken zijn volkomen, [Deut. 32:4](#), getrouw, [Ps. 33:4](#), waarheid, goedertieren en rechtvaardig, [Ps. 111:7](#), [145:17](#), [Dan. 9:14](#), groot en vreselijk en wonderlijk, [Ps. 66:3](#), 92:6 [[Ps. 92:5](#)], [104:24](#), [111:2](#), [139:14](#), [Op. 15:3](#), zodat de Here er zelf Zich in verblijdt, [Ps. 104:31](#). Hij slaapt en sluimert niet, [Ps. 121:3-4](#), en wordt niet moe of mat, [Jes. 40:28](#). Werken behoort tot zijn wezen; Hij kan niet anders dan werken, Hij werkt altijd, [Joh. 5:17](#).

Daarom is Hij ook niet eerst met de schepping beginnen te werken, maar Zijn werken zijn van en tot in alle eeuwigheid. De persoonlijke eigenschappen, welke wij vroeger hebben leren kennen, zijn immanente en eeuwige werken Gods. De Vader geeft eeuwig aan de Zoon, en met de Zoon aan de Geest, het leven te hebben in Zichzelf, [Joh. 5:26](#). En de gemeenschap, die tussen de drie Personen bestaat, is een leven van absolute werkzaamheid; de Vader kent en heeft de Zoon lief eeuwig, van vóór de grondlegging der wereld, [Matth. 11:27](#), [Joh. 17:24](#), en de Geest onderzoekt de diepten Gods, [1Cor. 2:10](#). Al deze werken Gods zijn immanent; zij hebben geen betrekking op iets, dat buiten God is of zijn zal, maar voltrekken zich binnen het Goddelijk Wezen zelf en betreffen de verhoudingen, waarin de drie Personen in dat Wezen tot elkaar staan. Doch ook in deze zin zijn ze voor ons van grote betekenis, want zij doen ons God kennen als het algenoegzame en volzalige Wezen, dat niet als iets behoevende van mensenhanden gediend wordt, [Hand. 17:25](#). God heeft voor Zijn Eigen volmaking de wereld niet nodig; Hij behoeft de schepping en onderhouding niet om bezig te zijn en van ledigheid bevrijd te worden; Hij is in Zichzelf absolute actuositeit.

Van deze zuiver immanente werken Gods zijn onderscheiden die, welke betrekking hebben op de schepselen, die buiten Gods Wezen zijn zullen. Deze vallen weer uiteen in werken Gods ad intra en ad extra. Eerstgenoemde worden gewoonlijk met de naam van besluiten aangeduid en zijn al tesamen begrepen in de éne en eeuwige raad Gods. Deze besluiten leggen verband tussen de immanente werken van het Goddelijk Wezen en de transeunte werken van schepping en herschepping. Als zodanig hebben zij drieërlei eigenaardigheid. Ten eerste zijn al de gedachten, die in de besluiten Gods opgenomen en daardoor voor realisatie buiten het Wezen Gods bestemd zijn, ontleend aan de volheid van kennis, welke eeuwig in God aanwezig is. Mogelijkheid en werkelijkheid vallen niet samen. God put in de wereld de rijkdom van Zijn kennis en wijsheid niet uit. Het oneindig Wezen Gods is oneindig rijker dan de ganse wereld in haar lengte en breedte ooit te aanschouwen kan geven. Datgene,

wat in de besluiten wordt opgenomen, is als het ware maar een epitome, een kort begrip van de diepte van de rijkdom, beide van de wijsheid en de kennis van God; alle dingen zijn mogelijk bij God, [Matth. 19:26](#), maar zij hebben niet alle in werkelijkheid plaats. Ten andere berusten alle besluiten Gods op Zijn volstreckte soevereiniteit; daar is geen behoefte en ook geen dwang in God, om gedachten buiten Zich in een wereld van schepselen te realiseren. Hij is volkomen vrij in Zijn keuze; het is alleen door Zijn wil, dat alle dingen zijn en geschapen zijn, [Op. 4:11](#). Al zijn de besluiten Gods dan ook eeuwig, omdat er in God van geen voor en na sprake kan zijn, en al vallen in zover de decreta met de Deus decernens samen, toch moet er logisch onderscheid gemaakt worden tussen de inhoud der zelfkennis Gods en die van Zijn wereldkennis, tussen het oneindig Wezen Gods en het object van Zijn besluiten. En ten derde ligt in het denkbeeld van besluiten vervat, dat zij te hunner tijd verwezenlijkt zullen worden. Ofschoon God naar Zijn Wezen geen wereld behoeft, wordt toch door het besluit de schepping en onderhouding der wereld noodzakelijk. Het theïsme der Schrift legt in de raad Gods een verband tussen God en de wereld, handhaaft tegelijk de volstreckte vrijmacht Gods en de volkomen afhankelijkheid van het schepsel en vermijdt zowel de dwaling van het pantheïsme als die van het deïsme. De dingen, die men ziet, zijn niet geworden uit dingen, die verschijnen, [Hebr. 11:3](#), maar hebben hun oorzaak in de gedachte en de wil, dat is in de besluiten Gods.

Deze besluiten worden ons in de Schrift niet in het afgetrokkene beschreven, maar in de historie zelf ons voor ogen gesteld. God is Heer der ganse aarde en betoont dat van dag tot dag in de schepping, onderhouding en regering aller dingen. En zo is het ook met de verkiezing en de verwerping. Deze worden in het Oude Testament niet als eeuwige besluiten getekend, maar zij treden ons op iedere bladzijde als feiten in de historie tegemoet. Van de aanvang af gaat het menselijk geslacht in tweeën uiteen, in de heilige linie van Seth, [Gen. 4:25-26](#); [5:1-32](#), en de meer en meer van God zich vervreemdende lijn van Kaïn, [Gen. 4:17-24](#). Als beide geslachten zich vermengen en— de ongerechtigheid doen toenemen, vindt Noach alleen genade in de ogen van de Heer, [Gen. 6](#). Na de zondvloed wordt de zegen uitgesproken over Sem en Jafet, de vloek daarentegen over Kanaän, [Gen. 9:25-27](#). Uit Sems geslacht wordt Abraham verkoren, [Gen. 12](#). Van zijn zonen is niet Ismaël maar Izak de zoon der belofte, [Gen. 17:19-21](#); [21:12-13](#). Onder Izaks zonen wordt Ezau gehaat en Jakob geliefd, [Gen. 25:23](#), [Mal. 1:2](#), [Rom. 9:11-12](#). Van de zonen van Jakob krijgt elk een eigen rang en taak, en ontvangt Juda het primaat, [Gen. 49](#). Terwijl alle andere volken tijdelijk voorbijgegaan worden en hun eigen wegen wandelen, wordt Israël alleen uitverkoren door de HERE tot een volk des eigendoms. Deze verkiezing, [יִדְעַ](#), [בְּהֵרַ](#), [Hos. 13:5](#), [Am. 3:2](#), is niet geschied om Israëls waardigheid maar alleen naar Gods ontfermende liefde, [Deut. 4:37](#), [7:6-8](#), [8:17](#), [9:4-6](#), [10:15](#), [Ezech. 16:1](#), [Am. 9:7](#), en deze liefde is van oude dagen af, [Jer. 31:3](#). Zij had tot object Israël als volk en natie, ofschoon duizenden het verbond verbraken en er onderscheid is tussen Israël naar het vlees en naar de belofte, [Rom. 2:28-29](#), [Rom. 9](#); [10](#); [11](#). En zij had tot doel, dat Israël de HERE toebehoren, Zijn volk en eigendom wezen, en in heiligheid voor Zijn Aangezicht wandelen zou, [Ex. 19:5](#), [Deut. 7:6](#), [14:2](#), [26:18](#), [Ps. 135:4](#), [Mal. 3:17](#). In de kring van Israël is er dan telkens weer sprake van een bijzondere verkiezing tot een waardigheid of dienst, zo b.v. van Jeruzalem en Sion tot een woning van de HERE, [Deut. 12:5](#); [14:23](#), [1Kon. 11:30](#), [2Kon. 21:7](#), [Ps. 78:68,70](#), van Mozes tot middelaar van het Oude Verbond, [Ex. 3](#), van Levi tot het priesterschap, [Deut. 18:5](#), [21:5](#), van Saul en David tot koning, [1Sam. 10:24](#), [2Sam. 6:21](#) van de profeten tot hun ambt, [1Sam. 3:1](#) v., [Jes. 6:1](#) v., [Jer. 1:1](#) v., [Ezech. 1:1-3:1](#) v., [Am. 3:7-8](#); [7:15](#), bovenal van de Messias tot Verlosser van Zijn volk, die de Israël, de Knecht van des Heren bij uitnemendheid is, [Jes. 41:8](#), [42:1](#), [44:1](#), [45:4](#) enz.

Toch ofschoon deze verkiezing in het Oude Testament meest als feit in de historie optreedt en also met de roeping zelf samenvalt, toch berust ze op een voorkennis en voorbepaling Gods. In het algemeen leert het Oude Testament, dat God alle dingen schept, onderhoudt en regeert door het Woord en met Wijsheid, [Psalm 33:6](#), [104:24](#), [Job 38](#), [Spr. 8](#) enz., zoodat alles berust op gedachte Gods. Maar er wordt ook uitdrukkelijk gezegd, dat God het toekomstige weet en vooraf verkondigt, [Jes. 41:22-23](#); [42:9](#); [43:9-12](#); [44:7](#); [46:10](#); [48:3](#) v., [Amos 3:7](#). In de profetie maakt Hij van te voren de dingen bekend, welke en zoals ze geschieden zullen, [Gen. 3:14](#) v. [Gen. 6:13](#); [9:25](#) v. [Gen. 12:2](#) v. [Gen. 15:13](#) v. [Gen. 25:23](#); [49:8](#) v. enz. De levensdagen van een mens zijn alle reeds te voren bepaald en in het boek Gods geschreven, voordat er nog een in het aanzijn getreden is, [Ps. 139:16](#), 31:16 [[Ps. 31:15](#)], 39:6 [[Ps. 39:5](#)], [Job 14:5](#). De rechtvaardigen zijn geschreven in het Boek des Levens, gelijk de burgers van een stad of een rijk zijn opgetekend, en hebben daarin de verzekering, dat zij deel zullen hebben aan het leven in de gemeenschap met God in de theocratie van Israël, [Ex. 32:32](#), [Ps. 87:6](#), [Ezech. 13:9](#), [Jer. 17:13](#), Ps. 69:29 [[Ps. 69:28](#)]. In [Jes. 4:3](#) en [Dan. 12:1](#) wordt dit verder zo ontwikkeld, dat aan het theocratisch heil in de toekomst zij deel zullen hebben, die opgeschreven zijn ten leven. De Nieuw Testamentische gedachte wordt hier voorbereid, dat het Boek des Levens de namen bevat van de erfgenamen van het eeuwige leven. En alle dingen geschieden naar de raad Gods. Bij Hem is wijsheid en macht, raad, עצה en verstand, [Job 12:13](#), [Spr. 8:14](#), [Jes. 9:5](#) [[Jes. 9:6](#)], [11:2](#), [28:29](#), [Jer. 32:19](#). Hij kiest daardoor altijd de beste wegen tot bereiking van Zijn doel, heeft niemands raad nodig, en is vreselijk, verre verheven, boven de raad der heiligen en van allen, die rondom Hem zijn, [Jes. 40:13](#), [Jer. 23:18,22](#), Ps. 89:8 [[Ps. 89:7](#)]. Gods raad is Zijn bepaalde gedachte, Zijn vast besluit over alle dingen, [Jes. 14:24-27](#), [Dan. 4:24](#). Die raad is wel verborgen, [Job 15:8](#), maar komt in de historie zelf tot werkelijkheid. Want naar die raad geschiedt alles, hij bestaat in eeuwigheid, niemand kan hem weerstaan, [Jes. 14:24-27](#), [46:10](#), [Ps. 33:11](#), [Spr. 19:21](#); en daartegenover wordt de raad der vijanden vernietigd, [Neh. 4:10](#), [Ps. 33:10](#), [Spr. 21:30](#), [Jer. 19:7](#).

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 233)

233. Het Nieuwe Testament stelt deze raad Gods in nog veel helderder licht. Niet alleen zijn Gods werken van eeuwigheid bekend, [Hd. 15:18](#) (cf. echter de variaae lectiones), maar alles geschiedt naar de bepaalde raad en voorkennis Gods. Het Nieuwe Testamentisch woord βουλη duidt aan de wil Gods als berustend op raad en overleg en is daarin van θελημα, de wil als wil, onderscheiden. [Ef. 1:11](#). βουλη του θεληματος Zulk een raad Gods gaat er aan alle dingen vooraf. Hij omvat alles, [Ef. 1:11](#), ook de zondige daden der mensen, [Hd. 2:23](#), [4:28](#), [Luk. 22:22](#). God heeft de woonplaats der volken zowel in tijd als in uitbreiding te voren bepaald, ορσας, [Hd. 17:26](#). Gods wil wordt openbaar ook in de verderving van Judas, [Joh. 17:12](#), in de overgave der heidenen, [Rom. 1:24](#), in de verwerping van Ezau, [Rom. 9:13](#), in de verharding der goddelozen, [Rom. 9:18](#), in de verwekking van Farao, [Rom. 9:17](#), in het verdragen van de vaten des toorns tot het verderf voorbereid, [Rom. 9:22](#), in het gezet zijn (κειμαι) van Christus niet alleen tot een opstanding maar ook εις πτωσιν, [Luk. 2:34](#), tot een κρισις, [Joh. 3:19-21](#), tot λιθος προσκομματος και πετρα σκανδαλου, [1Petr. 2:7,8](#), cf. [1Thess. 5:9](#), Judas vs.4. Maar vooral heeft de βουλη του θεου) toch betrekking op het werk der verlossing, [Luk. 7:30](#), [Hd. 13:36](#), [20:27](#), [Hebr. 6:17](#). En het Nieuwe Testament is rijk in woorden, om deze raad Gods nader te omschrijven. Zij spreekt van ειδοκια, welbehagen, welgevallen, [Mt. 11:26](#), [Luk. 2:14](#), [10:21](#), [Ef. 1:5,9](#), [Phil. 2:13](#), [2Thess. 1:11](#); προθεσις; voornemen, [Rom. 8:28](#), [9:11](#), [Ef. 1:11](#); [3:11](#); [2Tim. 1:9](#); προγνωσις; voorkennis, [Rom. 8:29](#); [11:2](#); [1 Petr. 1:2](#); εκλογη, uitverkiezing, [Mk. 13:20](#), [Hd. 9:15](#), [13:17](#), [15:7](#), [Rom.9:11](#); [11:5,28](#); [1Cor. 1:27-28](#), [Ef.1:4](#), [1Thess.1:4](#), [2Pe.1:10](#), [Jak. 2:5](#); προορισμος;, [Rom. 8:29](#),

[1Cor. 2:7](#), [Ef. 1:5,11](#); cf. ook [Hd. 13:48](#), waar gezegd word, dat er zovelen geloofden, οσοι ησαν τεταγμενοι εις ζωνη αιωνιον, d.i. niet als er zich geschikt hadden of subjectief gepredisposeerd waren, maar als er verordend, besteld waren ten eeuwige leven; en ook nog [Ef. 2:10](#), waar van de goede werken der gelovigen gezegd wordt, dat God ze προητοιμασεν. De woorden zijn aldus onderscheiden: προθεσις; duidt aan, dat God in het werk der zaligheid niet naar willekeur of toeval maar naar een vast plan, naar een onveranderlijk voornemen te werk gaat; εκλογη wijzigt dit aldus, dat dat voornemen niet allen omvat, maar dat het een προθεσις και εκλογην;, [Rom. 9:11](#), een verkiezend voornemen is, zodat niet allen maar velen tot de zaligheid komen; προγνωσις; let op de personen, die in dit verkiezend voornemen Gods het object zijn, niet van zijn nuda praescientia maar van zijn dilectio practica; terwijl tenslotte προορισμος; meer ziet op de middelen, welke God beschikt, om deze gekenden te brengen tot de voor hen bepaalde bestemming. προθεσις; certitudinem eventus indicat, προγνωσις; personarum singularitatem, προορισμος; mediorum ordinem. De verkiezing is certa per προθεσιν, determinata per προγνωσιν, ordinata per προορισμον ¹⁾. De eeuwigheid van dit voornemen ligt niet vanzelf reeds opgesloten in de prepositie προ, waarmee de woorden zijn samengesteld, maar wordt toch duidelijk uitgesproken in [Ef. 3:11](#), [2Tim. 1:9](#), cf. [Mt. 25:34](#), [1Cor. 2:7](#), [Ef. 1:4](#).

Wel is beweerd, dat Paulus in [Rom. 9](#) niet handelt over de absolute vrijmacht en het eeuwig besluit Gods, maar alleen over een Verhalten Gottes, das in der Zeit, in der Geschichte seine Ursachen wie seine Wirkungen hat ²⁾. Maar deze bewering wordt door [Rom. 9](#) weerlegd. Immers, de προθεσις και εκλογην gaat duidelijk aan de feiten der historie vooraf; de geschiedenis dient dus om dat voornemen, dat al bestond, vast te doen blijven, [Rom. 9:11](#). Aan Sara wordt lang te voren een zaad der belofte beloofd, [Rom.9:9](#). Voordat de kinderen van Izak geboren waren, had God al gezegd, dat de meerdere de mindere zou dienen, [Rom.9:11](#). [Rom.9:15-18](#) leren, dat de verkiezing haar oorzaken niet heeft in de werken, maar enkel en alleen in de wil van de roepende. Zeer zeker spreekt [Rom. 9](#) van een handelen Gods in de tijd, maar de oorzaak van dat handelen valt buiten de tijd, ligt alleen in Gods wil en welbehagen. Daarbij komt, dat de causa electionis elders ook duidelijk alleen en uitsluitend aan Gods genade, liefde, welbehagen toegeschreven wordt, [Mt. 11:25](#), [Luk. 12:32](#), [Ef. 1:5,9,11](#), [2Tim. 1:9-10](#). Zelfs is het niet juist, om bij [Rom. 9:21](#) hetzij uitsluitend met het supralapsarisme aan de massa incorrupta of met Augustinus en het infralapsarisme alleen aan de massa corrupta te denken. Paulus denkt hier in 't geheel niet aan deze onderscheiding. Wat hij zeggen wil, is alleen dit, dat God het absolute recht heeft, om aan Zijn schepselen die bestemming te geven, welke Hem goeddukt, cf. [Jes. 10:15](#), [Jer. 18](#), [Mt. 20:15](#). Van het standpunt van het absolute recht heeft een schepsel niets tegen zijn Schepper te zeggen. Paulus weerlegt alle bedenkingen tegen de verkiezing niet daarmee, dat zij rechtvaardig en billijk is, maar met een beroep op de soevereiniteit en het absolute recht Gods.

Evenals het Nieuwe Testament de eeuwigheid der verkiezing duidelijker uitspreekt dan het Oude Testament, zo vat het die verkiezing ook meer individueel en persoonlijk op. Terwijl in het Oude Testament het volk van Israël als het object der verkiezing voorkomt, zijn het hier bijzondere personen, die in Christus verkoren zijn, samen Zijn lichaam vormen en de naam van εκλεκτοι dragen, [Mt. 24:31](#), [Luk. 18:7](#), [Hd. 13:48](#), [Rom. 8:33](#), [Ef. 1:4](#), [Tit. 1:1](#), [2Tim. 2:10](#), [1Petr. 1:1,2,9](#) enz. Vooral blijkt dit ook uit het Boek des Levens, waarin de namen zijn opgeschreven van de erfgenamen van het eeuwige leven, [Luk. 10:20](#), [Hebr. 12:23](#), [Phil. 4:3](#), [Op. 3:5](#), [13:8](#), [20:12](#), [21:27](#), [22:19](#). Tenslotte is het de duidelijke leer van het Nieuwe Testament, dat de verkiezing haar doel heeft, niet in een aards leven in Kanaän, noch ook in een eminente plaats in het Godsrijk, maar bepaaldelijk in de hemelse zaligheid. Wel is er binnen de gemeente ook weer een verkiezing tot een of ander ambt of dienst, bv. van de

apostelen, [Luk. 6:13](#), [Joh. 6:70](#) enz., maar de eigenlijke verkiezing heeft tot doel de heiligheid, [Ef. 1:4](#), het kindschap, [Ef. 1:5](#), de zaligheid, [2Thess. 2:13](#), het eeuwige leven, [Hd. 13:48](#), de gelijkvormigheid aan Christus, [Rom. 8:29](#), [Joh. 17:24](#), de verheerlijking Gods, [Ef. 1:6,12](#). Ook in [Rom. 9](#) handelt Paulus niet over een hogere of lagere plaats in het Godsrijk, maar hij maakt onderscheid in Israël zelf tussen kinderen des vleses en kinderen der belofte. Hij spreekt bepaald van vaten ter ere en van vaten ter onere, *κατηρτισμενα εις απωλειαν*. Hij plaatst ontferming en verharding tegenover elkaar, en laat in vs. 14 en 19 tegenwerpingen aan het woord komen, wiens ernst juist de leer van zulk een vrijmachtige verkiezing onderstelt.

1) Turretinus, Theol. El. IV qu. 7.

2) W. Beyschlag, Die Paulin. Theodicee Rom. IX-XI. 2e Aufl. Halle 1905. Van Dijk, De leer der verkiezing volgens het Nieuwe Testament, Studies onder red. van de La Saussaye, Valetton en Van Dijk IV 3e stuk. Buhl, Der Gedankengang von Röm. 9-11, Stud. u. Krit. 1887 bl. 295-322. Kübel, PRE/2 XII 158. E. Kuhl, Zur Paulin. Theodicee. Göttingen 1897 (Kühl neemt wel een absoluut vrije voorverordineren van de heilsorde aan, maar niet van personen). Daarentegen erkennen anderen, dat in [Rom. 9:11-21](#) unzweifelhaft gelehrt wird, dass die einen erwählt sind und die anderen verworfen, Kaftan, Dogm. 467. Haering, Chr. Gl. 516. Holtzmann, Neut. Theol. II 171. K. Müller, Die göttliche Zuvorerschung und Erwählung. Halle 1892.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 234)

234. Ook buiten de Christelijke religie is er over prednesticatie en wilsvrijheid velerlei strijd gevoerd. De filosofie is beurtelings gekomen tot een pantheïstisch determinisme of tot een deïstische vrijheidsleer. De Joden schrijven de mens ook in de toestand van zonde de wilsvrijheid toe **1)**. In het Mohammedanisme is over predestinatie en wilsvrijheid een strijd gevoerd, die in veel opzichten analoog is aan die in de christelijke kerk. In de Islam is God de volstrekte almacht, de absolute willekeur, tegenover welke de mens volkomen lijdelijk is. Daartegen kwam in de tweede eeuw der Hedjra verzet van de kant der Motazelieten, die de vrije wil verdedigden, de voorbeschikking bestreden en niet de almacht maar de gerechtigheid beschouwden als het wezen Gods **2)**.

In de Christelijke kerk legde men in de eerste tijd tegenover het heidense noodlot en het Gnostische naturalisme allen nadruk op de zedelijke natuur, de vrijheid en de verantwoordelijkheid van de mens en kon daarom de leer der Schrift over de raad Gods niet tot haar recht doen komen. De mens was wel in meerdere of mindere mate door de zonde bedorven, maar bleef toch nog vrij en kon de aangeboden genade Gods aannemen. Een absolute predestinatie en een onwederstandelijke genade werd niet geleerd; de raad Gods bestond in de prescientia en de daarvan afhankelijke bepaling van loon of straf. God geeft aan het ongeloof over hen, van wie Hij vooruit weet dat zij niet zullen geloven, en Hij verkiest degenen, wier verdiensten Hij vooruit heeft gezien **3)**. Dit is wezenlijk het standpunt gebleven van de Griekse kerk. De mens is door de zonde verzwakt en sterfelijk geworden. Toch kan hij nog het natuurlijk goede willen en ook de aangeboden genade (*gratia praeveniens*) aannemen of verwerpen. Neemt hij ze aan, dan wordt hij door die genade ondersteund (*gratia cooperans*), en moet tot de einde toe volharden, want hij kan nog altijd afvallen. Degenen, die de genade aannemen en volharden, heeft God te voren gekend en voor

de zaligheid bestemd. De anderen, ofschoon Hij voluntate antecedente aller zaligheid wil, laat Hij liggen in hun val en bestemt hen ten verderve 4).

In de wijze van uitdrukking sloot Pelagius zich bij de ouderen aan, maar zijn rationalisme en ascetisch moralisme deed hem toch bestanddelen der leer (zoals over de erfzonde, de dood als straf der zonde enz.) verwaarlozen, die vroeger algemeen werden aangenomen en erkend 5). Zo kwam hij tot een reeks van gedachten, die met het christendom onverenigbaar waren, en die door zijn volgelingen Coelestius en Julianus van Eclanum nog consequenter ontwikkeld en in systeem gebracht werden. Pelagius ging er van uit, dat God goed en rechtvaardig is en dat daarom ook alle schepsel, dat door Hem in het aanzijn geroepen is, in zijn natuur goed moet zijn. Indien dit het geval is, kan die natuur ook nooit veranderd worden en in een slechte, boze natuur worden omgezet. Dat geldt bepaaldelijk van de vrije wil, die de grootste gave is, door God aan de mens geschonken, en het eigenlijke Beeld Gods in hem uitmaakt. Door deze wil bezit de mens de heerlijke en onverliesbare vrijheid, om het goede, maar ook om het kwade te doen. De mogelijkheid daartoe is door God hem geschonken, maar het willen en volbrengen staat geheel in zijn eigen macht. En ook als hij het kwade doet, verliest hij toch de natuur van de wil niet, dat is de mogelijkheid en de macht, om het goede te doen. Het liberum arbitrium, in de zin van possibilitas boni et mali, is een onverliesbaar bonum naturae. De zonde is altijd vrije wilsdaad, kan nooit een hebbelijkheid of een toestand worden en laat 's mensen natuur met haar vrije wil ongeschonden.

Uit deze gedachten vloeide ten eerste voort, dat Adams val voor zijn nakomelingen geen betekenis heeft. Alle mensen worden in dezelfde zedelijke toestand geboren, als waarin Adam geschapen werd. Erfzonde is er niet; de dood is geen straf der zonde, maar communis en naturalis; de grote verbreiding der zonde moet uit de navolging van het kwade voorbeeld worden verklaard; en strikt algemeen is de zonde ook niet, want niet alleen zijn er onder de vromen van het Oude Testament voorbeelden van een zondeloos leven, maar ook voor de christenen is het mogelijk, van alle zonden zich vrij te houden. Ten andere kon de genade bij deze opvatting nergens anders in bestaan, dan dat God eerst aan de mens door de schepping het posse in natura geschonken heeft en hem voorts in de zedewet en in de leer en het voorbeeld van Christus een auxilium divinum aanbiedt, maar altijd slechts secundum merita, dat is aan zulke mensen, die hun vrije wil goed gebruiken. En tenslotte bleef er voor de predestinatie op dit standpunt niets meer over, dan een vooruitzien Gods van de vrije daden en verdiensten der mensen, en een daaraan beantwoordende vooruitbepaling van loon en straf. Eigenlijk is er dus geen predestinatie van de zijde van God, noch tot de genade, noch tot de zaligheid; ze hangt geheel af van de previsio der goede daden van de mens. Alleen kwam Pelagius bij de kinderdoop in een grote moeilijkheid, want deze werd zonder enige verdiensten geschonken; en hij kon zich daaruit niet redden dan door allerlei uitvluchten en inconsequenties. De leer van Pelagius werd enigszins verzacht in het in de Middeleeuwen zo genoemde semipelagianisme van Johannes Cassianus, abt in Marseille, leerling van Chrysostomus en goed bekend met de Griekse patres. Deze leerde wel, dat de zonde de menselijke natuur bedorven had. Doch de mens was niet dood, maar ziek. Hij was gelijk aan een zieke, die zichzelf niet genezen maar toch de medicijn tot zich nemen en naar genezing verlangen kan; aan iemand, die in een put gevallen, zichzelf niet redden, maar toch het toegeworpen touw aangrijpen kan. De zondige mens kan daarom de genade niet verdienen, maar toch wel aannemen, en, door haar ondersteund, volharden. En God schenkt die genade aan hen, van wie Hij vooruit heeft gezien, dat zij haar zouden aannemen en in haar zouden volharden; zo ook bij kinderen en volken. Hij onthoudt ze daarentegen aan hen, van wie hij het tegendeel voorziet. En hierin bestaat de predestinatie en reprobatio; zij hangt af van de

prescientia Dei aangaande de houding van de mensen tegenover de aangeboden genade. Nostrum est velle, Dei perficere 6).

Reeds lang vóór de Pelagiaanschen strijd leerde Augustinus de predestinatie. Hij kwam daartoe door zijn studie van de brief aan de Romeinen 7), en wilde hierin niets anders geven dan de leer der Schrift, de dono pers. c.19. Hij gaf ze reeds in zijn quaestiones ad Simplicianum van het jaar 397 en ontwikkelde ze dan breder in zijn geschriften de correptione et gratia 427, de predestinatione sanctorum en de dono perseverantiae 428 of 429. Augustinus maakt onderscheid tussen prescientia en predestinatio. Geen is ruimer dan deze. Predestinasse est hoc prescisse, quod (Deus) fuerat ipse factururus, de dono persev. 18. de praed. sanct. 10.19. De predestinatie is niets anders dan prescientia scilicet et preparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur, de dono pers. 14. Deze predestinatie geschiedt niet naar verdienste of waardigheid, maar uit louter genade; niet om maar tot het geloof, non eliguntur quia crediderunt sed eliguntur ut credant, de pred. sanct. 17. Alle mensen waren immers gelijk, een massa damnata, de civ. XIV 26. de pred. sanct. 8. de nat. et gr. 4.8 enz. Vooral komt dit uit in de predestinatie van jonge kinderen, van wie er sommigen zonder doop verloren gaan en anderen door de doop behouden worden, de pred. sanct. 12. Enchir. 98. De predestinatie heeft haar enige oorzaak in de souvereine wil Gods, in Zijn absolute vrijmacht. Hij is niemand iets schuldig, en kan rechtvaardig allen verdoemen, maar naar Zijn welbehagen maakt Hij het een vat ter ere en het andere ter onere, de pred. sanct. 8. Naast de predestinatie komt dus de reprobacie te staan. Augustinus rekent deze meermalen tot de predestinatie. Hij spreekt van een predestinare ad aeternam mortem, de an. et ejus orig. IV 10. de civ. XXII 24, van predestinati ad sempiternum interitum, in Joh. Ev. tract. 48, van mundus damnationi predestinatus, ib. 111, van Judas als perditioni predestinatus, ib. 107 enz. De tekst [1Tim. 2:4](#) werd daarom door Augustinus in beperkte zin en op verschillende wijze verklaard, Enchir 103. de corr. et gr. 14. Meestal echter wordt predestinatie opgevat als voorbeschikking ter zaligheid. Bij het goede is er predestinatie nodig, bij het kwade is prescientia voldoende, ofschoon deze toch ook weer niet louter passief, doch actief wordt opgevat. Want God verordineert niet op dezelfde wijze tot het verderf en tot de daartoe leidende middelen, nl. de zonden, als Hij verordineert tot de zaligheid en tot de middelen, die daartoe strekken. De predestinatie is nl. bij Augustinus altijd een predestinatie adaequata, d.i. tot de zaligheid en daarom ook tot de genade. Tot de predestinatie behoren ook zij, die nu nog niet geloven of zelfs nog niet geboren zijn. Maar hun getal staat vast en is onveranderlijk. In de tijd komen zij tot Christus, ontvangen de doop, het geloof en bovenal ook het donum perseverantiae. Want dit wordt alleen. aan de predestinatie geschonken. Of iemand gepredestineerd is, kan hij alleen daaruit weten, dat hij ten einde toe volhardt. Want God heeft in de kerk sommigen opgenomen, die niet verkoren zijn en niet volharden, opdat de predestinati zich niet verheffen en valse rust zouden zoeken, de corr. et gr. 13. Waarom God nu slechts sommigen behoudt en anderen verloren laat gaan, is een geheimenis. Onrechtvaardig is het niet, want Hij is niemand iets schuldig. De reprobacie is een daad van gerechtigheid, gelijk de predestinatie een daad van genade was. In beide maakt God Zijn deugden openbaar, de civ. XIV 26 8).

1) Weber, Syst. der altsyn. pal. Theol. bl. 223.

2) Houtsma, De strijd over het dogma tot op El-Ash'ari. Leiden 1875. Kuenen, Volksgodsd. en wereldgodsd. 1882 blz. 40 v.; verg. ook de strijd in de school van Ramanuja in Indië, die dikwijls met die van Gomaristen en Arminianen vergeleken is, Saussaye, Rel. gesch. I 448. Obbink, Nieuwe gegevens ter beoordeeling der Moh. predestinatieleer, Theol. Stud. 1903 bl. 350-378.

- 3) Justinus, c. Tryph. par. 141. Irenaeus, adv. haer. IV 29. Tertullianus, adv. Marc. II 23 enz., cf. Münscher-v. Coelln I 356 v. Hagenback, par. 48 en 57. Calvijn, Inst. II 2,4,9.
- 4) Damascenus, de fide orthod. II 29,30. Conf. orthod. qu. 26-30.
- 5) Harnack, Dogmengeschichte/4 1905 bl. 290. Reuter, August. Studiën. Gotha 1887 bl. 37. Loofs, Dogmengesch./4 1906 bl. 422.
- 6) Verg. G.J. Vossius, Historia Pelagianismi 1618, betere editie 1655. Wiggers, Pragm. Darstellung des Aug. u. Pelag. 1831-33. Wörter, Der Pelag. nach seinem Ursprünge und seiner Lehre. Freiburg 1866. Id., Beiträge zur Dogmengesch. des Semipelag. Paderborn 1897. Jüngst, Kultus- und Geschichtsreligion (Pelag. und August.) Giessen 1901. Bruckner, Julian von Eclanum, sein Leben u. seine Lehre. Leipzig 1897. H. Zimmer, Pelagius in Irland. Berlin 1901. Harnack en Loofs t.a.p. Loofs, art. Pelagius in PRE/3 XV 747-174. Dr. Alexander Souter, The commentary of Pelagius on the Epistles of Paul, the problem of its restoration. Oxford 1907. (Verg. Theol. Lit. Blatt 15 Febr. (1907)).
- 7) Reuter, August. Studiën bl. 5 v.
- 8) Wiggers t.a.p. I 290 v. Baltzer, Des h. Aug. Lehre über Prädest. und Reprob. Wien 1871. Rottmanner, Der Augustinismus. München 1892. Schwane, D. G. II 557 v. Harnack, Dogmengesch./4 bl. 295 v. Loofs, D. G. bl. 377 v. B. B. Warfield, Two studies in the history of doctrine. New-York 1897: Augustine and the Pelagian controversy bl. 1-139.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 235)

235. Het Pelagianisme werd tegelijk met het Nestorianisme veroordeeld op het concilie te Efeze 431. De strijd tussen de volgelingen van Augustinus, Prosper, Hilarius, de anonieme schrijver van de vocatione omnium gentium, Lucidus, Fulgentius e.a., en de Semipelagianen, Cassianus, Faustus van Reli, de ongenoemde schrijver van het veelbesproken boek Predestinatus 1), dat in de vijfde eeuw ontstond en door de Jesuit Sirmond in 1643 werd uitgegeven, Gennadius, Vincentius van Lerinum e.a. kwam eerst op de Synode van Orange 529 tot een beslissing. Hier werd aan de ene zijde duidelijk geleerd, dat de ganse mens door de zonde van Adam bedorven is, can. 1.2, van zichzelf niets heeft dan mendacium et peccatum, can. 22, en dat beide initium en augmentum fidei te danken zijn niet aan onszelf, aan onze natuurlijke krachten, aan onze vrije wil, maar aan de genade, aan de infusio, operatio, inspiratio, illuminatio van de Heilige Geest in ons, die onze wil buigt (corrigen) van ongelooft tot geloof, can. 3-8. Maar aan de andere kant wordt van de vrije wil alleen gezegd, dat hij door de zonde verzwakt, infirmatum, attenuatum is, can. 8.13.25, dat alle gedoopten door de in de doop ontvangen genade, Christo auxiliante et cooperante, kunnen en moeten vervullen, si fideliter laborare voluerint, hetgeen tot de zaligheid behoort, can. 13.25; en wordt er voorts van de absolute predestinatie, de gratia irresistibilis, de particulariteit der genade geheel gezwegen. Deze onbeslistheid werkte schadelijk. Duidelijk kwam dit uit in de Gottschalksche strijd. Velen stonden toen reeds op semipelagiaans of Pelagiaans standpunt, Rinkmar, Rhabanus, Erigena, en behaalden op de synode van Quierzy 853 de overwinning. Maar er waren ook tal van geleerde mannen, die zich volstrekt niet vinden konden in de veroordeling van Gottschalk en de uitspraken van Quierzy. Daartoe behoorden Prudentius, Remigius, Ratramnus, Lupus e.a.; zij verdedigden een gemina predestinatio; de predestinatio ad gloriam is zonder enige verdienste, geschiedt niet om previsa fides, merita, maar is oorzaak van de predestinatio ad gratiam, fidem, merita enz.; de predestinatio ad damnationem

echter sluit niet op die wijze de predestinatio ad peccata in, maar is, althans als reprobatio positiva, van de prescientia en permissio der zonden afhankelijk. Vandaar dat [1Tim. 2:4](#) nog beperkt werd opgevat, niet van alle mensen hoofd voor hoofd maar van vele of allerlei mensen werd verstaan, en dat het ongerijmd werd geacht, dat Christus voor alle mensen, dus ook voor de heidenen, die nooit van Hem horen, en zelfs ook voor de mens der zonde, de antichrist, zou hebben voldaan [2](#)). Op dit standpunt stond ook nog de synode van Valence 855, en plaatste zich later in het algemeen ook de scholastiek. De predestinatio ad mortem wordt liefst niet met deze naam genoemd, omdat het dan zo licht de schijn krijgt, dat ze als een middel de predestinatio ad peccata meebrengt, maar ze wordt gewoonlijk behandeld onder de naam van reprobatio; soms wordt deze dan in negatieve en positieve onderscheiden; de eerste is ante prevista merita en een daad van soevereiniteit, de tweede is echter afhankelijk van en volgt op de prescientia en het besluit tot toelating van de zonden. Vandaar dat [1Tim. 2:4](#) nog in beperkte zin wordt opgevat en een benevolentia Dei universalis, en een algemene voldoening van Christus nog niet wordt geleerd [3](#)).

Maar het nominalisme, de afwijzing der Reformatie en het jezuitisme hebben de Roomse kerk en theologie hoe langer hoe verder van Augustinus en Paulus verwijderd. Rome sloeg de roepstem tot hervorming niet straffeloos in de wind en stelde te Trente het volgende dogma vast:

- 1e Door de zonde is het liberum arbitrium wel viribus attenuatum et inclinatum, maar niet amissum et extinctum, Trid. sess. 6 cap. 1 en can. 5; de mens kan vóór de justificatio nog vele natuurlijke dingen doen, die volstrekt geen zonde maar waarlijk goed zijn, is. can. 7.
- 2e. Tot het goede in bovennatuurlijke zin, tot geloof, hoop, liefde, tot de justificatio, tot het verwerven van het eeuwige leven is de door de erfzonde van de dona superaddita beroofde, natuurlijke mens niet in staat. Daartoe heeft hij meer dan de vires naturae en legis doctrina, nl. de divina gratia, de praeveniens Spiritus Sancti inspiratio, ib. can. 1-3.
- 3e. Deze gratia divina wordt bij de kinderen der gelovigen geschonken in de doop, en bestaat bij de volwassenen daarin, dat God hen objectief roept door het evangelie en subjectief hun hart aanraakt per Spiritus Sancti illuminationem. Deze genade is onverdiend, preveniens, gratia gratis data, ib. cap. 5.
- 4e. Deze genade is echter niet onwederstandelijk. Zij wekt de mens wel op, helpt en beweegt hem, en maakt hem geschikt om zich te wenden tot zijn justificatio, en tot vrije toestemming aan de genade; maar hij kan de inspiratie van de Heilige Geest beide recipere en abjicere, ib. cap. 5. Indien hij deze genade aanneemt, en door haar opgewekt en bewogen met God meewerkt en zich door de zeven preparationes geschikt maakt en voorbereidt, se disponat ac praeparet, voor de justificatio, dan ontvangt hij deze in de doop uit genade en alleen volgens een door de scholastiek zo genoemd meritum ex congruo, ib. cap. 6 en 8 en can. 4.
- 5e. De gratia infusa der justificatio blijft weerstaanbaar en verliesbaar; maar aangenomen en bewaard, stelt zij in staat om goede werken te doen en volgens een meritum ex condigno het eeuwige leven te verdienen, ib. c. 9-16.
- 6e. Hiermee in overeenstemming heeft Rome Augustinus' leer van de absolute predestinatio beslist verworpen. Zij heeft echter daarbij steeds de naam van Augustinus vermeden, van zijn leer bij zijn aanhangers een karikatuur gemaakt en deze veroordeeld. Het bovengenoemde boek Predestinatus stelt het voor, alsof er in de vijfde eeuw in Gallië een

secte van ultra-predestinatianen bestaan had, en geeft het Augustinisme weer in paradoxe stellingen, die geen volgeling van Augustinus ooit heeft geleerd 4). En evenzo is in Gottschalk, Bradwardina, Wiclif, Hus, Bajus, Jansenius, Quesnel onder een valse naam het echte Augustinisme veroordeeld 5).

Het Tridentinum spreekt zich zeer voorzichtig over de predestinatie uit. Enerzijds schijnt het een verkiezing te leren, want het zegt, dat niemand in dit leven mag vaststellen, se omnino esse in numero predestinatorum, want alleen uit speciale openbaring kan men weten quos Deus sibi elegerit, VI cap. 12 en can. 15.16. Maar aan de andere zijde leert het uitdrukkelijk, dat Christus gezonden is, opdat omnes adoptionem filiorum reciperent, dat Hij voor allen voldaan heeft, VI cap. 2 en 3, dat de mens de genade aannemen of verwerpen, behouden of verliezen kan, en veroordeelt de leer: justificationis gratiam non nisi predestinatis ad vitam contingere; reliquos vere omnes qui vocantur vocari quidem sed gratiam non accipere utpote divina potestate predestinatos ad malum, ib. can. 17, alsof dit laatste weer door iemand en zó werd geleerd! De kerk laat deze beide reeksen van uitspraken onverzoend naast elkaar staan; maar de theologie heeft steeds en op allerlei wijze een overeenstemming beproefd. Vooreerst leren bijna alle Roomse theologen, dat God voluntate antecedente aller zaligheid wil en daarom ook Christus voor allen heeft laten voldoen; deze voluntas antecedens strekt zich zelfs tot de ongedoopt stervende kinderen en tot de heidenen uit. Maar naar zijn voluntas consequens, die rekening houdt met het goede of slechte gebruik, dat de mensen van hun vrijheid en van de genade maken, wil God niet de zaligheid van allen. De predestinatio wordt hier in het begin al van de prescientia afhankelijk. Vervolgens is langzamerhand onder hen opgekomen en algemeen aangenomen het onderscheid tussen de predestinatio complete en incomplete sumpta, adequata en inadequata. Onder de eerste wordt verstaan de predestinatie beide ad gratiam et ad gloriam; onder de laatste die, welke op één van beide betrekking heeft. De bedoeling van deze onderscheiding is, dat de predestinatio ad gratiam en die ad gloriam niet onafscheidelijk verbonden zijn; men kan de predestinatio ad gratiam deelachtig zijn en de genade van het geloof en der rechtvaardigmaking ontvangen hebben, en toch deze weer verliezen en zo verstoken zijn van de predestinatio ad gloriam. Deze scheiding was aan de middeleeuwse theologen, Anselmus, Lombardus, Thorntons enz. onbekend, wordt nog door sommigen bestreden maar dringt hoe langer hoe verder door.

Wat nu de predestinatio ad primam gratiam betreft, deze heet bij allen in tegenstelling met het pelagianisme onverdiend, [Rom. 9:16](#), [Joh. 6:44](#); ze geschiedt niet ob praevisa merita; ook is zij in tegenstelling met het semipelagianisme voorafgaande aan de wil des mensen, gratia preveniens, precedens. Omdat nu de predestinatio ad primam gratiam de aanvang is van de predestinatio completa of adequata, kan er gezegd worden, dat de gehele predestinatio genade is en onverdiend, omdat ze is gratuita in causa, terwijl ze bij de Thomisten gratuita in se is. Maar dit sluit niet uit, dat deze predestinatio ad primam gratiam en tot elke volgende genade niet een zekere orde volgen zou; volgens Molina heeft God door de scientia media vooruitgezien, dat sommige mensen van de telkens aangeboden genade een goed gebruik zouden maken en heeft dienovereenkomstig de uitdeling der genade besloten. Ook heeft Hij vooruitgezien, dat de heiligen door hun gebeden of door merita de congruo voor anderen de genade verwerven zouden, en dienovereenkomstig besloten ze deze te schenken. Iemand kan niet voor zichzelf de predestinatio ad primam gratiam verdienen, maar de heiligen kunnen het wel voor anderen, en bovenal is Christus causa nostrae predestinationis. De predestinatio ad gloriam is volgens de Augustinianen en Thomisten zoals Sylvius, Thoma, de Salmanticenses, Gonet, Gotti, Billuart, Alvarez, Lemos, Goudin enz., en ook volgens Bellarminus en Suarez wel absoluut; God heeft eerst besloten, om aan sommigen de zaligheid te schenken vóór en afgezien van alle verdiensten en daarna besloten, hen door de genade zo te bewerken, dat zij

die zaligheid door hun werken konden verdienen. Maar de Molinisten, Molina, Valentia, Vasquez, Tanner, Lessius, Becanus, Petavius, Lapide enz. verdedigen de predestinatio ad gloriam post previsa merita. Wat tenslotte de reprobatio aangaat, zijn de Augustinianen en Thomisten verdeeld; sommigen sluiten zich geheel bij Augustinus aan, zijn infralapsarisch en laten het besluit der verwerping volgen op de erfzonde en op deze alleen, zodat de reprobatio een justa derelictio in eadem massa is (Gonet, Gotti, Gazzaniga); anderen onderscheiden tussen een negatief maar absoluut decreet, om aan sommigen de zaligheid niet te schenken, en een ander besluit, om de genade te onthouden, de zonde toe te laten, en te straffen (Alvarez, Estius, Sylvius, Salmanticenses); nog anderen verstaan onder het besluit der verwerping niets dan de wil Gods, om toe te laten, dat sommigen door eigen schuld verloren gaan (Billuart, Goudin) ⁶). Maar tegenover hen staan de Molinisten, die de zogenaamde reprobatio negativa, d.i. een absoluut, aan de zonde voorafgaand, souverain besluit; geheel verwerpen en leren, dat God voluntate antecedente aller zaligheid wil, en voorts alleen een reprobatio positiva aannemen, d.i. een besluit van God, om hen, wiens zonde en ongeloof Hij vooruitgezien heeft, eeuwig te straffen. De reprobatio is dus in elk opzicht post previsa merita, en dan volgens enkelen zoals Hinkmar nog alleen een predestinatio der straf voor de goddeloze, maar niet van de goddeloze voor de straf ⁷).

- 1) Preusken, art. Prædestinatus in PRE/3 XV 602-604. H.v. Schubert, Der sogenannte Prædestinatus. Ein Beitrag z. Gesch. des Pelag. Leipzig 1903. Faure, Die Widerlegung der Häretiker im ersten Buche des Prædestinatus. Göttingen 1903.
- 2) Weiszücker, Das Dogma von der göttl. Vorherbestimmung im 9 Jahrh. (Jahrb. i.d. Theol. 1859 bl. 527-576). H. Schrörs, Der Streit über die Prædest. im 9 Jahrh. Freiburg 1884. Niemeyer, De strijd over de leer der predest. in de 9e eeuw. Gron. 1889. Schwane, D.G. III 428 v. Denzinger t.a.p. n. 283 v.
- 3) Lombardus, sent. I dist. 40 en 41 en de commentaren van Thomas, Bonaventura, Scotus. Thomas, S. Theol. I qu. 19 en 23. c. Gent. III 163.
- 4) Harnack, D.G. III 225 v.
- 5) Denzinger, Enchir. par. 477 v. 881 v. 966 v. 1216. Harnack, t.a.p. III 628-640.
- 6) c. Pesch, Prael. Theol. II 217 v. Heinrich, Dogm. Theol. VIII 446 v. Jansen, Prael. Theol. III 171 v. Mannens, Theol. dogm. Inst. II 123 v.
- 7) Verg. behalve de boven deze par. genoemde Roomse theologen ook nog Becanus, Theol. schol. I tract. 1 c. 14-16. Billuart, Summa S. Thomae, Tom. II. Daelman, Theologia I 199-316. Schwetz, Theol. dogm. II par. 121. Jansen, Prael. Theol. II 135-177. Simar, Dogm. bl. 556-576 enz.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 236)

236. De Reformatie ging tot Paulus en Augustinus terug en vond in de belijdenis van Gods vrijmachtige verkiezing de kracht, om tegen het pelagianisme der Roomse kerk op te treden. Alle Hervormers waren hierin eenstemmig. Luther leerde en verdedigde de predestinatie in de eerste tijd even sterk als Zwingli en Calvijn. Hij heeft haar ook nimmer herroepen, al is het ook, dat hij later tegen de Wederdopers meer en meer nadruk legde op de openbaring Gods in woord en sacrament ¹). Melancton leerde eerst volkomen hetzelfde, in de eerste uitgave der Loci Communes van 1521, cap. de hominis viribus adeoque de libero arbitrio, en ook in zijn

comm. op [Rom. 9](#), maar kwam sedert 1527 en in de latere uitgaven der Loci van 1535 af en in de Conf. Aug. variata van 1540, tot een steeds verdere afwijking van de predestinatie en tot een open belijdenis van het synergisme 2). Dit synergisme werd evenals het universalisme van Sam. Huber door de echte Lutheranen, zoals Flacius, Wigand, Amsdorf, Hesshusius e.a. beslist verworpen 3). En de Formula concordiae sprak zo sterk mogelijk uit, dat de mens van nature onbekwaam is tot enig geestelijk goed en dat het geloof in volstrekte zin een gave Gods is. Dit had er toe moeten leiden, om ook de absolute predestinatie te aanvaarden. Maar in Luther woonde van de aanvang af toch een enigszins andere geest dan in Zwingli of Calvijn. De belijdenis der predestinatie ruste bij hem alleen op antropologische gronden, op het diep bederf der zonde en de onmacht van de mens. Als de mens maar geen verdienste had en alleen van de genade afhing, scheen er genoeg gedaan. Luther vermeed daarom hoe langer hoe meer de speculatieve leer der predestinatie, de voluntas beneplaciti, de verborgen God, hield zich aan de bediening van Woord en sacrament, aan welke de genade gebonden is, en stelde de universele heilswil Gods, voluntas signi, steeds meer op de voorgrond. Hij zag de verandering van Melancton inzake dit leerstuk zwijgend aan, en bleef staan bij de leer van de rechtvaardiging uit het geloof. De predestinatie had geen zelfstandige theologische betekenis; ze was van secundair belang. De synthetische methode in deze leer werd bestreden; men volgde de analytische, van onderen op; men leidde haar niet af uit de idee Gods maar alleen uit de toestand van de mens 4).

Vandaar dat het synergisme van Melancton nog wel bestreden, maar langzamerhand toch de predestinatie zelf terzijde gesteld werd. Hesshusius bracht tegen Calvijn en Beza reeds in, dat hun leer een fatum invoerde en God tot auteur der zonde maakte 1560-61. Marbach trad in 1561 te Strassburg tegen Zanchius op. Andreae leerde nog wel een verkiezing, wier oorzaak alleen lag in Gods genade, maar hield zich overigens aan de prediking van het Evangelie en bleef bij de twee oorzaken, geloof en ongeloof staan 5). De Formula concordiae leert zonder voorbehoud het servum arbitrium maar laat de absolute en particuliere predestinatie rusten en houdt zich aan de universele en ernstige wil van God in het Evangelie. Ze loochent de electie niet, ze roept ook de prescientia niet tot hulp, ze is het nog eens met het ubi et quando visum est Deo der Conf. Aug.; de verkiezing is onvoorwaardelijk en heeft haar oorzaak alleen in Gods wil. Maar ze vereenzelvigd electie en predestinatie, ze laat de reprobatione afhangen van de prescientia; en nadat ze de electie heeft geleerd, voegt ze er terstond aan toe, uit vrees voor allerlei gevaar of misbruik, dat men niet proberen moet, om over dat verborgen besluit te speculeren, maar dat men de raad Gods beschouwen moet in Christus, in het Evangelie, welks prediking universeel is en ernstig, en dat de oorzaak van het verderf alleen 's mensen ongeloof is. God wil, dat allen zalig worden; Hij wil niemands zonde en niemands dood. Na de Formula concordiae, vooral ook in de strijd tegen Hubers universalisme, kwam onder de Luthersenen, zoals Gerlach, Hunnius, Lyser, de voorstelling op, dat God voluntate antecedente aller zaligheid wil, maar voluntate consequente alleen de zaligheid van hen, wier geloof en zaligheid hij vooruit had gezien. Tegen het einde der eeuw werd steeds beslister tussen prescientia en predestinatio onderscheiden; de predestinatie is gelijk aan de electie, en is afhankelijk van Christus' verdienste, de oorzaak der verwerping ligt in 's mensen zonde. De Saksische visitatieartikelen van 1592, door Hunnius opgesteld, en de geschriften van Hunnius de providentia dei et eterna predestinatione 1597 en de libero arbitrio 1598 leren dit duidelijk. De bemiddeling wordt gezocht in de ernst, waarmee de natuurlijke mens van de middelen der genade gebruik maken kan 6).

Maar bij deze leer konden de Luthersenen niet blijven staan. Toen op de Synode te Dordrecht de Remonstranten veroordeeld waren, voelden zij zich hoe langer hoe meer tot deze aangetrokken. Ofschoon de Gereformeerden altijd tussen Luthersenen en Remonstranten

onderscheid maakten, oordeelden de eersten steeds meer, dat in de Remonstranten hun eigen leer veroordeeld was 7). De Lutherse theologen der 17e eeuw naderden de Remonstrantsche belijdenis. Zij leren eerst een voluntas Dei antecedens, welke Christus voor allen sterven deed, aller zaligheid wil en dan allen het Evangelie aanbiedt, en daarna een voluntas consequens, welke de zaligheid werkelijk besluit te schenken aan hen, quos in Christum finaliter credituros esse praevidit, en het verderf bereidt aan hen, die de genade finaliter weerstaan 8). In 1724 verklaarde Mosheim, dat de vijf artikelen van de Remonstranten de zuivere Lutherse leer behelsden 9). Het piëtisme, rationalisme, supranaturalisme en heel de geestesrichting der achttiende eeuw was de leer der predestinatie niet genegen; de voluntas antecedens verdrong de voluntas consequens geheel en al; en onder de predestinatie werd niets anders verstaan, dan het algemeen besluit Gods, om de mensen door het geloof in Christus te zaligen 10). Herder achte het een geluk, dat de strijd over de genade in de stroom der vergetelheid begraven was en riep uit: Verdorren müsse die Hand, die ihn je daraus hervorhebt 11). Leibniz spande zich nog in, om de wilsvrijheid met de predestinatie te verenigen 12). Maar Kant sprak open uit, dat de mens nog een moralische Anlage had en dus kon wat hij moest 13).

- 1) J. Müller, Lutheri de predest. et lib. arb. doctrina 1852. Schweizer, Die protest. Centraldogmen I 57-94. Köstlin, Luthers Theol. I 165 v. 286 v. II 32 v. Weber, Luthers Streitschrift de servo arbitrio, Jahrb. f. d. Theol. 1878 bl. 229-249. Max Staub, Das Verhältniss der menschl. Willensfreiheit zur Gotteslehre bei Luther u. Zwingli, Zurich 1894.
- 2) Schweizer, Centraldogmen I 381 v.
- 3) Frank, Theol. der Concordienformel IV 152. Kawerau, art. Synergismus in PRE/3 XIX 229-235.
- 4) Schweizer, t.a.p. I 398. 445. 466.
- 5) Id., t.a.p. I 477 v.
- 6) Schweizer, t.a.p. I 526-585. Heppe, Dogm. d.d. Prot. II 1-79.
- 7) Id., t.a.p. II 206 v.
- 8) Verg. behalve de boven deze par. genoemde Luth. theologen ook nog Schmid, Dogm. der ev. Luth. Kirche bl. 196 v.
- 9) Schweizer, t.a.p. II 210.
- 10) Wegscheider, Inst. theol. par. 147. Bretschneider, Dogm. III 127 v. Reinhard, Dogm. 439 v.
- 11) Herder, Vom Geiste des Christenthums 154.
- 12) Tichier, Theol. des Leibniz I 357 v.
- 13) Kant, Religion innerhalb u.s.w. ed. Rosenkranz bl. 50 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 237)

237. Terwijl de Luthersen het oorspronkelijk standpunt van Luther en van geheel de Reformatie meer en meer prijsgaven, zijn de Gereformeerden daaraan getrouw gebleven; de oorzaak der scheuring is dus niet bij hen te zoeken. Zwingli leerde de predestinatie zo beslist mogelijk, niet alleen op antropologische gronden maar ook vooral op theologische gronden, aan het Wezen Gods ontleend 1). Calvijn sprak in de eerste uitgave van zijn Institutie nog zeer zacht en bescheiden, maar kwam door zijn studie van de brief aan de Romeinen, April 1538-1541 in Strassburg, tot steeds beslistere belijdenis, zowel ten aanzien van 's mensen onvrijheid, als ten opzichte van de verkiezing 2). Hoewel zich wachtend voor de paradoxen van Luther en Zwingli en soms de predestinatie meer onderstellend dan lerend, bv. in de

Catech. Ecclesia Genev. met voorrede aan de coetus van Oostfriesland 3), trad hij toch met kracht voor haar op, waar ze ontkend en bestreden werd. Hij verdedigde ze tegen Alb. Pighius van Kampen in zijn geschrift: *Defensia sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii* 1543. Tegen Bolsec schreef hij de *eterna Dei predestinatiane* 1552. Tegen Rome richtte hij zijn *Acta Synodi Tridentine cum antidoto* 1547. En hij rustte niet, voordat zijn leer in geheel het reformatorisch Zwitserland, bepaaldelijk in Zurich, waar Bullinger een gematigde, infralapsarische opvatting voorstond, ingang gevonden had 4). Door Calvijn is de leer der predestinatie opgenomen in de belijdenis van alle Gereformeerde, kerken. Toch is er van de beginne af groot verschil geweest in de wijze van voorstelling, zowel in de confessies als onder de theologen. Afgezien van de *Repetitio Anhaltina* 5) van 1579, de *confessio Sigismundi* 6) van 1614, het *colloquium Lipsiense* 7) van 1631, welke de Gereformeerde leer slechts onzuiver teruggeven, is er onder de belijdenisgeschriften een onmiskenbaar verschil. De *Catechismus Genevensis* van Calvijn spreekt heel niet over de predestinatie; de *Heidelb. Catechismus* maakt van de verkiezing maar even gewag, vr. 52,54; de *Anglikaansche confessie* spreekt alleen van *predestinatio ad vitam* en geeft haar tot object *eos quos (Deus) in Christo elegit*, art. 7; de *Confessio Helv. II* van Bultinger art. 10 en de *Conf. Scotic. I* art. 8 spreken ongeveer in gelijke geest; de *Confessio Gallië.* art. 12 en *Belgica* art. 18 en de *Formula cons. Helv.* 4-6 zijn beslist maar sober en infralapsarisch; het strengst en meest Calvinistisch laten zich uit de *consensus Genevensis*, de *canones van Dordrecht*, de *Lambeth articles* 8) opgesteld door Dr. Whithaker 1595, de *Ierse artikelen* 9) van 1615, en de *Westminster Confessie* 10).

En evenzo is er groot onderscheid onder de theologen. Er waren er altijd, die de leer der predestinatie, uit vrees voor misbruik behandelden "a posteriori, van beneden op" 11). Ze hielden meer van de methode, om op te klimmen uit het gevolg tot de oorzaak, uit de vrucht tot de wortel, en om uit het geloof en de bekering tot de verkiezing te besluiten en deze dan aan te wenden tot troost en verzekering, dan dat zij apriori uit de idee Gods de predestinatie en electie afleiden. Daartoe behoorden vooral Bullinger, Ursinus, Olevianus, Boquinus, Hyperius, Sohnius e.a. 12). Maar dit is geen verschil in wezen en in beginsel. Al de genoemde theologen hebben meermalen duidelijk en onomwonden hun instemming met de Calvinistische leer der predestinatie betuigd 13). Omgekeerd wilden ook de Calvinisten ten alle tijde soberheid en voorzichtigheid in de behandeling van dit leerstuk. Calvijn bracht ze in de *Catech. Genev.* niet ter sprake. De *Dordtse canones I* 12,14 en de *Westminster confessie c. 4 par. 8* waarschuwen tegen ijdele en nieuwsgierige onderzoekingen. Vele theologen behandelden in de eerste tijd de leer der verkiezing niet in de *locus de Deo* maar in de *locus de salute* 14). Zij volgden dus de orde van de apostel Paulus, die uit de leer der zonde en der genade in *Rom. 9-11* tot de verkiezing opstijgt en ook in *Ef. 1:3* uitgaat van de zegeningen van Christus. Maar gelijk Paulus, daar aangekomen, dan ook apriori uit de verkiezing alle heilsweldaden afleidt, *Rom. 9:29*v. *Ef. 1:4*v., zo maakte ook bij de Gereformeerden de analytische methode langzamerhand voor de synthetische plaats. Het geloofsleven was wel de voorwaarde, onder welke de belijdenis der verkiezing opkwam, maar het feit der verkiezing was toch de bron van alle heil, *fundamentum ac prima causa bonorum omnium*. Dit was de overtuiging niet alleen van Calvijn, maar ook van Melancton, Hemming, Bucer, Olevianus enz. 15). Musculus zegt uitdrukkelijk: wij behandelen de verkiezing na het geloof, niet alsof ze daarop eerst volgen zou, maar opdat wij van daaruit als van de stroom ad ipsum fontem zouden opzien 16). De systematische orde en het theologisch belang eisten, dat de predestinatie in de *locus de Deo* behandeld werd. Zo was reeds geschied door de scholastiek 17); zo geschiedde ten dele ook nog door de Luthersen 18); en zo werd dit de gewone orde bij alle Gereformeerden 19), hetzij ze dan behandeld werd bij de leer der eigenschappen Gods of ook in een afzonderlijke *locus* na de triniteit.

Dit verschil in orde is op zichzelf niet principiëel en behoeft dit niet te zijn. Maar toch is het niet toevallig, dat de apriorische orde meest door de Gereformeerden is gevolgd, en daarentegen de aposteriorische orde, die de predestinatie behandelt aan de ingang of in 't midden van de locus de salute, langzamerhand in gebruik gekomen is bij de Luthersen, de Remonstranten, de Rooms en de meeste nieuwere dogmatici. Ook dan echter bestaat het verschil niet daarin, dat de Gereformeerden de predestinatie op speculatieve manier afleiden uit een apriorisch, wijsgerig, deterministisch Godsbegrip en de anderen zich houden aan de openbaring Gods in Christus. Want ook de strengste calvinisten willen in de locus de Deo en in die de decretis niets anders geven dan de leer der Schrift, de inhoud van Gods openbaring. Maar bij de Gereformeerden heeft de predestinatie niet alleen een antropologisch en soteriologisch, maar vooral ook een theologisch belang. Het gaat in haar niet allereerst om de zaligheid des mensen maar om de eer van God. Ook met de synthetische, apriorische orde is een diep religieus belang gemoeid. De bewering, dat deze orde een nominalistisch Godsbegrip zou onderstellen en een dor, levenloos dogma zou bieden, gelijk sommigen menen 20), is daarom van alle grond ontbloot. Dor en abstract kan de leer der predestinatie behandeld worden evengoed in het midden als in het begin der dogmatiek. Waarachtig, zaligmakend geloof is er nodig, niet alleen om de verkiezing, maar ook om alle andere dogmata, ook die over God, de triniteit, de mens enz. te belijden. Gave deze overweging de doorslag, dan moesten alle dogmata na de locus de salute verplaatst worden. De dogmatiek beschrijft echter de waarheid niet, gelijk ze subjectief tot het bewustzijn der gelovigen komt, maar gelijk God ze objectief in Zijn Woord heeft voorgesteld. De synthetische methode handhaaft alleen voldoende het religieus belang van de eer van God 21).

- 1) Zwingli, de Provid., Op. IV 79 v.
- 2) Calvijn, Inst. II c. 2. III c. 21 v.
- 3) Bij Niemeyer, Conf. Ref. 123 v. Bij Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche. Leipzig 1903 bl. 117 v.
- 4) Schweizer, t.a.p. I 255-292.
- 5) Bij Niemeyer t.a.p. bl. 638.
- 6) ib. 650. Karl Müller t.a.p. 835.
- 7) ib. 661 v. 664 v.
- 8) Bij Schaff, Creed of Christ. III 523. Karl Müller t.a.p. 525.
- 9) Bij Schaff, t.a.p. III 526. Karl Müller bl. 526.
- 10) Bij Karl Müller bl. 542.
- 11) Trigland, Kerk. Gesch. 79. 84. 85 v. 92 v. 99.
- 12) Heppe, Dogm. d. d. Prot. II 1-79. Gooszen in zijn beide werken over de Heid. Catech. Dr. Van 't Hooft, De Theol. van H. Bullinger 1888. Verg. Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; F 54
- 13) Trigland, t.a.p. 59-79. Schweizer, t.a.p. I passim. II 110.
- 14) Calvijn, Inst. III c. 21-24. Martyr, Loci Communes 1580 bl. 229. Schnius, . Op. I 256. II 42. Musculus, Loci Comm. c. 24. Heidelb. Catech. vr. 54. Conf. Belgart. 16. Gall. art. 12 enz.
- 15) Verg. Heppe, Dogm. d.d. Prot. II 12. 20. 27. 70.
- 16) Musculus, Loci Comm. bl. 534.
- 17) Lombardus, Sent. I dist. 40. Thomas, S. Theol. I qu. 23.
- 18) Gerhard, Loc. VII.
- 19) Hyperius, Meth. Theol. bl. 182. Beza, Tract. Theol. I 171. III 402. Polanus, Synt. Theol. IV c. 6-10. Zanchius, Op. II 476 enz.
- 20) Bijv. Schneckenburger, Vergl. Darst. I 55. Doedes, Ned. Geloofsbel. 185, 203 v. De Cock, is de leer der absolute predest. uitgangspunt of resultaat van de leer der Geref.

Kerk. 1868.

21) Verg. Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 8 Principia in de Religie; C 80,
Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 12 Openbaring en Natuur; 101

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 238)

238. Onder de Gereformeerden rees er spoedig nog een ander verschil, dat van supra- en infralapsarisme. Het wortelt principiëel reeds in de strijd van Augustinus tegen de Pelagianen. Bij deze was de volgorde der besluiten aldus:

1e het besluit, om de mens te scheppen,

2e om op grond van de voorgeziene maar niet te voren bepaalde val Christus te zenden, voor allen te laten voldoen, aan allen te laten prediken, en hun allen te schenken een gratia sufficiens, en

3e om op grond van voorgezien geloof en volharding enerzijds en van voorgezien ongeloof ter andere zijde sommigen te verkiezen ten eeuwige leven en anderen te bestemmen voor de eeuwige straf.

Bij Augustinus was de volgorde een geheel andere. Soms brengt hij de reprobatio ook tot de predestinatio, maar ook als hij dat niet doet, vat hij de prescientia niet negatief en passief maar actief op. De wil Gods is toch rerum necessitas 1); wat contra Dei voluntatem geschiedt, geschiedt nog niet praeter ejus voluntatem; de toelating is positief te denken, nec utique nolens sinit sed volens 2). De supralapsarische voorstelling, dat de reprobatio een daad is van Gods soeveriniteit, ligt hier reeds in opgesloten. Meestal echter spreekt Augustinus in betrekking tot de val van Gods prescientia en permissio 3). Het besluit van schepping en van toelating van de val is dan het eerste; en daarop volgt het tweede besluit van verkiezing en verwerping. Deze onderstellen beide het gevallen menselijk geslacht, de massa corrupta 4). Augustinus is in zijn voorstelling dus doorgaans infralapsarisch; hij gaat niet achter de val terug; hij ziet in de verwerping een daad van Gods gerechtigheid. Bonus est Deus, Justus est Deus. Potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine meritis damnare, quia Justus est 5). Maar Augustinus plaatst het besluit van verkiezing en verwerping ook niet verder vooruit. Alleen de erfzonde gaat er aan vooraf. Deze is tot verwerping genoegzaam. De dadelijke zonden blijven bij het besluit der verwerping buiten rekening, ofschoon ze in aanmerking komen bij de bepaling van de mate der straf. Augustinus kwam tot deze orde door hetgeen Paulus van Jacob en Ezau zegt, [Rom. 9:11](#), en door het lot van vroegstervende ongedoopte kinderen 6).

Toch, al is de erfzonde genoegzame reden tot verwerping, zij is ook bij Augustinus de laatste en diepste oorzaak niet. Op de vraag, waarom God sommigen verworpen, anderen verkoren; en ook, waarom Hij deze bepaald verworpen en sommigen verkoren heeft, is er geen antwoord dan de wil en het welbehagen Gods. Hij ontfermt zich over die Hij wil en Hij verhardt die Hij wil 7). Tenslotte volgt dan een derde besluit ten aanzien van de middelen, die tot het doel leiden. Bij de verwerping trekt Augustinus de lijn niet door. Wel leert hij, dat God ook in de zonde positief en actief optreedt; God is peccatorum ordinator, Hij oordeelde het goed, dat de zonde er zijn zou, Hij straft zonde met zonde 8); doch de verwerping stelt hij meest negatief voor als een preterire et derelinquere, en rekent ze doorgaans niet tot de predestinatie, maar vereenzelvigd deze met de electie en subsumeert dan beide, verkiezing en

verwerping, onder de providentia. Daarentegen is er wel een predestinatie tot de middelen ter zaligheid. De predestinatie of electie is nl. bij Augustinus altijd een *predestinatio ad gloriam*, en deze brengt nu vanzelf de *predestinatio ad gratiam* mee. De verkiezing is dus niet geschied om het voorgezien geloof of de voorgezene goede werken; zij is ook niet geschied om Christus. Maar zij is verkiezing tot het einddoel en dus tot de middelen d.i. Christus, die zelf ook gepredestineerd is, en alzo tot de roeping, de doop, het geloof, de gave der perseverantie; de predestinatie is een voorbereiding der genade. Wie dus verkoren zijn, komen langs de weg der genade in Christus onfeilbaar tot de hemelse zaligheid 9).

Vele volgelingen van Augustinus kwamen daarom later tot de leer der gemina predestinatio. Naast de *predestinatio ad gloriam* kwam gecoördineerd te staan een *predestinatio ad mortem*. Deze echter kon toch niet in dezelfde zin worden opgevat als geen; en daarom werd ze onderscheiden in *reprobatio negativa* en *positiva*. De *reprobatio negativa* gaat dan aan de val vooraf en is een daad van soevereiniteit; ze is evenmin om verdiensten geschied als de verkiezing 10); zij sluit in de *voluntas permittendi aliquem cadere in culpam* en is *causa derelictionis* 11). En zo leerden vele Thomisten, Alvarez, de Salmanticenses, Estius, Sylvius enz., dat de negatieve reprobatio aan de val voorafging en louter een daad van Gods vrijmacht en welbehagen was 12). Alleen werd deze supralapsarische reprobatio geheel negatief opgevat, als het besluit Gods, om sommige mensen niet te verkiezen, te laten vallen en daarna te bestemmen tot de eeuwige straf (*reprobatio positiva*). Zakelijk nu hebben Luther, Zwingli, Calvijn en alle supralapsarische Gereformeerden niets anders geleerd. De Roomsen stellen het wel anders voor, en leggen aan de Predestinatianen in de vijfde eeuw, aan Gottschalk, Bradwardina, Wiclif, en vooral aan de Hervormers ten laste, dat zij een *predestinatio ad peccata* leerden en God tot auteur der zonde maakten 13). Maar dit geschiedt alleen, om eigen semipelagiaansch standpunt te handhaven en met Augustinus en Thomas in overeenstemming te brengen.

De wijzigingen, die de Hervormers in de leer van Augustinus en Thomas hebben aangebracht, zijn behalve de leer van de verzekerdheid der zaligheid ondergeschikt en raken het wezen der zaak niet. Met hen leerden zij, dat de uitverkiezing niet geschiedde ob *previsa merita*, maar bron was van geloof en goede werken; dat de *predestinatio ad gloriam* onfeilbaar die *ad gratiam* meebracht; dat de *reprobatio negativa* niet te verklaren was als een daad van gerechtigheid, maar moest opgevat worden als een daad van soevereiniteit, voorafgaande aan de zonde; dat deze *reprobatio negativa* het besluit tengevolge had, om de zonde toe te laten, en sommigen in hun val te laten liggen; en dat de *reprobatio positiva* met die zonde rekening hield. Maar daaraan voegden zij nu dikwijls nog toe, dat de begrippen van *prescientia* en *permissio*, schoon op zichzelf niet verkeerd, niet zuiver passief konden of mochten worden opgevat en, indien dit geschiedde, toch niet de minste oplossing boden, en dat de onderscheiding van *reprobatio negativa* en *positiva* weinig waarde had. Daardoor kwamen alle drie Reformatoren tot de zogenaamde supralapsarische voorstelling van de leer der predestinatie, volgens welke de beide besluiten van verkiezing en verwerping te beschouwen zijn als daden van Gods soevereiniteit, voorafgaande aan die omtrent de val, de zonde en de verlossing in Christus. Calvijn met name blijft dikwijls met opzet bij de naaste oorzaken van zaligheid en verderf staan en redeneert dan op infralapsarische wijze. Een verworpene zoeke de oorzaak van zijn straf niet in Gods besluit maar in het bederf zijner natuur, dat eigen schuld is. Verkorenen en verworpenen waren beiden even schuldig, maar God is barmhartig jegens geen, rechtvaardig jegens deze 14). Onder het leem, [Rom. 9:21](#) zijn de gevallen mensen te verstaan, van wie God sommigen verkiest en anderen overlaat *exitio suo, cui natura obnoxii sunt omnes*. De val in Adam is *propinqua reprobationis causa*. God haat in ons niets dan de zonde 15). En van deze voorstelling, *quod ex damnata Adae sobole*

Deus quos visum est eligit, quos vult reprobat, zegt Calvijn, sicuti ad fidem exercendam longe aptior est, ita maiore fructu tractatur....sicuti non solum ad pietatem potius conducit, sed magis videtur mihi theologica, plus convenable à la chrestienté et aussi pour plus édifier 16). Maar dit bevredigt Calvijn toch niet. De zonde moge de naaste oorzaak der verwerping zijn, zij is niet de laatste. Immers, het kan niet zo voorgesteld worden, dat God de mens zonder voorafgaand plan besloot te scheppen, dan toezag en afwachtte, wat de mens doen zou en daarna eerst, dit van te voren wetende, tot verkiezing en verwerping overging. De prescientia en de permissio geven geen oplossing, want God had, de val te voren wetende, hem kunnen verhinderen; Hij heeft hem dus vrijwillig toegelaten, omdat Hij dit goed oordeelde 17). Daarom is Adams val, de zonde in het algemeen en al het kwade niet alleen door God voorzien maar ook door Hem in zekere zin gewild en bepaald is. Er moet daarom, schoon voor ons verborgen, een reden zijn, waarom God de val heeft gewild; er is nog een altius Dei consilium, dat aan de val voorafgaat 18). Als Pighius dan ook aan Calvijn tegenwerpt, dat op zijn standpunt discretionem inter electos ac reprobos priorem fuisse hominis lapsu in mente divina, dan geeft Calvijn wel ten antwoord, dat Pighius de causae proximae et remotae verwart, dat ieder verworpene de causa proxima in zijn eigen zonde moet zoeken en dat ook op het andere standpunt gelijke bezwaren blijven bestaan, maar hij wijst de gevolgtrekking van Pighius niet af; er is een arcanum Dei consilium, dat aan de val voorafgaat 19). De verwerping evenals de verkiezing heeft haar laatste en diepste oorzaak in Gods wil 20). Bij Calvijn wisselt dus de supralapsarische voorstelling met de infralapsarische af 21). En dat is ook bijna altijd het geval bij de latere theologen, die het supralapsarisme omhelzen. Zij houden dit voor een geoorloofde mening, maar denken er niet aan, om het infralapsarisme te veroordelen of hun opvatting als de enig ware in de confessie te ijken. Zij pleiten voor het recht hunner opvatting naast, niet in plaats van de infralapsarische voorstelling 22).

Naar de supralapsarische voorstelling gaat er aan alle besluiten een weten Gods van alle mogelijkheden vooraf, scientia simplicis intelligentiae. Naar de regel: quod ultimum est in executione, primum est in intentione, stelde God in Zijn eerste besluit het doel vast, waartoe Hij alle dingen scheppen en regeren zou, nl. om in de eeuwige zaligheid en in de eeuwige straf van bepaalde mogelijke mensen, creandi et labiles, Zijn deugden, bepaaldelijk Zijn barmhartigheid en Zijn gerechtigheid te openbaren. Opdat deze deugden zouden kunnen geopenbaard worden, moest een tweede besluit vaststellen, dat er een mensheid zou bestaan in zo deerniswaardige en ellendige toestand, dat ze object van die barmhartigheid en gerechtigheid kon wezen. Opdat zulke mensen er kwamen, moest in een derde besluit worden bepaald, dat een mens zou geschapen worden, versierd met Gods Beeld en hoofd van de mensheid, en dat die mens permissione efficaci vallen zou en al zijn nakomelingen in zijn val zou meeslepen. En tenslotte moest God in een vierde besluit aanwijzen, hoe Zijn barmhartigheid aan de uitverkorenen bewezen zou worden in de beschikking van een Middelaar, in de gave des geloofs en in de bewaring ten einde toe, en hoe anderzijds Zijn gerechtigheid in de verworpenen openbaar zou worden in de vrije onthouding der zaligmakende genade Gods en in de overgave aan de zonden. De verkiezing en verwerping ging in deze volgorde der decreten niet alleen aan geloof en ongeloof, aan vernieuwing en verharding, maar ook aan de val en aan de schepping vooraf. Er deed zich hier echter terstond één bezwaar voor. Het was vaststaande Geref. leer, dat de verkiezing van Christus en van de gemeente plaats had in één besluit, in verband met elkaar, en dus tot object had de Christus mysticus. Doch in de supralapsarische orde wordt de verkiezing der gemeente losgemaakt van die van Christus en van deze gescheiden door het besluit van schepping en val. Aan dat bezwaar trachtte Comrie tegemoet te komen 23), en hij leerde daarom, dat de verkorenen vóór het besluit van schepping en val verkoren zijn tot vereniging met de Christus. Deze

vereniging is zo innig en onverbrekelijk, dat, wanneer die verkorenen vallen zullen, gelijk daarna in 't besluit wordt bepaald, Christus, die verkoren was tot Hoofd, nu ook verkoren zal worden tot Middelaar der verzoening. Door Comrie werd dus ingezien dat de verkiezing der gemeente als het lichaam van Christus niet te scheiden was van die van Christus tot Hoofd der gemeente. En zo plaatste hij beider verkiezing vóór het besluit der schepping en van de val. De verkiezing kreeg dus nu bij de mogelijke mensen ook een mogelijke Christus tot object.

De kerken hadden echter steeds tegen deze supralapsarische voorstelling bezwaar, zodat zij dan ook in geen enkele Geref. confessie is opgenomen. Op de Synode te Dordrecht waren er wel enkele aanhangers van dit gevoelen, vooral Gomarus en Maccovius ²⁴⁾; ook wilden de afgevaardigden van Zuid-Holland, Overijsel en Friesland de kwestie liever onbeslist laten en een uitdrukking bezigen, waarin beide partijen zich vinden konden ²⁵⁾. Maar al de judicia van binnen, en buitenlandse afgevaardigden, ook van die van Genève waren, schoon beslist gereformeerd, toch infralapsarisch en in zachte, en gematigde termen gesteld. En de Synode omschreef aan het einde de electie als dat besluit Gods, quo...e universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum et exitium sua culpa prolapso....elegit ²⁶⁾. Toch veroordeelde zij het supralapsarisme niet en zij liet dit met opzet. Want door verschillende theologen, zoals Calvijn, Heza, Piscator, Perkins, Hommins, Hogerman enz. waren vroeger wel eens zeer sterke en harde uitdrukkingen gebezigd, zoals: eo fine homines aliquos creari ut damnentur; homines immeritos reprobari aut damnari; Deum odisse homines sine respectu peccati; ad peccatum homines esse predestinatos; Deum opus habere homine peccatore; quod Deus velit et faciat homines peccasse; Deum simulate agere in quorundam vocatione ²⁷⁾ enz. De Remonstranten hadden reeds op de Haagsche conferentie van deze harde uitdrukkingen en van het verschil tussen infra- en supralapsarisme handig gebruik gemaakt, en de leden der synode waren daarom algemeen tot vermijding van zulke frases duriores geneigd ²⁸⁾. Maar toen de Engelse, Bremense en Hessische afgevaardigden er op aandrongen, dat deze harde uitdrukkingen veroordeeld zouden worden, wilde de Synode daarvan niet weten. Zij merkte op, dat de Schrift ook soms wel in zeer sterke bewoordingen spreekt, dat die uitdrukkingen in het verband soms een zachter zin hebben dan wanneer zij los op zichzelf worden gesteld, en dat zij voorts ook voor rekening der individuele schrijvers blijven. Verder bepaalde de synode er zich toe, om tegen het gebruik van harde uitdrukkingen (die echter niet met name werden genoemd) en quae ejus generis sunt alia plurima te waarschuwen ²⁹⁾, en in een latere zitting aan Maccovius een ernstige berisping toe te dienen over de wijze van zijn optreden ³⁰⁾. Het supralapsarisme werd dus niet in de confessie opgenomen, maar het werd evenmin veroordeeld. De Synode van Westminster liet dit vraagstuk zelfs met opzet onbeslist en koos tussen infra- en supralapsarisme geen partij ³¹⁾. Daarom bleef het supralapsarisme later nog bij velen in ere ³²⁾. maar gewoonlijk ging dit met een erkenning van het recht van het infralapsarisme gepaard. Dit was toch officieel in de belijdenis der kerken opgenomen, werd door tal van theologen ³³⁾ met warmte voorgestaan en met kracht verdedigd, en kwam in de regel ook in de prediking op de voorgrond te staan.

1) Augustinus, de Gen. ad litt. VI 15.

2) Enchir. 95. 100.

3) de civ. XIV 11. de trin. XIII 12.

4) Enchir. 98 v. de corr. et gr. 7 v.

5) c. Jul. III 18.

6) Enchir. 92-99. de civ. XVI 35. de dono pers. 8 v. c. Julian. IV 8.

7) Enchir. 95. de praed. sanct. 8. 9. de corr. et gr. 8.

- 8) Conf. I 110. Enchir. 27. 96. de civ. XXII 1. c. Jul. V3. de gr. et lib. arb. 21.
- 9) de corr. et gr. 7.9.13. de praed. sanct. 10.19. de dono pers. 18.
- 10) Lombardus, Sent. I dist. 41,1.
- 11) Thomas, S. Theol. I qu. 23 art. 3, verg. echter Daelman, Theol. I 296- 303. Billuart, Summa S. Thomae II 459 v.
- 12) Pesch, Prael. Dogm. II 217 v.
- 13) Bellarminus, de amiss. gr. et Stat. pecc. II c. 2 v. Petavius, de Deo, X c. 6 v. Mohler, Symbolik par. 12.
- 14) Calvijn, Inst. III 23,9.11.
- 15) Comm. op [Rom. 9:11,21](#). De eterna predest., Corpus Ref. XXXVI 287.295.315.
- 16) Corp. Ref. XXXVI 317.
- 17) Inst. I 18, 1. II 4,3. III 23, 6-8 Corp. Ref. XXXVI 359. XXXVII 291.294.
- 18) Corp. Ref. XXXVI 288. v.
- 19) Corp. Ref. XXXVI 296 v.
- 20) Calvijn, Inst. I 18, 2. III 22, 11 III 23, 1. 2. 7. 8. Corp. Ref. XXXVI 278. 317 enz.
- 21) Verg. Rivetus, de praed. et elect. nomine et objecto. Op. II. Twissus, Vindic. gr. 1652 I 105 v. Petavius, de Deo X c. 6 v. Kreyher, Die Erwählungslehre Zw. u. Calv., Stud. u. Krit. 1870, 3e Heft. Max Scheibe, Calvins Prädestinationslehre. Halle 1897. Volgens A. Lang, Der Evangeliencommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie. Leipzig. (Stud. z. Gesch. der Theol. u. d. Kirche v. Bonwetsch und Seeberg II 2) was het vooral Butzer, die onder de Hervormers met de leer der predestinatie optrad en grote invloed oefende op Calvijn.
- 22) Tot de voornaamste voorstanders van het supralapsarisme behoren Beza, Tract. theol. I 171-205. 360 v. III 402-407. Piscator, de gratia Christi. Polanus, Synt. theol. IV c. 7-10. Ferrius, Specimen schol. orthod. c. 26. Withaker, Op. I 692. Perkins, Werken 1761-806. Twissus, Op. I 35 v. Aisted, Encyclop. Herborn 1630 bl. 1588. Gomarus, Op. 1664 I 428 v. II 24 v. Maccovius, Loci Comm. c. 25. Voetius, Disp. I 354 v. Heydanus, Corpus theol. I loc. 3. Burman, Synopsis I c. 38 par. 13 v. Wittichius, Theol. pacif. par. 255 v. Comrie, Ex. v. h. Ontw. v. Toler. VI en VII, vooral bl. 376 v. enz. Verg. ook Cunningham, Historical Theology, 2/d ed. Edinb. 1864 I 416 v. James Walker, The Theology and theologians of Scotland/2 1888 bl. 36 v. Verg. over Ursinus: H. Lang, Der Heidelb. Catech. und vier verwandte Katechismen. Leipzig 1907 bl. XCIX.
- 23) Examen v.h. Ontw. v. Tol. VII 346 v.
- 24) Acta Syn. Dordr. sess. 107. Voetius, Disp. V 603. Van der Tuuk, Joh. Bogerman bl. 224 v. Kist en Royaards, Archief v. Kerkgesch. III 1831 bl. 505 v. Kuyper Jr., Joh. Maccovius 1899 bl. 31. 92 v. 135.
- 25) Can Dordr I 7.
- 26) Acta Syn. Dordr. sess. 130 v. Verg. Gooszen, Het "Besluit," dat achter de Dordse Leerregels is geplaatst en de theologie en de religie van onze tijd (Geloof en Vrijheid 1901 bl. 530- 561), en ook sommige punten van aanklacht tegen Maccovius bij Kuyper Jr., t.a.p. Bijlage C.
- 27) Bij Kuyper Jr., t.a.p.
- 28) Verg. ook Uytenbogaart, Verdediging van de resolutie tot de vrede der Kerken 1615, en later nog Episcopus in zijn Antidotum en in zijn Ere Gods verdedigd tegen de laster Jac. Triglandii 1627.

- 29) De uitdrukking: quae ejus generis sunt alia plurima werd er ter wille van de Engelse, Bremense en Hessische afgevaardigen bijgevoegd, zodat allen zich nu met dit besluit der Synode kunnen verenigen, Acta sess. 134.
- 30) Verg. de literatuur, op de vorige bladzijden genoemd. De Synode vermaande Maccovius, ne utatur phrasibus, quae scandalum praebent junioribus en bij zijn onderwijs zich bediende van genere dicendi sacrae scripturae conformi, perspicuo, plano et in orthodoxis academiis recepto.
- 31) Conf. Westmon. cap. 3.
- 32) In 1640 wilde Gomarus in Groningen supralapsarische theses laten verdedigen, maar de Curatoren verboden het en de prov. Synode was hem in zijn klacht niet terwille, Wumkes, De Geref. Kerken in de Ommelanden. Groningen 1905 bl. 112.
- 33) Bij v. Martyr, Loci Comm. bl. 232 v. Zanchius, II 485 v., die daarom niet met M. Vitringa II 41 eenzijdig tot de supralapsaristen gerekend kunnen worden, en voorts Bogerman, bij Van der Tuuk bl. 226. 349, Polyander, Rivetus, Walaeus, H. Alting, Molinaeus, Wendelinus, Spanheim, Fr. Turretinus, Heidegger, Maresius, Marck, De Moor en vele anderen. Verg. Walch, Bibl. theol. sel. II 1024 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 239)

239. Toch vond ook deze zachtere vorm van de leer der predestinatie spoedig tegenspraak. In de eeuw der Reformatie werd ze reeds bestreden door Erasmus, Bibliander, Pighius, Bolsec, Trolliet, Castellio, Ochinus e.a. De Socinianen loochenden geheel de predestinatie, leerden alleen een besluit Gods om aan hen die Zijn geboden onderhouden het eeuwige leven te schenken en de anderen te straffen, en offerden aan de wilsvrijheid van de mens zelfs Gods alwetendheid op 1). Hier te lande ontmoette ze bij velen bezwaar 2), zoals Anastasius, Gellius, Coolhaes, Duifhuis, Coornhert, Sybrants, Herberts, Wiggerts en dan vooral bij Arminius. Deze verstond onder de predestinatie het eeuwig besluit Gods, om degenen, van wie Hij vooruitzag, dat zij krachtens de gratia praeveniens geloven en krachtens de gratia subsequens volharden zouden, in en om en door Christus te zaligen, en de anderen, die niet geloven of volharden zouden, te straffen 3). Arminius bedoelde nog de noodzakelijkheid der genade en het geloof als gave vast te houden; en zijn volgelingen beproefden ditzelfde in hun remonstrantie van het jaar 1610, art. 3 en 4. 4). Maar deze genade was toch altijd wederstandelijk, art. 4,5, en de algemene wil van God, om alle mensen te behouden, de algemene voldoening van Christus, het algemene aanbod van de genoegzame middelen der genade, en het bezwaar van de dan toch altijd weer vaste en zekere prescientia Dei ten aanzien van wie wel en niet geloven zouden, noodzaakten, om de beslissing hoe langer hoe meer neer te leggen in de handen van de mens 5). In de latere Remonstrantsche geschriften komt dit duidelijk uit, in de brief van Episcopius aan het Gereformeerde buitenland, in de tweede remonstrantie 6) van het jaar 1617, in de confessie en apologie der confessie bij Episcopius 7), in de dogmatische werken van Uytenbogaert, Episcopius en Limborch 8). Het Remonstrantisme heeft het rationalisme voorbereid. Wel werd het op de synode te Dordt veroordeeld, maar als geestesinrichting vond het in de 17e en 18e eeuw hoe langer hoe meer in alle kerken en landen ingang. Zelfs kreeg het, van Gereformeerde zijde steun in de school te Saumur. Hier leerde Amyraldus een dubbel besluit. God besloot eerst in het algemeen, dat allen zonder onderscheid die geloofden in Christus, zalig zouden worden; maar door Zijn prescientia wetende, dat niemand uit zichzelf geloven kon, voegde Hij aan het eerste, algemene en conditionele besluit een tweede, bijzonder en absoluut decreet toe, om aan

enkelen de genade des geloofs te schenken en hen te behouden 9). Het eerste, algemene besluit drong, indien het iets betekende, het tweede geheel op zij. In weerwil van de veroordeling in de Formula Consensus van 1670 can. 4-6 drong het door en leidde het bij Pajon tot loochening van de gratia efficax. In alle Geref. kerken won een Arminiaanse richting veld. Al de richtingen en secten, die in de 17e en 18e eeuw opkwamen, neonomianisme, deïsme, quakerisme, methodisme enz. toonden zwakkere of sterkere verwantschap met Arminius. Slechts enkele theologen hielden hier en daar stand, zoals Comrie, Holtius en Brahe hier te lande, Boston en de Erskine's in Schotland, en vooral ook Jonathan Edwards 1703-1758 in Amerika 10).

Diepere studie van natuur, geschiedenis en mens heeft in deze eeuw de onhoudbaarheid van het deïstisch pelagianisme aangetoond. En daarvoor is een pantheïstisch of materialistisch, een meer ethisch of meer fysisch getint determinisme in de plaats getreden. Natuurlijk is er bij schijn van overeenkomst tussen dit determinisme en de leer der predestinatie een principiële onderscheid. In het pantheïsme en materialisme is er voor een raad Gods in het geheel geen plaats; er blijft slechts ruimte voor een onbewust noodlot, een blinde natuur, een a-logische wil. Toch hebben velen de kerkelijke leer der predestinatie in zulk een deterministische zin verstaan en verklaard 11). Op dit standpunt heet het: so gewiss jeder mens zum bosen nicht bloss prädisponirt sondern auch präterminirt ist, so gewiss ist auch jeder zum guten nicht bloss prädisponirt sondern präterminirt.....so gewiss es keinen schlechthin verworfenen giebt, so gewiss keinen schlechthin erwählten, denn auch der verworfenste trägt die gnade in gewissem grade in sich und auch der begnadeste is nicht vom aktuellen bosen eximirt 12). In de grond komt hiermee ook Schleiermacher overeen, want wel gaat hij van de kerkleer uit en houdt hij aan de openbaring in Christus vast, doch hij onderscheidt verkiezing en verwerping alleen ten opzichte van de tijd; er zijn geen verworpenen in strenge zin, ieder zou onder andere omstandigheden hier reeds bekeerd geworden zijn of komt later tot bekering 13).

Alle gedachten van vroeger en later tijd keren in de nieuwere theologie terug. Vooreerst trachten velen heel de leer der predestinatie te ontgaan door de opmerking, dat de eeuwigheid geen tijd is vóór de tijd, dat de besluiten Gods dus niet als vóór vele eeuwen klaar en gereed kunnen gedacht worden, maar dat heel de predestinatie met verkiezing en verwerping niets anders is, dan het in de tijd zich openbarende eeuwige immanente handelen en regeren van God; de besluiten zijn niets anders dan de feiten der historie zelf 14). Op deze wijze wordt echter heel het onderscheid tussen eeuwigheid en tijd, tussen God en wereld uitgewist en het theïsme voor het pantheïsme ingeruild. Daarom nemen anderen wel een eeuwig besluit Gods aan, maar dat in niets anders bestaat dan in de voluntas antecedens, waarbij God aller zaligheid van harte wenst en wil. In de geschiedenis wordt echter dit algemene besluit, althans tijdelijk, particulier. Want God gaat bij de uitvoering daarvan historisch te werk. Object van de verkiezing zijn geen individuele personen, maar de gemeente. God roept volken, en Hij doet dat successief, naarmate zij in de loop der tijden onder Zijn leiding ontvankelijk en rijp geworden zijn voor de hogere religie van het Christendom. En onder die volken roept Hij ook weer de bijzondere personen successief en in verband met hun volk, hun aanleg, hun opvoeding. De verkiezing van een volk en van een mens is dus niet ten koste, maar ten bate van anderen. Niet allen kunnen de eersten zijn. De nu tijdelijk voorbijgegane, d.i. verworpen volken en personen komen later in dit of waarschijnlijk na dit leven tot waarachtige bekering. In elk geval is er geen besluit der verwerping van Gods zijde, dat bepaalde personen van de zaligheid uitsluiten zou; hoogstens is er van 's mensen zijde een blijvende tegenstand en een positieve verharding mogelijk, welke hem eeuwig verloren doet gaan 15). Nog anderen gaan weer een stap verder en leren, dat er bij dat algemeen besluit nog

een ander bijzonder besluit is gevoegd, waarin God bepaalde hen te zaligen wiens geloof en volharding Hij vooruitgezien en geweten heeft, en daarentegen de andere eeuwig te straffen. Maar allen stemmen daarin overeen, dat zij de beslissing voor de eeuwigheid toekennen aan de wil van de mens. Toch weer op verschillende manier. De kracht om de genade aan te nemen of te verwerpen, komt volgens de een aan de mens reeds toe uit de schepping of uit de pedagogische leiding van Gods algemene voorzienigheid 16); volgens de ander uit de gratia preparans en antedens, welke de mens geschonken wordt in de doop of in de prediking van wet en Evangelie 17); of ook wordt de verzoening daarin gezocht, dat de genade geschonken wordt aan hen, die de natuurlijke krachten van de wil goed gebruiken en met ernst Gods Woord onderzoeken 18) enz. Niet geheel ten onrechte kon daarom Kaftan zeggen: Eine lehre von der erwählung giebt es in der neueren Deutsche Theologie nicht 19). Toch vindt zij, niet alleen bij de gemeente maar ook in de theologie nog dikwijls instemming en verdediging 20). Opmerkelijk is het dat in Amerika de Lutherse kerken, verenigd in de Missouri-synode het Calvinisme genaderd zijn 21), daarentegen de Cumberland Presbyterian Church de Westminster confessie in Arminiaansche geest gewijzigd heeft 22). Bij de revisie der Westminster confessie, die voor enkele jaren in Schotland en Amerika aan de orde werd gesteld, brachten velen ook bezwaren in tegen de leer der verkiezing en der verwerping, het verloren gaan van vroegstervende kinderen en van heidenen, en in het algemeen tegen het eenzijdig uitgaan der confessie van de soevereiniteit Gods met miskenning van Zijn universele liefde 23).

- 1) Socinus, Praelect. c. XIII. Crell, de Deo et ejus attrib. c. 32. Verg. Fock, Der Socin. 653 v.
- 2) Verg. ook Th. van Oppenraay, La doctrine de la predestination dans l'Eglise réformée des Pays-Bas depuis l'origine jusqu'au Syn. Nat. de Dordrecht. Louvain 1906.
- 3) Arminii, Opera 1629 bl. 119. 283. 389 enz.
- 4) Bij Scholten, L.H.K. II 458.
- 5) Scholten, t.a.p. II 472 v.
- 6) Bij Schweizer, Centraldogmen II 89 v. 106 v.
- 7) Episcopus, Opera II 69 v. 95 v.
- 8) Uytenbogaert, Onderwijzing in de Christ. Leer 2e uitg. 1640. Episcopus, Opera I 410 v. Limborch, Theol. Christ. II c. 18 v. en IV.
- 9) Amyraldus, Traité de la predestination 1634. Synt. thesium in acad. Salmur. 1665 pars II bl. 107 v. Verg. Rivetus, Opera III 828-852. Spanhemius, de gratia univers. 18. 40. Examen v. h. Ontwerp v. Toler. VI 195 v. VII 314 v. 450 v. Schweizer, Centr. II 225 v. Scholter, L.H.K. II 612 v. Walch, Bibl. II 1028.
- 10) Verg. J. Ridderbos, De Theologie van Jonathan Edwards. 1907.
- 11) Biedermann, Dogm. par. 847 v. Strausz, Chr. Gl. II 362 v. 462 v. Scholten, L.H.K. passim, vooral II 453-605. Id., De vrije wil 1859 bl. 385 v. Ed. von Hartmann, Religionsfilos. II 174 v. 216 v. 271 v.
- 12) Von Hartmann, t.a.p. bl. 217.
- 13) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 117-120.
- 14) Schweizer, Christl. Gl. II 254 v. Lipsius, Dogm. par. 540. Verg. ook Hastie, The Theology of the Reformed Church in its fundamental principles. Edinburgh 1904 bl. 259 v..
- 15) Martensen, Dogm. par. 206 v. Lipsius, Dogm. par. 541-548. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II/2 112 v. Luthardt, Komp. der Dogm. par. 32 v. Nitzsch, Evang. Dogm. bl. 607.
- 16) J. Müller, Dogm. Abhandl. 243 v. Id., Lehre v.d. Sünde II 313 v. Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre par. 144. Kübel in PRE/2 XII 161, verg. XV 112. Ebrard, Dogm. par. 325. 344. Ch. de

- la Saussaye, in mijn Theol. van Ch. d. I. S. bl. 64 v.
- 17) Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche 1854, verg. Müller, Dogm. Abb. 247 v. Sartorius, Lehre v.d. h. Liebe I/3 174 v. Thomasius, Christi Person und Werk II/3 278. 286. Frank, Syst. d. chr. Wahrh. par. 40. 41. Dorner, Chr. Gl. III 703-724. Lipsius, Dogm. par. 541. Häring, Chr. Gl. bl. 507. Von Oettingen, Luth. Dogm. II 2 bl. 543 v. Vilmar, Dogm. II 138 v.
- 18) Filippi, Kirchl. Gl. IV, bl. 72 v. Verg. Shedd, Dogm. Theol. II 511.
- 19) Kaftan, Dogm. bl. 475.
- 20) Verg. bijv. Böhl, Dogm. 124 v. 527 v. Hodge, Syst. Theol. I 535 v. Shedd, Dogm. Theol. I 393 v.
- 21) Döckhoff, Der missour. Prädestianismus u. die Concordienformel. Rostock 1884. Späth, art. Luth. kirche in Am. in PRE/3 XIV 184-213.
- 22) Schaff, Creeds of Christ. III 771.
- 23) Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. kirche. Leipzig 1903 bl. 941 v.,

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 240)

240. Onder de Raad Gods is te verstaan Zijn eeuwig besluit over al wat in de tijd zijn of geschieden zal. De Schrift gaat er allerwege van uit, dat al wat is en geschiedt, realisering is van Gods gedachte en wil, en zijn voorbeeld en grondslag vindt in Gods eeuwige raad, [Gen. 1](#), [Job 28:27](#), [Spr. 8:22](#), [Ps. 104:24](#), [Spr. 3:19](#), [Jer. 10:12](#), [51:15](#), [Hebr. 11:3](#), [Ps. 33:11](#), [Jes. 24](#); [46:10](#); [Spr. 19:21](#), [Hand. 2:23](#), [4:28](#), [Ef. 1:11](#) enz. Het is reeds het voorrecht van de mens, om na overleg en beraad te handelen. Hij een redelijk wezen gaat aan de daad de gedachte, het voornemen vooraf. Veelmeer is dit het geval bij de Here onze God, zonder Wiens weten en willen niets in het aanzijn treden kan. Onder christenen kan er dan ook over het bestaan van zulk een raad des Heren geen verschil bestaan. Alleen het pantheïsme, dat geen eigen, van de wereld onderscheiden, leven en bewustzijn in God erkent, kan daartegen bezwaar inbrengen. Maar dit komt daardoor voor de keuze te staan, om of de logos in de wereld te loochenen en deze uit een blinde wil af te leiden, of de logos in de wereld te erkennen maar dan ook in God een bewustheid aan te nemen, die de ideeën aller dingen bevat. De Logos in de wereld onderstelt de Logos in God. Er zou geen gedachte in de schepping kunnen wezen, als deze niet geschapen was met verstand en met wijsheid. Deze gedachte des Heren, die in de schepping belichaamd wordt, is verder niet te denken als een onzeker denkbeeld, waarvan de realisering twijfelachtig blijft; zij is geen nuda prescientia, welke uit de schepselen haar inhoud ontvangt; geen plan, ontwerp, voornemen, waarvan de uitvoering vrijdeld worden kan. Maar ze is beide tegelijk, een daad van Gods verstand en van Zijn wil. Daarom spreekt de Schrift van raad, van gedachten Zijns harten, [Ps. 33:11](#), van raad van Zijn wil, [Ef. 1:11](#), van voorbestemming en voorverordining, [Hand. 2:23](#), [4:28](#), [Rom. 8:29](#); van voornemen, [Jer. 4:28](#), [51:12](#), [Rom. 8:28](#), [Ef. 1:9,11](#); welbehagen, [Ps. 51:20](#) [[Ps. 51:18](#)], [Jes. 53:10](#), [60:10](#), [61:2](#), [Mt. 11:26](#), [Ef. 1:5,9](#); besluit, [Gen. 41:32](#), [2Chron. 25:16](#), [Job 38:10](#), [Ps. 2:7](#); God spreekt en het is, Hij gebiedt en het staat, [Ps. 33:9](#). De raad Gods is van die aard, dat Hij te zijner tijd de uitvoering noodzakelijk meebrengt. Hij is krachtdadig, [Jes. 14:27](#), [Ps. 115:3](#), [135:6](#), onveranderlijk, [Jes. 46:10](#), [Ps. 33:11](#), [Hebr. 6:17](#), [Jak. 1:17](#), onafhankelijk, [Mt. 11:26](#), [Ef. 1:9](#), [Rom. 9:11,20,21](#). Toch is er tussen het besluit en de uitvoering onderscheid, evenals tussen Gods Wezen en Zijn werken naar buiten. Het besluit Gods is een opus ad intra, immanent in het Goddelijk Wezen, eeuwig en staande buiten de tijd. Wel is daartegen ingebracht, dat de eeuwigheid niet kan en niet mag gedacht worden als een tijd vóór de tijd,

en dat de raad Gods en Zijn verkiezing dus ook niet mag verstaan worden als een besluit, dat eeuwen te voren genomen werd. Deze opmerking is ook juist op zichzelf. De eeuwigheid is essentieel onderscheiden van de tijd. De raad Gods is evenmin als de generatie een daad Gods in het verleden; hij is een eeuwige daad Gods, eeuwig voltooid en eeuwig voorgaand, buiten en boven de tijd 1). Hij is geen vrucht van allerlei redenering en overweging, zodat God eerst een tijd lang zonder besluit, besluiteloos, zonder wil zou geweest zijn, zoals Scaliger terecht opmerkte 2). En hij is evenmin te denken als een plan, dat ergens gereed ligt en nu op uitvoering wacht. Maar de raad Gods is de eeuwig werkzame wil Gods, de willende besluitende God zelf, niet iets toevalligs in God maar als eeuwig werkzame wil met Zijn Wezen één. God kan niet als niet willende als besluiteloos gedacht worden 3). Maar daarmee blijft toch de raad Gods als een opus ad intra gehandhaafd, door niets dan door God zelf bepaald, onderscheiden van de werken Gods in de tijd, [Hd. 15:18](#), [Ef. 1:4](#).

Inhoud en voorwerp van deze raad Gods zijn alle dingen, welke in de tijd zijn en geschieden zullen, in één woord de wereldidee, de *κοσμος νοητος*. Deze wereldidee staat met het Wezen Gods in nauw verband, maar mag toch niet met het Wezen Gods en dus ook niet met de Zoon de Logos vereenzelvigd worden. Ze staat tot het Wezen Gods in dezelfde verhouding, als het Weltbewusstsein tot het zelfbewustzijn Gods. De zelfkennis Gods put zich in de wereld niet uit, evenmin als Zijn macht of enige van Zijn deugden. Maar wel is de wereld een geschikt instrument, om al Gods deugden op creatuurlijke wijze tot openbaring te brengen. De wereldidee is zo door God geconcipeerd, dat zij Zijn heerlijkheid kan uitstralen en Zijn volmaaktheden naar de mate van het schepsel tot aanschouwing brengen kan. Zij is een spiegel, waarin God Zijn Beeld vertoont. Zij is de creatuurlijke reflex van Zijn aanbiddelijk Wezen; eindige, beperkte, inadequate, maar toch ware en getrouwe afdruk van Zijn zelfkennis. In betrekking tot de wereld zelf is deze raad Gods daarom beide causa efficiens en causa exemplaris. Causa efficiens, want al het creatuurlijk zijnde kan uiteraard slechts tot bestaan komen door en tengevolge van het besluit en de wil Gods. Het besluit is de baarmoeder aller dingen, [Zef. 2:2](#). Al wat is, vindt zijn laatste, diepste grond in het welbehagen Gods, in de *ευδοκία του θεου*. Hoger kunnen wij niet opklimmen. Waarom alle dingen zijn en zo zijn, vindt voor ons zijn laatste antwoord in het Deus voluit, in Zijn absolute soevereiniteit. Maar de raad Gods is ook causa exemplaris van al wat is en geschiedt. Wij denken de dingen, nadat en zoals ze zijn. Voor God zijn de dingen, nadat en zoals ze door Hem zijn gedacht. Gelijk Mozes de tabernakel maken moest naar de afbeelding, op de berg hem getoond, [Hebr. 8:5](#), gelijk alle *πατρια* in hemel en aarde uit de Vader genoemd wordt, [Ef. 3:15](#) zo is al het tijdelijke een beeld van het eeuwige, al het zijnde een afschaduwing van het gedachte, en in de diepste grond al wat is en geschiedt een weerkaatsing van het Goddelijk Wezen. Hoewel er aanmerking op gemaakt is, omdat de wereldidee niet met Gods Wezen samenvalt, kan toch het woord van Thomas in goede zin verstaan worden, Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum 4).

Daarom is deze raad Gods niet anders te denken dan als een enkel, eenvoudig besluit. Op de Westminster synode was er discussie over, of men van besluit in sing. of in plur. zou spreken. De confessie gebruikt het woord alleen in het enkelvoud. En inderdaad is de wereldidee in het Goddelijk bewustzijn één eenvoudige conceptie. Gelijk Minerva geheel volwassen uit Jupiters hoofd te voorschijn komt, gelijk het genie plotseling en ineens de idee van een kunstwerk grijpt, zo is in het zelfbewustzijn Gods de wereldidee eeuwig voltooid. Maar evenals een kunstenaar zijn conceptie slechts langzamerhand uitvoeren kan, zo spreidt God de éne gedachte van Zijn raad stuksgewijze in de tijd voor de ogen van Zijn schepselen uit. De wereldidee is één; maar zich realiserende, ontplooit zij zich in al haar rijkdom in de vormen van ruimte en tijd. In schepselen en op creatuurlijke wijze, dat is buiten Zich, kan

God Zijn liefde en zo al Zijn deugden niet anders openbaren dan in de vormen van lengte en breedte, van diepte en hoogte, [Ef. 3:18-19](#). Zo alleen leren wij iets kennen van Gods veelvuldige wijsheid en van Zijn onnaspeurlijke rijkdom. Máár zo legt het éne, eenvoudige en eeuwige besluit Gods zich in de tijd voor onze ogen ook in een veelheid van dingen en gebeurtenissen uiteen, welke elk weer op een moment in het éne besluit Gods terugwijzen en ons op menselijke wijze van vele besluiten Gods doen spreken. Af te keuren is dit spraakgebruik niet, indien maar de eenheid van het besluit in God en het onverbrekkelijk verband aller bijzondere besluiten vastgehouden en erkend wordt.

- 1) Martyr, Loci Comm. bl. 230b.
- 2) De Moor, Comm. I 900. M. Vitringa, Doctr. chr. rel. II 13.
Heppe, Dogm. der u. ref. k. bl. 101-102.
- 3) Maccovius, Loci Comm. bl. 129. Maastricht, Theol. III 1, 28.
Turretinus, Theol. El. IV 1,7 Examen v. h. Ontw. van Tol. VI
164-166.
- 4) Thomas, S. Theol. I qu. 15 art. I qu. 44 art. 3. Verg.
Lombardus, Sent. I dist. 36. Polanus, Synt. bl. 268.
Gomarus, Theses Theol. IX par. 28-30. Amesius, Medulla,
Theol. I 7.13 v. Heidegger, Corpus Theologiae V 12.
Turretinus, Theol. El. IV 1,7. Maastricht, Theol. III 1,28.
De Moor, Comm. I 903.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 241)

241. In de raad Gods is allereerst dat besluit te onderscheiden, dat vroeger algemeen met de naam van providentia werd aangeduid. Het woord $\pi\rho\nu\nu\omicron\iota\alpha$, providentia, voorzienigheid betekent oorspronkelijk niets anders dan het vooruitzien, het vooruit zorgen, het vooruit overleggen. Zo werd het woord ook eerst in de theologie opgevat. De voorzienigheid Gods werd daarom tot de besluiten gerekend en bij de wil Gods ter sprake gebracht. Ze werd dan omschreven als ratio ordinis rerum in finem, d.i. als die daad van Gods verstand en wil, waardoor Hij van eeuwigheid alle dingen heeft geordend tot een door Hem vastgesteld doel. Als zulk een ratio ordinis is zij wel te onderscheiden van: de uitvoering in de tijd, d.i. van de executio ordinis, die meer bepaald de naam droeg van gubernatio ¹⁾. En Zo wordt de providentia als een besluit Gods opgevat door vele Roomse ²⁾ en ook in de eerste tijd door vele Geref. theologen ³⁾. In deze zin is de providentia een consilium of decretum, waarnaar als naar het exemplaar God in de tijd alle dingen onderhoudt en regeert. Maar later is de naam providentia het meest in gebruik gekomen voor de daad der onderhouding en regering zelf, gelijk Zwingli, Calvijn, Polanus, de Synopsis enz., ze reeds in die zin na de schepping behandelen. De naam doet minder terzake, maar wel is van belang, dat het besluit Gods alle dingen omvat, niet alleen de bepaling van de eeuwige staat der redelijke schepselen (predestinatio), maar de ordening en rangschikking van alle dingen zonder onderscheid. En dit werd oudtijds door de naam providentia aangeduid. De predestinatie kwam dus niet los op zichzelf te staan, maar hing samen met het besluit Gods over alle dingen en was daarvan slechts een bijzondere toepassing. Gelijk Zwingli het uitdrukte: est autem providentia predestinationis veluti parens; de predestinatio is de providentia zelf, in zover ze betrokken wordt op het eeuwig lot van mensen en engelen. De Gereformeerden drukten dit in nauwe aansluiting aan de Schrift, die van geen $\pi\rho\nu\nu\omicron\iota\alpha$ spreekt, door de raad Gods uit. Deze omvat alle dingen en heeft dus in de eerste plaats betrekking op de wereld in haar geheel. Alles, ook in de onbewuste natuur, is en geschiedt naar de raad Gods. Aan alle dingen liggen Zijn ordinantiën ten grondslag. Hemel en aarde, licht en duisternis, dag en nacht, zomer en winter,

zaaiing en oogst, zijn beide in hun eenheid en in hun verscheidenheid geordend door Hem, Die wonderlijk is van raad en groot van daad, [Gen. 1:14,26,28](#); [8:22](#); [Ps. 104:5,9](#); [119:90-91](#); [148:6](#); [Job 38:10v](#) [Jes. 28:29](#), [Jer. 5:24](#); [31:25v.](#), [Jer. 33:20,25](#).

Voorzover nu de raad Gods de redeloze natuur tot object heeft, wordt hij, behalve door de Manichaeën enz. bijna eenparig erkend. En ook is er nog grote eenstemmigheid, wanneer zulk een raad en bestel Gods in meer speciale zin aangenomen wordt voor de redelijke schepselen. De schepping van het menselijk geslacht, [Gen. 1:26](#), de verdeling der volken, [Gen. 11](#), de bepaling van hun tijden en hun woning, [Hd. 17:26](#), het onderscheid tussen volken en mensen in gave, aanleg, rang, stand, rijkdom, staat enz., [Deut. 32:8](#), [Spr. 22:2](#), [Mt. 25:15](#); zelfs de ongelijkheid binnen de gemeente in allerlei gaven, [1Cor. 4:7](#), [12:7-11](#), [Rom. 12:4](#) vinden haar diepste oorzaak in de wil Gods. Alle zijn en alle verscheidenheid van zijn is slechts te verklaren uit Zijn welbehagen. De grond van het bestaan en van het zó bestaan aller dingen rust alleen in God. Dat iets is en dat het juist dit en niet iets anders is; dat er velerlei zijn en leven is; dat er eindeloze verscheidenheid onder de schepselen is in soort, geslacht, duur, rang, stand, bezit enz., is alleen Gods welbehagen. Er dit welbehagen onderstelt niet, maar schept zijn object. Als de dieren spreken konden en met hun Schepper twisten, omdat zij niet, als wij, mensen zijn, zou ieder dat ongerijmd achten, zegt Augustinus ⁴⁾. En inderdaad past aan geen schepsel iets anders dan te berusten in het welbehagen Gods. Er is eigenlijk maar keuze tussen deze twee, dat het schepsel of zijn eigen maker zij en dus ophoud schepsel te wezen, of dat het schepsel schepsel blijft van het begin tot het einde en dus zijn bestaan en zó-bestaan alleen te danken heeft aan God.

Zodra echter die raad Gods ook uitgebreid werd tot de zedelijke wereld, is er van allerlei kant oppositie gekomen. Hier had de raad Gods zijn einde, dit was het speciale domein van de mens, hier trad de mens op als de schepper van zijn eigen lot. Teneinde de vrijheid, de verantwoordelijkheid, de schuld enz. te handhaven, heeft Pelagius tussen de natuurlijke en de zedelijke wereld, tussen het posse en het velle onderscheid gemaakt en de laatste aan de raad en de voorzienigheid Gods onttrokken. En alle pelagianisme is er op uit, om de zedelijke wereld voor een deel of in haar geheel zelfstandig te maken tegenover God. Deze poging verdient echter op zichzelf en gans in het algemeen reeds afgewezen te worden. Vooreerst is ze in strijd met de Schrift. Want wel handhaaft de Schrift de zedelijke natuur des mensen te allen tijde zo sterk mogelijk, maar nooit zoekt ze dat daardoor te doen, dat zij een dualistische scheiding maakt tussen natuurlijke en zedelijke wereld en deze laatste aan God onttrekt. Gods raad gaat over alle dingen, ook over het zedelijke, over het kwade zowel als over het goede. Vervolgens is zulk een scheiding feitelijk onmogelijk. De wereldidee is één organisch geheel. Fysisch en ethos staan in het nauwste verband en grijpen ieder ogenblik in elkaar in. Onderscheid is er zeer zeker; maar scheiding is er nergens; er is geen punt in de schepping aan te wijzen, waar de raad en het bestuur Gods eindigt en de onafhankelijke wil en daad van het schepsel begint. Bovenal in deze eeuw heeft de historische en organische beschouwing deze pelagiaansche scheiding op ieder punt verdreven en veroordeeld. Maar verder zou dit dualisme het grootste en belangrijkste deel der wereld aan Gods raad ontnemen en in handen spelen van toeval en willekeur. Ja niet alleen aan Gods raad en wil, maar zelfs aan zijn kennis wordt dan voor een groot deel de wereld onttrokken. Indien God en zijn schepsel niet anders dan als concurrenten kunnen gedacht worden en de een zijn vrijheid en zelfstandigheid slechts behouden kan ten koste van de ander, dan moet God hoe langer hoe meer beperkt worden in Zijn weten en willen; het pelagianisme bant God uit de wereld, het leidt tot deïsme en atheïsme, en zet de willekeur, de dwaasheid van de mens op de troon. Daarom moet de oplossing van het probleem in een andere richting gezocht worden, nl. also dat God, doordat

Hij God en de wereld Zijn creatuur is, door Zijn oneindig groot weten en willen de zelfstandigheid en vrijheid der schepselen niet vernietigt maar juist schept en handhaaft.

- 1) Boëthius, de consol. phil. IV pr. 6. Lombardus, Sent. I dist. 35 n. I. Thomas, S. Theol. I qu. 22 art. 1. c. Gent III 77.
- 2) Petavius, de Deo VIII. Theol. Wirceb. III blz. 175 v. Perrone, Prael. II 233 c. Pesch, Prael. dogm. II 158.
- 3) Ursinus, Explic. Catech. qu. 27. Zanchius, Op. II 324, 436; Maresius, Syst. theol. IV par. 19. Conf. Helv. II art. 6, cf. later over de regering Gods.
- 4) Augustinus, de verbis apost. sermo 11. Verg. Calvinj, Inst. III 22, 1.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 242)

242. Bij de providentia generalis en specialis verheft het pelagianisme zich echter nog niet in zijn volle kracht; deze erkent het tot op zekere hoogte. Maar dan vooral treedt het bestrijdend op, wanneer de eeuwige staat der redelijke schepselen, het bijzonder besluit der predestinatie ter sprake komt. Nu is de predestinatie slechts een nadere toepassing van de raad, de providentia Gods. Evenmin als er scheiding te maken is tussen de natuurlijke en de zedelijke wereld, is er een grens aan te wijzen tussen wat betrekking heeft op de tijdelijke en wat betrekking heeft op de eeuwige staat der redelijke schepselen. Toch heeft het pelagianisme hier de predestinatie voor de prescientia ingeruild en de voorverordining omschreven als dat besluit Gods, waarbij Hij eeuwige zaligheid of straf heeft bepaald voor hen, wiens volhardend geloof of ongeloof hij te voren had gezien. Hoe algemeen deze voorstelling nu ook in de christelijke kerk is aangenomen—zij is immers de belijdenis van alle Griekse, Roomse, Lutherse, Remonstrantsche, Anabaptistische, Methodistische christenen enz. —zij wordt toch en door de Schrift, en door de religieuze ervaring en door het theologisch denken beslist weersproken. Ten eerste leert de Schrift duidelijk en klaar, dat geloof en ongeloof, zaligheid en verderf niet maar een object is van de nuda prescientia Dei,

doch bepaald van zijn wil en besluit. De προγνωσις in [Rom. 8:29](#); [11:2](#); [1Petr. 1:2](#), cf. [Hd. 2:23](#) is geen passief vooruit weten, geen toestand van het bewustzijn maar evenals het Hebr. [עֲדָה](#), [Hos. 13:5](#), [Am. 3:2](#) enz., een aan de realisering in de historie voorafgaand zelfbepaling Gods, om tot de objecten Zijner voorkennis in een bepaalde verhouding te treden; ze staat met de προθεσις, προορισμος en εκλογη in het nauwste verband en is een daad Zijner ειδοκία. Ten tweede is de leer der Schrift, dat het geloof niet voortkomen kan uit de natuurlijke mens, [1Cor. 2:14](#), dat het een gave Gods is, [Ef. 2:8](#), [Phil. 1:29](#), [1Cor. 4:7](#), en dat het dus niet aan de verkiezing voorafgaat maar deze onderstelt en haar vrucht en werking is, [Rom. 8:29](#), [Ef. 1:4-5](#) [Hd. 13:48](#). Ten derde is het het eenparig getuigenis van alle religieuze, christelijke ervaring, dat de zaligheid beide in objectieve en in subjectieve zin enkel en alleen Gods werk is. In de leer moge iemand pelagiaans wezen, in de praktijk van het christelijk leven, in het gebed bovenal, is ieder christen Augustiniaansch. Dan sluit hij allen roem uit en geeft God alleen de eer. Augustinus zei daarom terecht, dat het geloof der oude kerk aan Gods genade zich niet zozeer in de opuscula als in de gebeden had uitgesproken ¹⁾. Ten vierde is de prescientia Dei toch van die aard, dat haar object als ontwijfelbaar zeker vooruit geweten wordt en dan is ze gelijk aan de predestinatie; indien het object echter totaal toevallig en willekeurig is, is ook de prescientia niet te handhaven. Volgens de Griekse, Roomse en Lutherse kerken, en zelfs ook volgens de Remonstranten in hun remonstrantie,

die allen de predestinatie door de prescientia zoeken te ontwijken, is het getal degenen, die geloven en zalig zullen worden, even vast en zeker als volgens Augustinus en de Gereformeerden. Augustinus zei: certus est predestinatorum numerus qui neque augeri potest neque minui [2](#)). En zo wordt geleerd door Lombardus, Thomas, en alle Roomse theologen, al verschillen zij ook daarin, dat sommigen die zekerheid der uitkomst meer afleiden uit de wil, en anderen, zoals Molina e.a., meer uit het weten Gods [3](#)). De Lutherse theologen hebben later wel de predestinatie laten afhangen van de prescientia, maar toch de zekerheid en onveranderlijkheid der uitkomst nooit in twijfel getrokken [4](#)). De Schrift sprak op vele plaatsen, [Dan. 12:1](#), [Mt. 24:24](#), [25:34](#), [Joh. 10:28](#), [Ro. 8:29-30](#), [1Pe. 1:2-4](#); te duidelijk en te sterk, dan dat deze onveranderlijkheid kon ontkend worden.

Zowel formaliter als materialiter, beide naar kwantiteit en kwaliteit, staat dus het getal degenen, die zalig worden, volgens de belijdenis van alle Christelijke kerken onwrikbaar vast. Maar indien dit erkend en ingedacht wordt, is de prescientia met de providentie en predestinatie één en hetzelfde. God heeft vooruit geweten wie geloven zouden, en weet dat eeuwig en onveranderlijk. Zo zullen deze in de tijd ook zeker en onfeilbaar komen tot het geloof en tot de zaligheid. Voor vrijheid in de zin van toeval en willekeur blijft er op dit standpunt nergens enige ruimte over. De prescientia sluit de predestinatie in. Zegt men, gelijk [Castellio 5](#)), dat God het toevallige juist als toevallig vooruit geweten heeft, dan valt men in de gedachtenlijn van Augustinus terug en kan men daardoor evengoed de vrijheid met de predestinatie in overeenstemming brengen. De vraag is juist, of het vrije, toevallige als zodanig zeker en onfeilbaar eeuwig geweten kan worden. Zo ja, dan heeft Augustinus gelijk en is heel de leer der prescientia onnodig. Zo neen, dan moet men verder gaan en ook de prescientia ontkennen; dan moet de uitkomst van de wereldgeschiedenis volstrekt toevallig en als zodanig onberekenbaar en onkundig blijven. Cicero heeft dit reeds ingezien en daarom ook de prescientia ontkend. Later volgden hem de Socinianen [6](#)), de Remonstranten [7](#)), Vorstius [8](#)) en vele theologen in de nieuwe tijd, die ter handhaving van de creatuurlijke vrijheid een zelfbeperking Gods in Zijn weten, willen en kunnen hebben aangenomen [9](#)).

Toch hebben de christelijke kerken deze konsekwentie niet aangedurfd. Alle belijden de providentia en de prescientia Dei. Alles geschiedt in de tijd, gelijk het eeuwig door God geweten wordt. Het eindresultaat en de daartoe leidende wegen en middelen staan in Gods prescientia vast. Zo beschouwd, is de leer der predestinatie geen belijdenis der Gereformeerde kerk alleen, geen private mening van Augustinus en Calvijn, maar een dogma der ganse christenheid. Er is verschil in de naam, waarmee ze genoemd wordt; in de wijze, waarop ze voorgesteld wordt; maar zakelijk is er overeenstemming, d.i. alle christelijke kerken en theologen belijden, dat alles is en geschiedt en uitkomt, zoals God het eeuwig weet. In die zin kon Augustinus terecht zeggen: predestinationis hujus fidei, quae contra novos haereticos nova sollicitudine defenditur, nunquam ecclesia Christi non habuit [10](#)). Alle Christelijke kerken hebben haar in de confessie in meer of mindere mate ter sprake gebracht. Ja, er kan gezegd, hetzij men Pelagiaans of Augustiniaansch denkt, de zaak waarover men denkt blijft er toch dezelfde om. De historie verandert niet. De feiten en het verband der feiten in de wereldgeschiedenis bestaan gelijk ze zijn, onafhankelijk van de valse of ware voorstelling, die wij er ons van vormen [11](#)). Het onderscheid ligt alleen hierin, dat de Gereformeerden met de Schrift in de hand en met Augustinus tot voorbeeld niet bij de tweede oorzaak zijn blijven staan, maar tot de eerste oorzaak, d.i. de wil Gods, durfden opklimmen en daarin alleen voor hun denken en leven rust hebben kunnen vinden. De leer der predestinatie heeft haar onoverwinlijke kracht en gestrengheid in de feiten der wereldhistorie, gelijk zij door Gods Woord worden verklaard als de uitvoering van Zijn eeuwige raad. Zij is zelf niet hard en streng, maar huiveringwekkend ernstig zijn de feiten, waarop zij gebouwd is

12). En het Pelagianisme bevredigt daarom niet, omdat het op ieder punt van het leven en van de geschiedenis der mensheid met de ontzaglijke werkelijkheid in botsing komt. Het is een oppervlakkig vernis, dat de mens wel bedriegt maar de werkelijkheid niet verandert.

- 1) Augustinus, de dono persev. 23. Verg. Hodge, Syst. Theol. I 16.
- 2) Augustinus, de corr. et gr. 13.
- 3) Lombardus, Sent. I dist. 40. Thomas, S. Theol. I qu. 23 art. 6. 7, verg. qu. 24. Perrone, Prael. II 249. Pesch, Prael. theol. II 205. Jansen, Prael. theol. dogm. III 143.
- 4) Gerhard, Loci Theol. loc. VII par. 212 v. Quenstedt, Theol. did. pol. III 20. Hollaz, Ex. theol. bl. 641.
- 5) Bij Schweizer, Centraldogmen II 278.
- 6) Fock, Der Socin. 437 v.
- 7) Episcopus, Inst. theol. IV Sect. 2 c. 18.
- 8) Bij Scholten, L.H.K. II 492.
- 9) Weisse, Philos. Dogm. par. 509. Martensen, Dogm. par. 115. 116. Rothe, Theol. Ethik par. 42. Dorner, Chr. Gl. I 319 v. Von Oettingen, Luth. Dogm. II 1 bl. 251-259. Hofstede de Groot, Inst. theol. nat. ed. 3 bl. 183, verg. Scholten, L.H.K. II 490. In Engeland wordt door sommigen aan God de almacht en zelfs de schepping ontzegd, als met Zijn goedheid onverenigbaar, verg. John Mc Taggart Ellis Mc Taggart, Some dogmas of religion. London Arnold 1906 bl. 221 v.
- 10) Augustinus, de dono persev. c. 23. Verg. Prosper: predestinationem Dei nullus catholicus negat, bij Perrone: Prael. II 249.
- 11) Schweizer, Gl. der ev. ref. kirche I 73.
- 12) Hodge, Syst. Theol. II 349.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 243)

243. Toch komt het Pelagianisme, schoon in het algemeen reeds onhoudbaar gebleken, op ieder speciaal punt in de leer der predestinatie zijn aanval hervatten. Ten eerste neemt het een voluntas of decretum Dei antedecens en conditionatum aan, om aan alle gevallen mensen een genoegzame genade aan te bieden. Het beroept zich daarvoor op verschillende teksten der Heilige Schrift, [Jes. 5:3](#), [Jer. 51:9](#), [Ezech. 18:23,32](#); [33:11](#); [Mt. 23:37](#), [Joh. 3:16](#), en [Rom. 11:32](#) vooral [1Tim. 2:4](#) en [2Petr. 3:1-9](#). Pelagianen, Semipelagianen, Roomsens, Luthersens, Remonstranten, onder de Gereformeerden de Amyraldisten en alle universalisten van vroeger en later tijd nemen zulk een eerste algemeen besluit aan. Dit besluit komt echter direct in conflict met de werkelijkheid. Alle eeuwen door is slechts een klein gedeelte der mensheid met het evangelie bekend geweest. Feitelijk is de genade in de historie der mensheid niet universeel, maar particulier. Wel zijn er verschillende pogingen beproefd, om dit feit met het algemene besluit in overeenstemming te brengen. De Pelagianen hebben de grens tussen natuur en genade uitgewist en ook in de lex naturae een weg ter zaligheid gevonden. Vele Roomse theologen oordelen, dat de genade geschonken wordt of zal worden aan allen, die een goed gebruik maken van het licht en de kracht der natuur—De oude Lutheranen zeiden, dat de genade in de tijd van Adam, Noach en de apostelen, [Rom. 10:18](#), universeel was geweest, maar alleen door de zonde der mensen weer beperkt was. En andere theologen zijn gekomen tot de leer, dat het evangelie der genade nog na de dood zal gepredikt worden aan alle infideles negativi. Maar al deze hypothesen gaan buiten de Schrift om en kunnen het feit van de particulariteit der genade niet te niet doen. Indien dit feit echter vast staat, rijst de vraag, waarom het evangelie aan de één wordt gepredikt en aan de ander niet? Waarom wordt

de één in een christelijk, en de ander in een heidens land geboren? De Pelagianen en Semipelagianen trachtten ook dit te rechtvaardigen met de overweging, dat God ook bij deze predestinatio ad primam gratiam gerekend had met de natuurlijke verdiensten van de mens en het gebruik, dat hij van zijn natuurlijke krachten had gemaakt. Maar Augustinus weerlegde deze predestinatio ad primam gratiam ob praevisa merita ex voluntate naturali afdoende, door te wijzen op de kinderen, die geen zodanige verdienste hadden en van welke sommige gedoopt en andere ongedoopt stierven. De roomse kerk heeft dit punt dan ook steeds in het Pelagianisme bestreden, de gratia praeveniens vastgehouden en de eerste genade onverdiend genoemd ¹⁾. Metterdaad stuit het Pelagianisme bij de kinderen op een onoverkomelijk bezwaar. De predestinatio ad primam gratiam, d.i. het geboren worden in een christelijk land of het later bekend worden met het evangelie is geheel onverdiend en onvoorwaardelijk. Hier bij het begin, bij het eerste besluit kan de predestinatie niet anders dan als absoluut en inconditioneel worden opgevat. Waarom de één met het evangelie bekend wordt en de ander ervan verstoken blijft, de één dus in de mogelijkheid wordt gesteld om eeuwig zalig te worden en de ander niet, is uit de mens niet te beantwoorden. Ieder moet hier, of hij wil of niet, berusten in de wil en het welbehagen Gods.

Ten tweede zoekt het Pelagianisme zich te handhaven bij de predestinatio ad gratiam efficacem. De werkelijkheid leert, dat niet allen, die het evangelie horen, dit aannemen met een waar geloof. Vanwaar dit onderscheid? Het Pelagianisme zegt, dat de gratia, die aan allen geschonken wordt, in zichzelf sufficiens is, en dat nu de wil des mensen beslist, of die gratia efficax zal zijn en blijven al dan niet; bij het Pelagianisme is er dus eigenlijk geen besluit meer na dat van de universele aanbieding der genade. Van nu aan is alles overgelaten aan de beslissing van de mens. God heeft het Zijn gedaan; Hij gaf het posse; de mens bezit het velle. Maar geen enkele christelijke confessie heeft dit pelagiaanse standpunt durven innemen. Alle hebben in zwakker of sterker zin een gratia efficax, een donum fidei geleerd, en dus ook een tweede besluit in de predestinatie onderscheiden. Alleen rees dan de vraag, aan wie deze gratia efficax, deze gratia habitualis, infusa, d.i. het ware geloof geschonken werd. Op dit punt heerst velerlei verwarring. Maar toch is in Rome, bij de Luthersen, bij de Remonstranten enz. langzamerhand de leer opgekomen, dat de genade des geloofs geschonken wordt aan hen, die van de gratia prima, d.i. de prediking van het evangelie, de verlichting van de Heilige Geest enz. een goed gebruik maken en doen wat in hun vermogen is, quod in se est. Wel is dit geen meritum ex condigno, maar toch een meritum ex congruo. God bindt Zich in de uitdeling. van de gave des geloofs aan de ernst van het menselijk streven. De predestinatio ad ultiores gratias is een besluit, niet van Gods souvereiniteit, maar van Zijn gerechtigheid of billijkheid. Het is billijk, dat God het geloof en de vergeving schenkt aan wie zijn best heeft gedaan. Toch is ook deze voorstelling beide met de Schrift en met de werkelijkheid in strijd. Wel is de mens verplicht tot geloof en bekering en wordt hij daartoe ook door de prediking van het evangelie vermaand. Maar uit de verplichting is geen besluit te trekken tot de macht; uit het du sollst volgt nog geenszins het du kannst. Hoe zou de zondige en bedorven mens ook de macht bezitten, om het evangelie al of niet aan te nemen en van de gratia prima al of niet een goed gebruik te maken? Waar zou hij die macht aan ontlennen, aan zichzelf, aan de inwerking van de Logos, aan de genade des doops? De voorstanders der aan allen aangeboden gratia sufficiens zijn er zelf verlegen mee. En de Schrift leert zo duidelijk mogelijk, dat de mens gans onwillig en onmachtig is, dat het geloof een onverdiende gave der genade is, dat de zaligheid ook subjectief Gods werk is. Natuur en genade mogen in verband staan; er is tussen beide een wezenlijk onderscheid en geen geleidelijke overgang; van een meritum ex congruo is noch in de Schrift noch in de werkelijkheid sprake. Kinderen gaan de wijzen en verstandigen, en tollenaars en zondaren gaan de farizeën voor in het koninkrijk der hemelen.

Ten derde en ten laatste probeert het Pelagianisme zijn positie nog te behouden bij de predestinatio ad gloriam. Ook al gelooft iemand in waarheid en al heeft hij daardoor de vergeving en het recht ten leven ontvangen, het is volstrekt niet zeker, dat hij dat geloof behouden en alzo de zaligheid verwerven zal. Er is daarom bij God nog een derde besluit nodig, nl. om de zaligheid te schenken aan hen, wier volharding in het geloof ten einde toe Hij eeuwig heeft voorzien. Maar in versterkte zin keren al de bovengenoemde bezwaren hierbij terug. Het besluit Gods wordt geheel conditioneel en verliest het karakter van een wil en een besluit; het is niets dan een wens, welks vervulling geheel onzeker is; God ziet lijdelijk toe en neemt een afwachtende houding aan; de mens beslist, willekeur en toeval zitten op de troon; zelfs bij de gelovigen is de einduitkomst nog geheel onzeker; ieder ogenblik is er afval der heiligen mogelijk. De scheiding der predestinatio ad gratiam van die ad gloriam is voorts geheel met de Schrift in strijd; zij maakt, dat de keten des heils, [Rom. 8:29](#) op ieder punt verbroken kan worden; zij lost het éne werk der herschepping op in een reeks van menselijke daden en handelingen, die los, zonder samenhang naast elkaar staan en alle continuïteit missen. En tenslotte wordt bij deze leer heel het werk Gods in de zaliging van zondaren miskend en geloochend; de Schrift legt altijd en overal de sterkste nadruk op de trouwe onveranderlijkheid Gods, op de eeuwigheid van Zijn verbond, op de vastheid van Zijn beloften; maar van dit alles is er bij het Pelagianisme geen sprake meer. De Here kent niet degenen die de Zijnen zijn; Zijn verbond en Zijn goedertierenheid wankelen wel van ogenblik tot ogenblik: er worden wel schapen gerukt uit Jezus' hand; het is niet waar, dat God verheerlijkt, alwie Hij gekend, geroepen en gerechtvaardigd heeft. Het zuivere, consequente Pelagianisme is de volkomen omverwerping van alle christendom en religie. Daarom is het ook door geen enkele christelijke kerk aanvaard. Hoezeer de leer der predestinatie door semipelagiaanse inmengselen bij de Roomse de Lutherse kerk onzuiver is geworden, ze wordt toch door alle beleden. De predestinatie is zakelijk een dogma van heel de christenheid.

1) Denzinger, Enchir. n. 171. 679.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 244)

244. Het woord predestinatie, προορισμός, is in de christelijke theologie echter in zeer verschillende zin gebruikt; nu eens had het ruimer dan enger betekenis. Op pelagiaans standpunt is ze niets anders dan het besluit, om hun, wiens geloof en volharding God vooruitgezien heeft, de eeuwige zaligheid te schenken, en om anderen, wiens zonden en ongeloof Hij voorzag, te bestemmen tot de eeuwige straf. Schepping, val, Christus, de prediking van het evangelie en de aanbieding der genade aan allen, volhardend geloof en ongeloof gaan aan de predestinatie vooraf, zijn niet in haar opgenomen maar vallen buiten haar; zij zelf is niets anders dan het bestemmen ten eeuwige leven of tot de eeuwige straf. Hier heeft predestinatie de engste zin, maar hangt ze ook geheel van de nuda praescientia Dei af, is ze onzeker en de naam van predestinatie niet waard; niet God maar de mens maakt de geschiedenis en stelt haar resultaat vast. Dit gevoel is eerder genoegzaam weerlegd en behoeft niet meer besproken te worden ¹⁾. Maar breder behandeling verdient het belangrijk verschil tussen het infra- en supralapsarisme. Dit bestaat feitelijk toch in niets anders dan in een enger of ruimer omschrijving van het begrip der predestinatie. Augustinus nl. beperkte het woord in dubbele zin. Ten eerste liet hij het besluit der predestinatie volgen op dat van de schepping en de val; en ten tweede nam hij het woord gewoonlijk in bonam partem,

vereenzelvigde de voorverordining met de verkiezing en duidde het besluit der reprobatio liefst met de naam van prescientia aan. Predestinatie zegt wat God doet, nl. het goede, maar prescientia ziet op wat de mens doet, nl. het kwade 2). Bij dit spraakgebruik sloot over het algemeen de scholastiek 3), de Roomse 4) en de Lutherse belijdenis zich aan 5). De infralapsarii onder de Gereformeerden lieten op dezelfde wijze het besluit van schepping en val aan dat van verkiezing en verwerping voorafgaan; maar terwijl de meesten hier na de val geen bezwaar hadden, om ook de verwerping onder de predestinatio op te nemen en alzo van een gemina predestinatio te spreken 6), oordeelden anderen het beter, om het woord predestinatie tot de verkiezing te beperken, en de verwerping afzonderlijk daarnaast onder een eigen naam te behandelen 7). Indien nu het woord prescientia niet in pelagiaanse zin wordt opgevat en de reprobatio niet aan de wil Gods onttrokken wordt, gelijk bij de latere Rooms en Luthers, dan is dit een verschil in naam maar niet in de zaak zelf 8). Doch kenmerkend voor het infralapsarisch gevoelen is, dat schepping en val in het besluit aan de verkiezing en verwerping voorafgaan. Daarentegen wordt door het supralapsarisme de predestinatie zo uitgebreid, dat ze ook de schepping en de val in zich opneemt als middelen, die tot het einddoel, de eeuwige staat der redelijke schepselen, leiden.

Beide voorstellingen van de predestinatie, zowel de supra- als de infralapsarische, zijn in de Geref. kerk en theologie steeds naast elkaar erkend. De Ned. belijdenisgeschriften zijn infralapsarisch, maar geen kerkelijke vergadering, ook die van Dordrecht niet, heeft ooit een supralapsariër bemoeilijkt. De Lambethsche artikelen van 1595; opgenomen in de Ierse confessie van 1615 cap. 3, en de confessie van Westminster laten het vraagstuk met opzet onbeslist. De Geref. Godgeleerden hebben altijd aan beide voorstellingen het burgerrecht toegekend 9). Spanheim placht te zeggen, dat hij op de kathedra supra-, in het onderwijzen der gemeente infralapsariër was 10). En inderdaad staan beide op Gereformeerde grondslag. Aan de ene kant leren de supralapsarii even beslist als de infralapsarii, dat God geen auteur der zonde is, maar dat deze haar oorzaak heeft in de wil van de mens. God als de Almachtige mag de val hebben bepaald en ook in en door de zonde Zijn regiment uitoefenen; Hij blijft heilig en rechtvaardig, de mens valt en zondigt vrijwillig, door eigen schuld. *Cadit homo, providentia Dei sic ordinante, sed suo vitio cadit* 11). En ook zijn de supralapsarii niet tot hun voorstelling gekomen door filosofisch denken, maar zij gaven haar, omdat zij haar meer in overeenstemming achten met de Heilige Schrift. Evenals Augustinus tot zijn leer der predestinatie kwam door de studie van Paulus, zo heeft de leer der Schrift over de zonde Calvijn tot zijn supralapsarisme geleid. Hij gaf daarin naar zijn eigen verklaring geen filosofie, maar de waarheid naar het Woord Gods 12). En aan de andere zijde erkennen de infralapsarische Gereformeerden ten volle, dat God de val en de zonde en veler eeuwige straf niet door een nuda prescientia vooruitgezien, maar in Zijn besluit opgenomen en bepaald heeft 13). Over de decreten zelf en hun inhoud is er dus heel geen verschil; Beiden ontkennen de vrije wil, verwerpen het geloof als oorzaak der verkiezing en de zonde als oorzaak der verwerping, en bestrijden alzo het Pelagianisme; beiden berusten tenslotte in het souvereine welbehagen Gods. Er is alleen verschil over de orde der decreten. De infralapsariër houdt zich aan de historische, causale; de supralapsariër verkiest de ideële, teleologische orde. Geen vat het begrip predestinatie in nauwe zin op en laat schepping, val, providentia eraan voorafgaan; deze neemt onder de predestinatie alle andere besluiten op. Daar valt de nadruk op de veelheid, hier op de eenheid der besluiten; daar hebben alle besluiten tot op zekere hoogte een eigen, zelfstandige betekenis, hier zijn de voorafgaande alle aan het laatste besluit ondergeschikt

Het beroep op de Schrift brengt dit geschil niet tot oplossing. Want terwijl het infralapsarisroe gesteund wordt door al die plaatsen, waar verkiezing en verwerping

betrekking hebben op de gevallen wereld en voorgesteld worden als daden van barmhartigheid en gerechtigheid, [Deut. 7:6-8](#), [Mt. 12:25-26](#), [Joh. 15:19](#), [Rom. 9:15,16](#), [Ef. 1:4-12](#), [2Tim. 1:9](#), zoekt het supralapsarisme zijn sterkte in al die teksten, welke Gods absolute soevereiniteit uitspreken, vooral ook in betrekking tot de zonde, [Ps. 115:3](#), [Spr. 16:4](#), [Jes. 10:15](#), [45:9](#), [Jer. 18:6](#), [Mt. 20:15](#), [Rom. 9:17](#), [19-21](#). Het feit, dat elk van beide voorstellingen op een zekere groep van teksten steunt en daarbij een andere niet genoeg tot haar recht doet komen, bewijst reeds beider eenzijdigheid. Het infralapsarisme verdient lof om zijn bescheidenheid, het geeft geen oplossing maar blijft bij de historische, causale orde staan, het schijnt minder hard en rekent meer met de eisen der praktijk. Bevredigen doet het echter niet, omdat de verwerping evenmin als de verkiezing te begrijpen is als een daad van Gods gerechtigheid. Geloof en goede werken zijn niet de oorzaak der verkiezing en zo is ook de zonde niet de oorzaak der verwerping; deze ligt alleen in Gods vrijmachtig welbehagen, het besluit der reprobacie gaat dus steeds in zekere zin aan het besluit om de zonde toe te laten vooraf. Bovendien, indien God het besluit der verwerping eerst nam na dat van de toelating der zonde, komt altijd de vraag weer op: maar waarom heeft Hij die zonde dan toegelaten? Bestond die toelating in een nuda prescientia, en is de val feitelijk een vrijdeling van Gods plan geweest? Maar dat kan en mag een Gereformeerde, ook al is hij infralapsariër, nooit zeggen. Hij moet de val toch ook in zekere zin opnemen in Gods besluit en tevoren bepaald laten zijn. Maar waarom heeft God dan de val permissione efficaci besloten? Het infralapsarisme heeft hierop geen antwoord dan alleen Gods welbehagen, maar zegt dan hetzelfde als het supralapsarisme. De verwerping is niet te verklaren als een daad van Gods gerechtigheid, want de eerste zonde is in elk geval toegelaten door Gods soevereiniteit. Het infralapsarisme komt, teruggaande, toch weer bij het supralapsarisme uit; indien het dit niet zou willen, zou het tot de prescientia de toevlucht moeten nemen. En daar komt dan tenslotte nog bij, dat het, het besluit der verwerping plaatst na de val, maar waar ergens? Heeft God besloten, velen te verwerpen alleen na de erfzonde; komt deze bij het besluit der verwerping alleen in aanmerking, en rekent God heel niet bij dit ontzettend besluit met de peccata actualia? Indien de verwerping tot Gods gerechtigheid moet herleid worden, waarom ze dan liever niet geplaatst, niet na het intreden der erfzonde alleen, maar na het volbrengen der peccata actualia door ieder te verwerpen mens in het bijzonder? Dat leerde nu wel Arminius, die ook de zonde van het voorgezien ongelooft er onder opnam. Maar dat ging natuurlijk niet voor een Gereformeerd theoloog. De reprobacie hing dan van de nuda prescientia, d.i. van de mens af, de zondige daden des mensen werden dan de laatste en diepste oorzaak der verwerping, en daarom bleef men vrij willekeurig bij het besluit der verwerping terstond na de val staan. Maar feitelijk leerde het daarom in betrekking tot alle peccata actualia volkomen hetzelfde als het supralapsarisme; de reprobacie gaat wel niet aan de erfzonde, maar toch aan alle andere zonden vooraf. Het infralapsarisme schijnt zachter en billijker te zijn, maar dit blijkt toch bij dieper nadenken niet veel meer dan schijn te wezen.

Het supralapsarisme heeft dus ongetwijfeld voor, dat het van alle ijdele pogingen, om God te rechtvaardigen, afziet en bij verwerping en verkiezing beide rust in Gods souverain, onbegrijpelijk, maar toch altijd wijs en heilig welbehagen. En toch is het, zo niet meer, dan toch minstens even onbevredigend als het infralapsarisme. Het neemt de schijn van een oplossing aan, maar geeft die feitelijk op geen enkel punt en in geen enkel opzicht. Vooreerst toch is de openbaring van al Gods deugden zonder twijfel het einddoel van al Gods wegen, maar het gaat niet aan, om met het supralapsarisme terstond in dit einddoel de wijze op te nemen, waarop hiernamaals deze gloria Dei in de eeuwige staat Zijner redelijke schepselen tot openbaring zal komen. Want die eeuwige staat, beide van zaligheid en van verderf, is niet het einddoel zelf, maar een middel, om al Gods deugden op creatuurlijke wijze tot openbaring te brengen. Het is immers niet te zeggen, dat God Zijn eer niet had kunnen openbaren in de

zaliging van allen, indien dit Hem behaagd had. Het is ook niet juist, dat God in de eeuwige staat der verlorenen uitsluitend Zijn gerechtigheid, en in die der verkorenen uitsluitend Zijn barmhartigheid openbaart. Ook in de gemeente, die gekocht werd door het bloed van de Zoon, wordt Zijn recht openbaar; en ook in de plaats des verderfs zijn er graden in de straf en dus nog iets van zijn barmhartigheid. Einddoel van al Gods werken is en moet zijn Zijn heerlijkheid; maar de wijze, waarop deze heerlijkheid schitteren zal, is daarmee niet vanzelf gegeven; deze is door Zijn wil bepaald, en ofschoon God ook daarvoor wijze en heilige redenen heeft gehad, wij kunnen niet zeggen, waarom Hij juist dit middel heeft gewild, waarom Hij velen tot verderf en niet allen tot behoud heeft bepaald. Bovendien stuit het supralapsarisme daarbij op het bezwaar, dat het aan het besluit der verkiezing en verwerping slechts mogelijke mensen en, gelijk Comrie er aan toevoegde, een mogelijke Christus tot object geeft. Wel is dit laatste element door anderen uit de supralapsarische voorstelling verwijderd ¹⁴). Maar daarmee is het principe niet weggenomen, waaruit deze dwaling voortkwam. Indien de verkiezing slechts mogelijke mensen tot object heeft, brengt zij logisch die van een mogelijke Christus mee, omdat de verkiezing van de gemeente en haar Hoofd niet gescheiden kan worden.

Maar afgezien hiervan, de verkiezing en verwerping, die slechts *homines creandi et labiles* tot object heeft, is nog niet het eigenlijke, doch slechts een voorlopig besluit. Het supralapsarisme moet straks toch weer tot de infralapsarische orde voortschrijden. Want nadat eerst mogelijke mensen verkoren en verworpen zijn, volgt daarna het besluit, om deze mogelijke mensen werkelijk te scheppen en te laten vallen, en moet dan toch weer het besluit volgen, om nu die niet meer slechts in de idee als mogelijk gedachte, maar nu ook in het besluit als werkelijk-bestaande gedachte mensen deels te verkiezen deels te verwerpen. De logische orde in het supralapsarisme laat dus alles te wensen over. Eigenlijk is het van het infralapsarisme alleen hierin onderscheiden, dat het op de wijze van het Amyraldisme aan de infralapsarische reeks van besluiten een besluit aangaande mogelijkheden vooraf laat gaan. Maar wat is zulk een besluit aangaande mogelijke mensen, waarvan volstrekt nog niet vaststaat of ze werkelijk zullen zijn? *Homines possibles* zijn er oneindig veel in het bewustzijn Gods, die nooit zullen zijn. Het besluit der verkiezing en der verwerping heeft dus *non-entia* tot object, en niet bepaalde, Gode bij name bekende personen. Tenslotte is er nog deze moeilijkheid aan het supralapsarisme verbonden, dat het de eeuwige straf op dezelfde wijze en in dezelfde zin tot object van Gods wil maakt als het eeuwige leven der zaligen, en dat het de zonde, welke tot die eeuwige straf leidt, op dezelfde wijze en in dezelfde zin tot een middel maakt, als de verlossing in Christus een middel is tot de eeuwige zaligheid.

Hierover is nu onder Gereformeerden geen verschil, dat de zonde en de straf door God gewild en bepaald is. Het is ook volkomen waar, dat woorden als *permissio* en *prescientia* feitelijk niets geven tot oplossing der moeilijkheden. De vragen blijven toch immers precies dezelfde: waarom heeft God, alles vooruitwetende, de mens zó geschapen, dat hij vallen kon, en de val niet verhinderd? Waarom liet hij allen vallen in één? Waarom laat Hij niet aan allen het evangelie prediken en schenkt Hij niet aan allen het geloof? In één woord, als God vooruitziet en toelaat, doet Hij dat volens of nolens. Het laatste is onmogelijk. Zo is dan de *permissio* een *permissio efficax*, een daad van Zijn wil. Ook is het begrip der *permissio* zonder enige waarde of kracht tegenover de beschuldiging, dat God de auteur der zonde is, want wie iemand laat zondigen en verloren gaan, terwijl Hij het verhinderen kon, is even schuldig als wie hem tot de zonde aanspoort. Maar anderzijds is ook hierover geen verschil, dat de zonde, schoon niet zijnde *praeter Dei voluntatem*, toch is en blijft *contra ejus voluntatem*; dat zij niet alleen een middel is om te komen tot het einddoel, maar dat zij is een verstoring van Gods schepping, en dat de val van Adam dus geen vooruitgang, maar zeer zeker een val is geweest.

En ook dit staat wel vast, dat het denken de woorden *permissio*, *praescientia*, *praeteritio*, *derelictio* wel afkeuren kan, maar dat niemand andere, betere woorden aan de hand kan geven. Zelfs de strengste supralapsariër kan die woorden niet missen, noch op de kansel noch in de kathedra ¹⁵). Want al moge men aannemen, dat er is een *predestinatio ad mortem*; van een *predestinatio ad peccatum* heeft onder de Gereformeerden niemand durven spreken. Allen zonder onderscheid, Zwingli, Calvijn, Beza, Zanchius, Gomarus, Comrie enz. hebben vastgehouden, dat God niet de auteur is der zonde, dat de mens niet is geschapen tot de verdoemenis, dat in de verwerping ook de strengheid van Zijn gerechtigheid uitkwam, dat de verwerping niet is de *causa*, het *principium*, maar alleen de *causa per accidens*, de *remotio principii* is van de zonde, dat de zonde niet is de *causa efficiens*, maar wel de *causa sufficiens* van de reprobatio enz. Daarom is het supralapsarisme, en gelukkig ook, altijd inconsequent, het begint met een foute aanloop, maar deinst spoedig terug en valt in het eerst verworpen infralapsarisme terug. Bij de voorstanders van het supralapsarisme komt dit duidelijk uit. Bijna allen aarzelen, om de reprobatio in haar geheel en zonder enige restrictie aan de zonde te laten voorafgaan. De Thomisten onderscheiden tussen reprobatio negativa en positiva; de eerste ging aan schepping en val vooraf, de tweede volgde er op. Deze onderscheiding keert ook telkens bij de Gereformeerde theologen, zij het ook in meer of minder gewijzigde vorm, terug. Niet alleen wordt door allen erkend, dat het besluit der reprobatio te onderscheiden is van de *condamnatio*, die van dat besluit de uitvoering is, in de tijd geschiedt en de zonde tot oorzaak heeft ¹⁶). Maar in het besluit der verwerping zelf wordt door velen onderscheid gemaakt tussen een voorafgaand, meer algemeen decreet Gods, om in sommige homines creabiles et labiles Zijn deugden, bepaaldelijk Zijn barmhartigheid en gerechtigheid te openbaren, en een daaropvolgend, bepaald decreet, om die homines possibles ook werkelijk te scheppen, te laten vallen en zondigen, en om hun zonden te straffen ¹⁷).

- 1) Verg. nog Perkins, Werken I 788 v. Twissus, Op. I 669 v.
- 2) Augustinus, de dono persev. c. 17-19. de praed. sanct. c.10.
- 3) Lombardus, Sent. I dist. 40. Thomas, S. Theol. I qu. 23.
- 4) Denzinger, Enchir. 279. 285. 296. Trid., VI can. 6.
- 5) J.T. Müller, Die symb. Bücher der ev. Luth. kirche bl. 554.
- 6) Turretinus, Theol. El. IV 9. 6.
- 7) Hyperius, Meth. Theol. 183 v. Martyr, Loci bl. 231-233.
Zanchius, Op. II 479. Keckermann, Syst. Theol. 1603 bl. 296.
Pareus op [Rom. 8:29-30](#), ed. 1609 bl. 562.
- 8) Mastricht, Theol. III 2, 24. Turretinus, Theol. El. IV 7.
4. Stapfer, Wederl. Godg. V 466 v.
- 9) Voetius, Disp. V 602-607. Twissus, Op. I 50. Spanhemius,
Disp. de predest. par. 8. 9. Examen v.h. ontwerp v. Tol. VII
296. 383 V.
- 10) Examen t.a.p. VII 296.
- 11) Calvijn, Inst. III 23. 8.
- 12) Calvijn, Inst. I 18. III 21-23.
- 13) Turretinus, Theol. El. IV 9. 6. Kuyper, De gemeene gratie
II 607.
- 14) Kuyper, De vleeswording van het Woord bl. 202 v.
- 15) Frank, Theol. der Concordienformel IV 148-272.
- 16) Beza, Tract. theol. I 176. Polanus, Syst. theol. p. 251. 254.
- 17) Beza, I 173. 176. 177, cf. I 1 403. Piscator hij Twissus, I
51-52, Perkins, Werken I 763. Twissus, I 71. Maccovius,
Loci Comm. bl. 222. 237. Voetius, Disp. V 602 v. Mastricht,
Theol. theor. pract. III 2, 12. Ex. v. h. ontw. v. Tol.
VII 375 v. Moor II 66. 67.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 245)

245. Zo is het noch aan het supra- noch aan het infralapsarisme gelukt, om bij dit probleem de oplossing te geven en de alzijdigheid der Schrift tot haar recht te doen komen. Voor een deel is dit te verklaren uit de eenzijdigheid, waaraan zij zich beide schuldig maken **1)**. Vooreerst is het niet juist, gelijk zo al eerder reeds werd gezegd, om de finis supremus van alle dingen te omschrijven als de openbaring van Gods barmhartigheid in de verkorenen en van Zijn gerechtigheid in de verlorenen. Voorzeker is de heerlijkheid Gods en de manifestatie van Zijn volmaakheden het einddoel van alles; maar de dubbele staat van zaligheid en rampzaligheid is in dat einddoel niet opgenomen en verhoudt zich daartoe als middel. Het is volstrekt niet te bewijzen, dat met dit einddoel van Gods glorie die dubbele staat gegeven moest zijn. Indien Hij opera ad extra tot stand brengt, kan Hij daarmee nooit iets anders bedoelen dan de eer van Zijn Naam. Maar dat Hij die eer op deze en op geen andere wijze zoekt, hangt alleen van Zijn vrijmacht af. Afgezien hiervan echter, is het ook niet waar, dat Gods gerechtigheid alleen in de rampzalige staat der verlorenen en Zijn barmhartigheid alleen in de zaligheid der verkorenen tot openbaring zou komen, want ook in de hemel straalt Zijn gerechtigheid en heiligheid, en ook in de hel is er nog iets van Zijn barmhartigheid en goedertierenheid. In de tweede plaats is het onjuist, om de rampzaligheid der verlorenen voor te stellen als doel der predestinatie. Wel is de zonde niet tot een nuda prescientia en permissio Dei te herleiden. Val en zonde en eeuwige straf zijn opgenomen in het besluit Gods, en in zekere zin door God gewild. Maar dan toch altijd slechts in zekere zin en niet op dezelfde wijze als genade en zaligheid. In deze heeft Hij een welgevallen, maar zonde en straf zijn Zijn lust, Zijn vreugde niet. Als Hij de zonde dienstbaar maakt aan Zijn eer, doet Hij dat door Zijn almacht, maar het is tegen haar natuur. En als Hij de goddelozen straft, verheugt Hij zich niet in hun lijden op zichzelf, maar viert Hij daarin de triomf Zijner deugden, [Deut. 28:63](#), [Ps. 2:4](#), [Spr. 1:26](#), [Klaagl. 3:33](#). Zo er daarom enerzijds met het oóg op het alomvattende en onveranderlijke van Gods raad geen bezwaar tegen is, om van een gemina predestinatio te spreken, is toch de predestinatie in het ene geval niet van dezelfde aard als in het andere. Predestinatio est constitutio finis et ordinatio mediorum ad finem; cum aeterna damnatio non sit finis hominis, sed tantum extremum, ideo reprobationis genus non proprie praedestinatio constitui potest. Pugnans enim haec inter sese, ordinare ad finem et ordinare ad damnationem. Omnis enim finis sua natura est optimum quid et perfectio rei; damnatio autem est extremum malum et summa imperfectio, ita ut impropria sit locutio, qua dicitur, Deum nonnullos homines praedestinasse ad damnationem **2)**. Hoe sterk en hoe veelvuldig de Schrift dan ook zegt, dat zonde en straf door God bepaald zijn; de woorden προθεσις, προγνωσις, προορισμος bezigt zij toch bijna uitsluitend van de predestinatio ad gloriam. In de derde plaats is het ook nog om een andere reden minder juist, om de predestinatio ad mortem aeternam te coördineren met en evenzeer als einddoel te stellen als de predestinatio ad vitam aeternam. Object van de verkiezing zijn niet maar enkele mensen, evenals van de verwerping, maar in de verkiezing is het menselijk geslacht onder een nieuw Hoofd, nl. Christus, object, en dus worden door de gratia niet slechts enkele individuen, maar het menselijk geslacht zelf met heel de kosmos behouden. En in deze behoudenis van het menselijk geslacht en van de wereld komen niet enkele deugden Gods tot openbaring, zodat daarnaast nog een eeuwig verderf zou nodig zijn, om Zijn gerechtigheid te openbaren, maar in het voltooide Godsrijk komen alle deugden en volmaakheden Gods tot ontvouwing, Zijn gerechtigheid en Zijn genade, Zijn heiligheid en Zijn liefde, Zijn soevereiniteit en Zijn barmhartigheid. En deze status gloriae is dus het eigenlijke, rechtstreekse, zij het ook aan Zijn eer ondergeschikte doel, dat God met Zijn schepping beoogt. In de vierde plaats dwaalden supra- en infralapsarisme daarin, dat zij al wat aan het einddoel vooraf ging als middelen onderling in gesubordineerde verhouding plaatsten. Nu zijn de middelen vanzelf ondergeschikt aan het einddoel, doch

daarom nog niet aan elkaar. De schepping is maar niet een middel voor de val, en deze niet louter een middel voor genade en volharding, en deze wederom niet enkel een middel voor zaligheid en rampzaligheid. Er dient toch wel bedacht, dat de decreten even rijk zijn aan inhoud als de gehele wereldgeschiedenis, want deze is de ontvouwing van geen. Wie zou nu in staat zijn, om deze wereldhistorie samen te vatten in een logisch schema van enkele begrippen? Schepping, val, zonde, Christus, geloof, ongeloof enz. staan volstrekt niet alleen in verhouding van middelen tot elkaar, zo dat het voorgaande als het ware wegvallen kan, als het volgende is bereikt. Ze zijn onderling niet gesubordineerd maar ook gecoördineerd, gelijk Twissus reeds opmerkte 3). De schepping heeft waarlijk niet alleen daartoe plaats gehad, opdat de val zou kunnen intreden, maar zij gaf aan een wereld het aanzijn, die blijven zal ook in de staat der heerlijkheid. De val geschiedde niet alleen daartoe, dat er een creatura miserabilis zou zijn, maar hij houdt als feit zijn betekenis met al de gevolgen, die er uit voortgekomen zijn. Christus is niet maar een Middelaar geworden, wat voor de verzoening der zonde voldoende was geweest; maar God heeft Hem ook verordeneerd tot Hoofd der gemeente. De ganse wereldhistorie is niet een middel, dat wegvalt als het einde is bereikt, maar werkt door en laat vruchten na in de eeuwigheid 4). En de electie en reprobacie zelf lopen hier op aarde niet als twee rechte lijnen naast elkaar, maar in de ongelovigen is veel, wat niet uit de verwerping voortvloeit en in de gelovigen is veel, wat niet aan de verkiezing is te danken. Enerzijds onderstellen beide de zonde en zijn daden van barmhartigheid en gerechtigheid, [Rom. 9:15](#), [Ef. 1:4](#), en ze zijn beide toch ook daden van Goddelijke vrijmacht en soevereiniteit, [Rom. 9:11,17,21](#). Evenzo is Adam ook vóór de val reeds een type van Christus, [1Cor. 15:47](#) v. en toch is de vleeswording altijd in de Schrift op de val van het menselijk geslacht gebouwd, [Hebr. 2:14](#) v. Soms spreekt de Schrift zó sterk, dat de verwerping volkomen gecoördineerd wordt met de verkiezing en de eeuwige straf door God evenzeer beoogd wordt als doel, als de eeuwige zaligheid, [Luk. 2:34](#), [Joh. 3:19-21](#), [1Petr. 2:7-8](#), [Rom. 9:17-18,22](#) enz., maar soms valt de mors aeterna geheel weg in de beschrijving der toekomst; het einde zal zijn de zegepraal van het Godsrijk, de nieuwe hemel en aarde, het nieuwe Jeruzalem, waar God alles in allen zal zijn, [1Cor. 15](#), [Op. 21](#); [22](#); alles is aan de gemeente ondergeschikt gelijk deze aan Christus, [1Cor. 3:21-23](#); de verwerping is geheel gesubordineerd aan de verkiezing.

Daarom tenslotte is noch de supra-, noch de infralapsarische voorstelling van de predestinatie in staat, om de volle rijke waarheid der Schrift in zich op te nemen en ons theologisch denken te bevredigen. Het ware in het supralapsarisme is, dat alle besluiten samen een eenheid vormen; dat er een einddoel is, waaraan alles ondergeschikt en dienstbaar is; dat de zonde niet ongedacht en onverwacht voor God in de wereld kwam, maar in zekere zin door Hem is gewild en bepaald; dat de schepping reeds terstond op de herschepping aangelegd en bij Adam vóór de val reeds op de Christus gerekend is 5). Maar het ware in het infralapsarisme is, dat de besluiten, ofschoon één, toch ook met het oog op hun objecten onderscheiden zijn; dat er in die besluiten niet alleen een teleologische maar ook een causale orde valt op te merken; dat schepping en val niet daarin opgaan, dat ze slechts middelen zijn voor het einddoel; dat de zonde bovenal en in de eerste plaats een verstoring der schepping is geweest en op en voor zich zelf nooit door God kan zijn gewild. In het algemeen is de formulering van het einddoel aller dingen, nl. dat God zijn gerechtigheid openbaart in de verworpenen en zijn barmhartigheid in de verkorenen, toch al te eenvoudig en te sober. De status gloriae zal zo onbeschrijfelijk rijk en heerlijk zijn. Wij verwachten een nieuwe hemel, een nieuwe aarde, een nieuwe mensheid, een herstelde schepping, een immer voortgaande, door geen zonde ooit meer gestoorde, ontwikkeling. En daaraan werken schepping en val, Adam en Christus, natuur en genade, geloof en ongeloof, electie en reprobacie, alle tesamen en ieder op zijn wijze mee, niet alleen na maar ook naast en met elkaar. Ja, de tegenwoordige wereld met haar

geschiedenis is ook op zichzelf reeds een voortgaande openbaring van Gods deugden. Zij is niet alleen middel voor de hogere en rijkere openbaring, die komt, maar ook in zichzelf van waarde. Zij blijft door- en voortwerken ook in de toekomstige bedeling en zal aan de nieuwe mensheid voortdurende stof geven tot aanbidding en verheerlijking van God. Daarom is er onder de besluiten, evenals onder de feiten der wereldhistorie, niet alleen een causale en een teleologische, maar ook een organische orde. Wij kunnen ons in onze beperktheid slechts stellen op het een of op het andere standpunt, zodat de voorstanders een er causale en die van een teleologische wereld- en levensbeschouwing ieder ogenblik met elkaar in strijd komen. Maar voor God is dat geheel anders. Hij overziet het geheel. Alle dingen zijn eeuwig present in Zijn bewustzijn. Zijn raad is één enkelvoudige conceptie. En in die raad staan alle bijzondere besluiten in datzelfde verband, waarin de feiten der geschiedenis aposteriori aan ons nu ten dele blijken en eenmaal ten volle zullen blijken te staan. Dit verband is zo rijk en gecompliceerd, dat het niet in een enkel woord van infra- of supralapsarisch is weer te geven. Het is beide causaal en teleologisch; het voorafgaande werkt op het volgende in, maar het toekomstige bepaalt ook reeds het verleden en het heden. Er is rijke, alzijdige wechselwirkung. De predestinatie in de gewone zin des woords, als voorverordining van de eeuwige staat der redelijke schepselen en van de daartoe leidende middelen, is dus niet het één, alles omvattende en alles in zich bevattende besluit Gods. Zij is een allerbelangrijkst stuk van de raad Gods, maar valt niet met deze raad zelf samen. De raad Gods is het hoofdbegrip, omdat het is het alles omvattende begrip; hij gaat over alle dingen zonder enige uitzondering, over hemel en aarde, geest en stof, zienlijke en onzienlijke dingen, levenloze en levende schepselen; hij is de éne wil Gods over de ganse kosmos in verleden, heden en toekomst. Maar de predestinatie handelt van de eeuwige staat der redelijke schepselen en van de daartoe leidende middelen, maar kan onder die middelen niet thuis brengen alles, wat in de wereld is en geschiedt. Daarom is de providentia boven afzonderlijk, ofschoon niet gescheiden van de predestinatie, als een besluit Gods besproken. Veel meer dan vroeger geschiedde, behoort de algemene genade ook in de leer van de raad Gods tot haar recht te komen en in haar eigen waarde te worden erkend. In één woord, de raad Gods en de wereldgeschiedenis, die daaraan beantwoordt, is niet uitsluitend voor te stellen, gelijk infra- en supralapsarisme deden, als één rechte lijn met enkel vóór en na, als oorzaak en gevolg, als middel en doel, maar zij is ook een geheel, waarin de dingen naast elkaar staan en met elkaar samen werken tot wat altijd was en is en zijn zal de diepste grond van al het bestaande, de verheerlijking Gods. Gelijk in een organisme alle leden samenhangen en wederkerig elkaar bepalen, zo is de wereld een kunstwerk Gods, waarvan alle delen onderling organisch verbonden zijn. En van die wereld, zowel in haar lengte en breedte is de raad Gods de eeuwige idee.

- 1) Dr. A. Kuyper, De gemeene Gratie II 95: Een uiterst gewichtige kwestie, maar die op de wijze, waarop ze werd voorgesteld, noch verder hielp noch tot oplossing was te brengen. Een ieder toch, die van 's mensen zijde dit vraagstuk bezag, moest wel zonder aarzelen met Walaeus de verkiezing nemen als de verkiezing uit gevallen zondaars; en omgekeerd moest wel een ieder, die de zaak van Gods zijde indacht, met Gomarus in een raadsbesluit, genomen vóór de grondlegging der wereld, de verkiezing verstaan als ook de scheppingsordinantie beheersende. Al de twisten, die tussen partijen over dit stuk getwist is, heeft de kerk dan ook geen stap verder gebracht, om de eenvoudige reden, dat beide partijen uitgingen van een tegenovergesteld standpunt. De een stond vierkant op de vlakke grond omlaag; de ander bezag het geschil van de top der bergen, en daarom konden ze elkaar niet verstaan. Het is daarom ook zo ongerijmd, te

zeggen, dat een theoloog van onze tijd "bovenvaldrijver" zou zijn, of ook, om zich als "benedenvaldrijver" tegenover hem te willen stellen, Dit is eenvoudig daarom zo ondenkbaar, omdat dit diepzinnig vraagstuk in onze eeuw een geheel andere vorm heeft aangenomen. Verg. de beslissing van de Synode der (Ger. Kerken te Utrecht 1905, inzake het leergeschild van infra- en supralapsarisme.

- 2) Keckermann, Syst. theol. 1613 bl. 296; verg. Twissus t.a.p. I 53 A.
- 3) Twissus, t.a.p. I 71.
- 4) In het aangehaalde werk II 91-93 stelt Dr. Kuyper de vraag, of onze gereformeerde dogmatiek niet enigszins in strijd met de Heilige Schrift, de voorverordining bijna uitsluitend heeft opgevat als een besluit Gods omtrent het eeuwig wel en wee van Zijn redelijke schepselen. En hij beantwoordt haar in die zin, dat men vroeger, ofschoon de mens terecht in het besluit op de voorgrond stellend, toch te eenzijdig op engel en mens heeft gelet, de overige schepping Gods uit het oog heeft verloren en voor de ophouw van het leerstuk der predestinatie van de gemene gratie geen gebruik heeft gemaakt.
- 5) Even creation is built up on redemption lines, Orr, The christian view of God and the world bl. 323.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 246)

246. Hieruit wordt duidelijk, in welke zin de reprobacie tot de predestinatie te rekenen is. Let men alleen op het feit, dat de raad Gods alle dingen omvat, dan is er alle recht, om van een gemina predestinatio te spreken. Ook de zonde, het ongeloof, de dood en de eeuwige straf staan onder het bestuur Gods. Niet alleen baat het feitelijk niets, of men hier liever van prescientia en permissio dan van predestinatio spreekt. Maar de Schrift getuigt in deze ook zo beslist en stellig mogelijk. Het is waar, dat zij van de verwerping als eeuwig besluit weinig gewag maakt. Des te meer echter laat ze haar als daad Gods optreden in de historie. Hij verwerpt Kaïn, [Gen. 4:5](#), vervloekt Kanaän, [Gen. 9:25](#), drijft Ismaël uit, [Gen. 21:12](#), [Rom. 9:7](#), [Gal. 4:30](#), haat Ezau, [Gen. 25:26](#), [Mal. 1:2,3](#), [Rom. 9:13](#), [Hebr. 12:17](#), laat de Heidenen wandelen op hun eigen wegen, [Hd. 14:16](#); zelfs binnen de kring der openbaring is er dikwijls van een verwerping door de Here van Zijn volk en van bijzondere personen sprake, [Deut. 29:28](#), [1Sam. 15:23,26](#), [16:1](#), [2Kon. 17:20](#), [23:27](#), Ps. 53:6 [[Ps. 53:5](#)], [78:67](#), [89:39](#) [[Ps. 89:38](#)], [Jer. 6:30](#), [14:19](#), [31:37](#), [Hos. 4:6](#), [9:17](#). Maar in die negatieve verwerping treedt ook menigmaal een positieve handeling Gods op, bestaande in haat, [Mal. 1:2-3](#), [Rom. 9:13](#), vervloeking, [Gen. 9:25](#), verharding en verstokking, [Ex. 7:3](#), [4:21](#), [9:12](#), [10:20](#), [10:27](#), [11:10](#), [14:4](#), [Deut. 2:30](#), [Jos. 11:20](#), [Ps. 105:25](#), [1Sam. 2:25](#), [Joh. 12:40](#), [Rom. 9:18](#), in verdwazing, [1Kon. 12:15](#), [2Sam. 17:14](#), [Ps. 107:40](#), [Job 12:24](#), [Jes. 44:25](#), [1Cor. 1:19](#), in verblinding en verdoving, [Jes. 6:9](#), [Matth. 13:13](#), [Mk. 4:12](#), [Luk. 8:10](#), [Joh. 12:40](#), [Hd. 28:26](#), [Rom. 11:8](#). Gods bestuur gaat over alle dingen en ook in de zonden der mensen heeft Hij Zijn hand. Hij zendt een leugengeest, [1Kon. 22:23](#), [2Kron. 18:22](#), port door Satan David aan, [2Sam. 24:1](#), [1Kron. 21:1](#) beproeft Job, noemt Nebucadnezar en Cyrus Zijn knechten, [2Kron. 36:22](#), [Ezra 1:1](#), [Jes. 44:28](#), [45:1](#), [Jer. 27:6](#), [28:14](#) enz., en Assyrië de roede zijns toorns, [Jes. 10:5](#)v. Hij geeft Christus over aan Zijn vijanden, [Hd. 2:23](#), [4:28](#), stelt Hem tot een val en opstanding, tot een reuk des doods en des levens, tot een oordeel en tot een steen des aanstoots, [Luk. 2:34](#), [Joh. 3:19](#); [9:39](#); [2Cor. 2:16](#), [1Petr. 2:8](#). Hij geeft de mensen over aan hun zonden, [Rom. 1:24](#), zendt een kracht der dwaling, [2Thess. 2:11](#), verwekt Simeï om David te vloeken, [2Sa. 16:10](#), cf. Ps. 39:10 [[Ps. 39:9](#)], een Faraö om Zijn kracht te betonen, [Rom. 9:17](#) en de blindgeborene,

om Zijn heerlijkheid te openbaren, [Joh. 9:3](#). Zeker mag in al deze werken Gods de eigen zonde des mensen niet voorbijgezien worden. In de verharding Gods verhardt de mens zichzelf, [Ex. 7:13,22](#); [8:15](#); [9:35](#); [13:15](#); [2Chron. 36:13](#), [Job 9:4](#), [Ps. 95:8](#), [Spr.28:14](#), [Hebr. 3:8](#), [4:7](#). Jezus spreekt in gelijkenissen, niet alleen opdat, maar ook omdat de ongelovigen niet zien noch horen, [Mt. 13:13](#). God geeft de mensen aan de zonde en de leugen over, omdat zij zich dit waardig hebben gemaakt, [Rom. 1:24](#), [2Thess. 2:11](#). En het is aposteriori, dat de gelovigen in de ongerechtigheden der vijanden het bestuur en de hand des Heren zien, [2Sam. 16:10](#), [Ps. 39:10](#) [[Ps. 39:9](#)]. Maar desniettemin wordt in dit alles ook de wil en de mogendheid Gods openbaar. Hij betoont in dit alles zijn vrijmachtige soevereiniteit. Hij schept het goede en het kwade, het licht en de duisternis, [Jes. 45:7](#), [Am. 3:6](#), de goddeloze tot de dag des kwaads, [Spr. 16:4](#), doet alles wat Hem behaagt, [Ps. 115:3](#), handelt met de inwoners der aarde naar Zijn welgevallen, [Dan. 4:35](#), neigt aller hart gelijk Hij wil, [Spr. 16:9](#), [21:1](#), richt aller gang, [Spr. 20:24](#), [Jer. 10:23](#), maakt uit hetzelfde leem vaten ter ere en ter onere, [Jer. 18](#), [Rom. 9:20](#), ontfermt zich over die Hij wil en verhardt die Hij wil, [Rom. 9:18](#), stelt tot ongehoorzaamheid, [1Petr. 2:8](#) schrijft op ten oordeel, [Jud. 4](#), en heeft veler namen niet geschreven in het boek des levens, [Op. 13:8](#), [17:8](#).

Deze veelvuldige, sterke uitspraken der Schrift worden iedere dag bevestigd in de geschiedenis der mensheid. De verdedigers der reprobation hebben dan ook altijd een beroep gedaan op die schrikkelijke feiten, waaraan de geschiedenis zo rijk is ¹⁾. Er is zoveel onredelijks in de natuur, zoveel onverdiend lijden, zoveel rampen zonder oorzaak, zo ongelijke, onbegrijpelijke lotsbedeeling, zo schreiende tegenstelling van vreugde en smart, dat voor elk die nadenkt slechts de keuze overblijft, om of met het pessimisme deze wereld te verklaren uit de blinde wil van een onzalige God, of op grond van de Heilige Schrift in het geloof te berusten in de souvereine en vrijmachtige, maar altijd toch, hoe onbegrijpelijk ook, wijze en heilige wil van Hem, die eens over deze raadselen des levens het volle licht zal doen opgaan. De al of niet aanneming van een besluit der verwerping heeft haar oorzaak dan ook niet in een kleinere of grotere mate van liefde en medelijden. Het onderscheid tussen Augustinus en Pelagius, Calvijn of Castellio, Gomarus en Arminius ligt niet daarin, dat de laatsten zoveel zachter en liever, gemoedelijker en medelijdender mensen waren. Maar het is hierin gelegen, dat geen de Schrift in haar geheel, ook in deze haar leer, hebben aanvaard; dat zij theïstisch waren en altijd wilden zijn en ook in deze ontroerende feiten des levens de wil en de hand des Heren hebben herkend; dat zij de werkelijkheid in al haar schrikkelijkheid onder de ogen hebben durven zien. Het Pelagianisme strooit bloemen op de graven, maakt van de dood een engel, ziet in de zonde een zwakheid, houdt verhandelingen over het nut der tegenspoeden, en acht deze wereld de beste, die mogelijk is. Het Calvinisme is van zulk een oppervlakkig gebazel en gebeuzel niet gediend. Het rukt zich de blinddoek van de ogen, het wil niet leven in een ingebeelde waan, het aanvaardt de ernst des levens in zijn volle diepte, het komt op voor de rechten van de Here HERE, en buigt in ootmoed en aanbidding neer voor de onbegrepen, souvereine wil van God almachtig. En daardoor blijkt het in de grond veel barmhartiger te zijn dan het Pelagianisme. Hoe diep Calvijn de ernst gevoelde van wat hij zei, blijkt uit zijn decretum horribile ²⁾. Geheel ten onrechte is dit woord hem tot een verwijt gemaakt. Het pleit niet tegen Calvijn, het pleit vóór hem. Het decretum, als leer van Calvijn, is niet horribile; maar de werkelijkheid is verschrikkelijk, die van dat besluit Gods de openbaring is, die alzo door Schrift en geschiedenis wordt geleerd, die voor ieder denkend mens, hetzij hij Pelagius of Augustinus volgt, volkomen dezelfde blijft, en die door geen waanvoorstellingen ook maar in 't minst kan worden teniet gedaan. En temidden van die schrikkelijke werkelijkheid brengt nu het Calvinisme niet deze oplossing maar wel deze troost aan, dat het in al wat geschiedt de wil en de hand erkent van een almachtig God, die tevens een barmhartig Vader is. Het Calvinisme geeft geen oplossing, maar doet de mens

rusten in Hem, Die woont in een ontoegankelijk licht, Wiens oordelen ondoorzoekelijk, Wiens wegen onnaspeurlijk zijn. Daarin rustte Calvijn. *Testis enim mihi erit Dominus, cui conscientia mea subscribet, sic me stupenda haec ipsius judicia quotidie meditari, ut nulla me plus aliquid sciendi curiositas sollicitet, nulla mihi de incomparabili ejus justitia obrepit sinistra suspicio, nulla me obmurmurandi libido prorsus titillet* 3). En in die ruste des gemoeds wacht hij de dag af, waarin hij zien zou van aangezicht tot aangezicht en de oplossing van deze raadselen ontvangen zou 4).

1) Calvijn, Corpus Ref. XXXVII 289 v.

2) Calvijn, Inst. III 23, 7.

3) Calvijn, de eterna predest., C. R. XXXVI 316.

4) Calvijn, Inst. III 23, 2. C. R. XXXVI 366.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 247)

247. Hoezeer echter de verwerping enerzijds met volle recht tot de predestinatie gerekend mag worden, toch is zij niet in dezelfde zin en op dezelfde wijze inhoud van Gods besluit als de verkiezing. De voorstanders der gemina predestinatio hebben dit ook ten allen tijde erkend. Als het ging om de soevereiniteit Gods, om de stellige en ondubbelzinnige getuigenissen van Zijn woord, om de niet weg te cijferen feiten der historie, dan waren zij even onverbiddelijk als de apostel Paulus en wilden zij van geen toegeven of bemiddelen weten. Dan kwamen zij soms tot harde uitspraken, die het pelagiaans gezinde hart van de mens hinderen kunnen. Zo zei Augustinus eens, dat God ook dan niet kon beschuldigd worden, als Hij sommigen onschuldig had willen veroordelen. *Si humanum genus, quod creatum primitus constat ex nihilo, non cum debita mortis et peccati origine nasceretur et tamen ex eis creator omnipotens in aeternum nonnullos damnare vellet interitum; quis omnipotenti creatori diceret: quare fecisti sic?* 1). En sommige theologen, ook onder de Gereformeerden, hebben gesproken in dezelfde geest. Wie iets beseft van de onvergelykelijke grootheid Gods en de nietigheid van het schepsel; en wie daarbij bedenkt, hoe wij menigmaal het zwaarste lijden van mens en die met het onverschilligste gemoed kunnen aanzien, bovenal als het aan ons eigen belang, aan de kunst of aan de wetenschap, dienstbaar is; die verliest de moed, om Augustinus of anderen om zulk een uitspraak hard te vallen, laat staan, om God tot verantwoording te roepen. Als het om recht gaat, enkel en alleen om recht, welk recht kunnen wij laten gelden tegenover Hem, Die ons uit het niet te voorschijn riep en alles schonk, wat wij hebben en zijn? Maar desniettemin, al kan een ogenblik zo gesproken worden tegenover iemand, die meent God van onrecht te mogen aanklagen, bijna alle Gereformeerden, met Calvijn aan het hoofd, hebben toch tenslotte zulk een dominium absolutum beslist en met verontwaardiging verworpen 2). De oorzaak, waarom God het een of het andere gewild, deze verkoren en geen verworpen heeft, moge ons geheel onbekend zijn. Zijn wil is altijd wijs en heilig en goed en heeft voor alle ding zijn rechtvaardige redenen gehad. Zijn macht is niet te scheiden van Zijn gerechtigheid 3). Als maar eerst het recht en de eer van God waren erkend, raden alle Gereformeerden de voorzichtigste en tederste behandeling van de leer der predestinatie aan, en waarschuwdten tegen ijdele en nieuwsgierige onderzoekingen. *Nos ergo nimus acutos esse non convenit; modo ne interea, quod Scriptura clare docet ac experientia confirmat, vel negemus verum esse vel tanquam Deo minus consentaneum carpere audeamus* 4). Ofschoon God kent degenen, die Zijn eigendom zijn, en het getal der uitverkorenen klein wordt genoemd, bene speranduro est tamen de omnibus, neque temere reprobis quisquam est annumerandus 5).

Voorts hielden allen staande, dat de zonde, schoon niet praeter, toch wel terdege was contra Dei voluntatem. Wel kon zij niet de oorzaak, de causa efficiens en impulsiva, van het besluit der verwerping zijn, want zij zelf volgde immers in de tijd op het eeuwig besluit en zou, indien zij de oorzaak zelf was, alle mensen hebben moeten doen verwerpen. Maar zij was toch causa sufficiens, en van de eeuwige straf bepaald de causa meritoria. Immers er is onderscheid tussen het besluit der verwerping en de verwerping zelf. Het eerste heeft zijn laatste en diepste oorzaak alleen in Gods wil; maar de verwerping zelf houdt met de zonde rekening. Het besluit der verwerping realiseert zich door de eigen schuld van de mens heen 6). Daarom is dit besluit ook geen fatum, dat de mens tegen zijn wil voortdrijft; geen Damocleszwaard, dat dreigend boven zijn hoofd hangt. Het is niet anders dan de Goddelijke idee van de werkelijkheid zelf. In het besluit liggen oorzaak en gevolgen, voorwaarde en vervulling, ligt heel het verband der dingen juist zó aaneengeschakeld, als wij dat in de werkelijkheid aanschouwen. Zonde, schuld, ellende, straf hebben in het besluit diezelfde natuur en diezelfde onderlinge verhouding als in de wereld der dingen zelf. Wij zien dat besluit, dat ons niet van tevoren is geopenbaard, langzamerhand in zijn ganse volheid zich ontvouwen in de historie; bij ons is het en moet het zijn de zuivere reflex in ons bewustzijn van de werkelijkheid. Wij denken de dingen, nadat ze zijn. Maar bij God is het besluit de eeuwige idee van de werkelijkheid, zoals die zich langzamerhand in de tijd ontplooit. Zijn gedachten der dingen gaan aan hun zijn vooraf. En nu zegt het besluit der verwerping alleen, dat die ganse, zondige werkelijkheid, heel die wereldhistorie in het onderling verband van haar gebeurtenissen, haar laatste oorzaak heeft, niet in zichzelf —hoe zou dit ook kunnen? — maar buiten zichzelf in de gedachte en in de wil Gods. Het besluit verandert niets aan de werkelijkheid; deze is en blijft volkomen dezelfde, of men Augustinus of Pelagius volgt; maar het doet de gelovige belijden, dat ook die schrikkelijke wereld, waarvoor de Manichaeën een ἀντιθεός, het pessimisme een blinde onzalige wil, en velen een noodlot of toeval invoeren, er is naar de wil van Hem, Die nu ons in geloof doet wandelen maar eens in de dag aller dagen Zich rechtvaardigen zal voor alle creatuur.

Geheel onjuist is dus de voorstelling, alsof de raad Gods in het algemeen en het besluit der verwerping in het bijzonder een enkele, naakte, wilsbeschikking is aangaande iemands eeuwig lot. Het mag niet zo worden voorgesteld, alsof voor een mens alleen het einde is bepaald en hij nu, wat hij ook doet, met geweld daarheen gedreven wordt. Het besluit is even onoverzienbaar rijk als de werkelijkheid. Het is de sprinkader van al het zijnde. Het omvat in een enkele conceptie het einde met de wegen, het doel met de middelen. Het is geen transcendente macht, die van boven naar willekeur, nu en dan eens in de werkelijkheid ingrijpt en ze heendrijft naar het einde. Het is de Goddelijke immanente, eeuwige idee, die haar volheid tentoonspreidt in de vormen van ruimte en tijd, en wat bij God één is, successief in lengte en breedte voor onze beperkte blik ontvouwt. Het besluit der verwerping ligt dus ook niet los naast alle andere besluiten, ook niet naast dat der verkiezing. Zonde en genade, straf en zegen, gerechtigheid en barmhartigheid liggen in de werkelijkheid niet dualistisch naast elkaar, alsof de verworpene enkel met zonde en straf, de uitverkorene uitsluitend met genade en zegen werd bezocht. Immers, de gelovigen zondigen nog dagelijks en struikelen in velen. Zijn deze zonden der gelovigen nu een uitvloeisel der verkiezing? Niemand zal het beweren. Wel worden die zonden door God wederom aan hun zaligheid dienstbaar gemaakt en werkt alles de geroepene ten goede mee, [Rom. 8:28](#). Doch daartoe zijn die zonden niet uit zichzelf en van nature geschikt, maar alleen, omdat God als de Almachtige uit het kwade nog het goede kan doen voortkomen. De zonden zijn dus geen middelen ter zaligheid, zoals de wedergeboorte en het geloof. Ze zijn geen preparatio gratie maar, in zichzelf beschouwd, negatio gratie 7). Daarom heeft ook voor de gelovigen de Wet nog betekenis; daarom worden ze vermaand hun verkiezing vast te maken met vreze en beving; daarom is er ook bij de

gelovigen soms van tijdelijke verharding en verwerping sprake. Maar ook omgekeerd delen de reprobati in vele zegeningen, die niet als zodanig uit het besluit der verwerping, maar uit de goedheid en genade Gods hun toevloeien. Ze ontvangen vele natuurlijke gaven, leven, gezondheid, kracht, spijze, drank, vrolijkheid enz., [Mt. 5:45](#), [Hd. 14:17](#), [17:27](#), [Rom. 1:19](#), [Jak. 1:17](#) enz., God laat Zich hun niet onbetuigd. Hij verdraagt hen met veel lankmoedigheid, [Rom. 9:22](#). Hij laat hun het Evangelie Zijner genade verkondigen en heeft geen lust in hun dood, [Ezech. 18:23](#), [33:11](#); [Mt. 23:27](#); [Luk. 19:41](#), [24:47](#), [Joh. 3:16](#), [Hd. 17:30](#), [Rom. 11:32](#), [1Thess. 5:9](#), [1 Tim. 2:4](#), [2Petr. 3:18](#). De Pelagianen leiden uit deze plaatsen af, dat het Gods eigenlijke, wezenlijke wil is, dat alle mensen hoofd voor hoofd zalig worden, en dat er dus geen voorafgaand besluit der verwerping is. Dat leren deze teksten niet. Maar wel erkennen ze dit als de wil Gods, dat ook aan de reprobati met alle middelen der genade gearbeid wordt tot hun zaligheid. Deze media gratie nu vloeien niet als zodanig uit het besluit der verwerping voort. Ze kunnen daartoe worden misbruikt; ze kunnen strekken om de mens ontschuldig te stellen, te verharden en zijn oordeel te verzwaren, evenals de zon koesteren maar ook verschroeien kan. Doch in zichzelf, van nature zijn ze geen media reprobationis maar media gratie ad salutem 8).

Verkiezing en verwerping mogen dus op een finale en totale scheiding uitlopen; hier op deze aarde kruisen zij zich als het ware steeds weer. Dat wijst er op, dat ze beide op en voor zichzelf geen einddoel zijn en geen causa finalis voor God zijn geweest. Beide zijn middelen voor de gloria Dei, die het laatste doel en dus de diepste grond aller dingen is. Begin en einde, reden en doel van al het zijnde is dus iets goeds. Zonde en straf kunnen nooit op zichzelf en om zichzelf door God zijn gewild. Ze strijden met Zijn natuur. Hij is verre van goddeloosheid, en Hij heeft geen lust tot plagen. Hij doet het niet van harte. Ze kunnen dus alleen door God gewild zijn als middelen voor een ander, beter, groter goed. Zelfs is er groot verschil tussen verkiezing en verwerping. Al wat God doet, doet Hij om Zijn eigen wil. Ook de verkiezing heeft haar oorzaak en doel alleen in God. Maar in het werk, dat Hij door de verkiezing tot stand brengt, verlustigt Hij zich. Daarin schitteren zijn eigen deugden Hem tegen. De nieuwe schepping is een spiegel Zijner volmaaktheden. Maar dat, wat Hij naar het besluit der verwerping uitvoert, is niet rechtstreeks en in zichzelf het voorwerp van Zijn welgevallen. De zonde is niet zelf een goed. Zij wordt een goed alleen, omdat ze en in zover ze tegen haar natuur en ondanks haarzelf door Goddelijke almacht gedwongen wordt ter verhoging van Gods eer. Zij is zijdelings een goed, omdat ze onderworpen, bedwongen, overwonnen wordt en zo Gods grootheid, macht, gerechtigheid toont. Want hierin komt Zijn soevereiniteit tenslotte het schitterendst uit, dat Hij het kwade nog ten goede weet te leiden, [Gen. 15:20](#) en dienstbaar maakt aan de zaligheid der gemeente, [Rom. 8:28](#), [1Cor. 3:21-23](#), aan de heerlijkheid van Christus, [1Cor. 15:24v.](#), [Ef. 1:21-22](#), [Phil. 2:9](#), [Col. 1:16](#), aan de glorie van Zijn naam, [Spr. 16:4](#), Ps. 51:6 [[Ps. 51:4](#)], [Job 1:21](#), [Joh. 9:3](#), [Rom. 9:17,22-23](#); [11:36](#); [1Cor. 15:28](#).

1) Augustinus, de praed. et gratia 16.

2) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; D 208

3) Calvijn, C. R. XXXVI 310. 361.

4) Calvijn, t.a.p. 366. Zwingli, Op. VIII 21. Beza, Tract. theol. I 197. Martyr, Loci III c. 1. Conf. Westm. bij Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. K. bl. 552. Can. Dordr. I 12. 14.

5) Conf. Helv. bij Karl Müller t.a.p. 181. Piscator, Aphorismi 1614 bl. 223. Zanchius, Op. II 497 v.

6) Polanus, Synt. 251. Twissus, Vind. gr. I 273 v. Perkins, Werken I 769. Turretinus, Theol. El. IV 14. Synopsis pur.

theol. XXIV 50. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. VII 445. Heppe, Dogm. 132.

7) Becanus, Theol. Schol. I tr. 1 c. 14 qu. 3 n. 12-20.

8) Synopsis pur. theol. XXIV 54 v. Heppe, Dogm. bl. 134. 135.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 248)

248. Zo loopt de predestinatie tenslotte op de verkiezing uit; in deze bereikt zij haar einde en komt zij tot haar volle realiteit. In haar hoogste vorm is zij het besluit Gods aangaande de openbaring Zijner deugden in de eeuwige, heerlijke staat Zijner redelijke schepselen, en de schikking der daartoe leidende middelen. Ook zo mag de verwerping niet worden vergeten. Eerst tegenover deze donkere keerzijde treedt de verkiezing zelf in het heerlijkste licht. Het is van aangrijpende ernst, dat ook op dit hoogste terrein, waar het gaat om het eeuwig wel en het eeuwig wee van de redelijke schepselen, de dag opkomt uit de donkere nacht, het licht geboren wordt uit de duisternis. Het schijnt, dat de wet overal doorgaat, dat velen geroepen zijn en weinigen uitverkoren. Er ligt een diepe waarheid in het spreekwoord, dat de dood van de één het brood van de andere is. Darwins leer van the survival of the fittest heeft een algemene geldigheid en is van kracht door de ganse schepping heen. Duizenden bloesems vallen af, opdat enkele zouden rijpen tot vrucht. Millioenen van levende wezens worden er geboren en slechts enkele blijven in het leven **1)**. Duizenden mensen arbeiden in het zweet van hun aanschijn, opdat enkelen zich zouden kunnen baden in weelde. Rijkdom, weelde, kunst, wetenschap, al het hoge en edele wordt gebouwd op de grondslag van armoede, ontbering, onkunde. Nooit en nergens gaat het in de wereld toe naar de gelijkmatige verdeling der socialisten. Er is geen gelijkheid op enig terrein. Overal is er verkiezing naast en op de grondslag der verwerping. De wereld is niet ingericht naar de farizeese wet van werk en loon; verdienste en rijkdom hebben niets met elkaar te maken **2)**. En ook op het hoogste terrein is het alleen Goddelijke genade, die onderscheid maakt. Gelijk alle besluiten, zo heeft ook de verkiezing haar diepste oorzaak in het welbehagen Gods. De Pelagianen van alle gading hebben deze besluiten steeds willen opvatten als daden van Gods gerechtigheid, waarin Hij te werk ging naar de verdienste van de mens. God laat zich in Zijn besluiten bepalen door de voorgeziene gedragingen van het schepsel. Hij biedt aan allen de zaligheid aan. Hij schenkt het geloof aan wie van dit aanbod door zijn natuurlijke of ook door geschonken bovennatuurlijke kracht een goed gebruik maakt. Hij zaligt, wie in het geloof volhardt ten einde toe. Nu is er wel onder de besluiten een zekere orde; zij omvatten beide het doel en de middelen. Aan het gebed van Zijn kinderen heeft God in Zijn besluit de verhoring verbonden. Als Hij besloten heeft regen te geven in de droogte, heeft Hij tevens vastgesteld, dat Zijn volk er Hem om bidden zal en dat Hij de regen geven zal als verhoring op hun gebed. In Zijn besluit heeft Hij verband gelegd tussen zonneschijn en warmte, zaaiing en oogst, luiheid en armoede, kennis en macht enz., en zo ook tussen zonde en straf, ongeloof en verderf, geloof en zaligheid. De harmonie tussen de verschijnselen en gebeurtenissen in de werkelijke wereld is een volkomen afdruk van de harmonie in de wereld der gedachten en besluiten Gods **3)**.

De Schrift blijft menigmaal bij deze causae secunde staan, en ook de Gereformeerden hebben haar betekenis ten volle erkend. Maar deze twee oorzaken zijn daarom de laatste en diepste oorzaak nog niet. En aan het onderzoek daarnaar kan men niet ontkomen. Van alle kanten dringen de vragen zich aan ons op. Waarom is er zodanig verband tussen de verschijnselen en gebeurtenissen onderling, als wij telkens in de wereld waarnemen? Een beroep op de natuur der dingen is geen afdoend antwoord, want ook die natuur is van God en door Hem bepaald. De wetenschap kan het dat constateren, maar zij onderstelt het zijnde en weet niet, waarom het zo is en zijn moet. Waarom er causaliteit is tussen de schepselen onderling, waarom elk

schepsel dat is wat het is, waarom er zo eindeloze verscheidenheid onder de schepselen is, in aard, natuur, geslacht, soort, macht, verstand, rijkdom, eer enz.; binnen de kring van het geschapene is er geen oorzaak voor te vinden. En zo ook onder de redelijke schepselen; waarom sommige engelen tot de eeuwige heerlijkheid zijn bestemd en van de anderen de val en het verderf is voorzien en bepaald; waarom juist die menselijke natuur, welke Christus aannam, tot deze eer verwaardigd werd; waarom de een mens binnen, de ander buiten het Christendom wordt geboren; waarom de een in karakter, aanleg, gezindheid, opvoeding zoveel boven de ander vóór heeft; waarom het een kind vroeg sterft en als een kind des Verbonds in de hemel wordt opgenomen en het ander buiten het Verbond zonder genade de dood ingaat; waarom de een tot het geloof komt en de ander niet; het zijn allemaal vragen, waarop geen schepsel antwoorden kan. De besluiten Gods zijn niet te begrijpen als daden van een gerechtigheid, die handelt naar werk en verdienste. Bovenal blijkt bij de engelen duidelijk, dat de laatste oorzaak van hun verkiezing en verwerping moet liggen in de wil Gods. Want ook al neemt men de prescientia te baat zeggende, dat God de volharding van sommige en de val van andere engelen heeft vooruitgezien, zo gaat deze prescientia dan toch aan hun schepping vooraf. Waarom heeft God dan die engelen geschapen, wiens val Hij voorzag? Waarom gaf Hij hun geen genoegzame genade om staande te blijven, gelijk als de anderen? Er is hier een reprobacie, die enkel en alleen rust op Gods soevereiniteit [4](#)). Aan de andere zijde is de verkiezing niet op zichzelf altijd een daad van barmhartigheid of als zodanig te verklaren. Bij de verkiezing van Christus en van de goede engelen is er van zonde en dus van barmhartigheid geen sprake. En de verkiezing van mensen is wel een daad van barmhartigheid, maar toch niet alleen uit de barmhartigheid te verklaren. Want dan had God alleen barmhartig moeten zijn, omdat allen ellendig waren. En zo is de verwerping wel een daad van gerechtigheid geweest maar niet uit de gerechtigheid alleen te verklaren, want dan waren allen verworpen geworden [5](#)).

Onderling mogen de besluiten dus in verband staan, zij zelf zijn als daden Gods niet conditioneel, maar absoluut, daden van Gods volstreckte soevereiniteit. Er is door God een oorzakelijk verband gelegd tussen zonde en straf, en Hij handhaaft dat in ieders conscientie; maar het besluit der reprobacie vindt niet in de zonde en het ongeloof, maar in de wil Gods zijn diepste oorzaak, [Sp. 16:4](#), [Mt. 11:25,26](#), [Rom. 9:11-22](#), [1Petr. 2:8](#), [Op. 13:8](#). Zo ook is er een causaal verband tussen geloof en zaligheid, maar het besluit der verkiezing is niet door het voorgezien geloof veroorzaakt; veeleer is de verkiezing de oorzaak van het geloof, [Hd. 13:48](#), [1Cor. 4:7](#), [Ef. 1:4-5](#); [2:8](#); [Phil. 1:29](#). Zelfs Christus kan niet als causa electionis worden beschouwd. Wel is deze uitdrukking voor een goede uitlegging vatbaar. Thomas zegt terecht, dat Christus de oorzaak is van onze predestinatie, niet als daad of besluit beschouwd, maar met het oog op haar einde en doel. Sic enim Deus preordinavit nostram salutem, ab eterno predestinando, ut per Jesum Christum compleretur [6](#)). En zo werd ook door sommige Gereformeerden gesproken van Christus als causa of fundamentum electionis, of van onze verkiezing per en propter Christum [7](#)). Christus is inderdaad wel causa of fundamentum electionis, in zover de verkiezing in en door Hem wordt gerealiseerd; Hij is ook de causa meritoria van de zaligheid, die het doel der verkiezing is; Hij is ook de middelaar en het hoofd der uitverkorenen. Het besluit der verkiezing is ook met het oog op de Zoon, uit liefde tot Hem genomen [8](#)). De gemeente en Christus zijn samen, in een zelfde besluit, in gemeenschap met en voor elkaar, verkoren, [Ef. 1:4](#). Maar daarom is Christus als middelaar de causa impulsiva, movens, meritoria van het besluit der verkiezing nog niet. In die zin is Christus wel de oorzaak der verkiezing genoemd door vele Rooms en, door de Remonstranten [9](#)), door de Luthers en [10](#)), en door vele nieuwere theologen [11](#)). Maar de Gereformeerden hebben dit terecht bestreden [12](#)). Immers, Christus is zelf object der predestinatie en kan daarom haar oorzaak niet zijn. Hij is een gave van de liefde des Vaders en deze gaat dus aan

de zending van de Zoon vooraf, [Joh. 3:16](#), [Rom. 5:8](#); [8:29](#); [2Tim. 1:9](#), [1Joh. 4:9](#). De Zoon heeft de Vader niet tot liefde bewogen, maar de verkiezende liefde is opgekomen uit de Vader zelf. En zo leert de Schrift dan allerwege, dat de oorzaak van alle besluiten niet in enig schepsel ligt, maar alleen in God Zelf, in Zijn wil en welbehagen, [Mt. 11:26](#); [Rom. 9:11](#)v; [Ef. 1:4](#)v. En juist daarom is de leer der verkiezing, beide voor de ongelovige en voor de gelovige, tot zulk een onuitsprekelijk rijke troost. Indien het naar recht en verdienste ging, dan waren allen verloren. Maar nu het naar genade gaat, is er ook voor de ellendigste hoop. Indien werk en loon de maatstaf is in het koninkrijk der hemelen, dan is het voor niemand geopend. Of ook indien naar de leer van Pelagius de deugdzame om zijn deugd en de farizeër om zijn gerechtigheid werd uitverkoren, dan was de arme tollenaar buitengesloten. Het Pelagianisme is zo meedogenloos hard. Maar de verkiezing belijden, dat is, in de onwaardigste der mensen, in de diepst gezonkene nog een schepsel Gods en een voorwerp van Zijn eeuwige liefde te erkennen. De verkiezing dient niet, gelijk ze zo dikwijls gepredikt wordt, om velen af te stoten, maar om allen uit te nodigen tot de rijkdom van Gods genade in Christus. Niemand mag geloven, dat hij een verworpen is, want elk wordt ernstig en dringend geroepen en is verplicht te geloven in Christus tot zaligheid. Niemand kan het geloven, want zijn leven zelf en al wat hij geniet is een bewijs, dat God geen lust heeft in zijn dood. Niemand gelooft het ook werkelijk, want dan had hij de hel reeds op aarde. Maar de verkiezing is een bron van troost en kracht, van nederigheid en ootmoed, van vertrouwen en beslistheid. De zaligheid des mensen ligt onwankelbaar vast in het genadige en almachtige welbehagen van God.

- 1) Verg. H. Schmidt, De vruchtbaarheid in de dierenwereld, Wet. Bladen, Maart 1903 bl. 447.
- 2) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik/3 1881 bl. 188.
- 3) Edwards, Works II 514.
- 4) Bellarminus, de gr. et lib. arb. II. c. 17. Twissus, Vind. gr. I 76.
- 5) Twissus, t.a.p. IV 111 v.
- 6) Thomas, S. Theol. I qu. 24 art. 4.
- 7) Hyperius, Meth. Theol. 193. Conf. Belg. art. 16. Conf. Helv. II art. 10. Martinus, op de synode te Dordrecht sess. 65. 67. Maresius, Syst. Theol. IV par. 41.
- 8) Heidegger, Corpus Theol. V31.
- 9) In hun declaratio circa art. 1 de pred., bij M. Vitringa II 55.
- 10) Form. Concordie, bij J.T. Müller bl. 705. 720, 723. Quenstedt, Theol. III 17. 31 v.
- 11) Hofmann, Schriftbew. I 299. Meyer op [Ef. 1:5](#) Kitbel in PRE/2 XII 156 enz.
- 12) Martyr, Loci 236. Polanus, Synt. VI 27. Voetius, Disp. II 267. Twissus, Vind. gr. I 139 v. Turretinus, Theol. El. IV qu. 10. Moor, Comm. II 18 v.

(Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 249)

249. En deze heerlijkheid der verkiezing blijkt nog mooier, wanneer wij tenslotte letten op haar voorwerp en doel. In de vroegere dogmatiek werd dat object gewoonlijk gespecialiseerd. Engelen, mensen en Christus werden als haar voorwerp behandeld. Over de mensen is er geen verschil; hetzij vóór of na het geloof, hetzij vóór of na de val, allen nemen aan, dat mensen het eigenlijke object der predestinatie en der electie zijn. Dit is niet in die zin te verstaan, dat mensen, volken, geslachten, of ook de gemeente in het algemeen, zonder nadere bepaling en in tegenstelling met de individu en bijzondere personen, het voorwerp der verkiezing zouden zijn, zoals Schleiermacher, Lipsius Ritschl e.a. beweren 1). Deze

voorstelling toch is een loutere abstractie, omdat mensheid, volk, geslacht, gemeente slechts in bijzondere personen bestaan; ze wordt ook door de Schrift weersproken, want deze leert een persoonlijke verkiezing, [Mal. 1:2](#), [Rom. 9:10-12](#) Jakob, [Hd. 13:48](#) οσοι, [Rom. 8:29](#) ους, [Ef. 1:4](#) ημας, [Gal. 1:15](#) Paulus; de namen der verkorenen staan geschreven in het Boek des Levens, [Jes. 4:3](#), [Dan. 12:1](#), [Luk. 10:20](#), [Phil. 4:3](#), [Op. 3:5](#) enz. Maar toch is het waar, dat die uitverkorenen in de Schrift niet los en atomistisch worden beschouwd, maar als één organisme. Zij zijn het volk Gods, het lichaam van Christus, de tempel van de Heilige Geest. Zij zijn dan ook in Christus verkoren, [Ef. 1:4](#), tot leden van Zijn lichaam. Beide, Christus en de gemeente zijn dus opgenomen in het besluit der predestinatie. Daarom zei Augustinus reeds: sicut ergo predestinatus est ille unus, ut caput nostrum esset, ita multi predestinati sumus, ut membra ejus essemus **2**). De synode van Toledo 675 sprak in dezelfde geest **3**), en de scholastiek handelde breedvoerig over de predestinatie van Christus, vooral in aansluiting aan [Rom. 1:5](#) **4**). De Luthersen ontkenden dit echter, omdat zij de predestinatie opvatten als verkiezing uit zonde tot zaligheid door de barmhartigheid Gods **5**). Maar des te meer deden de Gereformeerden het uitkomen, dat Christus ook door God was verordineerd en met de gemeente samen het object van Gods verkiezing was. Er was zelfs nog verschil over, of Christus object was van de predestinatie alleen, of ook van de electie. Sommigen zoals Calvijn, Gomarus, Marck, De Moor, zeiden, dat Christus bestemd was tot Middelaar, om de zaligheid voor de Zijnen tot stand te brengen: de verkiezing der mensen ging dus logisch aan de voorverordining van Christus tot Middelaar vooraf **6**). Maar anderen, zoals Zanchius, Polanus, de Synopsis, beschouwen Christus ook als voorwerp der verkiezing, omdat Hij bestemd was niet alleen tot Middelaar maar ook tot Hoofd der gemeente: de verkiezing van Christus ging dan logisch vóór die der gemeente **7**).

Nu is ongetwijfeld waar, dat Christus is verordineerd tot Middelaar, om al datgene te doen wat tot zaliging van de mensen nodig was; en even zeker is, dat Christus niet door de ontferming Gods verkoren is uit zonde en ellende tot heerlijkheid en zaligheid. Maar de Schrift spreekt toch menigmaal ook bij de Messias van Gods verkiezing, [Jes. 42:1](#), [43:10](#), Ps. 89:4,20 [[Ps. 89:3,19](#)], [Mt. 12:18](#), [Luk. 23:35](#), [24:26](#), [Hd. 2:23](#); [4:28](#); [1Petr. 1:20](#), [2:4](#). Deze verkiezing draagt terecht die naam, omdat de Zoon van eeuwigheid door de Vader tot Middelaar is aangewezen, en bovenal omdat de menselijke natuur van Christus uit louter genade en zonder enige verdienste tot vereniging met de Logos en tot het ambt van Middelaar is bestemd. Maar hierdoor is Christus alleen nog object van de predestinatie, omdat deze in onderscheiding van de verkiezing juist de schikking der middelen tot het einde omvat. De Schrift echter zegt anderzijds even sterk, dat de gemeente verkoren is in en tot Christus, om Zijn Beeld te dragen en Zijn heerlijkheid te aanschouwen, [Joh. 17:22-24](#), [Rom. 8:29](#); Christus is niet slechts bestemd tot Middelaar, maar ook tot Hoofd der gemeente; alles is door Hem, maar ook tot Hem geschapen, [1Cor. 3:23](#), [Ef. 1:22](#), [Col. 1:16v](#). Niet alsof daarmee Christus de grond en het fundament van onze verkiezing werd. Maar de verkiezing der gemeente is de allereerste weldaad aan de gemeente: en ook deze weldaad heeft reeds in gemeenschap met Christus plaats, en heeft niet tot grond maar juist tot doel, dat alle andere weldaden, wedergeboorte, geloof enz. door Christus aan de gemeente worden meegedeeld. In deze zin gaat de verkiezing van Christus logisch aan de onze vooraf. Maar hoe men deze logische orde zich ook dacht, alle Gereformeerden zeiden, dat Christus en Zijn gemeente samen, dat de Christus mysticus het eigenlijk object der verkiezing was. Uno et indiviso decreto omnes, Christus et nos, electi sumus **8**). Ook hierbij bleven ze echter niet staan. In overeenstemming met Augustinus **9**), de Scholastici **10**) en in tegenstelling met de Luthersen **11**), namen zij ook de engelen in het besluit der predestinatie op. De Schrift gaf daar aanleiding toe, [1Tim. 5:21](#), [2Petr. 2:4](#), [Jud. 6](#), [Mt. 25:41](#), en het voorbeeld van Christus leerde, dat de verkiezing niet altijd een toestand van zonde en ellende onderstelt. Hoezeer dan ook de εκλογη in de Schrift

als een afzondering uit de volken, [Gen. 12:1](#), [Deut. 7:6](#), [30:3](#), [Jer. 29:14](#), [51:45](#) [Ezech. 11:17](#), [Hos. 11:1](#), [Hd. 2:40](#), [Phil. 2:15](#), [1Petr. 2:9](#) enz. en het getal der uitverkorenen dikwijls als zeer klein beschouwd wordt, [Mt. 7:14](#), [22:14](#), [Luk. 12:32](#); [13:23-24](#); in die εκκλησία wordt toch de wereld behouden. Niet enkele mensen uit de wereld, maar de wereld zelf is het voorwerp van Gods liefde, [Joh. 3:16-17](#); [4:42](#); [6:33](#); [12:47](#); [2Cor. 5:19](#). In Christus zijn alle dingen in de hemel en op aarde met God verzoend; onder Hem worden ze alle vergaderd tot één, [Ef. 1:10](#), [Col. 1:20](#). De wereld, door de Zoon geschapen, is ook voor de Zoon als haar erfgenaam bestemd, [Col. 1:16](#), [2Petr. 3:13](#), [Op. 11:15](#). En zo is het niet een toevallig en willekeurig aggregaat, maar een organisch geheel, dat in de verkiezing door God is gekend en in de verlossing door Christus is behouden. Reconciliatus mundus ex inimico liberabitur mundo. Ecclesia sine macula et ruga ex omnibus gentibus congregata atque in aeternum regnatura cum Christo, ipsa est terra beatorum, terra viventium [12](#)). En juist, omdat het object der verkiezing een volmaakt organisme is, daarom is zij zelf niet anders te denken dan als een vast en bepaald besluit Gods. In een aggregaat is het aantal delen geheel onverschillig. Maar al wat organisch bestaat, berust op maat en getal. Christus is door God verkoren tot Hoofd, de gemeente tot Zijn lichaam; en samen moeten zij opwassen tot een volkomen man, in welke ieder lid zijn eigen plaats bekleedt en zijn eigen taak vervult. De electie is de Goddelijke gedachte, het eeuwig bestek van die tempel, die Hij in de loop der eeuwen bouwt en waarvan Hij zelf de Kunstenaar en de Bouwmeester is. Aan de bouw van de tempel is alles ondergeschikt en dienstbaar. Gelijk alle besluiten Gods uitlopen in dat der verheerlijking Gods, zo werkt heel de geschiedenis van wereld en mensheid mee tot de komst van het koninkrijk Gods. Zelfs zij, die in dat koninkrijk geen burgers zijn, zegt Calvijn, in salutem nascuntur electorum [13](#)). Schepping en val, onderhouding en regering, zonde en genade, Adam en Christus, dragen elk op zijn wijze bij tot het tot stand brengen van dit Godsgebouw. En dit gebouw zelf wordt opgetrokken tot eer en tot verheerlijking Gods. πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστίν, ὑμεῖς δὲ χριστοῦ, χριστὸς δὲ θεοῦ, [1Cor. 3:21-23](#).

- 1) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 119. Lipsius, Dogm. par. 525 v. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III/2 112-130.
- 2) Augustinus, de praed. sanct. c. 15. de corr. et gr. c. 11. de dono persev. c. 14.
- 3) Bij Denzinger, Enchir. no. 232.
- 4) Thomas, Sent. I dist. 40 qu. 11. III qu. 10. S. Theol. III qu. 24. c. Gent. IV c. 9. Petavius, de incarn. Verbi, l. XI c. 13. 14.
- 5) Quenstedt, Theol. did. pol. III bl. 18.43.
- 6) Calvijn, C.R. XXXVII 714. Gomarus, Op. I 430. Marck, Theol. VII 5. Moor, Comm. II 55. Verg. Kuyper, Heraut 286. 287.
- 7) Zanchius, Op. II 535 v. Polanus, Synt. IV 8. Synopsis pur. theol. 24,24. Examen v.h. Ontw. v. Tol. VII 344-353. Heppe, Dogm. bl. 125 v. Verg. Kuyper, Uit het Woord II 314.
- 8) Maastricht, Theol. theor. pract. III 3,8. Heidegger, Corpus Theol. V30.
- 9) Augustinus, Enchir. 100.
- 10) S. Theol. I qu. 23 art. 1 ad 3.
- 11) Quenstedt, Theol. III bl. 18.43.
- 12) Augustinus, de doct. chr. III 34, verg. Perkins, Werken I 770. Twissus, Vind. gr. I 312.
- 13) Calvijn, C.R. XXXVI 360. Polanus, Synt. 252.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 34 De Schepping; 250)

HOOFDSTUK 5. Over de wereld in haar oorspronkelijken staat.

Par. 34. De Schepping.

Oehler, Theol. d. A. Test. blz. 74 v. 175 v. Smend, Altt. Theol. 356 v. 454 v. Hofmann, Schriftbeweis I 264 v. Augustinus, Conf. XI-XIII. de civ. Dei XI 4 v. Damascenus, de fide orthodoxa II 1.2. Lombardus, Sent. II 1.2. Thomas, S. Theol. I qu. 44-47. Kleutgen, Filos. der Vorzeit II 184 v. 795 v. Id., Theol. der Vorzeit I 452 v. Scheeben, Dogm. II 1 v. Heinrich, Dogm. V 15 v. Jansen, Prael. II 301 v.

Gerhard, Loci Theol. I. V. Quenstedt, Theol. bl. 414 v. Calvijn, Inst. I 14. Turretinus, Theol. El. V. M. Vitringa, Doctr. chr. rel. II 78 v. Moor, Comm. II 117 v.

Schleiermacher, Chr. Gl. par. 40. 41. Lipsius, Dogm. par. 380 v. Kaftan, Dogm. R 22. 23. Filippi Kirchl. Gl. II 225 v. Von Oettingen, Luth. Dogm. II. 1 bl. 290 v. Hodge, Syst. Theol. I 550 v. Zoeckler, art. Schöpfung und Erhaltung der Welt in PRE/3 XVII 681-704.

250. De uitvoering van de raad Gods begint met de schepping. Deze is de aanvang en grondslag van alle openbaring Gods en daarom ook het fundament van alle religieuze en ethisch leven. Het Oudtestamentisch scheppingsverhaal is zo verheven schoon, dat het nergens zijn weergave vindt en door allen, ook door natuurvorsers als Cuvier en von Humboldt, om strijd is geprezen. Das erste Blatt der Mosaischen Urkunde hat mehr Gewicht als alle Folianten der Naturforscher und filosofen (Jean Paul). En daarna treedt die schepping in de geschiedenis der openbaring telkens weer op de voorgrond. De ware religie onderscheidt zich van het eerste ogenblik af daardoor van alle andere godsdiensten, dat zij de verhouding van God tot wereld en mens opvat als die van de Schepper tot Zijn schepsel. De gedachte aan een zijn buiten en onafhankelijk van God komt in de Schrift nergens voor. God is de enige en volstreckte oorzaak van al wat is. Hij heeft alles geschapen door Zijn Woord en Geest, [Gen. 1:2-3](#); [Ps. 33:6](#); [104:29](#); [148:5](#); [Jes. 40:13](#); [48:13](#); [Zach. 12:1](#); [Joh. 1:3](#); [Col. 1:16](#); [Hebr. 1:2](#) enz. Er stond niets tegen Hem over; geen stof, die Hem bindt, geen kracht, die Hem beperkt. Hij spreekt en het is, [Gen. 1:3](#), [Ps. 33:9](#), [Rom. 4:17](#). Hij is de onbeperkte bezitter van hemel en aarde, [Gen. 14:19,22](#), [Ps. 24:2](#); 89:12 [[Ps. 89:11](#)]; [95:4-5](#). Er is geen grens aan Zijn macht; Hij doet al wat Hem behaagt, [Jes. 14:24,27](#); [46:10](#); [55:10](#); [Ps. 115:3](#), [135:6](#). Alle dingen zijn uit en door en tot Hem, [Rom. 11:36](#), [1Cor. 8:6](#), [Hebr. 11:3](#). De wereld is het product van Zijn wil, [Ps. 33:6](#), [Op. 4:11](#); zij is de openbaring Zijner deugden, [Spr. 8:22v.](#), [Job. 28:23v.](#); [Ps. 104:1](#); [136:5v.](#), [Jer. 16:12](#) en heeft haar doel in Zijn eer, [Jes. 43:17](#), [Spr. 16:4](#), [Rom. 11:36](#), [1Cor. 8:6](#). Deze leer der schepping, die in de Schrift zulk een alles beheersende plaats bekleedt, wordt niet voorgedragen als een wijsgerige verklaring van het wereldprobleem. Zij geeft zeer zeker ook een antwoord op de vraag naar de oorsprong aller dingen; maar zij heeft toch bovenal een religieus-ethische betekenis. Er is geen rechte verhouding tot God denkbaar dan op haar grondslag. Zij plaatst ons in die relatie tot God, waarin wij behoren te staan, [Ex. 20: 11](#), [Deut. 10:12-14](#), [2Kon. 19:15](#), [Neh. 9:6](#). En daarom is

ze van uitnemend praktische waarde. Zij dient, om de grootheid, de almacht, de majesteit en tevens de goedheid, de wijsheid, de liefde van God te doen uitkomen, [Ps. 19](#), [Job 37](#), [Jes. 40](#); en zij versterkt daarom het geloof, bevestigt het vertrouwen op God, troost in het lijden, [Ps. 33:6v.](#); [Ps. 65:6v.](#) [[Ps. 65:5](#)]; [Ps. 89:12](#) [[Ps. 89:11](#)]; [121:2](#); [134:5](#) [??? [Ps. 134:3](#)]; [Jes. 37:16](#); [40:28v.](#), [Ps. 42:5](#) enz.; zij wekt op tot lof en dank, [Ps. 136:3v.](#), [Ps. 148:5](#); [Op. 14:7](#); stemt tot nederigheid en ootmoed en doet de mens zijn geringheid en nietigheid gevoelen tegenover God, [Job 38:4v.](#), [Jes. 29:16](#), [45:9](#), [Jer. 18:6](#), [Rom. 9:20](#).

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 34 De Schepping; 251)

251. De leer der schepping wordt alleen uit de openbaring gekend; ze wordt verstaan door het geloof, [Hebr. 11:3](#). De roomsen leren wel, dat zij ook uit de natuur door de rede kan worden opgespoord **1)**, en het Vaticaanum verhief dit zelfs tot een dogma **2)**. Maar de historie der godsdiensten en de filosofie pleit hier niet voor. Het mohammedanisme leert wel de schepping uit niets, maar heeft deze aan het Joden- en christendom ontleend **3)**. De heidense kosmogonieën zijn alle polytheïstisch en tegelijk theogonie; zij nemen alle een \$Urstof aan, hetzij deze als een chaos, als een persoonlijk principe, als een ei of soortgelijk gedacht wordt; en eindelijk zijn ze of meer emanatistisch, zodat de wereld een uitvloeisel Gods is, of meer evolutionistisch, zodat de wereld zich meer en meer vergoddelijkt, of meer dualistisch, zodat de wereld een product is van twee vijandige beginselen **4)**. Ook de Chaldeeuwse Genesis, die overigens merkwaardige parallelen biedt met die van het Oude Testament, maakt hierop geen uitzondering. Zij is tegelijk theogonie en laat uit de tiamat, welke chaotisch alles in zich verbergt, door Bel de wereld vormen **5)**. De Griekse wijsbegeerte zoekt of materialistisch de oorsprong der dingen in een stoffelijk element (Jonische School, Atollisten), of pantheïstisch in het éne, eeuwige, onveranderlijke zijn (Elea) of in het eeuwige worden (Heraclitus, Stoa). Zelfs Anaxagoras, Plato en Aristoteles kwamen boven een dualisme van geest en stof niet uit; God is geen Schepper, maar hoogstens een Formeerder der wereld (δημιουργος). De scholastici beweerden wel, dat Plato en Aristoteles een schepping uit niets hebben geleerd, maar dit werd door anderen **6)**, zoals bijv. Bonaventura, terecht bestreden. De Grieken kenden een φύσις (natura) en κόσμος (mundus), maar geen κτίσις (creatura). Het christendom behaalde op deze heidense theogonie en kosmogonie de zege in de strijd tegen het gnosticisme, dat ter verklaring der zonde naast de hoogste God een lagere God of een eeuwige ὕλη aannam. Maar toch kwamen de paganistische verklaringen van de oorsprong der dingen telkens ook in de Christelijke eeuwen weer boven. Reeds in het boek der Wijsheid 11:17 wordt gezegd, dat Gods almachtige hand de wereld geschapen heeft uit ἀμορφος ὕλη; en dezelfde uitdrukking komt ook bij Justinus Martyr voor **7)**. Maar Justinus heeft daarbij de later zogenoemde creatio secunda op het oog en leert elders uitdrukkelijk ook de schepping der materie **8)**. Gelijk in de tweede eeuw het gnosticisme, zo kwam na Nicea vooral het manicheïsme op, dat evenzo ter verklaring der zonde naast de goede God een oorspronkelijk boos wezen aannam **9)**. Dit dualisme vond in de christenheid verre verbreiding, tot zelfs bij de Priscillianisten in Spanje toe, en trad bij vernieuwing in de Middeleeuwen in vele secten op, zoals de Bogomilen en Katharen.

Behalve het dualisme kreeg ook het pantheïsme zijn tolken. Onder invloed van het neoplatonisme leerde Pseudodionysius, dat de ideeën en voorbeelden van alle dingen van eeuwigheid in God bestonden en dat Zijn overstromende goedheid Hem bewoog, om deze ideeën realiteit te geven en zich aan Zijn schepselen mee te delen, de div. nom. c. 4 par. 10. God is in de schepselen als het ware uit zijn Eenheid te voorschijn getreden, heeft Zich in hen vermenigvuldigd en uitgestort, de div. nom. c. 2,11, zodat God het algemene zijn is, de div.

nom. c. 5, 4, het zijn der dingen zelf, de coel. hier. c. 4,1. Maar toch voegt hij er aan toe, dat God desniettemin in zijn Eenheid zich handhaaft, de div. nom. c. 2, 11, en dat God daarom alles is in allen, omdat Hij de oorzaak is van alles, de coel. hier. c. 5, 8. Dezelfde gedachten keren bij Erigena terug. Meermalen leert hij uitdrukkelijk een schepping uit niets, de div. nat. III 15 V24, 33, maar de verhouding, waarin hij de vier naturen tot elkaar stelt, maakt zijn systeem tot pantheïsme. De eerste natuur, die schept en niet geschapen wordt, d.i. God, brengt denkend uit niets, dat is uit zichzelf de ideeën en vormen aller dingen voort in het Goddelijk woord, is. III 14. 17. Dit is de tweede natuur, die geschapen wordt en schept. Deze tweede natuur is *natura creata*, in zover ze door God is voortgebracht; zij is *creatrix*, in zover zij zelf de oorzaak en potentie der werkelijke wereld is. Want deze tweede natuur is niet wezenlijk en substantieel van de derde natuur, d.i. de verschijningswereld, die geschapen wordt en niet schept, onderscheiden; geen is de oorzaak, deze de werking; het is dezelfde wereld, nu eens in *eternitate verbi Dei*, dan in *temporalitate mundi* beschouwd, III 8. Het is God Zelf, die eerst in de ideeën Zichzelf schept, dan in de schepselen afdaalt en alles in allen wordt, om dan eindelijk in de vierde natuur, die niet schept en niet geschapen wordt, tot Zichzelf terug te keren, III 4. 20. En de oorzaak van dit proces Gods is de goedheid Gods, III 2. 4. 9, Zijn streven om alles te worden, *appetitus quo vult omnia fieri*, I 12. Buiten de christelijke wereld werd het pantheïsme geleerd door de wijsgeren Avicenna 1036 en Averroës 1198, door het Sufisme, dat in het universum een emanatie Gods zag; en onder de Joden door de Kabbala 10). En tegen het einde der Middeleeuwen en in het begin van de nieuwere tijd kruisten al deze pantheïstische, dualistische, emanatistische denkbeelden bij de mystici, theosofen en anabaptisten, zoals Floris, Amalrik van Bena, de broeders van de vrije geest, de Libertijnen, Eckhardt, Tauler, Servet, Frank, Schwenkfeld, Bruno, Paracelsus, Fludd, Weigel, Böhme dooreen; zelfs het Socinianisme leerde slechts een schepping uit een *αμορφος ἰλη*, *materia informis* 11), het eindige en oneindige werden te abstract naast en tegenover elkaar gesteld, dan dat het eerste in het tweede zijn oorzaak hebben kon.

Toch is het pantheïsme in de nieuwere wijsbegeerte eerst weer in ere gebracht door Spinoza. Deze zag in de éne substantie de eeuwige en noodzakelijke *causa efficiens* en immanens der wereld; de wereld is de explicatie van het Goddelijk Wezen, en de bijzondere dingen zijn de *modi*, waardoor de Goddelijke attributen van denken en uitgebreidheid op een bepaalde wijze worden gedetermineerd 12). Deze filosofie vond tegen het einde der achttiende eeuw hoe langer hoe meer instemming en werd door Schelling en Hegel verheven tot het stelsel der negentiende eeuw. De Bijbelse leer van de schepping werd geheel verworpen. Fichte zei: die *Annahme einer Schöpfung ist der Grundirthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre und insbesondere das urprinzip des Juden- und Heidenthums* 13). Schelling noemde de schepping uit niets das *Kreuz des Verstandes*, en bestreed ze beslist 14). In zijn eerste periode leerde hij de absolute identiteit van God en wereld; beiden verhouden zich als wezen en vorm; zij zijn hetzelfde, onder verschillende gezichts punten beschouwd; God is niet de oorzaak van het al, maar het al zelf, en het al is daarom niet wordende maar een eeuwig zijnde, *εν και παν* 15). Maar in zijn latere periode kwam hij door Baader onder de invloed van Böhme en zo van de Kabbala en het neoplatonisme en zoekt nu de grond der wereld in de donkere natuur Gods. Theogonie en kosmogonie zijn ten nauwste verwant. Gelijk God uit zijn indifferentie door de tegenstelling van de principia, natuur (*Urgrund*, *Ungrund*, *duisternis*) en verstand (woord, licht) tot Geest, liefde, Persoonlijkheid Zich verheft, zo zijn deze drie tegelijk de *spotenzen* der wereld. De donkere natuur in God is het blinde, ordeloze principe, de stof en grond van de geschapen wereld, voor zover ze chaos is en een chaotisch karakter draagt. Maar in die wereld werkt ook de potenz van het Goddelijk verstand, en brengt er licht, orde, regel in. Terwijl eindelijk in de geest des mensen God Zelf als Geest zich openbaart en tot volle persoonlijkheid wordt 16). En evenzo bekende zich Hegel openlijk tot het pantheïsme, wel

niet tot dat, hetwelk de eindige dingen zelf voor God houdt maar toch tot dat pantheïsme, hetwelk in het eindige en toevallige de verschijning van het absolute ziet, de versteende idee, de bevroren intelligentie 17). Uit de filosofie is dit pantheïsme overgegaan in de theologie. Schleiermacher verwierp de scheiding van schepping en onderhouding en hield de vraag naar de tijdelijkheid of eeuwigheid der wereld voor onverschillig, indien maar de volstrekte afhankelijkheid aller dingen van God gehandhaafd bleef 18). En evenzo is God slechts de eeuwige immanente oorzaak en grond der wereld bij Strausz, Biedermann, Schweizer en anderen 19). Naast dit pantheïsme is ook het materialisme opgetreden, dat de laatste elementen van alle zijn zoekt in eeuwige, ongeworden en onvernietigbare stoffelijke atomen, en uit hun naar vaste wetten plaats hebbende mechanische en chemische scheiding en verbinding alle verschijnselen, heel de wereld tracht te verklaren. Het had zijn voorbereiding reeds in de Griekse filosofie, werd door Gassendi en Cartesius weer ingeleid in de nieuwe tijd; het werd bevorderd door de Engelse en Franse filosofie der achttiende eeuw; en het trad in de negentiende eeuw op niet als vrucht van wetenschappelijk onderzoek maar als product van wijsgerig nadenken bij Feuerbach, die de vader van het materialisme in Duitsland kan heten: om dan vooral na 1850 bij beoefenaars der natuurwetenschap zoals Vogt, Büchner, Moleschott, Czolbe, Haeckel, door allerlei bijkomstige oorzaken althans voor een tijd ingang te vinden 20).

- 1) Thomas, Sent. II dist. 1 qu. 1 art. 2 c. Gent. II 15.16.
Kleutgen, Philos. der Vorzeit II 795 v. Scheeben, Dogm. II 5.6. Heinrich, Dogm. V. 64 v.
- 2) Conc. Vatic., de fide c. 2 can. 2.
- 3) Zöckler, Gesch. der Beziehungen zw. Theol. u. Naturwiss. 1877 I 426 v.
- 4) Verg. Zöckler in PRE/3 XVII 682 v.
- 5) H.H. Kuyper, Evolutie of Revelatie. Amsterdam 1903, bl. 37, 38, 117 v., en verg. later par. 35.
- 6) Bonaventura, Sent. II dist. 1 p. 1 art. 1 qu. 1. Verg. Heinrich, Dogm. V. 29, 30.
- 7) Justinus Martyr, Apol. I 10. 59.
- 8) Id., Dial. c. Tryph. 5. Coh. ad Gr. 23. Verg. Semisch, Justin der M. II 336.
- 9) Augustinus in zijn verschillende geschriften tegen de Manicheëen, en voorts Kessler, art. Mani in PRE/3 XII 193-228.
- 10) Stöckl, Philos. des M. A. II 28. 92. 181. 237.
- 11) Fock, Der Socin. bl. 482.
- 12) Spinoza, Eth. pars I.
- 13) Fichte, Anweisung zum seligen Leben 1806 bl. 160.
- 14) Schelling, Werke I 2 bl. 44 v. 8 bl. 62 v.
- 15) Schelling, Werke I 4 bl. 117 v. 5 bl. 24 v. 365 v. 373 v. 6 bl. 174 v.
- 16) Schelling, Werke I 7 bl. 359 v. II 2 bl. 103 v. 3 bl. 262 v.
- 17) Hegel, Werke VII 23 v.
- 18) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 36. 41.
- 19) Strausz, Chr. Gl. I 656 v. Biedermann, Chr. Dogm. par. 649 v. Schweizer, Chr. Gl. par. 71. Pfeleiderer, Grundriss der chr. Gl. u. Sittenlehre par. 84. Scholten, Dogm. Christ. Initia ed. 2 bl. 111. Hoekstra, Wijsg. Godsd. II 174 v.
- 20) Lange, Gesch. des Materialismus, 4e Aufl. 1882.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 34 De Schepping; 252)

252. Nu verdient de allereerst opmerking, dat beide pantheïsme en materialisme geen resultaat zijn van exact onderzoek maar filosofie, wereldbeschouwing, stelsels van geloof, niet van weten in strikten zin. Het materialisme geeft zich wel graag uit voor exacte natuurwetenschap, maar het laat zich gemakkelijk aantonen, dat het zowel historisch als logisch vrucht is van menselijk denken, en een zaak is zowel van het hart als van het hoofd van de mens. De oorsprong en het einde der dingen ligt immers buiten de grenzen van waarneming en onderzoek; wetenschap onderstelt het zijn, en rust op de grondslag van het geschapene. In zover verkeren pantheïsme en materialisme in dezelfde conditie als het theïsme, dat in de oorsprong der dingen een mysterie belijdt. De enige vraag is dus deze, of het pantheïsme en materialisme in staat zijn dit mysterie te vervangen door een begrijpelijke verklaring. Aan beide mag die eis gesteld, omdat zij juist de leer der schepping om haar onbegrijpelijkheid verwerpen en er een kruis des verstands in zien. Is het inderdaad zo, dat pantheïsme en materialisme beter dan het theïsme het denken bevredigen en daarom de voorkeur verdienen? Maar beide stelsels zijn in de historie der mensheid zo vaak opgekomen en weer prijsgegeven; ze zijn zo dikwijls aan ernstige, afdoende kritiek onderworpen, dat ze door niemand alleen om hun bevrediging voor het denken aanvaard kunnen worden. Andere motieven geven daarbij de doorslag. Als de wereld niet door schepping is ontstaan, moet zij toch op enige andere wijze worden verklaard. En dan doen zich, om van het dualisme niet te spreken, slechts twee wegen voor, om nl. of de stof uit de geest of de geest uit de stof te verklaren. Pantheïsme en materialisme zijn geen zuivere tegenstellingen; ze zijn veeleer twee zijden van dezelfde zaak; ze gaan telkens in elkaar over; ze vatten hetzelfde probleem slechts van een andere zijde aan; ze stuiten beide op gelijke bezwaren.

Het pantheïsme staat voor de overgang van het denken tot het zijn, van de idee tot de werkelijkheid, van de substantie tot de modi en heeft niets geleverd, dat naar een oplossing gelijkt. Het heeft wel verschillende vormen aangenomen en die overgang onder verschillende namen aangeduid. Het vat de verhouding van God tot de wereld op als die van *εν και παν*, van *natura naturans* en *naturata*, van substantie en modi, van wezen en verschijning, van het algemene en het bijzondere, van soort en exemplaren, van geheel en delen, van idee en objectivering, van oceaan en golven enz., maar met al deze woorden zegt het niets ter verklaring van die verhouding. Het is op pantheïstisch standpunt niet te begrijpen, hoe uit het denken het zijn, uit de eenheid de veelheid, uit de geest de stof is voortgekomen. Vooral is dat duidelijk uitgekomen in de stelsels van Schelling en Hegel. Aan woorden was hier geen gebrek. De idee neemt een gestalte, een lichaam aan, zij objectiveert zich, gaat over in haar anders-zijn, zij dirimeert en differentieert zich, zij besluit vrij, om zich zu entlassen, zu entäussern, in haar tegendeel om te slaan enz. **1)** Maar beiden vonden hierin toch een zo weinig bevredigende oplossing, dat zij meermalen van een afval van het absolute spraken, waardoor de wereld was ontstaan **2)**. Geen wonder, dat daarom Schelling in zijn tweede periode en evenzo Schopenhauer, von Hartmann e.a. aan de wil het primaat toekenden en het absolute allereerst opvatten als natuur, als wil, als drang. De pantheïstische identiteit van denken en zijn is een dwaling gebleken; te meer omdat de substantie, de idee, het éne, het al of hoe het pantheïsme het absolute noemen moge, niet is een volheid van zijn, maar een zuivere potentie, een inhoudloze abstractie, een louter niets. En daaruit zou de rijkdom der wereld, de veelheid van het zijnde kunnen worden verklaard! Geloof dat, wie het kan! Zeer terecht zegt daarom Kleutgen: Darin aber besteht die verschiedenheit der pantheistische Speculation von der theistische, dass jene, von ebenso dunkeln als unerweislichen Annahmen über das göttliche Sein beginnend, in offenen Widersprüchen endet, diese aber von sicheren Erkenntnissen der endliche Dinge ausgehend, immer höhere Aufschlüsse gewinnt, bis sie vor dem Unbegreifliche steht, nicht irre werdend, dass Der, welchen sie als de ewigen und

unwandelbare Urheber aller Dinge erkennt, in seinem Sein und Wirken über unser Denken erhaben sei 3).

Even onverklaard blijft de oorsprong der dingen bij het materialisme. Terwijl het pantheïsme het heelal laat voortkomen uit één laatste principe, en dus zich tegenwoordig gaarne als monisme aandient, neemt het materialisme een veelheid van principia aan. 4) Maar deze laatste principia aller dingen zijn volgens het materialisme niets anders dan ondeelbare stofdeeltjes. Indien de voorstanders dezer wereldbeschouwing nu aan deze hun grondstelling getrouw bleven, zouden zij aan die atomen geen enkel metafysisch, transcendent predikaat mogen toeschrijven. Het is op het standpunt van het materialisme, goed beschouwd, ongeoorloofd, om van de eeuwigheid, de ongeschapenheid, de onvernietigbaarheid der atomen, of ook van stof en kracht te spreken. Indien men zegt, dat de wereld uit stoffelijke atomen is ontstaan, moet men daaraan ook getrouw blijven. Atomen toch, wijl elementen der empirische wereld, kunnen alleen empirische maar geen metafysische eigenschappen dragen. Het begrip atoom sluit volstrekt niet in, dat het van nature en per se eeuwig en onvernietigbaar is. Wie de atomen voor de laatste principia van alle zijn houdt, snijdt zich de weg af tot speculatie en metafysica en moet dan ook alleen uit die empirische atomen langs empirische weg de wereld verklaren. De materialist kan alleen zeggen, dat de ervaring leert, dat de atomen niet ontstaan en niet vergaan; maar van een metafysische natuur en van metafysische eigenschappen der atomen mag hij niet spreken. De natuurwetenschap, waarop de materialist zich altijd beroept, heeft het als zodanig met het eindige, het relatieve, met de natuur en haar verschijnselen te doen; zij gaat altijd van de natuur uit, neemt haar als gegeven aan en kan niet doordringen tot wat achter haar ligt. Zodra ze dat doet, houdt zij op fysica te zijn en wordt metafysica. Maar het materialisme blijft zichzelf niet getrouw en schrijft terstond aan de atomen allerlei eigenschappen toe, die in het begrip zelf niet liggen opgesloten en door de ervaring niet worden geleerd. Daarom is het materialisme geen exacte wetenschap, geen vrucht van streng wetenschappelijk onderzoek, maar een filosofie, die op de ontkenning aller filosofie is gebouwd; het lijdt aan een innerlijke tegenstrijdigheid; het loochent al het absolute en maakt de atomen absoluut; het ontkent Gods bestaan en vergoddelijkt de materie.

Zelfs kan nog sterker gesproken worden: indien het materialisme alle dingen uit de stof verklaren wil, mist het alle recht om van atomen te spreken. Atomen zijn nooit waargenomen; niemand heeft ze ooit gezien; het empirisch onderzoek heeft ze niet aan het licht gebracht. Ze dragen van huis uit een metafysische natuur en moesten daarom voor het materialisme reeds contrabande zijn. En als metafysische substanties verkeren ze in een antinomie, die door niemand nog is opgelost. Ze zijn stoffelijk en toch zullen zij tegelijk ondeelbaar, onveranderlijk, oneindig in aantal, eeuwig en onvernietigbaar zijn. En als dan bij dat alles de materie zelf, die als verklaringsprincipe van het heelal wordt aangenomen, maar bekend en begrijpelijk was! Maar juist het wezen en de natuur der stof is het aller geheimzinnigste en onttrekt zich geheel aan onze kennis. Wij kunnen ons nog beter indenken en voorstellen wat geest, dan wat stof is. Stof is een naam, een woord, maar wij weten niet, wat er onder te verstaan. Wij staan hier voor een mysterie, in zijn soort even groot als het bestaan van geest, dat om zijn onbegrijpelijkheid door het materialisme verworpen wordt. Doch aangenomen, dat er atomen zijn en dat zij eeuwig en onveranderlijk zijn, dan is daarmee nog niets ter verklaring der wereld bereikt. Hoe is uit die atomen de wereld ontstaan? Indien de thans bestaande wereld, of ook een voorafgaande, een begin heeft gehad, moet er een oorzaak zijn, waardoor de atomen in beweging gekomen zijn en wel in zulk een beweging, die de tegenwoordige wereld tot resultaat had. Maar uit de stof is de beweging niet te verklaren, want alle stof is van nature traag en komt alleen door een stoot van buiten in beweging. Een

primum movens buiten de stof kan echter door het materialisme niet aangenomen worden. En zo blijft er niets anders over, dan om, evenals de atomen, zo ook de beweging, de verandering, de tijd of met Czolbe zelfs deze bestaande wereld absoluut en eeuwig te maken. Het materialisme wikkelt zich in altijd grotere tegenstrijdigheden; het verwacht het fysische en het metafysische, worden en zijn, verandering en onveranderlijkheid, tijd en eeuwigheid, en spreekt van oneindige ruimte, oneindige tijd, oneindige wereld, alsof het niets was en er niet de ongerijmdste tegenspraak in lag. Tenslotte is herhaaldelijk en van verschillende zijden aangetoond, dat het materialisme in gebreke blijft, om uit de mechanische verbinding van louter stoffelijke en dus onbewuste, levenloze, onvrije, doelloze atomen heel die geestelijke wereld van leven, bewustzijn, doel, godsdienst, zedelijkheid enz. te verklaren, welke toch met niet minder kracht zich aan ons innerlijk besef opdringt, als de fysische wereld aan onze zintuigen. En het schijnt, dat deze kritiek op de materialisten zelf langzamerhand enige indruk is gaan maken. Het materialisme in de vorige eeuw, uit het pantheïsme voortgekomen, keert hoe langer hoe meer naar het pantheïsme terug en neemt zelfs allerlei mystieke elementen in zich op. De lang verworpen levenskracht vindt thans weer verdedigers. De atomen worden als levend, beziel'd voorgesteld. Haeckel spreekt weer van een "Geist in alle dingen," van een "göttliche Kraft," een "bewegende Geist," een "Weltseele," die in alle dingen woont en zoekt in dit pantheïstisch monisme de band tussen godsdienst en wetenschap. Maar daarmee heeft het materialisme ook zelf openlijk zijn onmacht beleden, om de wereld te verklaren; in zijn armoede riep het mechanisme der atomen het dynamisch principe weer te hulp 5).

- 1) Schelling, Werke I 2 bl. 62 v. 4 bl. 223 v. 257 v. Hegel, Werke VI 413 v. VII 23 v. enz.
- 2) Schelling, Werke I 6 bl. 38 v. Hegel, Werke XII 177.
- 3) Kleutgen, Philos. der Vorzeit II/3 884.
- 4) Vergel. over het pantheïsme het artikel van Ulrici in PRE/2 XI 183-193 en van M. Heinze in PRE/3 XIV 627-641 met de daar aangehaalde literatuur en voorts nog Doedes, Inl. tot de Leer van God bl. 61 v. Opzoomer, Wet. en Wijsbeg. 1857 c. 1. Pierson, Bespiegeling, gezag en ervaring 1855 c. 1. Rauwenhoff, Wijsb. v.d. godsd. 205 v. Hoekstra, Wijsg. Godsd. II 73 v. Kuyper, Verflauwing der grenzen 1892. Van Dijk, Aesthet. en eth. godsd. 1895. Hugenholtz, Ethisch Pantheïsme 1903. Bruining, Pantheïsme of Theïsme, Teylers Th. T. 1904 bl. 433-457, en daartegen de Graaf, t.a.p. 1905 bl. 165-210.
- 5) Verg. over het materialisme, behalve het artikel van M. Heinze in PRE/3 XII 414-424 en de daar genoemde literatuur, Gutberlet, Der mechan. Monismus. Paderhorn 1893. Ostwald, Die Ueberwindung des wissens. Materialismus 1895. Reinke, Die Welt als That/3 1903. Verworn, Naturwissenschaft und Weltanschauung. Leipzig 1904. Lipps, Naturwissenschaft u. Weltanschauung. Heidelberg 1906. R. Otto, Natural. u. relig. Weltansicht 1904. Kuyper, Evolutie 1899, en mijn art. Evolutie in Pro en Contra. Baarn 1907.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 34 De Schepping; 253)

253. Tegenover al deze richtingen hield de Christelijke kerk eenparig de belijdenis vast: credo in Deum patrem, omnipotentem, creatorem coeli et terrae; en zij verstond onder schepping die daad Gods, waardoor Hij naar Zijn soevereine wil heel de wereld uit het niet-

zijn tot een zijn brengt, dat onderscheiden is van Zijn eigen Wezen. En dit is inderdaad de leer der Heilige Schrift. Het woord **בָּרָא** betekent oorspronkelijk: splijten, delen, snijden ([Jos. 17:15,18](#) in piël van het afhouden van bossen), en vandaar vormen, voortbrengen, scheppen. Evenals het Nederl. woord scheppen oorspronkelijk vormen betekent, cf. het Eng. shape, drukt ook het Hebr. woord op zichzelf nog niet uit, dat iets uit niets wordt voortgebracht, want het wordt menigmaal ook van de werken der onderhouding gebezigd, [Jes. 40:28](#), [45:7](#), [Jer. 31:22](#), [Am. 4:13](#). Het is synoniem van en wisselt af met **עָשָׂה**, **יָצַר**, **חָדַשׁ**, [Ps. 104:30](#). Maar van deze onderscheidt het zich toch daardoor, dat het altijd van het Goddelijk maken en nooit van ‘s mensen doen wordt gebruikt; dat het nooit een accusativus der stof bij zich heeft, waaruit iets gemaakt wordt; en dat het daarom juist overal de grootheid en macht van het Goddelijk werken uitdrukt ¹⁾. En ditzelfde is het geval met de Nieuwe Testamentische woorden **κτιζειν**, [Mk. 13:19](#), **ποιειν**, [Mt. 19:4](#), **θεμελιουν**, [Hebr. 1:10](#), **καταρτιζειν**, [Rom. 9:12](#), **κατασκευαζειν**, [Hebr. 3:4](#), **πλασσειν**, [Rom. 9:20](#), en met het Latijnse woord *creare*, die ook niet op zichzelf een scheppen uit niets uitdrukt. De term scheppen uit niets is dan ook niet letterlijk aan de Schrift ontleend, maar komt het eerst voor in 2Macc. 7:28, waar gezegd wordt, dat God hemel en aarde en mens **ἐξ ουκ οντων εποιησεν**, Vulg. *fecit ex nihilo*. Men heeft bestreden, dat deze uitdrukking in strenge zin mocht worden opgevat, en haar een platonische uitlegging gegeven. Toch verdient het de aandacht, dat de schrijver niet van **μη οντα**, d.i. een nihilum privativum, een kwaliteit- en vormloze materie, maar van **ουκ οντα**, d.i. een nihilum negativum spreekt. Voorts is het zelfs nog niet zeker, dat de auteur van het boek der Wijsheid in cap. 11:18 de eeuwigheid van een vormloze stof heeft geleerd; de plaats kan zeer goed van de creatio secunda worden verstaan ²⁾, evenals dat later het geval is bij Justinus Martyr.

Maar hoe dit ook zij, de Schrift laat in dit opzicht geen twijfel over. Zij gebruikt de term niet, maar leert de zaak duidelijk. Wel heeft men gemeend, dat ook [Gen. 1:1-3](#) eigenlijk van een oorspronkelijke, niet geschapen chaos uitging. Omdat **בְּרֵאשִׁית** naar de vorm een status constr. is, zouden de verzen 1-3 aldus te vertalen zijn: in de beginne toen God hemel en aarde schiep—de aarde nu was woest en ledig enz. —,toen sprak God: er zij licht. In vers 2 zou dan de woeste en ledige aarde bij het scheppen Gods worden ondersteld; zo Ewald, Bunsen, Schrader, Gunkel en anderen ³⁾. Maar deze vertaling is niet aannemelijk. Vooreerst krijgt de zin dan een periodische lengte, die in het Hebr. weinig voorkomt, hier terstond in het begin en naar de schrijfwijze van [Gen. 1](#) heel niet wordt verwacht en ook op de schepping van het licht veel te sterke nadruk legt ⁴⁾; vervolgens eist de status constr. van **בְּרֵאשִׁית** deze vertaling niet, omdat het in dezelfde vorm zonder suffix of genitivus ook voorkomt in [Jes. 46:10](#), cf. [Lev. 2:12](#), [Deut. 33:21](#); en ten derde was het vreemd, dat terwijl de voorzin zeggen zou, dat God hemel en aarde nog scheppen moest, de tussenzin de chaos reeds met de naam van aarde bestempelde en van de oorspronkelijke toestand des hemels heel geen gewag maakte. En daarbij komt dan nog, dat deze vertaling, ook indien ze juist was, nog geenszins de eeuwigheid der woeste aarde leren zou, maar hoogstens dit in het midden zou laten. Dat strijdt echter met geheel de geest van het scheppingsverhaal. Elohim wordt in, [Gen. 1](#) niet voorgesteld als een wereldformeerder, die op menselijke wijze uit beschikbare stof een kunstwerk maakt, maar als Een, die enkel sprekende, door een louter machtwoord, alle dingen in het aanzijn roept ⁵⁾. En daarmee komt heel de Schrift overeen. God is de Almachtige, die oneindig ver boven alle creatuur staat, en met alle schepselen doet naar Zijn souverain welgevallen; de absolute Bezitter, **קֵנָה** van hemel en aarde, [Gen. 14:19,22](#). Die alles doet wat Hem behaagt, aan Wiens macht nergens een grens is gesteld. Hij spreekt en het is, Hij gebiedt en het staat, [Gen. 1:3](#), [Ps. 33:9](#), [Jes. 48:13](#), [Rom. 4:17](#). Voorts worden alle dingen in de Schrift steeds beschreven als door God gemaakt en volstrekt van Hem afhankelijk. Hij heeft alles gemaakt, hemel, aarde, zee met al wat er op en er in is, [Ex. 20:11](#),

[Neh. 9:6](#) enz. Alles is door Hem geschapen, [Col. 1:16-17](#), bestaat alleen door Zijn wil, [Op. 4:11](#), en is uit en door en tot God, [Rom. 11:36](#). Vervolgens wordt er nooit en nergens van een eeuwige ongevormde stof ook maar de minste melding gemaakt. God alleen is de Eeuwige, de Onverderfelijke; Hij alleen is boven het worden en de verandering verheven. Daarentegen hebben de dingen een begin en een einde, en zijn aan wisseling onderworpen. Op antropomorfe wijze wordt dit uitgedrukt. God bestond eer de bergen geboren waren en Zijn jaren houden niet op, [Ps. 90:2](#), [Spr. 8:25-26](#); Hij heeft uitverkoren en liefgehad [προ καταβολης κοσμου](#), [Ef. 1:4](#), [Joh. 17:24](#), cf. [Mt. 13:35](#), [25:34](#), [Luk. 11:50](#), [Joh. 17:5](#), [Hebr. 4:3](#); [9:26](#); [1Petr. 1:20](#), [Op. 13:8](#), [17:8](#). En tenslotte leert [Rom. 4:17](#), ook al is daar niet bepaald van de schepping sprake, dat God [τα μη οντα](#), hetgeen mogelijk nog niet is, roept en beveelt [ως οντα](#), alsof het was; het zijn of niet-zijn maakt voor Hem geen onderscheid. Nog duidelijker spreekt [Hebr. 11:3](#) het uit, dat de wereld zo door God is gemaakt, dat hetgeen gezien wordt niet geworden is [εκ φαινομενων](#), uit hetgeen onder de ogen verschijnt. Een vormloze stof is hierdoor geheel buitengesloten; de zichtbare wereld is niet uit 't zichtbare voortgekomen maar rust in God, die door Zijn Woord alles in het aanzijn riep.

- 1) Delitzsch, Neuer Comm. zur Genesis bl. 48.
- 2) Augustinus e.a. bij Heinrich, Dogm. V44.
- 3) Verg. Schultz, Altt. Theol./4 bl. 570 v.
- 4) Smend, Alttest. Religionsgesch. 456. Wellhausen, Geschichte Israëls 1878 bl. 399.
- 5) Ten onrechte beweert Reinke, Die Welt als That 481 v. dat Mozes geen schepping uit niets kent; en dat zulk een schepping uit niets met de wet der constante energie in strijd zou zijn.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 34 De Schepping; 254)

254. Deze leer der Schrift vindt in de woorden uit niets haar scherpste uitdrukking, en is zo van de beginne af door de Christelijke theologie verstaan en weergegeven [1](#)). Maar bij gnostieken en manicheën, theosofen en naturalisten, pantheïsten en materialisten heeft deze leer ten allen tijde weerspraak ontmoet. Vooral is het aan Aristoteles ontleende: ex nihilo nihil fit, daartegen in het midden gebracht. Toch is deze bestrijding geheel zonder grond. Vooreerst is deze regel van Aristoteles lang zo eenvoudig niet als hij lijkt; ieder ogenblik staan we voor verschijnselen, die zich niet tot aanwezige factoren laten herleiden: geschiedenis is geen rekensom; het leven is geen product van chemische verbindingen; het genie is nog iets anders en iets meer dan het kind van zijn tijd, en elke persoonlijkheid is iets oorspronkelijks. Maar hiervan afgezien en cum grano salis opgevat, vindt deze regel van Aristoteles geen tegenspraak. De theologie heeft nooit geleerd, dat het niet-zijn de vader, de bron, het principium was van het zijn. Ten overvloede heeft zij er telkens bijgevoegd, dat de uitdrukking ex nihilo geen aanduiding was van een tevoren bestaande materie, uit welke de wereld gevormd werd; maar ze gaf alleen te kennen, dat het zijnde eens niet was, en dat het alleen door Gods almachtige kracht in het aanzijn is geroepen; de uitdrukking ex nihilo staat dus met post nihilum gelijk; particula ex non designat sed excludit materiam; de wereld heeft haar ontstaan niet in zichzelf maar alleen in God [2](#)). De uitdrukking werd in de Christelijke theologie alleen daarom zo graag behouden, omdat zij bijzonder geschikt was, om allerlei dwaling bij de wortel af te snijden. Vooreerst deed ze dienst tegen de paganistische leer van een [αμορφος](#), waarboven ook een Plato en Aristoteles zich niet hadden kunnen verheffen. In het heidendom is de mens gebonden aan de stof, onderworpen aan zinnelijkheid en natuurdienst; hij kan de gedachte niet vatten, dat de geest vrij staat tegenover en boven de

stof, en nog veel minder, dat God absoluut souverain is, door niets bepaald dan door zijn eigen Wezen. En daartegenover leert nu de schepping uit niets de absolute soevereiniteit Gods, Zijn volstreckte onafhankelijkheid; indien ook maar een enkel stofdeel niet uit niet geschapen was, zou God niet God wezen. In de tweede plaats sluit deze uitdrukking alle emanatie uit, alle wezensidentiteit van God en wereld. Wel spraken de scholastici meermalen van een emanatio of processio totius entis a causa universali, en ook wel van een participatie van het schepsel aan het zijn en het leven Gods. Maar daarmee bedoelden zij geen emanatie in eigenlijke zin, alsof het Goddelijk Wezen in de creaturen uitstroomde en er Zich in ontplooidde, gelijk het genus in zijn species. Maar zij wilden daarmee alleen zeggen; dat God ens per essentiam is, het schepsel echter ens per participationem; de schepselen hebben wel een eigen zijn, maar dit heeft in het Goddelijk zijn, zijn causa efficiens en exemplaris ³⁾. De schepping uit niets handhaaft, dat er tussen God en wereld een essentieel onderscheid is. De schepping bestaat niet in een overgang van de wereld uit een zijn in God tot een zijn buiten God, noch ook uit een zijn zonder God tot een zijn door God, maar uit het niet-zijn tot het zijn. De wereld is zeker geen ἀντίθεος, zij bestaat niet onafhankelijk, zij is en blijft in God als haar voortdurende causa immanens, gelijk later bij de onderhouding tegen het manicheïsme en deïsme moet worden aangetoond. Maar zij is naar de leer der Schrift geen deel, geen uitvloeisel van het Wezen Gods. Zij heeft een eigen, een ander, een van de essentia Dei onderscheiden wezen en zijn. En dat wordt door het ex nihilo uitgedrukt. Toch heeft de filosofie ook deze term misbruikt. Evenals Plato onder het μὴ οὐ een eeuwige ongevormde stof verstond, zo duidde Erigena zelfs God als nihilum aan, voorzover Hij boven alle categorieën en bepalingen, boven alle zijn en wezen verheven is; dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocitatur. En als Hij alles uit niets te voorschijn brengt, dan wil dat zeggen, dat Hij de sua videlicet superessentialitate producit essentias, de supervitalitate vitas ⁴⁾. Nog vreemder sprong Hegel in zijn Logik met dit begrip om, als hij onder het niets verstond een Nicht-seyn, das zugleich Seyn, und ein Seyn, das zugleich Nicht-seyn ist; een niets, dat tegelijk alles is, nl. in potentia en niets bepaalds in concreto ⁵⁾. Tegen deze filosofische begripsverwarring staat de christelijke theologie lijnrecht over; zij verstaat onder het niets een zuiver nihil negativum en weert alle emanatie af. Toch ligt er ook in de emanatie een ware gedachte, die juist door de Bijbelse leer der creatie zonder schending van het Wezen Gods gehandhaafd wordt, veel beter dan in de filosofie. De leer van de schepping uit niets geeft nl. tenslotte aan de Christelijke theologie een plaats tussen het Gnosticisme en het Arianisme in, d.i. tussen het pantheïsme en deïsme. Het Gnosticisme kent geen creatie maar alleen emanatie en maakt daarom de wereld tot de Zoon, de Wijsheid, het Beeld Gods in adequate zin; het Arianisme kent geen emanatie maar alleen creatie, en maakt daarom de Zoon tot een schepsel; daar wordt de wereld vergoddelijkt, hier God verwereldlijkt. Maar de Schrift en dienovereenkomstig de Christelijke theologie kent beide, emanatie en creatie; een tweevoudige mededeling Gods, een binnen, een buiten het Goddelijk Wezen; een aan de Zoon, die in de beginne bij God en zelf God was, en een aan de schepselen, die in de tijd zijn ontstaan; een van eeuwigheid en een in de tijd; een uit het wezen en een door de wil Gods. De eerste heet generatie, de tweede creatie. Door de generatie wordt eeuwig het adequate Beeld Gods meegedeeld aan de Zoon; door de creatie wordt slechts een zwakke, flauwe gelijkenis Gods meegedeeld aan het schepsel. Maar toch staan beide in verband. Zonder de generatie zou de creatie niet mogelijk zijn. Indien God zich niet absoluut kon meedelen aan de Zoon, kon Hij veel minder in relatieve zin Zich meedelen aan Zijn schepsel. Indien God niet trinitarisch bestond, was de schepping niet mogelijk ⁶⁾.

1) Hermas, Pastor I 1. Theophilus, ad Autol. II 4.
Tertullianus, de praeser. 13. Irenaeus, adv. haer. II 10

enz.

- 2) Irenaeus, adv. haer. II 14. Augustinus, Conf. XI 5. XII 7. de Gen. ad litt. I 1. Anselmus, Monol. c. 8. Thomas, S. Theol. I qu. 45 art. 1 enz.
- 3) Thomas, S. Theol. I qu. 45 art. I. Kleutgen, Philos. der Vorzeit II 828 v. 899 v.
- 4) Erigena, de div. nat. III 19.20.
- 5) Hegel, Werke III 64.73 v.
- 6) Athanasius, c. Ar. I 12. II 56.78.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 34 De Schepping; 255)

255. Dienovereenkomstig leert dan ook de Heilige Schrift, dat God Drieëenig de auteur der schepping is. Tussenwezens kent de Schrift niet. De Joden dachten bij de pluralis in [Gen. 1:26](#) aan de engelen ¹⁾. De gnostieken lieten uit God een reeks van eonen uitgaan, die scheppend optraden. De Arianen maakten van de Zoon een tussenwezen tussen Schepper en schepsel in, dat, ofschoon geschapen, toch ook zelf weer schiep. In de Middeleeuwen waren velen niet ongeneigd, om de mogelijkheid ener medewerking van het schepsel bij de schepping aan te nemen. Zij kwamen daartoe, omdat in de kerk de zondenvergeving en genade-uitdeling inherent was aan het ambt, en een priester in de mis het brood veranderen kon in het lichaam van christus en dus een creator sui creatoris (Biel) werd. Vandaar dat Lombardus in de leer van de sacramenten zegt, dat God ook wel posset per aliquem creare aliqua, non per eum tanquam auctorem sed ministrum, cum quo et in quo operaretur ²⁾. Door enkelen, zoals Durandus, Suarez, Bellarminus gevolgd, werd hij toch door anderen zoals Thomas, Scotus, Bonaventura, Richard, Suarez enz. weersproken ³⁾. En hiermee stemden ook de gereformeerden overeen, die meer nog dan roomsen en Luthersen alle vermenging van Schepper en schepsel weerstonden ⁴⁾. De Schrift kent de schepping uitsluitend aan God toe, [Gen. 1:1](#), [Jes. 40:12v.](#); [Jes. 44:24](#); [45:12](#); [Job 9:5-10](#); [38:2v.](#) Daardoor is Hij van de afgoden onderscheiden, [Ps. 96:5](#), [Jes. 37:16](#), [Jer. 10:11,12](#). Scheppen is een Goddelijk werk, een daad van oneindige macht, en daarom noch in de natuur noch in de genade mededeelbaar aan enig schepsel, wat het ook zij. Maar des te eenpariger werd door de christelijke theologie het werk der schepping toegeschreven aan alle Drie Personen in de triniteit. De Schrift liet hier ook geen twijfel over. God heeft alle dingen geschapen door de Zoon, [Ps. 33:6](#), [Spr. 8:22](#), [Joh. 1:3](#); [5:17](#); [1Cor. 8:6](#), [Col. 1:15-17](#), [Hebr. 1:3](#), en door de Geest, [Gen. 1:2](#), [Ps. 33:6](#), [Job 26:13](#), [33:4](#), [Ps. 104:30](#), [Jes. 40:13](#), [Luk. 1:35](#). En daarbij zijn Zoon en Geest niet gedacht als afhankelijke krachten maar als zelfstandige principia, als auctores, die met de Vader het werk der schepping tot stand brengen, gelijk zij met Hem ook de éne, waarachtige God zijn. In de christelijke kerk kwam deze leer der Schrift niet aanstonds tot haar recht: de Logos werd eerst te veel opgevat als een tussenwezen, dat de overgang tussen God en de wereld bewerkte; en de persoon en het werk van de Heilige Geest traden eerst nog geheel op de achtergrond. Maar Irenaeus zei toch reeds, dat God geen vreemde werktuigen behoefde bij de schepping en ook de engelen daarbij niet gebruikte, maar dat Hij Zijn eigen handen heeft, de Logos en de Heilige Geest, door wie en in wie Hij alles heeft geschapen ⁵⁾. Klaar werd de leer der schepping als werk der ganse triniteit ontwikkeld door Athanasius en de drie Cappadociërs in het oosten en door Augustinus in het westen. Geen schepsel, zegt Athanasius, kan ποιητικὸν αἴτιον der schepping zijn; als de Zoon dus met de Vader de wereld schept, kan Hij geen buitengoddelijk, geschapen demiurg zijn, gelijk Arius meent, maar moet Hij de eigen Zoon des Vaders zijn, ἰδίον γεννημα τῆς οὐσίας αὐτοῦ ⁶⁾. Maar waar de Logos is, daar is ook de Geest, en dus ο πατήρ ⁷⁾. En nog sterker spreekt Augustinus: ab hac summe et equaliter et immutabiliter bona trinitate creata sunt omnia, zodat de ganse schepping een vestigium trinitatis is ⁸⁾. En zo is deze leer het gemeengoed

geworden van heel de christelijke theologie 9), en ook van de verschillende confessies 10). Tegenspraak vond deze leer alleen bij hen, die ook het kerkelijk triniteitsdogma verwerpen en hoogstens alleen van een schepping des Vaders door de Zoon willen weten, maar in geen geval in de creatie een gemeenschappelijk werk der drie Goddelijke personen erkennen, zoals de Arianen, Socinianen, Remonstranten, Rationalisten, en in de nieuwe tijd Martensen, Van Oosterzee, en vooral Doedes 11).

Beide dogmata staan en vallen ook met elkaar. De belijdenis van de Wezenseenheid der drie Personen brengt vanzelf mee, dat alle opera ad extra communia en indivisa zijn; en omgekeerd is de bestrijding van het trinitarisch werk der schepping bewijs van afwijking in de leer der triniteit. Het komt er hier slechts op aan, om met de Schrift en met de kerkvaders, zoals Athanasius, ten strengste onderscheid te maken tussen Schepper en schepsel, en voor alle gnostische vermenging zich te wachten. Indien Zoon en Geest in de Schrift optreden als zelfstandige principia, als auctores der schepping, dan zijn Zij ook het Goddelijk Wezen deelachtig; en indien Zij waarachtig God zijn, hebben Zij ook deel aan het werk der schepping. Daarentegen wikkelt zich de Ariaanse leer in onoplosbare moeilijkheden. Het is niet tegen te spreken, dat de Schrift de schepping als een werk des Vaders door de Zoon leert. Indien de Zoon nu beschouwd wordt als een Persoon buiten het Goddelijk wezen, is er recht tot de vraag: aan het scheppen van de Vader door de Zoon is geen zin te hechten: de Schrift zegt het, maar wat kan het betekenen? de Vader heeft de Zoon het scheppen opgedragen? Dan ware de Zoon de eigenlijke Schepper. Vader en Zoon hebben samen alles geschapen? maar dan is het geen scheppen door de Zoon 12). De leer der triniteit doet hier het ware licht opgaan. Gelijk God één is in Wezen en onderscheiden in Personen, zo is ook het werk der schepping één en ongedeeld en toch in die eenheid rijk aan verscheidenheid. Het is een enig God, die alle dingen schept, en daarom is de wereld een eenheid, gelijk omgekeerd de eenheid der wereld de Eenheid Gods bewijst. Maar in dat éne Goddelijk Wezen zijn drie Personen, die elk in het éne werk der schepping een eigen taak vervullen. Niet in die zin, dat de schepping principaliter aan de Vader en minus principaliter aan de Zoon en de Geest toekomt, of dat de drie Personen onafhankelijk naast elkaar werken, elkanders arbeid aanvullen en drie gescheiden causae efficientes der schepping zijn; de spreekwijze van tres causae sociae bij sommige theologen vond daarom bij velen bezwaar 13). Er is wel cooperatie, maar geen arbeidsverdeling. Alle dingen zijn tegelijk uit de Vader door de Zoon in de Geest. De Vader is de eerste oorzaak; van Hem gaat het initiatief uit; de schepping wordt daarom in soeconomische zin bepaaldelijk aan Hem toegeschreven. De Zoon is niet het instrument maar de Persoonlijke Wijsheid, de Logos, door Welke alles geschapen wordt; alles rust en heeft systeem in Hem, Col. 1:17, en is tot Hem geschapen, Col. 1:16, niet als einddoel maar als Hoofd en Heer aller schepselen, Ef. 1:10. En de Heilige Geest is de Persoonlijke immanente oorzaak, waardoor alle dingen in God leven, zich bewegen en zijn, hun vorm en gestalte ontvangen en heengeleid worden tot hun bestemming 14).

1) Weber, System der altsyn. pal. Theol. 170.

2) Lombardus, Sent. IV dist. 5 n. 3.

3) Thomas, S. Theol. I qu. 45 art. 3. Kleutgen, Philos. der Vorzeit II 849 v. Heinrich, Dogm. V. 89 v.

4) Voetius, Disp. I 556 v. Synopsis pur. Theol. XI 4. Turretinus, Theol. El. v. qu. 2. Heidegger, Corpus Theol. VI 14. Maastricht, Theol. III 5. 20. M. Vitringa, Doctr. chr. rel. II. 81-82.

5) Irenaeus, adv. haer. IV 20.

6) Athanasius, c. Ar. II 21 v.

7) Id., ad Serap. III 5.

- 8) Augustinus, Enchir. 10. de trin. VI 10. de civ. Dei XI 24. Conf. XIII 11.
- 9) Damascenus, de fide orthod. 18. Thomas, S. Theol. I qu. 45 art. 6. Luther, Art. Smalc. I 1. Calvijn, Inst. I 14,20.
- 10) Verg. Denzinger, Enchir. symb. n. 202. 227. 231. 232. 355. 367. 598. J.T. Müller, Die symb. B. der ev. Luth. K./3 38. 299. Niemeyer, Coll. conf. eccl. Ref. 87. 331. 341 enz.
- 11) Martensen, Dogm. par. 61. Van Oosterzee, Dogm. par. 56. 5. Doedes, Ned. Geloofsbel. 121 v.
- 12) Doedes, Ned. Geloofsbel. 128.
- 13) Zöckler, Gesch. der Bezieh. I 621 v. 679 v.
- 14) Frank, Syst. d. chr. Wahrh. I 328 v. Kuyper, Het werk van de Heilige Geest. I 20 v. Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 228.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 34 De Schepping; 256)

256. Toch, al is de schepping een werk der ganse triniteit, het kan niet ontkend worden, dat zij in de Schrift nog in een eigenaardige verhouding tot de Zoon staat, welke afzonderlijke bespreking verdient. Het Oude Testament zegt menigmaal, dat God door het Woord alle dingen geschapen heeft, [Gen. 1:3](#), [Ps. 33:6](#), [Ps. 148:5](#), [Jes. 48:13](#), door wijsheid de aarde gegrond en door verstandigheid de hemelen toebereid heeft, [Ps. 104:24](#), [Spr. 3:19](#), [Jer. 10:12](#), [51:15](#). Maar die wijsheid wordt ook persoonlijk voorgesteld als raadgeefster en werkmeesteresse der schepping. God verwierf en bezat ze, schikte ze, doorzocht ze, opdat Hij door haar als eersteling zijn weg, als beginsel van Zijn werken, de wereld scheppen en inrichten zou. En zo was ze vóór de schepping reeds bij Hem, en gedurende de schepping werkte ze mee en verheugde zich in de werken van Gods handen, bovenal in de mensenkinderen, [Spr. 8:22-31](#), [Job 28:23-27](#). In het Nieuwe Testament wordt deze leer verder ontwikkeld. Wij lezen daar niet alleen, dat God alles geschapen heeft door de Zoon, [Joh. 1:3](#), [1Cor. 8:6](#), [Col. 1:15-17](#), maar Christus heet daar ook πρωτοτοκος πασης κτισεως, [Col. 1:15](#), αρχη της κτισεως του θεου TI; 1; OO, [Op. 3:14](#), de Alfa en Omega, het begin en het einde van alle dingen, [Op. 1:17](#), [21:6](#), [22:6](#), tot Wie alles geschapen is, [Col. 1:17](#), om onder Hem als het Hoofd wederom bijeen te worden vergaderd, [Ef. 1:10](#). Christus heeft in al deze plaatsen niet slechts een soteriologische, maar ook een kosmologische betekenis. Hij is Middelaar der herschepping niet alleen, maar ook der schepping. De Apologeten wisten met deze gedachten der Schrift nog geen raad. Onder platonische invloed staande, zagen zij in de Logos dikwijls niet veel meer dan de κοσμος νοητος; ze brachten Hem ten nauwste met de wereld in verband, hielden zijn generatie door de creatie gemotiveerd en maakten tussen de geboorte van de Zoon en de schepping der wereld nog geen genoegzaam onderscheid; ze worstelen nog met de gnostische gedachte, dat de Vader eigenlijk de verborgen, onzichtbare Godheid is en eerst door de Logos openbaar wordt. Al is dit gnostische element nu door de kerkvaders, vooral Athanasius en Augustinus, ook uit de theologie gebannen; het is daarin toch telkens wedergekeerd. De wortel, waaruit deze gedachte ontspruit, is altijd een zeker dualisme, een meer of minder scherpe tegenstelling tussen geest en stof, tussen God en wereld. God is onzichtbaar, ontoegankelijk, verborgen; de wereld is, indien niet anti-, dan toch ongoddelijk, God-loos, athée. Om deze principiële tegenstelling te verzoenen is er een tussenwezen nodig, en dat is de Logos. Hij is in betrekking tot God de wereldidee, het wereldbeeld, de κοσμος νοητος, en in betrekking tot de wereld is Hij de eigenlijke Schepper, het principe der mogelijkheid, dat er een wereld komt. Bij de Hernhutters leidde dit er zelfs toe, dat de Vader geheel terugtreedt, en Christus de eigenlijke Schepper is; de herschepping verslindt de schepping, de genade vernietigt de natuur. Verscheiden

Vermittelungstheologen leren, dat de Logos de wereld is naar haar idee, en dat het dus gehört zum Wesen des Schnees, sein Leben nicht mehr im Vater sondern auch in der Welt zu haben; als das Herz des Vaters ist er zugleich das ewige Weltherz, der ewige Weltlogos 1). Deze voorstelling leidt dan vanzelf tot de leer der menswording buiten de zonde. De wereld is op zichzelf profaan, de schepping geen wezenlijk Goddelijk werk. Indien God zal kunnen scheppen, indien de wereld, indien de mensheid Hem aangenaam zal kunnen wezen, dan moet Hij ze zien in Christus. Deze is het, in Wie en om Wie de wereld alleen door God gewild kan zijn; in Wie als het Hoofd en het \$Centralindividueum de mensheid Gode alleen welgevallig kan wezen; de menswording is noodzakelijk voor de openbaring en de mededeling Gods, en de Godmens is het hoogste doel der schepping 2). Tenslotte voltooit zich deze gedachtenreeks in de leer, dat de schepping noodzakelijk is voor God Zelf; God an sich is wel natuur, Urgrund, βυθος, σιγη, maar om Zelf tot persoonlijkheid, geest te worden, heeft Hij de schepping nodig. De schepping is de geschiedenis Gods, de kosmogonie is theogonie 3).

Deze gnostiek is alleen principiëel te overwinnen, wanneer alle dualisme tussen God en wereld bij de wortel wordt afgesneden. Scheppen is geen lager en minder Goddelijk werk dan het herscheppen; de natuur staat niet beneden de genade; de wereld is niet profaan in zich zelf. En zo was er dan ook geen lager Goddelijk wezen van node, om de Vader in staat te stellen tot het scheppen der wereld. De christelijke kerk gelooft in de Vader, de Almachtige, Schepper des hemels en der aarde. De schepping is volstrekt niet meer het werk van de Zoon dan van de Vader. Alle dingen zijn uit God. En de christelijke kerk belijdt van de Zoon, dat Hij niet minder is dan de Vader en niet dichter bij de schepselen staat, maar dat Hij één Wezen is met de Vader en met de Geest, en dat Zij samen de éne, eeuwige, waarachtige God zijn, Schepper van hemel en van aarde. Maar wel neemt de Zoon bij het werk der schepping een eigen plaats in. Vooral Augustinus stelde dit in het licht. Ofschoon hij de ideeën der dingen niet met de Logos vereenzelvigde, gelijk de Apologeten gedaan hadden, moest hij deze toch met de Logos in verband brengen. De wereld was wel niet eeuwig, maar haar idee was toch eeuwig in het bewustzijn Gods. De Vader spreekt al Zijn gedachten, heel Zijn Wezen uit in het éne, persoonlijke Woord, en daarom is de wereldidee ook vervat in de Logos; de Logos kan daarom genoemd worden forma quaedam, forma non formata sed forma omnium formatorum 4). Hierdoor kan de betekenis van de Zoon voor de schepping worden vastgesteld. Vooreerst is het de Vader, van Wie het initiatief der schepping uitgaat, die de wereldidee denkt, maar al wat de Vader is en heeft en denkt, deelt Hij mee aan en spreekt Hij uit in de Zoon. In Hem aanschouwt de Vader de idee der wereld zelf, niet als ware deze met de Zoon identiek, maar zo dat ze in de Zoon, in Wie Zijn ganse volheid woont, Hem voor ogen staat en tegemoet treedt. In de Goddelijke wijsheid ligt ook, als deel, als epitome, die wijsheid besloten, welke in de schepselen gerealiseerd zal worden. Hij is de Logos, door Wie de Vader alle dingen schept; de ganse wereld is een gerealiseerde gedachte van God; een boek met grote en kleine letters, waaruit Zijn wijsheid te kennen is. Maar niet alleen causa exemplaris is Hij, ook αρχη δημιουργικη. Het woord, dat God spreekt, is geen klank zonder inhoud; het is krachtig en levend. Het woord, de wereldidee, welke de Vader uitspreekt in de Zoon, is een ratio seminalis, forma principalis, van de wereld zelf; daarom heet de Zoon de αρχη, πρωτοτοκος, αρχη της κτισσεως, de Eerstgeborene, die de schepping draagt, in Wie ze rust, uit Wie ze opkomt als haar oorzaak en voorbeeld; en daarom is dat woord, dat de Vader bij de schepping spreekt en waardoor Hij de dingen uit het niet in het aanzijn roept, ook krachtig, want het wordt gesproken in en door de Zoon. En tenslotte is de Zoon ook in zekere zin de causa finalis der wereld. Omdat zij in Hem haar grondslag en voorbeeld heeft, is zij ook tot Hem geschapen, wel niet als laatste einddoel, maar toch als Hoofd, Heer en Erfgenaam aller dingen, [Col. 1:16](#), [Hebr. 1:2](#). Samengevat in de Zoon, onder Hem als Hoofd

vergaderd, komen alle schepselen weer tot de Vader, uit Wie alle dingen zijn. En zo heeft de wereld haar eeuwige idee, haar ἀρχή en haar τέλος in het Drieëenig Wezen Gods. Het woord, dat de Vader uitspreekt in de Zoon, is de volle uitdrukking van het Goddelijk Wezen en dus ook van al datgene, wat door dat woord als schepsel buiten het Goddelijk wezen bestaan zal. En de spiratie, waardoor Vader en Zoon principium zijn van de Geest, bevat ook in zich het willen van die wereld, wier idee in de Goddelijke Wijsheid is begrepen **5)**. Daarom gaat de schepping uit van de Vader door de Zoon in de Geest, opdat zij in de Geest door de Zoon weer tot de Vader terugkeert.

- 1) Martensen, Dogm. par. 125. Meyer, Comm. op [Col. 1:16](#).
- 2) Dorner, Entw. der Lehre v.d. Person christi III 1227-1262.
Nitsch, Syst. d. chr. Lehre bl. 204. Lange, chr. Dogm. II
215 en vooral ook Keerl, Der Mensch das Ebenbild Gottes II 1
v.
- 3) Schelling, Werke II 2 bl. 109.
- 4) Augustinus, Serm. 117. de lib. arb. III 16. 17. de trin. XI
10.XV 14. Verg. Anselmus, Monol. 34. Thomas, S. Theol. I qu.
34 art. 3. 44 art. 3.
- 5) Kleutgen, Philos. II 870.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 34 De Schepping; 257)

257. Hierdoor valt er ook enig licht op het moeilijk probleem van de schepping en de tijd. De Schrift zegt eenvoudig en menselijk, dat de dingen een begin hebben gehad. Zij spreekt van een tijd vóór de geboorte der bergen, vóór de grondlegging der wereld, vóór de tijden der eeuwen, [Gen. 1:1](#), [Ps. 90:2](#), [Spr. 8:22](#), [Mt. 13:35](#), [25:24](#), [Joh. 1:1](#), [17:24](#), [Ef. 1:4](#), [2Tim. 1:9](#), [Hebr. 4:3](#), [1Petr. 1:20](#), [Op. 13:8](#). En ook wij kunnen in ons denken en spreken nimmer van die tijdvorm ons ontdoen. Eigenlijk worden uit deze menselijke beperktheid al de bezwaren geboren, die tegen een schepping in de tijd telkens weer oprijzen. Teruggaande met onze gedachten, komen wij tenslotte tot het eerste moment, waarin alles een aanvang neemt. Daarvóór is er niets dan de diepe stilte der eeuwigheid. Maar aanstonds vermenigvuldigen zich de vragen in ons hart. Waarmee zullen we die eeuwigheid vullen en wat werkzaamheid kan er zijn, als alle werk van schepping en onderhouding wordt weggedacht? De leer der triniteit en der besluiten geeft ons hier enig antwoord; maar losgemaakt van de wereld, bieden ze geen inhoud meer aan ons denken. Wat deed God dan vóór de schepping, Hij, die niet als een Deus otiosus gedacht worden kan, maar die altijd *εργάζεται*, [Joh. 5:17](#). Is Hij dan veranderd, overgegaan van ledigheid tot werkzaamheid, van rust tot arbeid? Hoe is de schepping, de overgang tot de daad van scheppen, te rijmen met de onveranderlijkheid Gods? En waarom is Hij eerst tot die schepping overgegaan, toen reeds een eeuwigheid voorbijgesneld was? Hoe is er in die boven allen tijd verheven eeuwigheid een moment te vinden, waarin God van het niet scheppen tot het scheppen overging? En waarom koos Hij juist dat moment, waarom begon de schepping niet eeuwen te voren? Al deze vragen hebben verschillende antwoorden uitgelokt. Het pantheïsme beproefde een oplossing te geven door te leren, dat in God wezen en werken één waren, dat God geen Schepper is geworden maar dat de schepping zelf een eeuwige is; de wereld heeft geen begin gehad, zij is de eeuwige zelfopenbaring Gods; en God gaat niet in duur aan de wereld vooraf maar alleen in logische zin, in zover Hij aller dingen oorzaak is; de natura naturans is niet te denken zonder natura naturata, de substantie niet zonder attributa en modi, de idee niet zonder verschijning **1)**. Verwant is daarmee de solutie, welke Origenes gaf; hij verwierp wel de eeuwigheid der

materie, en leerde, dat alles door de Logos uit niets geschapen was, maar God is niet ledig te denken, Zijn almacht is eeuwig als Hijzelf, en daarom is Hij ook van eeuwigheid beginnen te scheppen. Wel is de tegenwoordige wereld niet eeuwig, maar aan deze wereld gingen ontelbare werelden vooraf, gelijk er ook vele op volgen zullen 2). Dit gevoelen, dat eigenlijk van de Stoa afkomstig is 3), werd door de kerk veroordeeld op het concilie te Nicea, maar is toch telkens weer vernieuwd 4). Hierbij verdient ook nog vermelding de in de scholastiek veel behandelde vraag, of de wereld niet eeuwig had kunnen zijn. Ter verdediging van Aristoteles, die de eeuwigheid der wereld leerde 5), werd deze vraag door sommigen bevestigend beantwoord 6). Door anderen werd ze echter beslist ontkend, zoals door Bonaventura, Albertus Magnus, Henricus van Gent, Richard, Valentia, Toletus 7), en evenzo door de Lutherse 8) en de gereformeerden 9); slechts een enkele achtte een eeuwige schepping mogelijk 10).

Al deze antwoorden schenken echter aan het denken geen bevrediging. Natuurlijk is er hierover geen verschil, dat de wereld op dit ogenblik in plaats van duizenden jaren, ook wel reeds miljoenen van eeuwen zou hebben kunnen bestaan. Niemand, die dit in het afgetrokken ontkent. Maar geheel iets anders is het, of de wereld eeuwig had kunnen zijn in dezelfde zin als God eeuwig is. Dit nu is onmogelijk, want eeuwigheid en tijd verschillen essentieel. Kant zag er een onoplosbare antinomie in, dat de wereld eensdeels een begin moest hebben gehad, omdat een oneindig afgelopen tijd ondenkbaar was, en toch anderdeels geen begin kon hebben, wijl een ledige tijd ondenkbaar is 11). Echter het laatste lid dezer antinomie heeft geen recht van bestaan; met de wereld valt ook de tijd vanzelf weg; er blijft dan geen tijd en dus ook geen ledige tijd meer over 12). Dat wij dat niet kunnen indenken en altijd zulk een hulpvoorstelling van een tijd vóór de tijd nodig hebben, doet hier niets terzake en komt alleen daarvandaan, dat ons denken in de tijdvorm bestaat; om de tijd weg te denken, zou het denken zichzelf moeten wegdenken, wat onmogelijk is. Zo blijft alleen over het eerste lid van Kants antinomie, nl. dat de wereld een begin moet hebben gehad. Hoe eindeloos ook verlengd, tijd blijft tijd en wordt nooit eeuwigheid. Er is tussen beide een essentieel verschil. De wereld is niet zonder tijd te denken; tijd is een bestaansvorm van al het eindige en geschapene; nooit kan het predikaat der eeuwigheid in strikte zin toekomen aan wat in de vorm van de tijd bestaat. Evenzo berust de vraag, of God dan niet van eeuwigheid had kunnen scheppen, op de vereenzelviging van eeuwigheid en tijd. Er is in de eeuwigheid geen vroeger of later. God heeft eeuwig de wereld geschapen, d.i. ook in het moment, toen de wereld het aanzijn ontving, was en bleef God de Eeuwige en schiep Hij als de Eeuwige. De wereld, ook al had zij een eindeloze reeks van eeuwen bestaan en al waren miljoenen van werelden aan deze voorafgegaan, ze blijft tijdelijk, eindig, beperkt en heeft dus een begin gehad. De hypothese van Origenes geeft niet de minste oplossing; de kwestie blijft volkomen dezelfde; ze wordt alleen enige miljoenen van jaren verschoven. Nog ongegronde is de vraag, wat God dan deed vóór de schepping. Ze is door Augustinus, Luther, Calvijn, overeenkomstig [Spr. 26:5](#) beantwoord 13). Zij gaat uit van de onderstelling, dat God in de tijd bestaat en dat de schepping en onderhouding zijn dagelijkse inspannende arbeid is. Maar God woont in de eeuwigheid. Hij is *actus purissimus*, een oneindige volheid van leven, zalig in Zichzelf, zonder de schepping niet ledig en door haar niet vermoeid. *Non itaque in ejus vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia, sicut nec in ejus opere labor, conatus, industria. Novit quiescens agere et agens quiescere* 14).

En evenzo is het met het pantheïsme; het is niet zo oppervlakkig als het socinianisme en het materialisme, dat eeuwigheid eenvoudig verandert in een naar voren en naar achter eindeloos verlengde tijd en het onderscheid tussen eindeloos en oneindig niet kent; het zegt niet, dat God alle dingen is en alle dingen God zijn; het maakt onderscheid tussen het zijn en het

worden, *natura naturans* en *naturata*, substantie en modi, het al en alle dingen, de idee en de verschijning, d.i. tussen eeuwigheid en tijd. Maar op de vraag: waarin bestaat dat onderscheid dan? wat verband is er tussen beide? hoe gaat de eeuwigheid over in tijd? blijft het pantheïsme het antwoord schuldig. Het geeft woorden en beelden genoeg, maar er laat zich niets bij denken. Het theïsme echter houdt eeuwigheid en tijd voor twee incommensurabele grootheden. Ze kunnen en mogen geen van beide door ons verwaarloosd worden; zij dringen zich beide aan ons bewustzijn en denken op. Maar wij vermogen beider verband niet te doorzien; levende en denkende in de tijd, staan wij bewonderend stil voor het mysterie van het eeuwige, ongeschapene zijn. Enerzijds staat vast, dat God de Eeuwige is; in Hem is geen verleden of toekomst, geen worden of verandering; en alwat Hij is, is eeuwig, Zijn gedachte, Zijn wil, Zijn besluit. Eeuwig is in Hem ook de wereldidee, die Hij denkt en uitspreekt in de Zoon; eeuwig is in Hem het besluit om de wereld te scheppen; eeuwig is in Hem de wil, die de wereld in de tijd geschapen heeft; eeuwig is ook de daad van scheppen, als daad Gods, als *actio interna et immanens* 15), want Hij is geen Schepper geworden, zodat Hij eerst een tijdlang niet en daarna wel zou hebben geschapen; Hij is de eeuwige Schepper, als Schepper was Hij de Eeuwige en als de Eeuwige heeft Hij geschapen. De schepping bracht daarom geen verandering in Hem; zij is niet uit Hem geëmaneerd; zij is geen deel van Zijn Wezen; Hij is onveranderlijk dezelfde eeuwige God.

En anderzijds staat vast, ook voor het denken, dat de wereld een begin heeft gehad en in de tijd is geschapen. Augustinus heeft terecht gezegd: *mundus non est factus in tempore sed cum tempore* 16), gelijk Plato en Philo en Tertullianus 17) dit al vóór hem hadden gezegd en alle theologen dit later hebben herhaald. Een ledige tijd is ondenkbaar. Een tijd vóór de wereld is er niet geweest. De tijd is noodwendige bestaansvorm van het eindige. Hij is niet afzonderlijk geschapen, maar met de wereld vanzelf gegeven, geconcreëerd evenals de ruimte. In zekere zin is de wereld er dus altoos geweest, d.i. zolang als er tijd was. Alle verandering valt dus niet in God maar in haar. Zij is aan tijd, d.i. aan verandering onderworpen. Zij is het voortdurende worden tegenover God als het eeuwige en onveranderlijke zijn. En deze beide nu, God en wereld, eeuwigheid en tijd, staan in deze verhouding, dat de wereld in al haar delen gedragen wordt door Gods alomtegenwoordige kracht en de tijd in al zijn momenten doordrongen is van het eeuwige zijn van onze God. Eeuwigheid en tijd zijn geen twee lijnen, waarvan de kortere een tijdlang met de eindeloos verlengde parallel loopt; maar de eeuwigheid is het onveranderlijke middelpunt, dat zijn stralen doet uitgaan tot de ganse omtrek van de tijd. Voor het beperkte oog van het schepsel legt zij haar oneindige inhoud in de breedte der ruimte en de lengte des tijds successief uiteen, opdat het iets zou verstaan van de onnaspeurlijke grootheid Gods. Maar daarom blijft eeuwigheid en tijd toch onderscheiden. Dit alleen belijden wij, dat het eeuwige willen Gods, zonder op te houden eeuwig te zijn, werkingen kan voortbrengen en voortbrengt in de tijd, gelijk Zijn eeuwig denken ook tijdelijke dingen tot inhoud hebben kan 18). De macht van Gods wil, die eeuwig één is, deed ontstaan wat niet was, zonder dat in Hem enige verandering plaats greep. God wil eeuwig, wat eerst na eeuwen plaats hebben zal of vóór eeuwen plaats gehad heeft. En ten tijde, als het geschiedt, is er in de dingen verandering maar in Zijn Wezen niet. *Una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt* 19).

1) Erigena, de div. nat. I 73. 74. III 8. 9. 17 enz. Spinoza, Cogit. metaph. II. c. 10. Hegel, Werke VII 25 v.

2) Origenes, de princ. I 2. II 1. III 5.

3) Zeiler, Philos. der Gr. IV/3 153 v.

4) Bijv. Rothe, Theol. Ethik par. 50 v. Ulrici, Gott und die

- Natur 1866 bl. 671 v. Martensen, Dogm. par. 65. 66. Dorner, Gl. 1 466 v. G. Wetzel, Die Zeit der Welt schöpfung, Jahrb. f.d. Theol. 1875 bl. 582 v.
- 5) Zeller, Philos. d. Gr. III/3 357 v.
 - 6) Door Durandus, Occam, Biel, Cajetanus, ook door Thomas, S. Theol. I. qu. 46 art. 1. 2. c. Gent. II 31-37, verg. Esser, Die Lehre des h. Th. v. Aq. über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Munster 1895. Rolfes, Philos. Jahrb. X 1897 Heft 1. Heinrich, Dogm. V 134 v.
 - 7) Bonaventura, Sent. I dist. 44 art. 1 qu. 4, verg. Petavius, de Deo III c. 5. 6.
 - 8) Quenstedt, Theol. I 421. Hollaz, Ex. theol. bl. 358.
 - 9) Zanchius, Op. III 22 v. Voetius, Disp. I 568. Leydecker, Fax Verit. 140. Coccejus, S. Theol. c. 15. Moor, Comm. II 11 791. M. Vitringa, Doctr. II 83. Turretinus, Th. El. V qu. 3.
 - 10) Burmannus, Synopsis I 41. 24.
 - 11) Kant, Kr. d. r. Vern. ed. Kirchmann, 5e Aufl. bl. 360 v.
 - 12) Irenaeus, adv. haer. III 8. Athanasius, c. Ar. I 29. 58. Tertullianus, adv. Marc. II 3. adv. Hermog. 4. Augustinus, de civ. Dei XI 6.
 - 13) Augustinus, Conf. XI 12. Calvin, Inst. I 14, 1.
 - 14) Augustinus, de civ. Dei XII 17.
 - 15) Augustinus, de civ. XII 17. Lombardus, Sent. II dist. 1 n. 2. Bonaventura, Sent. II dist. 1 art. 1 qu. 2. Thomas, c. Gent. I 82. Petavius, de Deo V 9, 9 en 13,5. Voetius, Disp. I 565. Turretinus, Th. El V qu. 3,16.
 - 16) Augustinus, Conf. XI 10-13, de civ. VII 30. XI 4-6. XII 15-17.
 - 17) Tertullianus, adv. Marc. II 3.
 - 18) Thomas hij Kleutgen, Theol. der Vorzeit II 871.
 - 19) Augustinus, de civ. Dei XII 17.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 34 De Schepping; 258)

258. Indien nu deze wereld, welke ontstaan is en bestaat in de tijd, essentieel van het eeuwige en onveranderlijke zijn Gods onderscheiden is, dringt zich met des te meer kracht de vraag op, wat God bewoog, om deze wereld in het aan zijn te roepen. De Schrift leidt telkens alle zijn en zo-zijn der schepselen tot de wil Gods terug, [Ps. 33:6](#), [115:3](#), [135:6](#), [Jes. 46:10](#), [Dan. 4:35](#), [Mt. 11:25](#), [Rom. 9:15](#)v., [Ef. 1:4,9,11](#), [Op. 4:11](#) enz. **1)** Dat is voor ons de laatste grond, het einde aller tegenspraak. Dei voluntas suprema lex. Voluntas conditoris rei cujusque natura est **2)**. Op de vraag, waarom de dingen er zijn en zijn zoals ze zijn, is er geen ander en dieper antwoord, dan omdat God het gewild heeft. Wie dan nog verder vraagt: waarom heeft God het gewild? majus aliquid quaerit quam est voluntas Dei; nihil autem majus inveniri potest **3)**. En dit is het standpunt van heel de christelijke kerk en theologie geweest. Maar het pantheïsme is hiermee niet tevreden en zoekt naar een dieper grond. Vooral op tweeërlei wijs tracht het dan de wereld uit het wezen Gods te verklaren. Of het stelt dat wezen als zo overvloeiende rijk voor, dat de wereld als vanzelf daaruit voortstroomt, en, naarmate ze zich verder van Hem verwijderd, het μη ov nadert en tot zinlijke materie stolt. Dit is de leer der emanatie, die in het oosten opkwam, in Indië en Perzië vooral verbreiding vond en dan in de stelsels van het gnosticisme en het neoplatonisme ook tot het westen doordrong. Of het beproeft de wereld te verklaren, niet uit de *πλουτος*, maar uit de *πενια του θεου*. God is zo arm, zo onzalig, dat Hij de wereld nodig heeft voor Zijn eigen ontwikkeling; Hij is in Zichzelf louter potentia, die niets is maar alles worden kan; Hij moet Zichzelf objectiveren, en door de tegenstelling met de wereld heen tot geest, tot persoonlijkheid worden in de mens.

An sich is God nog niet het absolute, Hij wordt dit eerst door het wereldproces; eerst Deus implicitus, wordt Hij langzamerhand Deus explicitus. De wereld is dus nodig voor God, zij is een noodzakelijk ontwikkelingsmoment in Zijn Wezen; Ohne Welt ist Gott kein Gott. Tegenover dit pantheïsme, dat de persoonlijkheid Gods teniet doet en de wereld vergoddelijkt, handhaaft het theïsme de leer, dat de schepping een daad is van Gods wil. Maar toch is daarmee geen willekeur bedoeld. Zo is de wil Gods wel opgevat in de Mohammedaanse theologie en ook bij de Nominalisten, de Socinianen, de Cartesianen; de wereld is een product van loutere willekeur; zij is er, maar had er evengoed niet, of ook geheel anders kunnen zijn. De christelijke theologie heeft zich echter meestal voor dit uiterste gewacht, en heeft geleerd, dat, al was de wil Gods in de schepping ook ten hoogste vrij en al is alle dwang en noodzakelijkheid uitgesloten, toch die wil zijn motieven en God met Zijn werken naar buiten Zijn hoge en heilige bedoelingen had 4).

Ook zo blijft er plaats voor de vraag, wat God bewoog om deze wereld te scheppen, m.a.w. wat doel Hij met de schepping Zich voorstelde. De antwoorden zijn daarop verschillend geweest. Velen hebben in de goedheid en de liefde Gods een genoegzaam motief tot verklaring der wereld gezien. De Schrift sprak er ook menigmaal van, dat God goed is, dat Zijn goedheid blijkt in al Zijn werken, en dat Hij al Zijn schepselen liefheeft en hun zaligheid wil. God kon ook niet gedacht worden als iets behoevende. Hij kon de wereld niet geschapen hebben, om iets te ontvangen, maar alleen om Zich te geven en mee te delen. Zijn goedheid was daarom de reden der schepping. Reeds Plato, Philo en Seneca spraken in die geest 5); en christelijke theologen zeiden ook menigmaal, dat God de wereld niet uit behoefte maar uit goedheid, niet voor Zichzelf maar voor de mensen schiep. Deus mundum non sibi sed homini fecit 6). Bona facere si non posset, nulla esset potentia; si autem posset nec faceret, magna esset invidia 7), ο, των ολων θεος αγαθος και υπερκαλος την φυσιν εστι, διο και φιλανθρωπος εστιν. αγαθω γαρ περι ουδενος αν γενοιτο φθονος, οθεν ουδε το ειναι τισι φθοσει αλλα παντας ειναι βουλεται, ινα και φιλανθρωπευεσθαι δυναται 8). Deze uitspraken wisselden echter telkens af met andere, waarin God Zelf en Zijn eer de oorzaak en het doel der schepping werd genoemd. Maar het humanisme plaatste de mens op de voorgrond; het socinianisme zocht zijn wezen niet in de gemeenschap met God maar in de heerschappij over de aarde; de leer van het natuurrecht, van de natuurlijke moraal en van de natuurlijke religie maakte de mens autonoom en onafhankelijk van God; Leibniz leerde, dat God door Zijn goedheid, wijsheid en macht zedelijk gebonden was, om uit vele mogelijke werelden de beste te kiezen en deze tot aanzijn te brengen; Kant riep door de praktische vernunft God alleen te hulp, om de mens hiernamaals de zaligheid te verschaffen, waarop hij naar zijn deugd aanspraak had. En zo werd in het rationalisme der achttiende eeuw de mens het interessantste schepsel; alles was er om hem en aan zijn volmaking dienstbaar; de mens was \$Selbstzweck en al het andere, God Zelf daaronder begrepen, was middel 9). En ook thans nog leren velen, dat God aan de wereldidee, welke Hij noodzakelijk denkt, realiteit moet geven, omdat Hij anders zelfzuchtig en niet de hoogste liefde is. Omdat Hij goed is, wil Hij niet alleen zalig zijn, maar sticht Hij een rijk der liefde en zoekt Hij de zaligheid zijner schepselen; deze is voor Hem het einddoel 10).

Deze leer van de mens als Selbstzweck is echter op christelijk standpunt onaannemelijk. Natuurlijk wordt in de schepping ook wel Gods goedheid openbaar; de Schrift spreekt dit telkens uit. Maar toch is het niet juist te zeggen, dat Zijn goedheid de schepping eist, omdat Hij anders zelfzuchtig is. God is immers de Algoede, de volmaakte liefde, de volkomen zaligheid in Zichzelf en heeft dus ook de wereld niet nodig, om Zijn goedheid of liefde tot ontwikkeling te brengen, evenmin als Hij haar behoeft, om tot zelfbewustzijn en persoonlijkheid te komen. Vervolgens ligt het in de aard der zaak, dat God er niet is om de

mens, maar de mens er alleen zijn kan om God. Want hoewel de mens in zekere zin Selbstzweck mag genoemd worden, in zover hij als redelijk, zedelijk wezen nooit tot een willoos instrument kan of mag worden verlaagd; toch is hij van God ten diepste afhankelijk en heeft niets, dat hij niet heeft ontvangen. God alleen is Schepper, de mens is schepsel; en reeds daarom alleen kan hij het doel der schepping niet zijn. Omdat hij zijn oorsprong alleen in God heeft, kan hij ook in Hem alleen zijn doel hebben. En eindelijk is de leer, dat de schepping haar motief in Gods goedheid en haar einddoel in des mensen zaligheid heeft, ook met de werkelijkheid in strijd. Het heelal gaat toch waarlijk in de dienst des mensen niet op en moet nog een ander doel hebben, dan om hem nuttig te zijn. Het platte utilisme en de zelfzuchtige teleologie der achttiende eeuw zijn genoegzaam weerlegd. Het lijden en de smart, welke over de mensheid uitgestort wordt, is uit de goedheid Gods alleen niet te verklaren. En de uitkomst der wereldgeschiedenis, die niet alleen van de zaligheid der verkorenen maar ook van een eigen triomf over de goddelozen spreekt, brengt nog gans andere deugden Gods tot openbaring dan Zijn goedheid en liefde alleen.

De Schrift neemt dan ook een ander standpunt in en geeft een hoger doel aan. Zij zegt, dat de ganse natuur een openbaring is van Gods deugden en een verkondigster van zijn lof, [Ps. 19:1](#), [Rom. 1:19](#). God schiep de mens naar Zijn Beeld en tot Zijn eer, [Gen. 1:26](#), [Jes. 43:7](#). Hij verheerlijkt Zich in Faraö, [Ex. 14:17](#) en in de blindgeborene, [Joh. 9:3](#). Hij schept de goddeloze tot de dag des kwaads, [Spr. 16:4](#), [Rom. 9:22](#). Christus is gekomen om Hem te verheerlijken, [Joh. 17:4](#). Alle weldaden der genade schenkt Hij om Zijn Naams wil, verlossing, vergeving, heiligmaking enz., [Ps. 105:8](#), [78:9](#), [Jes. 43:25](#), [48:11](#), [60:21](#), [61:3](#), [Rom. 9:23](#), [Ef. 1:6](#) v. Hij geeft Zijn eer aan geen ander, [Jes. 42:8](#). Einddoel is, dat alle koninkrijken Hem onderworpen zijn en alle schepsel zich voor Hem buigt, [Dan. 7:27](#), [Jes. 2:3-13](#), [Mal. 1:11](#), [1Cor. 15:24](#) v. Hier reeds wordt Hem eer gebracht door al Zijn volk, [Ps. 115:1](#), [Mt. 6:13](#). Eens zal God alleen groot zijn, [Jes. 2:3-13](#), en heerlijkheid ontvangen van al zijn schepselen, [Op. 4:11](#), [19:6](#). Hij is de Eerste en de Laatste, de Alfa en de Omega, [Jes. 44:6](#), [48:12](#), [Op. 1:8](#), [22:13](#). Uit en door en tot Hem zijn alle dingen, [Rom. 11:36](#). Hierop steunende, leerde de christelijke theologie bijna eenstemmig, dat de gloria Dei het einddoel van al Gods werken was. Ofschoon in de eerste tijd de goedheid Gods vooral als motief der schepping wordt genoemd, ontbreekt toch de eer Gods als aller dingen einddoel niet. Zo zegt Athenagoras, dat God propter se ipsum et elucet in omnibus ipsius operibus bonitatem et sapientiam adductum fuisse, ut hominem faceret **11**). Tertullianus zegt, dat God heel de wereld schiep in ornamentum majestatis suae **12**). Vooral in de Middeleeuwse theologie kwam deze gloria Dei meer tot haar recht, bij Anselmus, die de eer Gods tot principe maakt van zijn leer over menswording en voldoening **13**), maar dan verder ook bij Lombardus, Thomas, Bonaventura enz. **14**). En deze zelfde leer vinden wij bij de latere roomsen **15**), dan bij de Luthersen **16**) en tenslotte en inzonderheid ook bij gereformeerden **17**). Het onderscheid tussen hen en de Luthersen en roomsen bestaat niet daarin, dat zij de eer van God en deze laatste de mens tot einddoel stellen, maar is hierin gelegen, dat zij deze eer van God tot principe hebben gemaakt van alle leer en leven, van dogmatiek en moraal, van huisgezin, maatschappij en staat, van wetenschap en kunst. Nergens is deze gloria Dei zo universalistisch toegepast, als onder de belijders der gereformeerde religie.

Nu is er echter tegen dit einddoel aller schepselen een dubbel bezwaar ingebracht. Vooreerst, dat God daardoor zelfzuchtig wordt, Zichzelf zoekt en de schepselen, bepaaldelijk de mensen, tot middelen verlaagt. Reeds vroeger is dit ter sprake gebracht en aangetoond, dat God als de volmaakt goede in niets dan in Zichzelf rusten en met niets minder dan Zichzelf tevreden mag zijn. Hij kan niet anders dan Zijn eigen eer zoeken. Gelijk een vader in zijn gezin en een vorst in zijn rijk de hun als zodanig toekomende eer eisen en zoeken moeten, zo

is het ook met de Here onze God. Nu kan de mens deze hem toekomende eer alleen vragen in de Naam Gods en voor het ambt, door God hem opgedragen; maar God vraagt en zoekt die eer in Zijn eigen Naam en voor Zijn eigen Wezen. Omdat Hij is het hoogste en het enige goed, de volmaaktheid zelf, daarom is het de hoogste gerechtigheid, dat Hij in alle schepselen Zijn eigen eer zoekt. En zo weinig heeft dit zoeken van eigen eer iets met onze zelfzucht gemeen, dat God veel meer die eer, waar ze Hem wederrechtelijk onthouden wordt, in de weg van recht en gerechtigheid afeist. Gewillig of onwillig zal alle schepsel voor Hem de knie eens buigen. Gehoorzaamheid in liefde of gedwongen onderwerping is de eindbestemming van alle creatuur. De andere tegenwerping luidt, dat God dan toch, alzo zijn eer zoekende, het schepsel nodig heeft. De wereld dient tot Zijn verheerlijking; er ontbreekt dus iets aan Zijn volmaaktheid en zaligheid; de schepping voorziet in een behoefte Gods en draagt bij tot Zijn volmaaktheid [18](#)). Deze tegenwerping schijnt onweerlegbaar; en toch is er ook bij verschillende soorten van menselijke arbeid een analogie op te merken, die ons het scheppen Gods verduidelijken kan. Op lager standpunt werkt de mens, omdat hij moet; behoefte of dwang drijft hem voort. Maar hoe edeler de arbeid wordt, hoe minder er voor behoefte of dwang plaats is. Een kunstenaar schept zijn kunstwerk niet uit behoefte of dwang, maar naar de vrije aandrif van zijn genie. Ik stort mijn boezem uit als 't vinkjen in de abelen; ik zing en ken geen ander doel (Bilderdijk). De vrome dient God niet uit dwang noch door hoop op loon, maar uit vrije liefde. Zo is er ook in God een welgevallen, dat beide boven behoefte en dwang, boven *πενια* en *πλουτος* oneindig verheven is, dat in de schepping de kunstenaarsgedachten Gods belichaamt en daarin verlustiging vindt. Ja, wat in mensen slechts zwakke analogie is, is bij God in volstreckte oorspronkelijkheid aanwezig. Het schepsel heeft geen zelfstandigheid buiten en tegenover God, zoals de schepping van een kunstenaar. God zoekt dus nooit het schepsel, alsof dit Hem iets geven kan, wat Hij mist, of iets ontnemen kan, wat Hij bezit. Hij zoekt het schepsel niet, maar door het schepsel heen zoekt Hij Zichzelf. Hij is en blijft altijd Zijn eigen doel. Zijn willen is altijd, ook in en door de schepselen heen, volstreckte zelfgenieting, volkomen zaligheid. Daarom is de wereld niet voortgekomen uit een behoefte Gods, uit Zijn armoede en onzaligheid, want het is Hem in het schepsel niet om dat schepsel, maar om Zichzelf te doen. En evenmin is haar ontstaan aan een onbedwingbaar pleroma in God te danken, want Hij gebruikt alle schepsel tot Zijn eigen verheerlijking en maakt het dienstbaar aan de verkondiging Zijner deugden.

- 1) In [Op. 4:11](#) staat de praep. *δια* c. acc. en betekent dus eigenlijk propter. Maar hier en elders, [Op. 12:11](#), [Joh. 6:57](#), [Rom. 8:10,20](#), [2Petr. 3:12](#), gaat deze betekenis in die van per of van een dativus over.
- 2) Augustinus, de civ. Dei XXI 8.
- 3) Augustinus, de Gen. c. Manich. 12.
- 4) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 30
De onmededeelbare Eigenschappen; 192
- 5) Plato, Timaeus p. 29 D. Philo hij PRE/2 XI 643. Seneca, Epist. 95.
- 6) Tertullianus, adv. Macr. I 43. adv. Prax. 5.
- 7) Augustinus, de Gen. ad litt. IV 16.
- 8) Athanasius, Or. c. gentes 41. Verg. Damascenus, de fide orthod. II 2. Thomas, s. Theol. I qu. 19. art. 2. Voetius, Disp. I 558 enz.
- 9) Bretschneider, Syst. Entw. 442 v. Id., Dogm. I 669.
Wegscheider, Dogm. par. 95.
- 10) Rothe, Theol. Ethik par. 40.41. Dorner, Chr. Gl. I 448-459.
Martensen, Dogm. par. 59. Hofmann, Schriftbew. I/2 205 v.
Kahnis, Dogm. I 428. Müller, Chr. Lehre v.d. Sünde II/5 187
v. Schoeberlein, Prinzip u. Syst. der Dogm. 628, Thomasius,

- Christi Person u. Werk I/3 144. James Orr, Christ. view of God 155. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III/2 259 f., en ook Hermes en Gunther hij Kleutgen, Theol. I/2 642 v.
- 11) Athenagoras, de resurr. mort. 12.
 - 12) Tertullianus, Apolog. 17.
 - 13) Anselmus, Cur Deus homo c. 11.
 - 14) Lombardus, Sent. II dist. I. Thomas, S. Theol. I qu. 44 art. 4. qu. 66 art. 2 qu. 103 art. 2. c. Gent. III 17. 18. Sent II dist. I qu. 2 art. 2. Bonaventura, Sent. II dist. 1 p. 2 enz.
 - 15) Scheeben, Dogm. II 31 v. Simar, Dogm. 234 v. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I 640-692. Schwetz, Theol. dogm. I 396 v. Heinrich, Dogm. V 151 v. Jansen, Prael. II 319 v.
 - 16) Gerhard, Loci theol. I. V c. 5. Quenstedt, Theol. I 418. Hollaz, Ex. theol. 360.
 - 17) Verg. bijv. Edwards, The end in creation, Works II 193-257.
 - 18) Strausz, Chr. Gl. I 633. Ed. v. Hartmann, Ges. Stud. u. Aufsätze 715.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 34 De Schepping; 259)

259. Hieruit vloeit ook een geheel bijzondere wereldbeschouwing voort. Het woord schepping kan beide betekenen, de daad en het product van het scheppen. Naarmate de eerste opgevat wordt, verandert ook de beschouwing van het tweede. Het pantheïsme tracht de wereld dynamisch, het materialisme mechanisch te verklaren. Maar beide streven ernaar, om alles door één beginsel te laten beheersen. Daar moge de wereld een ζωον zijn, waarvan God de ziel is, hier een mechanisme, dat door verbinding en scheiding der atomen tot stand komt; in beide wordt het onbewuste, blinde noodlot ten troon verheven: beide miskennen de rijkdom en de verscheidenheid der wereld, wissen de grenzen uit tussen hemel en aarde, stof en geest, ziel en lichaam, mens en dier, verstand en wil, eeuwigheid en tijd, Schepper en schepsel, het zijn en het niet-zijn en lossen alles op in een doodse eenvormigheid; beide loochenen een bewust doel en kunnen noch een oorzaak noch een bestemming aanwijzen voor het bestaan der wereld en voor haar geschiedenis. Gans anders is echter de beschouwing der Schrift. Hemel en aarde zijn van de aanvang af onderscheiden. Alles wordt geschapen met een eigen aard en rust op eigen door God daarvoor gestelde ordinantiën. Zon en maan en sterren hebben hun eigen taak; en plant en dier en mens hebben een onderscheiden natuur. Er is de rijkste verscheidenheid. Maar in die verscheidenheid is er ook de hoogste eenheid. Voor beide ligt de grond in God. Hij is het, die alle dingen schiep naar Zijn onnaspeurlijke wijsheid, die ze voortdurend onderhoudt in hun onderscheiden natuur, die ze leidt en regeert naar de hun ingeschapen krachten en wetten, en die als het hoogste goed en als aller dingen einddoel door alle dingen in hun mate en op hun wijze nagestreefd en begeerd wordt. Hier is een eenheid, die de verscheidenheid niet vernietigt maar handhaaft, en een verscheidenheid, die aan de eenheid niet te kort doet, maar ze in haar rijkdom ontvouwt. Krachtens de eenheid kan de wereld in overdrachtelijke zin een organisme heten, waarin alle leden in verband staan met elkaar en wederkerig op elkaar inwerken. Hemel en aarde, mens en dier, ziel en lichaam, waarheid en leven, kunst en wetenschap, godsdienst en zedelijkheid, staat en kerk, gezin en maatschappij enz., ze zijn wel onderscheiden maar ze zijn niet gescheiden. Er bestaan tussen hen allerlei betrekkingen; een organische, of indien men wil, een ethische band houdt hen alle samen. De Schrift spreekt dit duidelijk uit, als zij het heelal niet alleen samenvat onder de naam van hemel en aarde, maar ook aanduidt als עולם, d.i. het verborgene, het onzichtbare, het onoverzienbare, de tijd in verleden of toekomst, de eeuw, de eeuwigheid, de wereld, [Pred. 1:4](#); [3:11](#); en in het Nieuwe Testament als κόσμος, [Joh. 1:10](#), τα πάντα, [1Cor. 8:6](#), [15:25](#) v.,

κτισις, [Mark. 10:16](#), αἰῶνες, [Hebr. 1:2](#), duur, levensduur, Zeitalter, wereld, cf. seculum a.v. sexus, mensenleeftijd, wereld, en ons wereld van waeralti, werolt, mannen- of mensenleeftijd. De namen עולם en αἰῶνες gaan uit van de gedachte, dat de wereld een duur, een leeftijd heeft, en dat er een geschiedenis in plaats heeft, die uitloopt op een bepaald doel. Het Griekse κόσμος en het Latijnse mundus stellen echter de schoonheid en harmonie der wereld op de voorgrond. En de wereld is inderdaad beide. Gelijk Paulus de gemeente tegelijk bij een lichaam en een gebouw vergelijkt en van een wassende tempel spreekt, [Ef. 2:21](#), en Petrus de gelovigen levende stenen noemt, [1Petr. 2:5](#); zo is de wereld een geschiedenis en een kunststuk tesamen. Zij is een lichaam, dat wast en een gebouw, dat opgetrokken wordt. Zij spreidt zich uit in de breedte der ruimte en zet zich voort in de lengte des tijds. Noch het mechanisch principe van het materialisme noch het dynamisch principe van het pantheïsme is genoegzaam tot haar verklaring; maar wat waarheid is in beide, wordt in de leer der wereld naar de Schriften erkend. Zij is tegelijk horizontaal en verticaal te beschouwen; zij streeft van de laagste schepselen af opwaarts, naar boven, het licht en het leven Gods tegemoet, en zij beweegt zich tevens voorwaarts naar een Godverheerlijkend einde. Zo spreidt zij Gods deugden en volmaaktheden ten toon, in beginsel reeds bij haar aanvang, bij haar voortgaande ontwikkeling in steeds hogere mate, en eens volkomen aan het einde der tijden.

Augustinus is de kerkvader geweest, die ook deze gedachten het diepst verstaan en het breedst uitgewerkt heeft. In zijn werk de civitate Dei levert hij een christelijke filosofie der geschiedenis; toont hij aan, hoe de christelijke wereldbeschouwing in de geschiedenis haar waarheid en haar bewijs vindt; schetst hij de civitas coelestis in haar oorsprong en wezen, in haar ontwikkeling en verhouding tot de civitas terrena, in haar einde en doel [1](#)). Maar tegelijk neemt hij daarin op de beschrijving van het heelal als een wonderschone harmonie. De wereld is bij Augustinus een eenheid; universum ab unitate nomen accepit [2](#)). Doch die eenheid is geen eenvormigheid, maar eindeloos rijke verscheidenheid [3](#)). God nl. is summum esse, summum verum, summum bonum, summum pulchrum. En daarom schiep Hij vele schepselen, die in verschillende mate deelhebben aan Zijn zijn, aan Zijn waarheid, goedheid en schoonheid. Aliis dedit esse amplius et aliis minus, atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit [4](#)). Met beroep op het woord uit het boek der Wijsh. 11:21, πάντα μετρώ καὶ ἀριθμῶ καὶ σταθμῶ διατάξας, zegt Augustinus, dat alle dingen door modus, species, numerus, gradus, ordo onderscheiden zijn. En daardoor brengen zij juist die wereld, die universitas tot stand, waarin God naar Zijn welbehagen Zijn bona uitdeelt en die alzo een openbaring Zijner deugden is [5](#)). Want al die verscheidenheid is alleen aan God, niet aan de verdienste van het schepsel te danken. Non est ulla natura etiam in extremis infimisque bestiolis, quam non ille constituit, sine quibus nihil rerum inveniri vel cogitari potest [6](#)). En deze wereldbeschouwing is die van heel de christelijke theologie geweest. De wereld is één lichaam met vele leden. De eenheid, orde en harmonie in de wereld was bij de kerkvaders een krachtig bewijs voor het bestaan en de Eenheid Gods [7](#)). God is het middelpunt en alle schepselen groeperen in concentrische kringen en in een hierarchische orde zich om Hem heen [8](#)). Thomas vergelijkt de wereld bij een zuiver gestemd snarenspeel, welks harmonieën ons de heerlijkheid en zaligheid van het Goddelijk leven vertolken. Haar delen inveniuntur ad invicem ordinatae esse quasi partes animalis in toto, quae sibi invicem deserviunt [9](#)). Nulla est mundi particula, zegt Calvijn, in qua non scintillae saltem aliquae gloriae ejus emicare cernantur [10](#)). Nihil in toto mundo prestantius, nobilius, pulchrius, utilius, divinius ista rerum multarum diversitate, distinctione, ordine, quo una altera nobilior est, et una pendet ab altera, una subest alteri, una obsequium accipit ab altera. Hinc enim totius mundi est ornatus, pulchritudo, prestantia; hinc multiplex usus, utilitas, fructus nobis exoritur. Hinc ipsa Dei bonitas, gloria, sapientia, potentia clarius elucet, illustratur [11](#)). En bij allen is de wereld een theatrum, een speculum lucidissimum glorie divinae [12](#)).

Door deze wereldbeschouwing heeft het christendom zowel de natuurverachting als de natuurvergoding overwonnen. In het heidendom staat de mens niet in de rechte verhouding tot God en daarom ook niet tot de wereld [13](#)). En evenzo wordt in het pantheïsme en materialisme de verhouding des mensen tot de natuur principiëel vervalst. Beurtelings acht hij zich oneindig ver boven de natuur verheven en meent hij, dat ze geen geheimen meer voor hem heeft; en dan weer voelt hij die natuur als een onbegrepen, duistere, geheimzinnige macht, wier raadselen hij niet oplossen, aan wier macht hij zich niet ontworstelen kan. Intellectualisme en mysticisme wisselen elkaar af; ongeloof maakt voor bijgeloof plaats; en het materialisme slaat in occultisme om. Maar de christen ziet opwaarts en belijdt God als de Schepper van hemel en aarde. Hij ziet in natuur en geschiedenis de onnaspeurlijkheid van Gods wegen en de ondoorzoekelijkheid Zijner oordelen, maar Hij wanhoopt niet, want alle dingen staan onder het bestuur van een almachtig God en een genadig Vader, en zullen daarom meewerken ten goede degenen, die God liefhebben. Hier is er dus plaats voor liefde en bewondering van de natuur, maar is ook alle vergoding buitengesloten. Hier wordt de mens in de rechte verhouding tot de wereld gesteld, want hij is in de rechte verhouding tot God geplaatst. Daarom is de schepping ook het fundamentele dogma; het staat heel de Schrift door op de voorgrond; het is de grondsteen, waar Oud en Nieuw Verbond op rusten. En deze leer sluit daarom tenslotte ook een egoïstische theologie en een vals optimisme uit. Zeker, er ligt waarheid in, dat alle dingen er zijn om de mens, of liever om de mensheid, om de gemeente van Christus, [1Cor. 3:21-23](#), [Rom. 8:28](#). Maar die mensheid vindt haar einddoel met alle schepselen in de verheerlijking van God. Daaraan is alles ondergeschikt. Daartoe werkt alles, ook de zonde en het lijden, mee. En met het oog daarop is de wereld doelmatig ingericht. In de scholastiek werd ook de vraag behandeld, an Deus possit aliquid facere melius quam fecit. Abaelard zei van neen, omdat Gods goedheid altijd het beste moest willen en anders zelfzuchtig is [14](#)), en Leibniz redeneerde later geheel in dezelfde geest. Maar in God is geen onzekerheid, geen keuze te denken. Hij heeft niet uit vele mogelijke werelden de beste gekozen. Zijn wil is eeuwig bepaald. Een schepsel kan op zichzelf altijd beter, groter, schoner gedacht worden dan het werkelijk is, omdat een schepsel contingent en voor ontwikkeling en volmaking vatbaar is. En zelfs is het universum als contingent ook anders en beter voor ons mensen te denken. Wel zei Thomas: universum non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit; quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis, sicut si una chorda plus debito intenderet, corrumperetur cithare melodia. Maar hij voegde er aan toe: Posset tamen Deus alias res facere vel alias addere istis rebus factis, et esset aliud universum melius [15](#)). De aard van het schepsel brengt mee, dat het beide in zijn zijn en in zijn zo-zijn niet anders dan als contingent kan gedacht worden. Maar voor God bestaat deze vraag niet. Deze wereld is goed, omdat zij beantwoordt aan het doel, door Hem bepaald. Zij is noch de beste noch de slechtste, maar zij is goed, omdat God haar zo heeft genoemd. Zij is goed, omdat zij dienstbaar is, niet aan de individuele mens, maar aan de openbaring van Gods deugden. En voor wie ze zo beschouwt, is zij ook goed omdat zij hem God kennen doet, Wien te kennen het eeuwige leven is. Daarom zei Lactantius naar waarheid: idcirco mundus factus est ut nascamur; ideo nascimur ut agnoscamus factorem mundi ac nostri, Deum; ideo agnoscimus ut colamus; ideo colimus ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus, quoniam maximis laboribus cultus Dei constat; ideo premio immortalitatis afficimur, ut similes Angelis effecti, summo Patri ac Domino in perpetuum serviamus et simus eternum Dei regnum. Haec summa rerum est; hoc arcanum Dei; hoc mysterium mundi [16](#)).

1) Biegler, Die Civitas Dei des h. Augustinus. Paderborn 1894.

2) Augustinus, de Gen. c. Manich. I 21.

- 3) Id., de civ. Dei XI 10.
- 4) Id., de civ. Dei XII 2.
- 5) Id., de div. qu. 83 qu. 41. de ord. I 19. de Gen. ad litt. I 9. II 13. Conf. XII 9. de civ. Dei XI 33.
- 6) Id., de civ. Dei XI 15, verg. ook Scipio, Des Aur. Augustinus' Metafysik. Leipzig 1886 bl. 31-80.
- 7) Athanasius, c. Ar. II 28. 48. Or. c. gentes c. 39.
- 8) Pseudodionysius in zijn geschriften de coel. en de eccl. hierarchia.
- 9) Thomas, S. Theol. I qu. 25 art. 6. Sent. II dist. 1 qu. 1 art. 1.
- 10) Calvin, Inst. I 5. 1.
- 11) Zanchius, Op. III 45.
- 12) Verg. ook nog Dr. Armin Reiche, Die künstlerischen Elemente in der Welt- und Lebensanschauung des Gregor von Nyssa. Jena 1897 bl. 21 v. Otto Gierke, Johannes Althusius. Breslau 1880 bl. 60 v. Pesch, Die Welträthsel I 135 v. Scheeben, Dogm. II 94 v. Heinrich, Dogm. V 173 v.
- 13) Smend, Altt. Rel. 458: Mit souveränen Selbstbewusstsein steht der Hebraer der Welt und der Natur gegenüber (-) Furcht vor der Welt kennt er nicht (-) aber auch mit dem Gefühl der höchsten Verantwortlichkeit. Als Gottes Stelvertreter beherrscht der Mens die Welt, aber auch nur als solcher. Seiner Willkür darf er nicht folgen, sondern allein dem geoffenbarten Gotteswillen. Das Heidenthum schwankt zwischen übermutigen Missbrauch der Welt und kindischen Furcht vor ihren Mächten.
- 14) Abelard, Introd. ad theol. III c. 5.
- 15) Thomas, S. Theol. I qu. 25 art. 6 ad 3, cf. Lombardus, Sent. I dist. 44. Bonaventura, Sent I qu. 44 art. 1 qu. 1-3. Hugo Vict., de Sacr. II c. 22. Voetius, Disp. I 553 v. Maastricht, III 6, 11. Heidegger, Corpus Theol. VI 21.
- 16) Lactantius, Inst. div. VII 6.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 35 De geestelijke wereld; 260)

Par. 35. De geestelijke wereld.

Oehler, Theol. d. A. T. 204 v. 684 v. Hofmann, Schriftbeweis I 314 v. Marti, Gesch. d. isr. Religion par. 54. 66. Davidson, Theol. of the Old Test. 289 v. Godet, Etudes bibliques. Paris 1873 I 1-34. Weber, Syst. der altsyn. pal. Theol. 161 v. Damascenus, de fide orthod. II 3. Pseudodionysius, de coelesti hierarchia. Augustinus, cf. Schwane, D. G. II 246 v. Lombardus, Sent. II dist. 2 v. Thomas, S. Theol. I qu. 50 v. 106 v. c. Gent. II 46-55. III 78-80. Petavius, Theol. dogm. III. Scheeben, Dogm. II 49 v. Heinrich, Dogm. V 500 v. Oswald, Angelologie. Paderhorn 1883.

Gerhard, Loci Theol. V c. 4 sect. 1 v. Quenstedt, Theol. I 442 v. Alsted, Encyclopedia 1630 I 647 v. Voetius, Disp. V 241-268. Turretinus, Theol. El. I 594 v. Moor, Comm. II 285 v. M. Vitranga, II 99 v. Kuyper, De Engelen Gods. Amsterdam. H. Oehler, Die Engelwelt. Stuttgart 1898. Cremer, art. Engel in PRE/8 V 364-372.

260. Naar de Heilige Schrift valt de schepping uiteen in een geestelijke en een stoffelijke wereld, in hemel en aarde, τα εν τοις ουρανοις και τα επι της, τα αορατα και τα

οπατα [Col. 1:16](#). Het bestaan van zulk een geestelijke wereld wordt in alle religies erkend. Behalve de eigenlijke goden, zijn ook allerlei halfgoden of heroën, demonen, genii, geesten, zielen enz. voorwerp van religieuze verering. Vooral in het Parzisme werd deze leer der engelen sterk ontwikkeld. Een ganse schaar van goede engelen, Jazada, is daar verzameld rondom Ahuramazda, de god des lichts, gelijk de god der duisternis Ahriman omgeven is door een aantal boze engelen, Dewa's [1](#)). Volgens Kuenen [2](#)) en vele anderen hebben de Joden hun leer van de engelen vooral aan de Perzen sedert de Babylonische Ballingschap ontleend. Maar hierin is zeer grote overdrijving. Want vooreerst erkent ook Kuenen, dat het geloof aan het bestaan en de werkzaamheid van hogere wezens oud-Israëlietisch is. Vervolgens is er een groot onderscheid tussen de angelologie in de canonische Schriften en in het Joodse volksgeloof. En tenslotte is er in de wederkerige verhouding van Judaïsme en Parzisme nog zoveel onzekers, dat James Darmesteter in zijn werk over de Zendavesta in 1893 juist omgekeerd de Perzische engelenleer afleidde uit het Judaïsme [3](#)). Weliswaar heeft deze mening weinig instemming gevonden, maar toch schreef Schürer nog enkele jaren later: Eine sorgfältige Detail- Untersuchung, besonders über de Einfluss des Parsismus, ist bis auf de heutigen Tag noch nicht geliefert worden. Man wird vielleicht diesen Einfluss auf ein verhältnissmässig geringes Mass zu reduciren haben [4](#)). Het bestaan der engelen werd echter volgens [Hd. 23:8](#) ontkend door de Sadduceën, die daarom de engelverschijningen in de Pentateuch waarschijnlijk hielden voor momentane theofanieën. Josephus laat verschillende engelverschijningen onvermeld en tracht sommige natuurlijk te verklaren [5](#)). Volgens Justinus [6](#)) werden de engelen door sommigen gehouden voor tijdelijke emanaties uit het Goddelijk Wezen, die na volbrenging van haar taak weer in God terugkeerden. In later tijd werd het bestaan der engelen ontkend door de volgelingen van David Joris [7](#)), door de Libertijnen [8](#)), door Spinoza [9](#)) en Hobbes [10](#)), die er eenvoudig openbaringen en werkingen Gods in zagen. Balthazar Bekker ging in zijn 'Betoverde Wereld' zover niet, maar beperkte toch de werkzaamheid der engelen, hield hen menigmaal voor mensen en leerde evenals Spinoza, dat Christus en Zijn apostelen zich in de leer der engelen telkens naar het geloof hunner tijdgenoten hadden geschikt [11](#)). Leibniz, Wolff, Bonnet, Euler en de supranaturalisten trachtten hun bestaan vooral op redelijke gronden te handhaven; van de mens af kon er zomin naar boven als naar beneden een vacuum formarum in de opklimmende reeks der schepselen bestaan [12](#)). Zelfs Kant achtte het bestaan van andere denkende wezens dan de mensen niet onmogelijk [13](#)). De achttiende eeuw wiste het onderscheid tussen engelen en mensen uit, gelijk de negentiende dat tussen mensen en dieren. Swedenborg bijv. had van de engelen zelf vernomen, dat zij eigenlijk mensen waren; het innerlijk wezen van de mens is een engel en de mens is bestemd om een engel te worden [14](#)).

In de nieuwere theologie is er echter van de engelen weinig overgebleven. Rationalisten als Wegscheider loochenen wel niet het bestaan der engelen, maar ontkennen toch hun verschijning [15](#)). Marheineke liet in de tweede uitgave zijner dogmatiek de paragraaf over de engelen weg. Strausz meende, dat de moderne wereldbeschouwing aan de engelen hun woning had ontnomen; zij danken hun ontstaan alleen aan volkssagen, aan de zucht, om de massa stof in de wereld door wat meer geest te doen opwegen [16](#)). Bij Lipsius zijn zij maar bildliche Veranschaulichung des lebendigen Wirkens der göttlichen Vorschung en horen ze alleen thuis in de religieuze symboliek [17](#)). En ook Schleiermacher achtte wel hun bestaan niet onmogelijk, maar oordeelde toch, dat Christus en de apostelen niets positiefs over hen leerden, wijl zij naar het volk zich hadden geschikt en van engelen hadden gesproken gelijk wij van feeën en elfen, en dat zij dogmatisch en religieus voor ons geen betekenis hadden [18](#)). Ook wie hun bestaan nog handhaaft, verandert menigmaal hun natuur. Schelling hield de goede engelen voor Potenzen, Möglichkeiten, die vanwege de val niet in werkelijkheid getreden waren en nu niets anders zijn dan de idee of Potenz van een individu of volk [19](#)).

Anderen hebben de engelen veranderd in bewoners der planeten. Reeds vroeg vinden wij de mening, dat de planeten bewoond waren. Ze komt al voor bij Xenophanes en sommige Stoïcynen. Nadat de nieuwere astronomie het geocentrische standpunt verlaten en een flauw denkbeeld gekregen had van de ontzaglijke ruimte van het heelal, vond de voorstelling, dat er ook andere planeten dan de aarde bewoond waren, wederom ingang bij Cartesius, Wittichius, Allinga, Wilkins, Harvey, Leibniz, Wolff, Bonnet, Kant, Reinhard, Bretschneider, Swedenborg 20) en bij vele anderen, tot in de nieuwere tijd toe 21); en sommige theologen verbonden deze voorstelling met de gedachte, dat die sterrenbewoners engelen waren 22). Daarbij kwam er tegenover het materialisme omstreeks de helft der negentiende eeuw een reactie in het spiritisme op, dat niet alleen het bestaan van afgestorven geesten erkent, maar ook een gemeenschap tussen hen en de mensen mogelijk acht en door zijn opzienbarende séances en uitgebreide literatuur duizenden bij duizenden aanhangers gewonnen heeft 23).

- 1) Lehmann hij Ch. de la Saussaye, Religionsgesch./3 II 188 v.
- 2) Kuenen, Godsdiens van Israël II 254 v.
- 3) Verg. Prof. Geesink, Heraut 830, en tegen Darmesteter: Tiele, Versl. en Mededeel. v.d. Kon. Ak. v. Wet. Letterk. 1895 blz. 364 v. Lehmann, t.a.p. 190.
- 4) Schurer, Gesch. des Jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi/3 II 1898 bl. 350. Verg. voorts Erik Stave, Ueber de Einfluss des Parsismus auf das Judentum. Haarlem 1898. Lindner, art. Parsismus in PRE/8 XIV 699-705.
- 5) Josephus, Ant. VIII 13, 7.
- 6) Justinus, Dial. c. Tr. 128.
- 7) Verg. Hoornbeek, Summa Controv. 1653 bl. 413.
- 8) Verg. Calvijn, Op. ed. Schippers VIII 383.
- 9) Spinoza, Tract. theol. pol. II 56.
- 10) Hobbes, Leviathan III 34.
- 11) B. Bekker, Betoverde Werelt II c. 6-15.
- 12) Reinhard, Dogm. 184. Bretschneider, Dogm. I 746 v.
- 13) Zöckler, Gesch. der Beziehungen II 69. 249.
- 14) Swedenborg, Die wahre Christliche Religion, 2e Aufl. Stuttgart 1873 bl. 42. 178.
- 15) Wegscheider, Inst. theol. p 102.
- 16) Strausz, Chr. Gl. I 671 v.
- 17) Lipsius, Dogm. par. 518 v. Verg. Biedermann, Chr. Dogm. II/2 510 v.
- 18) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 42. 43. Verg. Bovon, Dogm. Chrét. Lansanne 1895 I 297.
- 19) Schelling, Werke II 4 bl. 284 v. Verg. Martensen, Dogm. par. 68-69.
- 20) Vergel. Zöckler, Gesch. der Bez. II 55 v. Lange, Gesch. d. Mater. 431. Strausz, Der alte und neue Glaube 165.
- 21) C. du Prel, Die Planetenbewohner. Pohle in Der Katholik 1884 en 1886 bij Heinrich, Dogm. V 236. C. Flammarion, Zijn de hemellichamen bewoond? Holl. vert. door Dr. H. Blink 1891. Vergel. ook Büchner, Kraft und Stoff 55. Haeckel, Welträthsel 1899 bl. 428 v. Liebmann, Analysis der Wirklichkeit/8 1900 bl. 405 v. Dr. C. Snijder, Tijdspiegel Febr. 1898 bl. 182-204. Bettex, Das Lied der Schöpfung/8 1901 bl. 245 v.
- 22) Kurtz, Bibel und Astronomie/3 173 v. 346 v. Keerl, Der Mens das Ebenbild. Gottes 1 278 v. Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung/5 1879 bl. 150. Lange, Dogm. II 362 v. K. Keerl, Die Fixsterne und die Engel, Bew. d. Gl. Juni 1896 bl. 230 v.
- 23) H. N. de Fremery, Handleiding tot de kennis van het

spiritisme. Bussum 1904. Id. Een spiritistische levensbeschouwing. Bussum 1907.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 35 De geestelijke wereld; 261)

261. Het bestaan der engelen is wijsgerig niet te bewijzen. De redenering van Leibniz, dat er van de mens af, gelijk naar beneden, zo ook naar boven allerlei soorten van schepselen moeten wezen, opdat er geen vacuum formarum en geen saltus nature zij, is niet aannemelijk, omdat zij bij consequentie het onderscheid uitwissen zou tussen Schepper en schepsel en leiden zou tot een gnostisch pantheïsme. Toch kan de filosofie nog veel minder enig argument inbrengen tegen de mogelijkheid van zulk een bestaan. Zolang wij toch zelf psychische wezens zijn en het zieleleven niet uit stofwisseling kunnen verklaren, maar daarvoor een geestelijke substantie hebben aan te nemen, die ook zelfs na de dood voortbestaat; zolang is ook het bestaan van een geestelijke wereld met geen enkel argument der rede of met enig feit der ervaring in strijd. Niet alleen Leibniz en Wolff, maar ook Schleiermacher en Kant hebben de mogelijkheid ten volle erkend. De algemeenheid van het geloof aan zulk een geestelijke wereld bewijst bovendien, dat er in deze erkenning iets anders en iets meer dan willekeur en toeval schuilt. De opmerking van Strausz, dat de engelenwereld een compensatie is tegenover de hoeveelheid stof in de schepping, bevat de erkenning, dat een materialistische wereldbeschouwing niet bevredigt, maar is overigens tot verklaring van het engelengeloof onvoldoende. En evenmin is daartoe de redenering van Daub in staat, dat de mens, wyl geplaatst tussen goed en kwaad in, naar beide kanten typen schiep en zo tot de ideeën kwam van engel en duivel **1)**. Het geloof aan een geestelijke wereld is niet filosofisch, maar religieus van aard. Het hangt ten nauwste met openbaring en wonder samen. Religie is niet denkbaar zonder openbaring, en openbaring kan niet bestaan, zonder dat er zich boven en achter deze zienlijke wereld een geestelijke wereld bevindt, welke met deze in gemeenschap staat. In alle godsdiensten zijn de engelen geen factoren van het religieus-ethische leven zelf, maar van de openbaring, waarop dit leven is gebouwd. Met de religie is het geloof zelf gegeven, dat haar diepste oorzaken niet liggen binnen de kring der zienlijke dingen. Het goede en het kwade, beide in religieuze en ethische zin, wortelen in een andere wereld dan die ons onder de ogen verschijnt. Daar geeft het engelengeloof uitdrukking aan. Het maakt het wezen en het middelpunt der religie niet uit, maar staat er toch mee in verband. De transcendentie Gods, het geloof aan openbaring en wonder, het wezen der religie brengt het geloof aan geestelijke wezens vanzelf mee. Het diesselts bevredigt de mens niet. Hij dorst altijd weer naar een andere wereld, die niet minder rijk is dan deze. Het materialisme roept door reactie het spiritualisme op. Maar het spiritisme, waarin dit spiritualisme zich tegenwoordig bij velen vertoont, is niet anders dan een nieuwe vorm van bijgeloof. Of er een realiteit aan ten grondslag ligt, valt moeilijk te bewijzen. Want niet alleen is de geschiedenis van het spiritisme rijk aan allerlei bedriegerijen en ontmaskeringen, maar alle controle ontbreekt, dat de geesten, die zogenaamd heeten te verschijnen, werkelijk die personen zijn, welke zij voorgeven te zijn. Er blijft dus altijd nog een groot onderscheid tussen de vreemde en wonderbare verschijnselen, waarop het spiritisme zich beroept, en de verklaring, die het daarvan geeft. Van die verschijnselen laten zeer veel zich psychologisch voldoende verklaren; maar ook van de overblijvende is het volstrekt niet zeker, of zij aan de werking van afgestorvenen, van demonische geesten of van verborgen natuurkrachten toe te schrijven zijn **2)**. Een ding is zeker, dat het spiritisme in menig geval zeer schadelijk werkt op de psychisch en en fysische gezondheidstoestand van zijn beoefenaars **3)**, en dat het een weg bewandelt, die door de Schrift verboden is, [Deut. 18:11](#). Tussen het diesselts en het jenselts bestaat een kloof, die de mens niet overbruggen kan; indien hij dit toch beproeft, vervalt hij

tot bijgeloof en wordt hij een prooi van de geesten, die hij heeft opgeroepen. En gelijk er een grens is tussen de wereld aan deze en aan andere zijde van het graf, die de mens te eerbiedigen heeft, zo hebben wij hier op aarde ook geen kennis van wat op andere planeten voorvalt. Onder de indruk van de Kopernikaansche wereldbeschouwing meende men, dat de aarde haar centrale betekenis voor het heelal verloren had, en schiep men er behagen in, om de andere planeten, niet alleen met organische en redelijke, maar ook met bovenmenselijke wezens te bevolken. Maar ook van deze fantastische bespiegelingen keren sommigen terug. De bekende Engelse geleerde Alfred R. Wallace toonde voor enkele jaren aan, dat geen planeet bewoonbaar kan zijn ⁴). Hij grondt zijn betoog niet op wijsgerige redeneringen, maar op feiten, door de nieuwe astronomie, fysica, chemie en biologie aan het licht gebracht en stelt zich eenvoudig de vraag, wat deze feiten leren over de al of niet bewoonbaarheid der planeten, en, indien zij geen absoluut bewijs voor het een of ander leveren, wat zij dan als het waarschijnlijkste doen voorkomen. Nu heeft de spectraalanalyse aangetoond, dat het zichtbare heelal uit dezelfde chemische bestanddelen als onze aarde bestaat, dat overal dezelfde natuurwetten heersen en dat dus ook de ontwikkeling van levende wezens allerwaarschijnlijkst overal aan dezelfde algemene wetten gebonden is. Levende wezens kunnen onderling wel in soort verschillen, maar zij stemmen toch ook in vele punten overeen, en hebben alle nodig stik-, zuur-, water- en koolstof, een gematigde warmte, een afwisseling van dag en nacht. Er moeten dus tal van voorwaarden vervuld zijn, eer er van een bewoonbaarheid der planeten door levende wezens sprake kan zijn. In de brede toont Wallace nu aan, dat deze condities alleen op de aarde vervuld zijn. De maan is niet bewoonbaar, omdat het zonder water en zonder dampkring is; de zon niet, omdat zij een grotendeels gasvormig lichaam is; Jupiter, Saturnus, Uranus en Neptunus niet, omdat zij zich nog geheel in kokende toestand bevinden; Mercurius en Venus niet, omdat zij geen aswenteling hebben en dus aan het een halfrond ondraaglijk warm en aan het andere ijskoud zijn. Zo blijft alleen Mars over, en deze planeet heeft inderdaad dag en nacht, zomer en winter, goed en slecht weer, mist en sneeuw. Maar de dampkring is daar even ijl als die op de aarde op 12500 meters hoogte boven het oppervlak der zee; het water is er schaars en zeeën zijn er vermoedelijk niet. Al is Mars dus niet bepaald onbewoonbaar, de omstandigheden zijn er voor levende wezens toch alles behalve gunstig te noemen. Buiten ons zonnestelsel zijn er nu nog wel vele donkere en lichte sterren, maar ook van deze is het onbewijsbaar, dat zij aan de voorwaarden voldoen, waaronder organisch leven mogelijk is. Zo komt Wallace tot de conclusie, dat de aarde is een hoogst bevoorrecht hemellichaam. De sterrenwereld in haar geheel is naar zijn gedachte niet oneindig groot, maar heeft de vorm van een bol en is omringd door een band, de melkweg, die in het midden het dikst is en met de bol samen een spheroïde vormt. In die melkweg is er nog altijd storm en beroering, maar binnen de bol is er betrekkelijke rust en zijn die voorwaarden aanwezig, welke de aarde bewoonbaar en aan levende wezens, bepaaldelijk ook aan de mens, het bestaan mogelijk maken. Indien het nu ook al waar mocht zijn, dat de sterrenwereld in haar geheel niet een eenheid vormt, maar dat er met Prof. Kaptein twee "universes of stellar systems" te onderscheiden zijn ⁵), of dat de onbewoonbaarheid der sterren in de tegenwoordige tijd nog niet die in vroegere of in latere tijd bewijst ⁶); toch staat zoveel wel vast, dat het geloof aan het bestaan van levende en redelijke wezens op andere planeten dan de aarde geheel en al tot het gebied der gissingen behoort en door de tegenwoordige wetenschap eer weerlegd dan bevestigd wordt.

Door deze uitspraak der wetenschap rijst de leer der engelen, gelijk de Schrift ons die biedt, meer in waarde en betekenis. Wijsgerig valt er niets tegen in te brengen; de gedachte, dat er nog andere en hogere redelijke wezens dan de mensen bestaan, heeft op zichzelf meer vóór dan tegen zich; in de godsdiensten vormt het geloof daaraan een meer dan toevallig bestanddeel; en de openbaring wint er door aan realiteit en levendigheid. Maar terwijl in de

verschillende godsdiensten en in de spiritistische theorieën deze leer der engelen vervalst, de grenslijn tussen God en scheepsel uitgewist en het onderscheid tussen openbaring en religie miskend wordt, komt zij in de Schrift weer zo voor, dat zij aan Gods eer niets ontroofst en de zuiverheid der religie onaangetast laat. De openbaring in de Schrift is voor de christen de vaste grond ook voor zijn geloof aan de engelen. In vroeger tijd trachtte men de existentie der goede en vooral ook der kwade engelen historisch te bewijzen, uit orakels, verschijningen, spoken, bezetenen enz. 7). Maar deze bewijzen waren evenmin overtuigend als die uit de rede. Daarentegen wordt het bestaan der engelen in de Schrift zeer duidelijk geleerd. Wel hebben Spinoza en Schleiermacher daartegen ingebracht, dat Christus en de apostelen uit accommodatie aan het volksgeloof over engelen spraken en zelf niets positiefs over hen leerden. Maar Jezus en de apostelen spreken zelf onomwonden en herhaaldelijk hun geloof aan de engelen uit, b.v. [Mt. 11:10](#), [13:39](#), [16:27](#), [18:10](#), [24:33](#), [26:53](#), [Luk. 20:36](#), [1Cor. 6:3](#), [Hebr. 12:22](#), [1Petr. 1:12](#) enz. Als wij van elfen en feeën spreken, weet elk, dat dit in figuurlijke zin is bedoeld. Maar in Jezus' tijd was het geloof aan de engelen algemeen; indien zij spraken van engelen, moest ieder denken, dat zij er ook zelf aan geloofden. De laatste grond voor ons geloof aan de engelen ligt daarom ook in de openbaring. De christelijke ervaring als zodanig leert er niets van. Voorwerp van het ware geloof is de genade Gods in Christus. Engelen zijn geen factoren van het religieuze leven, geen voorwerp van ons vertrouwen, geen object van onze aanbidding. Dat zijn ze nergens in de Schrift en mogen ze dus ook niet zijn voor ons. In de Protestantse confessies is er daarom van de engelen zeer weinig sprake 8). De Gereformeerden inzonderheid zondigden eer in defectu dan in excessu. Bij Rome bekleedt de angelologie veel groter plaats, maar zij vervalst daar ook de religie en doet aan Gods eer te kort. Hoezeer de engelen echter geen factor en object van onze religie zijn, ze zijn toch in de openbaringsgeschiedenis van grote betekenis en ontleen daaraan vooral hun waarde voor het religieuze leven.

- 1) Dorner, Chr. Gl. I 536.
- 2) Verg. Zöckler, art. Spiritismus in PRE/8 XVIII 654-666.
Traub, in Kalb's Kirchen und Sekten der Gegenwart 1905 bl. 412 v.
- 3) Zeehandelaar, Het spiritistisch gevaar, Gids Aug. 1907 bl. 306-337.
- 4) Alfred R. Wallage, Man's place in the universe. A study of the results of scientific research in relation to the unity or plurality of works. London 1903. Verg. Dr. H. H. Kuyper in de Heraut van Oct. 1904 en verv., en een artikel: 's Mensen plaats in het heelal, in de Wetens. Bladen, April 1905 bl. 67- 78.
- 5) Prof. H. H. Turner, Mans place in the universes, Fortnightly Review April 1907 bl. 600-610.
- 6) Alfred H. Kellogg, The incarnation and other worlds, Princeton Theol. Review April 1905 bl. 177 -199.
- 7) Thomas, S. Theol. I qu. 50 art. 1. Zanchius, Op. II 2.
Vossius, De orig. et. progr. idol. I c. 6. Voetius, Disp. I 985-1017.
- 8) Ned. Gel. art. 12. Heid. Cat. vr. 112, 117.
Niemeijer, Coll. p. 315. 316. 476.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 35 De geestelijke wereld; 262)

262. De naam engel, waaronder wij gewoonlijk heel de klasse der hogere, geestelijke wezens samenvatten, is in de Schrift geen nomen naturae maar een nomen officii. Het Hebr. מלאך

betekent eenvoudig bode, gezant en kan ook aanduiden een mens, hetzij door mensen, [Job. 1:14](#), [1Sam. 11:3](#) enz., hetzij door God gezonden, [Hagg. 1:13](#), [Mal. 2:7](#); [3:1](#); en evenzo is het gesteld met [αγγελος](#), dat meermalen van mensen gebezigd wordt, [Mt. 11:10](#), [Mk. 1:2](#), [Luk. 7:24,27](#); [9:52](#); [Gal. 4:14](#), [Jak. 2:15](#); ten onrechte is het dan in onze Statenoverzetting door engel in plaats van door gezant weergegeven, b.v. [Mal. 3:1](#), [Op. 1:20](#) enz. Een gemeenschappelijke, onderscheidende naam voor alle geestelijke wezens samen is er in de Schrift niet, al worden ze ook dikwijls zonen Gods genoemd, [Job. 1:6](#), [2:1](#), [38:7](#), [Ps. 29:1](#), [89:7](#), en geesten, [1Kon. 22:19](#), [Hebr. 1:14](#), en heiligen, [Ps. 89:6,8](#) [[Ps. 89:5,7](#)], [Zach. 14:5](#), [Job. 5:1](#), [15:15](#), [Dan. 8:13](#), en wachters, [Dan. 4:13,17,23](#). Er zijn verschillende soorten en klassen van engelen, die allen een eigen naam dragen. De wereld der engelen is even rijk als de stoffelijke wereld; evenals in deze allerlei schepselen zijn, die samen toch één geheel vormen, zo is het ook met de wereld der geesten. Het eerst wordt in de Schrift de klasse der cherubijnen genoemd. Ze treden in [Gen. 3:24](#) op als bewakers van de hof. In tabernakel en tempel worden ze boven de Ark afgebeeld met aangezichten, die naar het verzoendeksel gekeerd zijn, en met vleugelen, die het verzoendeksel bedekken, [Ex. 25:18v.](#); [Ex. 37:8](#); [1Kon. 28:18](#), [2Chr. 3:14](#), [Hebr. 9:5](#), en tussen welke de Here woont, [Ps. 80:2](#) [[Ps. 80:1](#)], [99:1](#), [Jes. 37:16](#). Als God nederdaalt naar de aarde, wordt Hij voorgesteld als te rijden op de cherubim, [2Sam. 22:11](#), [Ps. 18:11](#) [[Ps. 18:10](#)], [Ps. 104:3](#); [Jes. 66:15](#); [Hebr. 1:7](#). In [Ezechiël 1](#) en [10](#) komen zij voor onder de naam van [חַיִּיּוֹת](#), vier in getal, in mensengedaante, elk met vier vleugels en en met vier aangezichten, nl. van een mens, leeuw, stier en arend; terwijl zij tenslotte in [Op. 4:6v.](#) als de vier [ζωα](#), elk met een aangezicht en ieder met zes vleugels, de troon Gods omringen en het drievoudig heilig zingen, dag en nacht. De naam [כְּרוּבִים](#) wordt verschillend afgeleid, nu eens van [כ](#) en [רֹב](#), en als velen (Hengstenberg), dan van [רֹכֵב](#) wagen, of ook van Arab. beangstigen, dus z.v.a. gruwelijke wezens, meest echter van een stam, die grijpen, vasthouden betekent, cf. [γρῦψ](#) 1). Even groot verschil is er over de natuur der cherubs. Sommigen houden ze voor mythische wezens, anderen voor symbolische figuren, nog anderen voor krachten Gods in de schepping, of ook voor oorspronkelijke aanduiding van onweerswolken of stormen 2). Maar in [Gen. 3:24](#), [Ezech. 1](#), [Op. 4](#) worden zij toch duidelijk als levende en persoonlijke wezens voorgesteld; zelfs is de menselijke gedaante in hen overwegend, [Ezech. 1:5](#). omdat zij echter wezens van buitengewone, menselijke kracht en heerlijkheid zijn, roept de Schrift de symbolische voorstelling te hulp, om ons enig denkbeeld te geven van hun geestelijke natuur. Ze worden getekend als [ζωα](#), in wie de macht en de sterkte Gods veel beter tot uitdrukking komt dan in de zwakke mens. Zij hebben de kracht van een stier, de majesteit van de leeuw, de snelheid van de arend en daarbij de rede van de mens. Op diezelfde eigenschappen wijzen de vleugelen, die zij dragen, en het zwaard, waarmee zij de Hof bewaren. Uit deze voorstelling, die geen afbeelding maar symbool is, blijkt, dat zij ook onder de engelen hooggeplaatste wezens zijn, die meer dan enige andere schepsel, de kracht, de majesteit, de heerlijkheid Gods openbaren en die daarom ook belast zijn met de taak, om bij de Hof van Eden, in de tabernakel en tempel en ook bij Gods nederdaling ter aarde te waken voor Zijn heiligheid 3). Voorts worden in [Jes. 6](#) de [שְׂרָפִים](#) vermeld, waarschijnlijk van de Arab. stam sarufa, nobilis fuit, die daar ook symbolisch worden voorgesteld in menselijke gedaante maar met zes vleugels, waarvan twee dienen tot bedekking van het aangezicht, twee tot bedekking der voeten en twee tot het snel uitvoeren van Gods bevelen. In onderscheiding van de cherubim, staan zij als dienaren rondom de Koning, die zit op Zijn troon. bezingen Zijn eer en wachten op Zijn bevelen. Serafim zijn de edelen, cherubim zijn de krachtigen onder de engelen; deze waken voor de heiligheid Gods, geen bedienen het altaar en brengen de verzoening aan. Tenslotte komen bij Daniël nog twee engelen met eigennamen voor nl. Gabriël, [Dan. 8:16](#), [9:21](#), en Michaël, [Dan. 10:13,21](#); [12:1](#), die beiden in afwijking van vele vroegere en latere uitleggers, zoals de van de Honerts, Burman, Witsius, Hengstenberg, Zahn e.a. voor geschapen engelen te houden zijn

en niet met de Zoon van God vereenzelvigd mogen worden 4). Ook volgens het Nieuwe Testament zijn er verschillende klassen van engelen. De engel Gabriël treedt op in [Luk. 1:19,26](#). Michaël komt voor [Judas 9](#), [Op. 12:7](#), [1Thess. 4:16](#). En voorts is er onder de engelen sprake van ἀρχαί, ἐξουσίαι, [Ef. 3:10](#), [Col. 2:10](#), κυριοτητες, [Ef. 1:21](#), [Col. 1:16](#), ὑπονοί, [Col. 1:16](#), δυνάμεις, [Ef. 1:21](#), [1Petr. 3:22](#), die allen op een onderscheid in rang en waardigheid onder de engelen wijzen, terwijl tenslotte in de Openbaring van Johannes telkens zeven engelen zeer duidelijk op de voorgrond treden, [Openb. 8:2,6](#); [15:1](#) enz. Daarbij komt nog, dat het getal der engelen zeer groot is. De naam Tzebaoth, Mahanaïm, [Gen. 32:1-2](#), legioenen, [Mt. 26:53](#) en heirleger, [Luk. 2:13](#), en de getallen van duizend maal duizenden wijzen dit aan, [Deut. 33:2](#), [Ps. 68:18](#), [Dan. 7:10](#), [Hebr. 12:12](#), [Judas 14](#), [Op. 5:11](#), [19:14](#).

Zulk een groot getal eist vanzelf reeds onderscheid van orde en rang, en te meer, omdat de engelen niet als de mensen in familieverhoudingen tot elkaar staan en dus in zover veel meer aan elkaar gelijk zijn. De Schrift leert dan ook duidelijk, dat er onder de engelen allerlei onderscheid is, van rang en stand, van waardigheid en dienst, van ambt en eer, zelfs van klasse en soort. Deze schone, rijke gedachte van verscheidenheid in de eenheid mag niet prijs gegeven worden, ook al is ze door de Joden en door de Roomsen op fantastische wijze uitgewerkt. De Joden maakten allerlei onderscheid tussen de engelen 5). In de christelijke kerk bleef men eerst bij de gegevens der Schrift, staan 6). Augustinus zei nog niet te weten, hoe de societas der engelen geordend was 7). Maar Pseudodionysius gaf in zijn geschriften de coelesti en de ecclesiastica hierarchia een schematische indeling. Uitgaande van de gedachte, dat God bij de schepping als het ware uit Zijn Eenheid in de veelheid is uitgetreden, leert hij, dat alle dingen van God uitgaan in steeds dalende reeks en zo weer successief tot Hem terugkeren. God is het middelpunt, de schepselen scharen zich peripherisch om Hem heen. Er is een hiërarchie der dingen. Zodanige hiërarchie is er tweeërlei, een hemelse en een kerkelijke. De hemelse wordt gevormd door drie klassen van engelen. De eerste en hoogste klasse dient uitsluitend God; zij omvat de serafim, die onophoudelijk het Goddelijke Wezen beschouwen; de cherubim, die Zijn raadsbesluiten bepeinen; en de tronen, die Zijn gerichten aanbidden. De tweede klasse dient heel de zichtbare en onzichtbare schepping; zij omvat de heerschappijen, die ordenen, wat naar Gods wil geschieden moet; de machten, die het beslotene uitvoeren, en de krachten, die het ten einde brengen. De derde klasse dient de aarde, de enkele mensen en volken; zij omvat de vorsten, die het algemene welzijn der mensen bevorderen, de aartsengelen, die de bijzondere volken leiden en de engelen, die voor de enkele mensen waken. Van die hemelse hiërarchie is de kerkelijke een beeld, in haar mysteries (doop, eucharistie, ordinatie), organen (bisschop, priester, diaken) en leken (catechumenen, christenen, monniken). En heel deze hiërarchie heeft haar oorsprong en hoofd in Christus, de mens geworden Zoon Gods, en haar doel in de deïficatie. Deze indeling van Pseudodionysius, die de hiërarchie in hemel en op aarde doet kennen als de intieme gedachte van het Roomse systeem, vond een vruchtbare bodem en werd algemeen aangenomen 8).

Er wordt nu in de Schrift ook wel duidelijk een onderscheid en rangorde der engelen geleerd. Ten onrechte menen sommigen, dat met de verschillende namen altijd dezelfde engelen worden bedoeld, alleen van verschillend gezichtspunt uit beschouwd 9). Zelfs dient erkend, dat deze rangorde in de Protestantse theologie niet genoeg tot haar recht is gekomen. Er is rang en orde onder die duizenden wezens. God is een God van orde in al de gemeenten, [1Cor. 14:33,40](#). De wereld der geesten is niet minder rijk en schoon dan de wereld der stoffelijke wezens. Maar de hiërarchie der Roomse leer gaat ver boven de openbaring Gods in Zijn Woord uit. Zij werd daarom door de Protestanten eenstemmig verworpen 10). En evenzo werden alle berekeningen van het getal der engelen ijdel en onvruchtbaar geacht; zo bv. die

van Augustinus, die het getal der engelen na sommiger val liet aanvullen door de predestinati homines 11); of van Gregorius, die meende dat er evenveel mensen behouden werden als er engelen staande gebleven waren 12); of van Willem van Parijs, die het getal der engelen oneindig noemde; of van Hilarius en vele anderen, die op grond van [Mt. 18:12](#) meenden, dat het getal der mensen tot dat der engelen stond als één tot negen en negentig 13); of van G. Schott, die het getal der engelen stelde op duizend maal duizend miljoen 14). En evenzo liet men zich weinig in met de vraag, of de engelen onderling ook in wezen en soort, essentia en specie, verschilden; Thomas leerde dit beslist 15), maar de kerkvaders zijn meest van een ander gevoelen 16). Hoe velerlei onderscheid er ook onder de engelen moge bestaan, de Schrift gaat hier niet op in en biedt slechts enkele gegevens. Ten opzichte van ons treedt veel meer de eenheid dan de verscheidenheid op de voorgrond; zij hebben allen een geestelijke natuur, heten allen gediensdige geesten, en vinden allen hun voornaamste werkzaamheid in de verheerlijking Gods.

- 1) Delitzsch, Comm. op [Gen. 3:24](#) en [Ps. 18:11](#) [[Ps. 18:10](#)].
- 2) Smend, Altt. Rel. 21 v.
- 3) Dr. Joh. Nikel, Die Lehre des A.T. über die Cherubim und Seraphim, Breslau 1890.
- 4) W. Lueken, Michaël, eine Darstellung u. Vergleichung der jüd. u. der morgenl. -christl. Tradition. Göttingen 1898.
- 5) Weber, Syst. der altsyn. pal. Theol. 161 v.
- 6) Irenaeus, adv. haer. II 54. Origenes, de princ. I 5.
- 7) Augustinus, Enchir. 58.
- 8) Damascenus, de fide orthod. II 3. Lombardus, Sent. II dist. 9. Thomas, S. Theol. I qu. 108. Petavius, de angelis lib. II. Oswald, Angelologie 57 v.
- 9) Hofmann, Schriftbeweis I 301.
- 10) Calvijn op [Ef. 1:21](#). Voetius, Disp. I 882 v. Rivetus, Op. III 248 v. Quenstedt, Theol. I 443. 450. Gerhard, Loc. V c. 4 sect. 9.
- 11) Augustinus, Enchir. 29. de civ. Dei XXII c. 1. Anselmus, Cur Deus homo I 18.
- 12) Verg. Lombardus, Sent. II 9.
- 13) Verg. Petavius, de angelis I 14.
- 14) Bij Busken Huet, Het Land van Rembrandt II 2. 37.
- 15) Thomas, S. Theol. I qu. 50 art. 4.
- 16) Damascenus, de fide orthod. II 3. Petavius, de angelis I 14. Voetius, Disp. V 261.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 35 De geestelijke wereld; 263)

263. De eenheid komt allereerst daarin uit, dat zij allen geschapen wezens zijn. Schelling zegt wel, dat de goede engelen, als zuivere Potenzen, niet geschapen zijn 1). Maar de schepping der engelen wordt duidelijk uitgesproken in [Col. 1:16](#), en ligt opgesloten in de schepping aller dingen, [Gen. 1:4](#), [Ps. 33:6](#), [Neh. 9:6](#), [Joh. 1:3](#), [Rom. 11:36](#), [Ef. 3:9](#), [Hebr. 1:2](#). Over de tijd hunner schepping is echter weinig met zekerheid te zeggen. Vele kerkvaders meenden met beroep op [Job 38:7](#), dat de engelen vóór alle dingen geschapen waren 2), en later oordeelden zo de Sociniani 3) en de Remonstranten 4), die op deze wijze het onderscheid tussen de Logos en de engelen verzwakten. Maar deze gedachte vindt in de Schrift geen steun. Aan de schepping van hemel en aarde, waarvan [Gen. 1:1](#) spreekt, gaat niets vooraf. [Job 38:7](#) leert wel, dat zij bij de schepping tegenwoordig waren evenals de sterren, maar niet dat zij vóór de aanvang der schepping reeds bestonden. Aan de andere zijde is het zeker, dat de engelen

geschapen zijn vóór de zevenden dag, toen hemel en aarde en al hun heer voltooid waren en God rustte van Zijn arbeid, [Gen. 1:31](#); [2:1-2](#). Maar voor het overige verkeren wij in het onzekere. Alleen mag het waarschijnlijk worden geacht, dat, evenals de aarde in [Gen. 1:1](#) wel reeds als aarde geschapen wordt maar toch nog toebereid en versierd moet worden, zo ook de hemel niet in één enkel ogenblik is voltooid. Het woord hemel is in vers 1 proleptisch. Eerst later in de openbaringsgeschiedenis blijkt, wat daarin ligt opgesloten [5](#)). De Schrift spreekt nu eens van de hemel als wolkenhemel, [Gen. 1:8,20](#); [7:11](#); [Matth. 6:26](#), dan als sterrenhemel, [Deut. 4:19](#), Ps. 8:4 [[Ps. 8:3](#)], [Matth. 24:29](#), en tenslotte als woning Gods en der engelen, [Ps. 115:16](#); [2:4](#); [1Kon. 8:27](#); [2Kron. 6:18](#); [Matth. 6:19-21](#), [Hebr. 4:14](#); [7:26](#); [8:1-2](#); [9:2v](#) enz. Gelijk nu de hemel als wolken en sterrenhemel eerst in de loop der zes dagen toebereid zijn, zo is het mogelijk en zelfs waarschijnlijk, dat ook de derde hemel met zijn bewoners eerst langzamerhand is gevormd. Naarmate die geestelijke wereld rijker en voller wordt gedacht, in verscheidenheid de stoffelijke wereld nog ver overtreffend, is het te aannemelijker ook voor die toebereiding der hemelen een zekere periode te stellen, al is het ook dat het scheppingsverhaal hierover geheel zwijgt.

Vervolgens blijkt de eenheid der engelen daaruit, dat zij allen geestelijke wezens zijn. Hierover was echter ten allen tijde groot verschil in mening. De Joden schreven hun lucht- of vuuraardige lichamen toe [6](#)), en werden daarin door de meeste kerkvaders [7](#)) gevolgd. Op de tweede synode te Nicea 787 werd door de patriarch Tarasius een dialoog voorgelezen van een zekere Johannes van Thessalonica, waarin deze betoogde, dat de engelen fijne lichamen hadden en daarom ook afgebeeld mochten worden. Tarasius voegde daaraan toe, dat zij beperkt in ruimte waren en in mensengestalte waren verschenen, en daarom afbeeldbaar waren. En hiermee betuigde de synode haar instemming [8](#)). Maar langzamerhand werd de grens tussen stof en geest scherper getrokken, en schreven velen aan de engelen een zuiver geestelijke natuur toe [9](#)). Het vierde Lateraanconcilie in 1215 noemde de natuur der engelen spiritualis [10](#)), en de meeste Roomse en Protestantse theologen stemden daarmee in. Desniettemin is een zekere lichaamlijkheid der engelen ook later nog telkens geleerd, door Rooms en als Cajetan, Eugubinus, Bannez, door enkele Gereformeerden zoals Zanchius en Vossius [11](#)), voorts door Episcopius, Vorstius, Poiret, Böhme, Leibniz, Wolff, Bonnet, Reinhard enz., en in de nieuwere tijd o.a. door Kurtz, Beck, Lange, Kahn, Vilmar en anderen [12](#)). De voornaamste grond voor deze mening is, dat het begrip van een zuiver geestelijke, lichaamloze natuur metafysisch ondenkbaar is en ook onverenigbaar met het begrip creatuur. God is louter Geest, maar Hij is ook eenvoudig, alomtegenwoordig, eeuwig. De engelen echter zijn beperkt, ook ten opzichte van tijd en plaats; indien zij zich werkelijk bewegen van de ene plaats naar de andere, dan moeten ze op hun wijze lichamelijk zijn. En evenzo zijn de engelen niet eenvoudig als God, maar uit materie en forma samengesteld, en ook daarom moet hun een zekere, wel niet grove, stoffelijke, maar dan toch fijne etherische lichaamlijkheid worden toegeschreven. Bij deze overweging kwam nog de exegese, welke bij de zonen Gods in [Gen. 6](#) aan engelen dacht. Deze uitlegging van Philo, Josephus, de Joden, de LXX, werd door vele kerkvaders overgenomen [13](#)), Justinus, Irenaeus, Clemens, Tertullianus, Lactantius, Cyprianus, Ambrosius enz., vond ook bij Luther ingang en werd in de nieuwere tijd weer verdedigd door Ewald, Baumgarten, Hofmann, Kurtz, Delitzsch, Hengstenberg, Köhler, Kübel e.a. Verder beroept men zich voor de lichaamlijkheid der engelen ook nog op hun verschijningen, op enkele bijzondere teksten in de Heilige Schrift, zoals [Ps. 104:4](#), [Matth. 22:30](#), [Luk. 20:35](#), [1Cor. 11:10](#), soms ook daarop, dat ze als bewoners der sterren wel lichamelijk moeten zijn.

Tegenover al deze argumenten staat echter de klare uitspraak der Heilige Schrift, dat de engelen πνεύματα zijn, [Matth. 8:16,12:45](#), [Luk 7:21](#), [8:2](#), [11:26](#), [Hand. 19:12](#), [Ef. 6:12](#),

[Hebr. 1:14](#), die niet huwen, [Matth. 22:30](#), onsterfelijk, [Luk. 20:35-36](#), en onzichtbaar zijn, [Col. 1:16](#), legio in één beperkte ruimte kunnen zijn, [Luk. 8:30](#), en als geesten geen vlees en benen hebben, [Luk. 24:39](#). Verder is de opvatting van de בני-האלהים in [Gen. 6:2](#) als engelen en niet als mensen onhoudbaar, want al is deze benaming meermalen voor engelen gebruikelijk, [Job 1:6](#), [2:1](#), [38:7](#), toch kan ze ook zeer goed mensen aanduiden, [Deut. 32:5](#), Hos. 2:1 [[Hos. 2:2](#)], Ps. 80:16 [[Ps. 80:15](#)]; [73:15](#); en is ze in elk geval niet op de kwade engelen toepasselijk, die hier toch de zonde moeten bedreven hebben; voorts is de uitdrukking לקה אשה in [Gen. 6:2](#) altijd gebruikelijk van een wettig huwelijk en nooit van hoererij; vervolgens wordt de straf over de zonde alleen aan de mensen voltrokken, want zij zijn de schuldigen en van engelen is geen sprake, [Gen. 6:3](#), [5-7](#). Ook de andere Schriftuurplaatsen bewijzen de lichamelijkeheid der engelen niet; [Ps. 104:4](#), cf. [Hebr. 1:7](#), zegt alleen, dat God Zijn engelen als dienaren gebruikt, evenals wind en vuur ook dienen om Zijn bevelen uit te voeren, maar duidt volstrekt niet aan, dat de engelen in wind of vuur veranderd worden; [Matth. 22:30](#) houdt in, dat de gelovigen na de opstanding, aan de engelen gelijk zullen zijn, daarin dat ze niet meer huwen, maar bevat niets over de lichamelijkeheid der engelen; en [1Cor. 11:10](#) zegt, dat de vrouwen als teken van haar onderworpenheid aan de man ook in de gemeente gedekt moeten zijn, om de goede engelen niet te mishagen, die in de gemeente tegenwoordig zijn; aan boze engelen, die anders door de vrouwen verleid zouden worden, valt hier in het geheel niet te denken. Wat voorts de engelenverschijningen aangaat, is het wel zeker, dat zij altijd hebben plaats gehad in lichamelijke, zichtbare gedaante, evenals ook de symboliek de engelen steeds in allerlei zichtbare vormen voorstelt. Maar hieruit volgt toch niets voor hun lichamelijkeheid. Want immers God is Geest en wordt toch door Jesaja in hfd. 6 aanschouwd als een Koning, zittende op Zijn troon. Christus is in het vlees verschenen en is toch waarachtig God. De engelen treden zowel in de verschijning als in de symboliek telkens in andere gedaanten op; de voorstellingen der cherubs in [Gen. 3:24](#), boven de Ark des Verbonds, bij Ezechiël en in de Apocalypse wijken onderling sterk af; en de gedaanten, waarin ze verschijnen, zijn lang niet gelijk, [Gen. 18](#), [Richt. 6, 13](#) [Dan. 10:11](#), [Matth. 28:3](#), [Luk. 2:9](#), [Op. 22:8](#). Hoe deze lichamen te denken zijn, is een andere vraag. Of het wezenlijke dan wel schijnlichamen waren, is niet met zekerheid te zeggen [14](#)).

Het sterkste bewijs voor de lichamelijkeheid der engelen wordt echter, gelijk boven gezegd is, aan de filosofie ontleend. Maar daarbij is er allerlei misverstand in het spel. Indien lichaamlijkheid alleen bedoelt, dat de engelen beperkt zijn, zowel in tijd als in ruimte, en ook niet eenvoudig zijn als God, in Wie alle eigenschappen Zijn wezen zelf zijn, dan zou aan de engelen zekere lichaamlijkheid moeten toegeschreven worden. Maar gewoonlijk sluit lichaamlijkheid toch een soort van stoffelijkheid in, zij het dan ook van fijnere aard dan bij mens en dier. En in deze zin kan en mag bij de engelen van geen lichaam sprake zijn. Stof en geest sluiten elkaar uit, [Luk. 24:39](#). Het is pantheïstische identiteitsfilosofie, beide te vermengen en het onderscheid uit te wissen. De Schrift echter handhaaft altoos het onderscheid tussen hemel en aarde, engelen en mensen, geestelijke en stoffelijke, onzienlijke en zienlijke dingen, [Col. 1:16](#). Indien de engelen daarom als geesten te denken zijn, staan zij in een andere, meer vrije verhouding tot tijd en ruimte dan de mensen. Enerzijds zijn zij niet boven allen tijd en plaats verheven gelijk God, want ze zijn schepselen en dus eindig en beperkt. Hun komt niet toe een ubi repletivum, alomtegenwoordigheid en eeuwigheid. Ter andere zijde hebben ze ook geen ubi circumscriptivum, zoals onze lichamen, want de engelen zijn geesten en hebben alzo geen afmetingen van lengte en breedte, en dus geen extensie, geen diffusie door de ruimte heen. Daarom werd gewoonlijk gezegd, dat aan de engelen toekwam een ubi definitivum; dat is, als eindige en beperkte wezens zijn zij altijd ergens; ze kunnen niet op twee plaatsen tegelijk zijn; hun tegenwoordigheid is niet extensief maar punctueel; en zij zijn zo vrij van plaats, dat zij zich met de grootste snelheid bewegen kunnen

en door geen stoffelijke voorwerpen kunnen tegengehouden worden; hun plaatsverandering is momentaan. Wel is zulk een snelheid van beweging en zulk een Zeit- und Raumfreiheit, die toch geen Zeit- und Raumlosigkeit is, voor ons onvoorstelbaar. Maar de Schrift wijst haar duidelijk aan, en in de snelheid van gedachte en verbeelding, van licht en electriciteit, hebben wij een niet te versmaden analogie 15).

- 1) Schelling, Werke II 4 bl. 284.
- 2) Origenes op [Gen. 1](#). Basilius, Hexaem. hom. 1 Gregorius Naz., Orat. 38 en 42. Damascenus, de fide orthod. II 3. Dionysius, de div. nom. 5.
- 3) Crell, de Deo et attrib. I c. 18,
- 4) Episcopus, Inst. theol. IV 3,1 Limborch, Theol. Christ. II 20, 4.
- 5) Gebhardt, Der Himmel im N. T., Zeits. f. Kirchl. Wiss. u. Kirchl. Leben 1886. Cremer, art. in PRE/3 VIII 80-84.
- 6) Weber, System 161 v.
- 7) Justinus, Dial. c. Tr. 57. Origenes, de princ. 16. Basilius, de Sp. S. c. 16. Tertullianus, de carne Chr. 6. Augustinus, de trin. II 7 enz.
- 8) Schwane, D. G. II 235.
- 9) Damascenus, de fide orthod. II 3. Thomas, S. Theol. I qu. 50 art. 1. qu 51 art. 1.
- 10) Denzinger, Enchir. n. 355.
- 11) Zanchius, Op. III 69. Vossius, de idol. I 2, 6.
- 12) Kurtz, Bibel u. Astronomie/3 152. Beck, Lehrwiss. I 176. Lange, Dogm. II 578. Kahnis, I 443 v. Vilmar, Dogm. I 306. Keerl, Bew. d. Gl. 1896 bl. 235-247. Verg. Delitzsch, Bibl. Psych/2. 65 v.
- 13) Justinus, Apol. I 1. Irenaeus, adv. haer. IV 16, 2. V29, 2 enz.
- 14) Damascenus, de fide orthod. II 3. Thomas, S. Theol. I qu. 51 art. 1-3. Turretinus, Theol. El. VII 6,5 enz.
- 15) Augustinus, de civ. Dei. XI 9. Damascenus, de fide orthod. II 3. Thomas, S. Theol. I qu. 52 en 53. Voetius, Disp. V 252 v. Filippi, Kirchl. Gl. II 302. Oswald, Angelologie S. 23-43.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 35 De geestelijke wereld; 264)

264. De eenheid der engelen wordt verder daarin openbaar, dat zij allen redelijke wezens zijn, begaafd met verstand en wil. Beide deze vermogens worden herhaaldelijk in de Schrift aan de engelen, zowel kwade als goede, toegeschreven, [Job 1:6v.](#), [Zach. 3:](#) ev., [Matth. 24:36;](#) [8:29;](#) [18:10;](#) [2Cor. 11:3;](#) [Ef. 6:11](#) enz.; allerlei persoonlijke eigenschappen en werkzaamheden komen bij hen voor, zoals zelfbewustzijn, [Luk. 1:19](#), spreken, ib., begeren, [1 Petr. 1:12](#), zich verheugen, [Luk. 15:10](#), bidden, [Hebr. 1:6](#), geloven, [Jak. 2:19](#), liegen, [Joh. 8:44](#), zondigen, [Joh. 3:8](#) enz. Daarbij wordt hun ook een grote macht toegekend; de engelen zijn geen schuchtere wezens, maar een leger, een heerschare van krachtige helden, [Ps. 103:20](#), [Luk. 11:21](#), [Col. 1:16](#), [Ef. 1:21;](#) [3:10;](#) [2Thess. 1:7](#), [Hand. 5:19](#), [Hebr. 1:14](#). Op grond hiervan is het onjuist, om met Schelling en anderen de engelen voor eigenschappen of krachten te houden. Maar toch blijft men in de beschrijving van de persoonlijkheid der engelen bij de eenvoud der Heilige Schrift. Augustinus onderscheidde tweeërlei kennis der engelen; een, die zij als 't ware in de morgen der schepping, apriori, door de aanschouwing Gods verkregen, cognitio matutina, en een andere, welke zij als 't ware in de avond der schepping, aposteriori, uit de

scheepselen deelachtig werden 1). De scholastici namen niet alleen deze onderscheiding over, maar trachtten ook aard en mate van de kennis der engelen nader te bepalen. Hun kennis is niet, gelijk bij God, met hun zijn en wezen identiek. Maar zij kennen niet door zinnelijke waarneming, het onderscheid tussen intellectus possibilis en agens is bij hen niet aanwezig; de intellectus is bij hen nooit louter vermogen en nooit in rust, maar altijd werkzaam; zij kunnen niet zijn zonder te kennen; zij kennen zichzelf, hun eigen wezen, door zichzelf, volkomen en onveranderlijk; zij kennen de geschapene dingen niet uit hun verschijning maar door aangeboren ideeën, niet door abstractie en discursief, maar intuïtief en intellectueel; en wel kennen de engelen met hun natuurlijke krachten niet onmiddellijk maar per speciem impressam, door en tegelijk met hun eigen zijn; doch in de bovennatuurlijke orde, waartoe de goede engelen verheven zijn, kennen zij God toch door onmiddellijke aanschouwing 2). Zelfs werd, om het gebed tot de engelen en ook tot de heiligen te verdedigen, door sommigen geleerd, dat zij, God ziende die alles ziet, in Hem alles zagen en dus al onze noden en behoeften kenden 3). De protestanten waren voorzichtiger, ze maanden tot bescheidenheid. In de wijze, waarop wij tot kennis komen, is zoveel geheimzinnigs; hoe veel te meer in die der engelen 4). Dit alleen kan gezegd worden, dat ze rijker in kennis zijn, dan wij hier op aarde, [Matth. 18:10](#), [24:36](#), dat zij hun kennis verkrijgen uit hun eigen natuur, [Joh. 8:44](#), uit de beschouwing van Gods werken, [Ef. 3:10](#), [1Tim. 3:16](#), [1Petr. 1:12](#), en uit openbaringen, welke God hun meedeelt, [Dan. 8: 9](#); [Op. 1:1](#). Maar zij zijn toch gebonden aan de objecten, [Ef. 3:10](#), [1Petr. 1:12](#). Zij kennen niet onze, noch elkanders verborgen gedachten des harten, [1 Kon. 8:39](#), [Ps. 139:2,4](#), [Hand. 1:24](#), zodat zij ook onderling een taal van node hebben, om hun gedachten mee te delen [1Cor. 13:2](#), en in het algemeen op hun wijze en naar de aard hunner natuur ook sprekende en zingende God verheerlijken kunnen 5). Zij kennen de toekomst niet, noch de futura contingentia, dan alleen per conjecturam, [Jes. 41:22-23](#). Zij kennen de dag des gericht's niet, [Mk. 13:12](#). En hun kennis is voor toeneming vatbaar, [Ef. 3:10](#). Daarbij mag zeker ook nog gevoegd, dat de kennis en macht onder de engelen zeer verschillend is. Ook in dit opzicht is er verscheidenheid en orde. Zelfs mag uit de enkele namen, die in de Schrift voorkomen, worden afgeleid, dat de engelen niet alleen in klassen, maar ook als personen onderscheiden zijn én elk voor zich een bijzondere individualiteit dragen, ook al is de mening van sommige scholastici te verwerpen, dat elke engel een bijzondere species vormt 6).

Tenslotte zijn de engelen ook daarin één, dat zij allen zedelijke wezens zijn. Dit blijkt zowel uit de goede engelen, die God dienen nacht en dag, als uit de kwade, die in de waarheid niet zijn staande gebleven. Over de status originalis der engelen zegt de Schrift zeer weinig. Alleen getuigt zij, dat God bij het einde van het scheppingswerk alle dingen zag en ze waren zeer goed, [Gen. 1:31](#). Bovendien wordt in [Joh. 8:44](#), [Judas 6](#), [2Petr. 2:4](#) een goede toestand aller engelen ondersteld. En ditzelfde wordt geëist door het theïsme der Schrift, dat het manicheïsme ten enenmale buitensluit. Juist echter, omdat de Schrift zo weinig openbaart, vond verbeelding en redenering hier ruim spel. Augustinus meende, dat de engelen in het moment zelf van hun schepping gedeeltelijk gevallen en gedeeltelijk waren staande gebleven; aan de laatsten gaf God dus tegelijk met hun natuur de genade der perseverantie, simul eis et condens naturam et largiens gratiam 7). Hierop beriep de scholastiek zich later voor haar leer van de dona superaddita ook bij de engelen. Volgens Bonaventura 8), Halesius, Lombardus, Scotus e.a. bestonden de engelen eerst een tijd lang in puris naturalibus en ontvingen zij later het auxilium gratiae actualis. Thomas echter meende met anderen, dat de onderscheiding van natuur en genade slechts logisch was te verstaan, en dat de genade, om staande te kunnen blijven, aan de verschillende engelen ook in verschillende mate was geschonken 9). Met die genade toegerust, konden de engelen de hoogste, onverliesbare zaligheid verdienen, welke bestaat in de aanschouwing Gods 10). In de locus de homine zal de leer van de dona superaddita onze bijzondere aandacht vragen. Hier zij er alleen op gewezen, dat zij in elk

geval bij de engelen niet de minste grond vindt in de Schrift. De Protest. theologie verwierp ze dan ook eenparig. Zij vergenoegde er zich mee, dat de engelen, die staande bleven, in het goede waren bevestigd. En dit hield zij met Augustinus en de scholastiek vast tegenover Origenes [11](#)) en de Remonstranten, die de wil der goede engelen nog voor veranderlijk hielden. Inderdaad worden de goede engelen in de Heilige Schrift ons ook altijd voorgesteld als een getrouwe schare, die onveranderlijk de wil des Heren doet. Zij heten engelen des Heren, [Ps. 103:20](#), [104:4](#), [εκλεκτοι](#), [1Tim. 5:21](#), [αγιοι](#), [Deut. 33:3](#), [Matth. 25:31](#), engelen des lichts, [Luk. 9:26](#), [Hand. 10:22](#), [2Cor. 11:14](#), [Op. 14:10](#). Zij zien dagelijks Gods aangezicht, [Matth. 18:10](#), worden ons ten voorbeeld gesteld, [Matth. 6:10](#); en de gelovigen zullen eenmaal hun gelijk worden, [Luk. 20:36](#).

- 1) Augustinus, de Gen. ad. litt. V 18. de civ. Dei. XI 29.
- 2) Thomas, S. Theol. I qu. 54-58. S. c. Gent. II c. 96-101. III c, 49. Bonaventura, Sent. II dist. 3 art. 4 en dist. 4 art. 3. Petavius, de angelis I c. 6-9 Kleutgen, Philos. der Vorzeit I/2 196 v. Oswald, Angelologie 43-51.
- 3) Gregorius, Moral. lib. 12 c. 13. Thomas, S. Theol. II 2 qu. 83 art. 4. III qu. 10 art. 2. Bellarminus, de sanct. beat. Ic. 26.
- 4) Zanchius, Op. III 108 v. Voetius, Disp. V 267. Gerhard, Loc. V c. 4 sect. 5.
- 5) Petavius, de angelis 1 c. 12.
- 6) Bonaventura, Sent. II dist. 3 art 2. Thomas, S.c. Gent. II 52.
- 7) Augustinus, de civ. Dei XII 9. cf. de corr. et gr. c. 11 n. 32.
- 8) Bonaventura, Sent. II dist. 4 art. 1 qu. 2.
- 9) Thomas, S. Theol. I qu. 62 art. 3 en 6.
- 10) Petavius, de angelis I 16. Becanus, Theol. Schol. de angelis c. 2. 3. Theol. Wirceb. 1880 III 466 v. Pesch, Prael. III 204 v. Oswald, Angelologie 81 v. Jansen, Prael. II 361 v.
- 11) Origenes, de princ. I 5, 3. 4.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 35 De geestelijke wereld; 265)

265. In al deze eigenschappen van geschapenheid, geestelijkheid, redelijkheid en zedelijkheid komen de engelen met de mensen overeen. Juist omdat in de Schrift de eenheid der engelen op de voorgrond treedt en hun onderlinge verscheidenheid terugwijkt, bestaat er gevaar, om het verschil tussen engel en mens over het hoofd te zien. Beider overeenkomst schijnt het onderscheid ver te overtreffen. Beiden, mens en engel, zijn persoonlijke, redelijke, zedelijke wezens; beiden zijn oorspronkelijk geschapen in kennis, gerechtigheid en heiligheid; beiden kregen heerschappij, onsterfelijkheid en zaligheid; beiden heten in de Schrift zonen Gods, [Job 1:6](#), [Luk. 3:38](#). En toch wordt hun onderscheid in de Schrift daardoor ten strengste gehandhaafd, dat wel de mens, maar nooit de engel naar Gods Beeld geschapen heet. In de theologie is dit onderscheid veelszins verwaarloosd. Volgens Origenes zijn de engelen en de zielen der mensen van dezelfde species; de vereniging der ziel met het lichaam is een straf voor de zonde en dus eigenlijk toevallig. Origenes kwam hiertoe, omdat hij leerde, dat alle ongelijkheid uit het schepsel was. God schiep alle dingen in de beginne gelijk, dat is, Hij schiep alleen redelijke wezens en die alle gelijk, engelen en zielen. Ongelijkheid kwam onder hen door de vrije wil; sommigen bleven staan en kregen loon, anderen vielen en kregen straf; de zielen werden bepaald aan lichamen gebonden. Heel de stoffelijke wereld en al de verscheidenheid, die in haar aanwezig is, is er dus door de zonde en door de verschillende mate van zonde; zij is er niet, om Gods goedheid te openbaren, maar om de zonde te straffen

1). Deze leer van Origenes is nu wel door de kerk verworpen, en de theologie heeft het soortelijk verschil van mens en engel vastgehouden 2). Maar toch is de gedachte niet geheel overwonnen, dat de engelen, wijl alleen geestelijk, hoger staan dan de mensen, en daarom nog meer of minstens evenveel recht hebben op de naam van beelddragers Gods 3). In de hiërarchie der schepselen staan de engelen, als zuiver geestelijke wezens, het dichtst bij God. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti coelum et terram, duo quaedam unum prope te, alterum prope nihil; unum quo superior tu esses, alterum quo inferius nihil esset 4). Non tantum substantiam a se longinquam, scil. naturam corpoream producere debuit (Deus), verum etiam propinquam et haec est substantia intellectualis et incorporea 5). Maar ook Luthersen en Gereformeerden hebben dit onderscheid van mens en engel te veel uit het oog verloren en de engelen beelddragers Gods genoemd 6). Slechts enkelen zoals Theodoretus, Macarius, Methodius, Tertullianus en anderen bestreden dit 7). Augustinus zegt uitdrukkelijk, Deus nulli alii creaturae dedit quod sit ad imaginem suam nisi homini 8).

Hoeveel overeenkomst er ook zij tussen mens en engel, er is niet minder groot verschil. Er zijn wel allerlei trekken van het beeld Gods in de engelen, maar de mens is alleen het Beeld Gods. Dat Beeld Gods ligt niet alleen in datgene, wat mens en engel gemeen hebben, maar evenzeer in datgene, wat hen onderscheidt. De voornaamste punten van verschil zijn deze: vooreerst is de engel geest en als geest compleet; de mens daarentegen is ziel en lichaam samen; de ziel zonder het lichaam is onvolkomen. De mens is dus een redelijk maar evenzeer een zinnelijk wezen; door het lichaam is hij aan de aarde gebonden, behoort hij bij de aarde en de aarde bij hem. En van die aarde is hij hoofd en heer. Nadat de engelen al geschapen waren, zegt God, dat Hij de mens wil scheppen en hem heerschappij wil geven over de aarde, [Gen. 1:26](#). Heerschappij over de aarde is wezenlijk eigen aan de mens, een stuk van het Beeld Gods, en wordt daarom door Christus ook aan de Zijnen teruggegeven, die Hij niet alleen tot profeten en priesters, maar ook tot koningen maakt. De engel echter, hoe sterk en machtig ook, is dienaar in Gods schepping, geen heer der aarde, [Hebr. 1:14](#). Ten tweede zijn de engelen, als zuiver geestelijke wezens, ook onderling niet verbonden door banden des bloeds. Er is onder hen geen vader en zoon, geen fysische samenhang, geen gemeenschap des bloeds, geen consanguinitas; zij staan, hoe innig ook ethisch verbonden, toch los naast elkaar, zodat velen vallen konden en anderen toch staande blijven. In de mens is er daarom een afschaduwing van het Goddelijk wezen, waarin ook personen zijn, die niet alleen door wil en genegenheid, maar ook door wezen en natuur één zijn. Ten derde is er daarom wel een mensheid, maar in deze zin geen "Engelheit". In één mens vielen allen, maar ook in één wordt het menselijk geslacht behouden. In de mensheid is een Adam en daarom ook een Christus mogelijk. De engelen zijn getuigen, de mensen zijn voorwerpen van Gods heerlijkste daden, van de werken Zijner genade. De aarde is het schouwtoneel van Gods wonderen; hier wordt de strijd gestreden, hier de triomf van het Godsrijk behaald, en de engelen wenden naar de aarde het oog en begeren in te zien in de geheimen des heils, [Ef. 3:10](#), [1Petr. 1:12](#). Ten vierde moge de engel de machtiger geest zijn, de mens is toch de rijkere geest. In verstand en macht gaat de engel de mens ver te boven. Maar door de wonderbaar rijke relatie, waarin de mens tot God, de wereld en de mensheid staat, is hij dieper van ziel en rijker van gemoed. De verhoudingen, die het geslachts- en familieleven, het leven in gezin, staat en maatschappij, het leven voor arbeid, kunst en wetenschap meebrengt, maken ieder mens tot een wereld in het klein, welke in veelzijdigheid, in diepte, in rijkdom de persoonlijkheid der engelen ver overtreft. Daarom zijn ook de rijkste en heerlijkste deugden Gods alleen voor de mens kenbaar en genietbaar. Engelen ondervinden zijn macht, wijsheid, goedheid, heiligheid, Majesteit; maar de diepten van Gods eeuwige ontferming ontsluit zich alleen voor de mens. In de mens of beter nog in de mensheid wordt daarom alleen op creatuurlijke wijze het volle Beeld Gods ontvouwd. Tenslotte zij hier nog aan toegevoegd, dat de engelen dus ook in een

gans andere verhouding tot Christus staan dan de mensen. Dat er een relatie bestaat tussen Christus en de engelen, is ontwijfelbaar. Vooreerst leren toch verschillende Schriftplaatsen, dat alle dingen, [Ps. 33:6](#), [Spr. 8:22](#)v., [Joh. 1:3](#), [1Cor. 8:6](#), [Ef. 3:9](#), [Hebr.1:2](#) en met name ook de engelen, [Col. 1:16](#), door de Zoon zijn geschapen, en alzo ja Hij de Mediator unionis van al het geschapene. Maar in de tweede plaats bevatten [Ef. 1:10](#) en [Col. 1:19,20](#) de diepe gedachte, dat alle dingen ook in relatie staan tot Christus als Middelaar der verzoening. God heeft nl. alle dingen door Christus tot Zichzelf verzoend en vergadert ze alle onder Hem als het Hoofd. De relatie bestaat nu wel niet daarin, gelijk velen gemeend hebben, dat Christus voor de goede engelen de gratia en de gloria verworven heeft ⁹⁾, noch ook, zoals anderen oordeelden, daarin, dat de engelen membra ecclesiae zouden kunnen heten ¹⁰⁾. Maar ze is toch hierin gelegen, dat alle dingen, die door de zonde verstoord en uiteengeslagen zijn, weer in Christus onderling verzoend, in hun oorspronkelijke verhouding hersteld, en onder Hem als het Hoofd bijeenvergaderd worden. Christus is alzo wel Heer en Hoofd, niet Verzoener en Behouder der engelen. Alle dingen zijn door Hem geschapen en daarom zijn ze ook tot Hem geschapen, opdat Hij ze verzoend en hersteld teruggeeft aan de Vader. Maar mensen alleen vormen de gemeente van Christus; zij alleen is Zijn bruid, de tempel van de Heilige Geest, de woning Gods.

- 1) Verg. Thomas, S. Theol. I qu 47 art. 2. Heinrich, Dogm. V 177.
- 2) Thomas, B. Theol. I qu. 75 art. 7.
- 3) Damascenus, de fide orth. II 3. Thomas, B. Theol. I qu. 93 art. 3. Commentatores op Sent. II dist. 16. Oswald, Angelologie 25 enz.
- 4) Augustinus, Conf. XII 7.
- 5) Bonaventura, Brevil. II 6.
- 6) Calvijn, Inst. I 15, 3. Polanus, Synt. theol. V. c. 10. Synopsis pur. theol. XII 7. XIII 17. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. IX 187. Moor, II 335. Gerhard, Loc. V c. 4 sect. 5. Delitzsch, Bibl. Psych. 63.
- 7) Bij Petavius de sex dierum opif. II c. 3 ö 4-8.
- 8) Bij Thomas, S. Theol. I qu. 93 art 3. Verg. ook Maresius, Syst. Theol. v 37.
- 9) Verg. Voetius, Disp. II 262 v. Gerhard, Loc. XXXI c. 4 ö 42, en later bij de leer der voldoening.
- 10) Gerhard, Loc. XXII c. 6 sect. 9.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 35 De geestelijke wereld; 266)

266. Met deze natuur der engelen komt hun dienst en werkzaamheid overeen. Duidelijk maakt de Schrift daarbij onderscheid tussen een buitengewone en een gewone dienst der engelen. De buitengewone dienst neemt eerst een aanvang na de val, en is noodzakelijk geworden door de zonde. Hij is een belangrijk element in de bijzondere openbaring. Wij zien de engelen het eerst optreden tot bewaking van de hof, [Gen. 3:24](#), maar dan verschijnen ze en brengen openbaringen over, treden zegenend of straffend op in de geschiedenis der Aartsvaders en der Profeten, en door heel het Oude Testament

heen. Zij verschijnen aan Abraham, [Gen. 18](#), Lot, [Gen. 19](#), Jakob, [Gen. 28:12](#); [32:1](#); zij dienen bij de wetgeving, [Hebr. 2:2](#), [Gal. 3:19](#), [Hand. 7:53](#); zij nemen deel in de strijd van Israël, [2Kon. 19:35](#), [Dan. 10:13,20](#) zij verkondigen Gods raad aan Elia en Eliza, aan Ezechiël, Daniël en Zacharia. Als om te weerleggen, dat ze geen overblijfsels uit het polytheïsme zijn

en niet tot een prehistorisch tijdperk behoren, neemt hun buitengewone dienst in de dagen des Nieuwe Testament nog toe. Zij komen voor bij de geboorte van Jezus, [Luk. 1:13](#), [2:10](#), bij Zijn verzoeking, [Matth. 4:11](#), vergezellen Hem gedurende heel Zijn aardse leven, [Joh. 1:51](#), en verschijnen vooral bij Zijn lijden, [Luk. 22:43](#), opstanding, [Matth. 28](#), en hemelvaart, [Hand. 1:10](#). Daarna treden zij nog enkele malen op in de geschiedenis der apostelen, [Hand. 5:19](#); [12:7,13](#); [8:26](#); [27:23](#); [Op. 1:1](#), om dan de buitengewone dienst te staken en eerst weer op te treden bij de wederkomst van Christus, [Matth. 16:27](#), [25:31](#), [Mk. 8:38](#), [Luk. 9:26](#), [2Thess. 1:7](#), [Judas 14](#), [Openb. 5:2](#) enz., waarbij zij strijd voeren tegen Gods vijanden, [Op. 12:7](#), [1Thess. 4:16](#), [Judas 9](#), de uitverkorenen verzamelen, [Matth. 24:31](#), en de goddelozen in het vuur werpen, [Matth. 13:41,49](#). De buitengewone dienst der engelen bestaat dus daarin, dat zij de heilsgeschiedenis in haar keerpunten begeleiden. Zij brengen dat heil niet zelf tot stand, maar zij nemen toch deel aan de historie van dat heil. Zij brengen openbaringen over, beschermen Gods volk, bestrijden Zijn vijanden, en doen allerlei dienst in het rijk Gods. Altijd zijn ze daarbij werkzaam op het terrein der gemeente; ook waar ze macht krijgen over de natuurkrachten, [Op. 14:18](#), [16:5](#), of in de lotgevallen der volken in grijpen, geschiedt dit in het belang der gemeente. Daarbij verdringen zij nooit de soevereiniteit Gods, noch ook zijn ze bemiddelaars der gemeenschap Gods met de mens. Maar zij zijn gediensstige geesten in het belang van hen, die de zaligheid beërven zullen. Zij dienen God vooral in het rijk der genade, al is het rijk der natuur daarbij niet geheel buiten gesloten. Deze buitengewone dienst is daarom vanzelf ook opgehouden met de voltooiing der openbaring. Terwijl zij vroeger telkens bijzondere openbaringen hadden over te brengen en tot de aarde nederdaalden, zijn ze nu veeleer ons ten voorbeeld en klimmen wij tot hen op. Zolang de bijzondere openbaring nog niet was voltooid, naderde de hemel de aarde en daalde Gods Zoon tot ons neer. Nu is Christus verschenen, en het Woord Gods ja volkomen tot ons gesproken. Zo zien de engelen dan naar de aarde heen, om van de gemeente te leren de veelvuldige wijsheid Gods. Wat zouden engelen ons nog geven kunnen, nu God ons Zijn Zoon schonk?

Maar de Schrift spreekt ook nog van een gewone dienst der engelen. Allereerst behoort daartoe, dat zij God loven dag en nacht, [Job 38:7](#), [Jes. 6](#), [Ps. 103:20,148:2](#), [Op. 5:11](#); en de Schrift geeft de indruk, dat ze dat doen in hoorbare klanken, al is het ook, dat wij van het spreken en zingen der engelen ons geen voorstelling kunnen maken. Maar tot die gewone dienst behoort ook, dat zij zich verheugen over de bekering van de zondaar, [Luk. 15:10](#), waken over de gelovige, [Ps. 34:8](#) [[Ps. 34:7](#)], [91:11](#), de kleinen beschermen, [Matth. 18:10](#), in de gemeente tegenwoordig zijn, [1 Cor. 11:10](#), [1 Tim. 5:21](#), haar volgen op haar gangen door de geschiedenis, [Ef. 3:10](#), door haar zich laten onderwijzen, [Ef. 3:10](#), [1Petr. 1:12](#), en de gelovige dragen in Abrahams schoot, [Luk. 16:22](#). Zij zijn alzo werkzaam coram Deo consistendo, hominibus piis assistendo, atque diabolis et hominibus malis resistendo 1). De Schrift blijft doorgaans bij deze algemene beschrijving van de gewone dienst der engelen staan en daalt niet in bijzonderheden af. Maar de theologie heeft zich daarmee niet tevreden gesteld; ze heeft die op allerlei wijze gespecialiseerd. Vooral geschiedde dit in de leer der beschermengelen. De Grieken en Romeinen hadden iets dergelijks in hun δαιμονες en genii; niet alleen schreef men aan iedere mens een goede en een kwade genius toe, maar men had ook genieën van huizen, families, genootschappen, steden, landen, volken, van aarde, zee, wereld enz. De Joden namen zeventig volken-engelen aan met beroep op [Deut. 32:8](#) en [Dan. 10:13](#), en gaven voorts aan elke Israëliet een engel tot geleide 2). De christelijke theologie nam dit spoedig over. De Pastor van Hermas kent aan iedere mens twee engelen toe, εις της δικαιοσυνης και εις της πονηριας, en stelde voorts ook heel de schepping en de ganse bouw der kerk onder de hoede der engelen 3). Met voorliefde werd deze leer der beschermengelen ontwikkeld door Origenes. Soms heeft ieder mens een goede en een kwade engel bij zich; soms voegt hij er aan toe, dat alleen de goede engelen van de gedoopte

christenen het aangezicht Gods zien; of ook zegt hij, dat alleen de christenen en de deugdzame een beschermengel hebben, en dat ze al naar gelang van hun verdienste een lagere of hogere engel tot leidsman ontvangen. Maar voorts neemt hij ook bijzondere engelen aan voor kerken, landen, volken, voor kunsten en wetenschappen, voor planten en dieren; zo ja Rafaël de engel der genezing, Gabriël van de oorlog, Michaël van het gebed enz. 4). En zo leerden zakelijk alle kerkvaders, al was er verschil over, of alle mensen dan wel alleen de christenen een beschermengel hadden; of ieder mens alleen een goede of ook een kwade engel had; wanneer de beschermengel aan de mens geschonken werd, bij de geboorte of bij de doop; wanneer hij van hem genomen werd, bij het bereiken der volmaaktheid of eerst bij de dood. Bij allen stond ook vast, dat er niet alleen beschermengelen der mensen zijn, maar ook van landen, volken, kerken, diocesen, provincies enz. 5). Later werd deze bescherming der engelen ten dele beperkt en ten dele nog uitgebreid, Beperkt, in zo ver sommigen op het voetspoor van Pseudodionysius 6) leerden, dat de drie hoofdklassen der engelen, Cherubim, Serafim en tronen, God alleen dienden in de hemel 7). Uitgebreid, in zover de scholastiek heel de voorzienigheid Gods in natuur en geschiedenis, inzonderheid in de beweging der sterren, door engelen bemiddeld dacht 8). Beschermengelen van mensen worden door de Roomse theologen algemeen aangenomen en worden ook in de Catech. Rom. IV c. 9 qu. 4 en 5 erkend. Maar overigens is er over al de bovengenoemde punten onder hen groot verschil van gevoelen 9). Dezelfde leer vinden wij bij Luther 10), maar de Lutherse theologen waren meest voorzichtiger 11). Calvijn verwierp de angeli tutelares 12), en de meeste gereformeerden volgden hem 13); slechts enkelen namen beschermengelen van mensen aan 14). In de nieuwere tijd heeft de leer der beschermengelen weer steun gevonden bij Hahn, Weiss, Ebrard, Vilmar, Martensen en anderen 15). Voorts werd de gewone dienst der engelen ook nog daarin nader bepaald, dat zij met hun voorbede voor de gelovigen op aarde ten goede werkzaam waren in de hemel. Ook dit werd reeds door de Joden en ook door Philo geleerd, en dan door Origenes 16) en de kerkvaders overgenomen en in de Roomse symbolen vastgesteld 17). Ook de Lutherse belijdenisgeschriften spreken nog van deze voorbede 18), en evenzo de Luth. dogmatici 19). Daarentegen werd ze door de gereformeerden eenparig verworpen.

Voor deze speciale dienst van bescherming en voorbede beroept men zich op enkele plaatsen der Schrift, vooral [Deut. 32:8](#), [Dan. 10:13,20](#), [Matth.18:10](#), [Hand. 12:15](#), [Hebr. 1:14](#), [Op. 1:20](#), [2:1](#) enz., [Job 33:23](#), [Zach. 1:12](#), [Luk. 15:7](#), [Op. 18:3](#) en vooral ook op Tobias 12:12-15. Op zichzelf is deze leer van de bescherming en van de voorbede der engelen niet verwerpelijk. Dat God evenals in de bijzondere, zo ook in de algemene openbaring Zich dikwijls of zelfs geregeld van engelen bedient, is op zichzelf niet onmogelijk; en evenmin is het ongerijmd, dat de engelen voor de mensen hun gebeden opzenden tot God, daar zij toch belang stellen in hun lot en de gangen van het koninkrijk Gods in de geschiedenis der mensheid nagaan. Maar, hoe weinig er op zichzelf tegen in te brengen zij, de Schrift neemt in betrekking tot bescherming en voorbede der engelen een soberheid in acht, welke ons ten regel moet zijn. In [Deut. 32:8](#) lezen we, dat God bij de scheiding der volken reeds gedacht heeft aan Zijn volk Israël en hun woning bepaalde לַמִּסְכָּר בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, naar het getal der kinderen Israëls, d.i. zó, dat Israël naar zijn getal een genoegzame erve ontving. De LXX heeft echter deze woorden vertaald door *κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων* en gaf daardoor aanleiding tot de leer der volken—engelen. De oorspronkelijke tekst leert hier echter niets van en valt dus als bewijsplaats geheel weg. Iets anders is het met [Daniël 10:13,20](#). Daar wordt gezegd, dat de in [Dan. 10:5](#) aan Daniël verschijnende gestalte stond tegenover de vorst van Perzië en, geholpen door Michaël, die een der eerste vorsten [Dan. 10:13](#), de grote vorst voor de kinderen Israëls [Dan. 12:1](#); [10:21](#) genoemd wordt, die vorst van Perzië verdreef en bij de koningen van Perzië zijn plaats innam. Calvijn en de Gereformeerden dachten bij die vorst

van Perzië gewoonlijk aan de Perzische koningen. Maar het schijnt, dat onder die vorst toch iets anders, nl. de beschermgeest van Perzië moet worden verstaan. Want vooreerst is er geen twijfel aan, of Israël heeft zulk een beschermengel in Michaël, die zijn vorst heet, [Dan. 10:13,21](#); [12:1](#); ten tweede worden de koningen van Perzië in [Dan. 10:13](#) duidelijk van die vorst onderscheiden; en ten derde eist de analogie, dat de geestelijke macht aan de ene zijde strijd voert tegen een geestelijke macht aan de andere kant. Het boek Daniël geeft ons dus werkelijk de voorstelling, dat de strijd tussen het rijk Gods en de koninkrijken der wereld niet alleen hier op aarde, maar ook in het rijk der geesten tussen de engelen gestreden wordt. Meer mag en kan er niet uit worden afgeleid. Er ligt volstrekt niet in, dat elk land en volk zijn eigen engel heeft. Maar bij de geweldige strijd, die er tussen Israel en Perzië, dat is hier wezenlijk tussen het rijk Gods en dat van satan gestreden wordt, treden er aan weerszijde engelen op, die deelnemen aan de strijd en de volken ondersteunen. Nog veel minder kan uit [Op. 1:20](#) enz. worden afgeleid, dat iedere gemeente haar engel heeft, want onder de ἀγγελοι der zeven gemeenten zijn niets anders dan haar leraren te verstaan; ze worden toch geheel beschouwd als representanten der gemeenten; het zijn hun werken, die geprezen of gelaakt worden; aan hen worden de brieven geschreven.

De meesten steun vindt de leer der beschermengelen in [Matth. 18:10](#), welke tekst ongetwijfeld inhoudt, dat een bepaalde klasse der engelen belast is met de bescherming der kleinen, maar waar toch in het minst niet staat, dat aan elke uitverkorene een engel is toegevoegd. Dit wordt alleen gevonden in het apocriefe boek Tobias. Maar daarmee verraadt deze leer der beschermengelen ook haar oorsprong. Zij is wezenlijk van heidense afkomst. Zij leidt bovendien tot allerlei spitsvondige vragen en ijdele kwesties. Zij weet niet, of aan iedere mens, b.v. zelfs nog aan de antichrist, gelijk Thomas meende [20](#)), of alleen aan de uitverkorenen een engel wordt toegevoegd, of alleen een goede of ook een kwade engel allen vergezelt, wanneer hij aan iemand geschonken en van hem genomen wordt, wat zijn dienst is enz. Daarom mogen wij niet verder gaan, dan dat aan bepaalde klassen der engelen ook de behartiging van bepaalde belangen op aarde is opgedragen. En evenzo is het met de voorbede der engelen; ze wordt geleerd in Tobias 12:16, maar komt in de Schrift niet voor. In [Job 33:23](#) is van de Angelus increatus sprake. [Luk. 15:7](#) leert wel, dat de engelen zich over de bekering van een zondaar verheugen en onderstelt dus ook wel, dat zij die wensen, maar spreekt toch van geen voorbede in eigenlijke zin. En in [Op. 8:3](#) ontvangt een engel wel een wierookvat met reukwerk, om de in zichzelf zondige gebeden der heiligen liefelijk en aangenaam te maken voor de Here; maar van voorbede wordt ook hier met geen woord melding gemaakt. De engel is eenvoudig dienaar, hij richt het altaar niet op, hij bereidt het reukwerk zelf niet, maar ontvangt het, en laat alleen de gebeden met dat reukwerk op stijgen tot God. Hij verricht een dergelijke dienst als de Serafim in [Jes. 6:6-7](#).

- 1) Hollaz, Ex. Theol. 390.
- 2) Weber, System 161 v.
- 3) Hermas, Mand. VI 2. Vis. III 4.
- 4) Origenes, de princ. I 8. III 3. c. Cels. V 29. VIII 31 enz.
- 5) Schwane, D.G. II 244.
- 6) Dionysius, de coel. hier. c. 13.
- 7) Thomas, S. Theol. I qu. 112.
- 8) Thomas, S. Theol. I qu. 70 art. 3. qu. 110 art. 1. c. Gent. III 78 v. Bonaventura, Sent. II dist. 14 p. 1 art. 3 qu. 2.
- 9) Verg. Petavius, de ang. II c. 6-8. Becanus, Theol. schol. Tr. III de angelis c. 6. Theol. Wirceb. 1880 III 480. c. Pesch, Prael. dogm. III 210. Oswald, Angelologie 120 v.
- 10) Bij Köstlin, Luthers Theol. II 345.
- 11) Gerhard, Loc. V c. 4 sect. 15. Quenstedt, Theol. 1450.

- Hollaz, Syst. Theol. 390.
- 12) Calvin, Inst. I 14, 7. Comm. op [Ps. 91](#). [Matth. 18:10](#).
- 13) Voetius, Disp. I 897 v.
- 14) Zanchius, Op. III 142 u. Bucanus, Inst. Theol. VI 28.
Maccovius, Loci Comm. 394. Rivetus, Op. II 250 enz. Verg.
Heppe, Dogm. 155. M. Vitringa, II 117.
- 15) Weisz, Bibl. Theol. des. N.T. 594. Ebrard, Dogm. ö 239.
Vilmar, Dogm. I 310. Martensen, Dogm. ö 69. Ook zijn velen
weer van gedachte, dat God bij Zijn onderhouding en
regering van de engelen Zich bedient. Kahnis en Hofmann
bijv. zeggen, dat de engelen als nothwendiges Medium der
Weltbeziehung Gottes de samenhang vormen tussen onze en de
bovenaardse wereld. Zij beroepen zich Op [Ps. 104:4](#),
[Joh. 5:4](#), [Op. 16:2,3,5,8](#) enz. Verg. ook Kuyper, De Engelen Gods
279. Daarentegen wordt dit gevoelen bestreden door Cremer
in PRE/3 V 365 v.
- 16) Origenes, c. Cels. VIII 64.
- 17) Catech. Rom. III c. 12 qu. 5 n. 2.
- 18) Apol. Conf. art. 21. Art. Smalc. II. 2.
- 19) Filippi, Kirchl. Gl. II 324.
- 20) Thomas, s. Theol. I qu. 113 art. 4.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 35 De geestelijke wereld; 267)

267. Deze leer der beschermengelen en van hun voorbede heeft tenslotte ook dit nadeel gehad, dat ze in de praktijk spoedig tot een verering en aanbidding der engelen heeft geleid. [Col. 2:18](#) leert, dat zulk een $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\iota\alpha\ \tau\omega\nu\ \alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omega\nu$ reeds in de apostolische tijd voorkwam. Theodoretus merkt in zijn commentaar bij die plaats op, dat zulk een dienst der engelen in zijn tijd nog in Frygië bestond en dat de synode te Laodicea de verering der engelen verboden had, opdat God niet verlaten werd **1**). Vele kerkvaders waarschuwen tegen verering en aanbidding der engelen **2**). De overtuiging was nog algemeen, dat God alleen aanbeden mag worden, en dat aan de engelen alleen een burgerlijke eer toekomt. Honoramus eos caritate, non servitute **3**). Ze zijn potius imitandi quam invocandi **4**). En nog Gregorius de Grote zegt in zijn uitlegging op het Hooglied hfd. 8, dat, sedert Christus op aarde gekomen is, ab ipsis etiam angelis ecclesia honoratur; onder het Oude Testament bad Jozua wel de engel aan, Jos. 5:19, maar in het Nieuwe Testament wijst de engel de aanbidding van Johannes af, [Op. 19:10](#), [22:9](#), omdat engelen schoon van hoger rang, toch slechts mededienstknechten zijn. Maar toch bewijzen deze waarschuwingen juist, dat in de praktijk de grenzen tussen de aanbidding Gods en de eerbied aan de engelen werden uitgewist. Duidelijk wordt de aanroeping der engelen het eerst uitgesproken door Ambrosius, als hij zegt: obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad praesidium dati sunt **5**). Reeds Eusebius maakte de onderscheiding tussen het τιμᾶν, dat tegenover de engelen ons past, en het σεβειν, dat Gode alleen toekomt **6**). Augustinus nam ze over, juist om de godsdienstige verering der engelen te voorkomen **7**). Maar weldra werd die onderscheiding gebezigd, om de aanroeping der engelen te wettigen. Zo reeds op het concilie van Nicea 787 en dan voorts bij de scholastici **8**). Trente noemde de aanroeping goed en nuttig, sess. 205; de Catech. Rom. III hfd. 2 qu. 4 n. 3 grondde ze daarop, dat de engelen steeds Gods aangezicht zien en het patrocinium salutis nostrae hebben op zich genomen; het Breviarium Romanum nam ook gebeden op in festo angelorum en de Roomse dogmatici verdedigen haar eenparig **9**), hoewel ze haar gewoonlijk later bij de cultus sanctorum behandelen.

Luthersen en Gereformeerden en bijna alle Protestanten stonden echter sterk, als ze deze godsdienstige verering der engelen, evenals ook die der heiligen verwierpen **10**). Want

vooreerst is er geen enkel voorbeeld van in de Schrift; wel beroepen de Roomsen zich op enkele plaatsen in het Oude Testament zoals [Gen. 18:2](#), [32:26](#), [48:16](#), [Ex. 23:20](#), [Num. 22:31](#), [Jos. 5:14](#), [Richt. 13:17](#), maar hier is overal niet van een geschapen engel, maar van de Malak Jahweh sprake, en in het Nieuwe Testament is er zelfs geen schijn van enig bewijs te vinden. Maar dat niet alleen; de engelenverering is niet slechts zonder voorschrift en zonder voorbeeld in de Schrift, zodat Rome met enige schijn van grond zou kunnen beweren, dat de verering van engelen en heiligen in de Schrift niet verboden en dus toegelaten is, en daarom ook feitelijk haar niet oplegt en gebiedt, maar alleen veroorlooft en nuttig rekent [11](#)); ze wordt er ook positief in verboden, [Deut. 6:13](#), [10:20](#), [Matth. 4:10](#), [Col.2:18-19](#); [Op. 19:10](#), [22:9](#). Godsdienstige eer mag naar de Schrift alleen aan God bewezen worden en komt aan geen schepsel toe. De Roomsen hebben dit niet geheel durven ontkennen, maar toch met de onderscheiding van latria en dulia de verering der engelen zoeken te rechtvaardigen. Nu is dit bij Rome geen onderscheid tussen godsdienstige en burgerlijke eer, hetgeen te billijken zou zijn; neen, de verering van engelen en heiligen draagt bij Rome wel terdege een godsdienstig karakter, zij het ook dat deze relatief is. De dulia is een cultus religiosus. Maar zo verstaan, wordt ze en door de Schrift en door de praktijk veroordeeld. De Schrift kent geen tweeërlei godsdienstige verering, een lagere en een hogere. De Roomsen geven dan ook toe, dat latria en dulia volstrekt niet in de Schrift zo onderscheiden worden als zij doen, en dat ze ook etymologisch daartoe geen grond geven. Het Hebr. עֲבָד is nu eens door δουλεία, dan door λατρεία vertaald, [Deut. 6:13](#) [1Sam. 7:3](#), [1Sam. 12:20](#) [Deut. 10:12](#); en aan Israël wordt zowel het δουλεύειν als het λατρεύειν van andere goden verboden, [Ex. 20:5](#), [Jer. 22:9](#). Evenzo wordt het Hebr. שָׁרַת door beide Griekse woorden overgezet, [Ex. 20:23](#), [Jes. 56:6](#). Meermalen wordt δουλεύειν van God gebruikt, [Matth. 6:24](#), [Rom. 7:6](#), [14:18](#), [16:18](#), [Gal. 4:9](#), [Ef. 6:7](#), [Col. 3:24](#), [1Thess. 1:9](#), en λατρεύειν wordt ook wel gebezigd van dienst jegens mensen. Noch etymologisch noch Schriftuurlijk zijn de beide woorden zo onderscheiden, als Rome dit leert. Heel het onderscheid is willekeurig.

Trouwens, het monotheïsme brengt mee, dat er maar één godsdienstige verering is en kan zijn; alle verering van schepselen is of alleen burgerlijk of ze doet aan het monotheïsme tekort en schrijft aan schepselen een Goddelijk karakter toe. De praktijk leert dit ook ten duidelijkste. Al zegt men telkens, dat engelen en heiligen slechts middelaars zijn, dat zij niet zelf rechtstreeks, maar God in hen wordt aangeroepen, dat Gods eer door hun aanroeping niet verminderd maar vermeerderd wordt; het doet alles feitelijk niets ter zake, de ervaring toont maar al te duidelijk, dat de Roomse christen op schepselen zijn vertrouwen stelt. Bovendien, al was de onderscheiding op zichzelf juist, zij zou toch de godsdienstige verering der engelen niet kunnen rechtvaardigen. Want indien deze redenering ter verdediging genoegzaam was, zou geen afgoderij en geen beeldendienst meer te veroordelen zijn. De heidenen, dieren en beelden aanbeddend, wisten zeer goed, dat deze niet de goden zelf waren, [Rom. 1:23](#). De Joden hielden het gouden kalf niet voor Jahweh zelf, [Ex. 32:4](#), [1Kon. 12:28](#). Satan, Christus verzoekende, eiste volstrekt niet, dat deze hem voor God zou houden, [Matth. 4:9](#). En Johannes dacht geenszins, dat de engel, die hem verscheen, God was, [Op. 19:10](#). En toch antwoordt Jezus: de Heer uw God zult gij aanbidden en Hem alleen dienen. Dit alleen is exclusief, evenals de enige Middelaar Christus Jezus alle andere engelen of mensen als middelaars uitsluit. Maar dit is het juist, wat door Rome ontkend wordt. Evenals [Matth. 19:17](#), [23:8](#), [Joh. 9:5](#), [1 Tim. 2:5](#), [6:16](#) enz. niet uitsluiten, dat ook mensen goed, meester, licht, middelaar, onsterfelijk kunnen heten, zo bewijst ook volgens Rome [Matth. 4:10](#) niet, dat God alleen mag worden aanbeden. De engelen en heiligen zijn nl. volgens Rome de Goddelijke natuur zelf deelachtig; de dona supernaturalia zijn wel geschonken, afgeleid, maar zijn van dezelfde natuur als het Goddelijke Wezen zelf. En daarin ligt bij Rome de diepste grond van de aanbidding der heiligen en engelen. God deelt in de justitia supernaturalis

Zichzelf, Zijn eigen Wezen aan schepselen mee; en daarom mogen deze ook op godsdienstige wijze worden vereerd. En de eigenlijke gedachte van Rome is deze: tot esse species adorationis, quot sunt species excellentiae 12).

Door de verwerping van de godsdienstige verering der engelen heeft het Protestantisme erkend, dat de engelen geen onontbeerlijk element zijn in het religieuze leven der christenen. Zij zijn de bewerkers niet van ons heil, de grond niet van ons vertrouwen, het voorwerp niet van onze verering; niet met hen, maar met God staan wij in gemeenschap; zelfs verschijnen zij ons thans niet meer en heeft alle bijzondere openbaring door engelen opgehouden. De engelen kunnen en mogen in de Protestantse kerken en confessies niet die plaats innemen, welke in de Roomse hun is aangewezen. Maar toch is daarmee niet alle betekenis van de wereld der engelen voor de religie ontkend. Deze ligt allereerst daarin, dat God bij zijn werken op het terrein der genade van de dienst van engelen gebruik maken wil. De engelen zijn van buitengewone betekenis voor het rijk Gods en zijn geschiedenis; op alle keerpunten ontmoeten wij ze; zij zijn bemiddelaars der opstanding, getuigen van Gods grote daden. Hun betekenis is veel meer van objectieve dan van subjectieve aard. Van gemeenschap met de wereld der engelen weten wij in onze religieuze ervaring niets af. Noch op ons godsdienstig noch op ons zedelijk leven hebben de engelen een invloed, die onder duidelijke woorden te brengen is. Natuurlijk gaan er wel invloeden en werkingen van de engelen op ons uit, maar omdat zij niet meer verschijnen, kunnen wij die werkingen niet bepaald tot concrete regels herleiden. Hun waarde ligt in de geschiedenis der openbaringen, gelijk de Schrift ons die kennen doet. In de tweede plaats kunnen de engelen daarom ook geen object zijn van onze eerbiedige hulde, gelijk wij die aan mensen bewijzen. Zeer zeker is er een burgerlijke eer, welke wij hun te betonen hebben. Maar deze is toch ook weer anders dan tegenover mensen, die wij persoonlijk kennen en ontmoeten. De Roomsens betogen de verering der engelen ook vooral met de redenering, dat zij als gezanten van de Allerhoogste toch op onze hulde aanspraak hebben, evenals in de ambassadeurs der vorsten deze zelf worden geëerd. En dit is ook op zichzelf volkomen juist. Indien een engel ons verscheen, zou hij door ons met eerbiedige hulde moeten worden begroet. En zo geschiedde ook, als engelen in de dagen der openbaring aan mensen verschenen. Alleen maar, zulke verschijningen zijn er niet meer. Van een hulde, gelijk de aartsvaders, profeten, apostelen die aan de hun verschijnende engelen toebrachten, kan bij ons geen sprake zijn. Het is niet mogelijk, om zulk een eerbied en hulde aan hen te bewijzen.

In de derde plaats is er daarom nog wel een eer, die de engelen van ons ontvangen moeten. Doch deze eer is in geen enkel opzicht godsdienstig, maar alleen burgerlijk van aard, in het wezen der zaak gelijk aan die, welke wij aan mensen, aan schepselen toekennen. En deze honor civilis bestaat daarin, dat wij met eerbied aan hen denken en van hen spreken, dat wij hen niet in de kleinen verachten, [Matth. 18:10](#), dat wij gedachtig zijn aan hun tegenwoordigheid, [1Cor. 4:9](#), [11:10](#), dat wij hun verkondigen de veelvuldige wijsheid Gods, [Ef. 3:10](#), dat wij hen doen inzien in de verborgenheden des heils, [1Tim. 5:21](#), en dat wij door onze bekering hun vreugde bereiden, [Luk. 15:10](#), hen navolgen in het betrachten van Gods wil, [Matth. 6:10](#), dat wij één met hen ons gevoelen en leven in de verwachting van tot hen te gaan, [Hebr. 12:22](#), dat wij met hen en alle schepselen één koor vormen tot grootmaking van de naam des Heren, [Ps. 103:20-21](#). Hierin bestaat de ware verering der engelen. En indien dit goed verstaan wordt, dan kan tenslotte in de vierde plaats de leer der engelen ons ook tot troost en bemoediging zijn. God heeft ook deze leer ons geopenbaard, opdat Hij ons in onze zwakheid sterken, in onze moedeloosheid opbeuren zou. Wij staan in de geestelijke strijd niet alleen. Wij staan in verband met een ganse wolk van getuigen rondom ons heen. Er is nog een andere, betere wereld dan deze, waar God op volmaakte wijze wordt gediend. Zij is ons

tot voorbeeld, tot prikkel en aansporing, en tevens tot heimwee en einddoel. Gelijk de wereld der engelen in de openbaring tot ons is neergedaald, zo klimt de gemeente in Christus tot haar op. Wij zullen de engelen gelijk zijn en dagelijks zien het aangezicht van onze Vader, die in de hemelen is 13).

- 1) Schwane, D. G. II 245.
- 2) Irenaeus, adv. haer. II 32. Origenes, c. Cels. V. 4. 5. VIII 13. Athanasius, c. Ar. II 23. Augustinus, de vera rel. 55. Conf. X 42. de civ. Dei VIII 25 enz.
- 3) Augustinus, de vera rel. 55.
- 4) Augustinus, de civ. Dei X 26.
- 5) Ambrosius, de viduis c. 9 ò 55.
- 6) Eusebius, Prep. Ev. VII 15, cf. ook reeds Origenes, c. Cels. VIII 13. 57.
- 7) Augustinus, de civ. Dei V 15. VII 32. X I.
- 8) Lombardus, Sent III dist. 9. Thomas, S. Theol. II 2 qu 103 art. 3.
- 9) Bellarminus, de sanct. best. I c. 11-20. Petavius, de angelis II c. 9 en 10.
- 10) Luther, bij Köstlin, I. Theol. II 23 v. Zwingli, Op. I 268 v. 280 v. III 135 v. enz. Calvijn, Inst. I 14, 10-12, cf. III 20, 20-24. Gerhard, Loci theol. XXXVI par. 370-480, over de engelen vooral par. 427. Quenstedt I 486 v. Turretinus, Th. El. VII qu. 9. Id., De necessaria secessione nostra ab ecclesia Romana, Geneve 1692, disp. 2-4 de idololatria Romana. bl. 33-109.
- 11) Jansen, Prel. III 1008.
- 12) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 103 art. 3. Bellarminus, de sanct. beatit. I c. 12. Petavius, de angelis II c. 10. Jansen, Prel. Theol. III 1017. Möhler, Symb. 52. 53.
- 13) Mastricht, Theol. theor. pr. III 7. 25. Love, Theol. practica bl. 205. Filippi, Kirchl. Gl. II 320 v. Frank, Chr. Wahrh. I 353. v. Oosterzee, Chr. Dogm. par. 57. 10.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 268)

Par. 36. De stoffelijke wereld.

George Smith, Chaldäische Genesis, deutsch von H. und F. Delitzsch. Leipzig 1876. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Gottingen 1895. Id., Die jüd. und die babyl. Schöpfungsgesch., Deutsche Rundschau, Mai 1903 bl. 267-286. Fr. Delitzsch, in zijn voordrachten over Babel und Bibel, 1902, '03, '05. Id., Mehr Licht. Leipzig 1907. Winkler, Keilinschriftl. Textbuch zum A.T./2 1903 bl. 102 v. Zimmern, Bibl. u. Babyl. Urgesch./3 1903, Weber, Theol. u. Assyriol. im Streite um Babel u. Bibel 1904. Id., Die Literatur der Babyl. u. Assyrier. Leipzig 1907 bl. 40 v. Joh. Nikel, Genesis und Keilschriftforschung. Freiburg 1903 vooral bl. 24-124. H.H. Kuyper, Evolutie of Revelatie, 1903, die in de noten verdere literatuur opgeeft.

Lactantius, Inst. div. II c. 8-12. Augustinus, de Genesi ad litt. I. XII. de civ, Dei XI 4 v. Conf. XI-XIII. Damascenus, de fide orthod. 1. II. Lombardus, Sent. II dist. 12-18. Thomas, S. Theol. I qu. 44-102. Petavius, Theol. dogm., tract. de sex primorum mundi dierum opificio.

Becanus, Theol. schol. tr. IV de operibus sex dierum. Chemniz, Loci Theol. 1610 bl. 109-123. Quenstedt, Theol. I 431 v. Hollaz, Ex. theol. 361-373. Calvijn, op Genesis. Capito, Hexaameron Dei opus explicatum 1539. Polanus, Synt. Theol. V. Zanchius, de operibus Dei intra spatium sex dierum creatis, Op. III 217-480. Voetius, Disp. I 552-881. V 148-241. Rivetus, Exerc. theol. et schol. in I 1. Mosis, Op. 1650. De Moor, Comm. II 165 v. M. Vitringa, Doctr. Chr. relig. II 92 v.

Zöckler, Gesch. der Beziehungen zw. Theol. u. Naturwiss. mit bes. Rücksicht auf die Schöpfungsgesch. 2 Theile, Gütersloh 1877-79. Id., Art. Schöpfung in PRE/3. Pfaff, Schöpfungsgeschichte/3. Heidelberg 1881. Zollmann, Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarung 1869. Reusch, Bibel und Natur/4 1876. Bosizio, Das Hexaameron und die Geologie. Mainz 1865. Trissl, Das biblische Sechstageswerk vom Standp. der Kath. Exegese und v. Standp. der Naturwiss./2 Regensburg 1894. Hahn, Die Entstehung der Weltkörper. Regensburg 1895. Geesink, Van 's Heren Ordinantiën 1907.

268. Naast de geestelijke bestaat er ook een stoffelijke wereld. Maar terwijl de engelen in hun bestaan en wezen alleen uit de openbaring bekend en voor rede en wetenschap verborgen zijn, wordt de stoffelijke wereld door allen aanschouwd en komt ze zowel in de filosofie als in de theologie, zowel in de religie als in de wetenschap ter sprake. Hier is daarom ieder ogenblik verschil en botsing mogelijk. Wel spreken beide, filosofie en theologie, over de stoffelijke wereld in verschillende zin. Geen vorst de oorsprong en de natuur van alle dingen na, maar deze gaat van God uit, en leidt alles tot Hem terug; zij heeft het met de schepselen alleen te doen, in zover ze werken Gods zijn en iets van Zijn deugden openbaren; ook waar ze over de schepselen handelt, is en blijft ze dus altijd theologie **1**). Maar al is er zo een belangrijk onderscheid, theologie en filosofie handelen toch over dezelfde wereld. Om botsing tussen beide te vermijden, is wel menigmaal boedelscheiding voorgesteld; de wetenschap zou de zichtbare dingen onderzoeken en aan religie en theologie niets overlaten dan de religieus-ethische wereld; of nog strenger, al het zijnde zou voor de wetenschap zijn en alleen in waarderingsoordelen zou de religie mogen spreken. Maar zulk een scheiding is beide theoretisch en praktisch onmogelijk. Gelijk elk wetenschappelijk stelsel tenslotte altijd wortelt in godsdienstige overtuigingen, zo is er geen enkele religie, die niet een bepaalde beschouwing over het geschapene meebrengt. Alle godsdiensten hebben hun kosmogonieën, die niet uit verstandelijke redeneringen zijn ontstaan, maar althans voor een deel op overlevering berusten en een religieus belang vertegenwoordigen. Ook het scheppingsverhaal in [Genesis 1](#) geeft zich niet uit voor een wijsgerige wereldbeschouwing, maar dient zich aan als een historisch verhaal, dat op traditie berust en in sommige opzichten met de kosmogonieën der andere godsdiensten overeenstemt, maar toch ook veelszins op merkwaardige wijze daarvan weer afwijkt. In de laatste tijd heeft vooral de verwantschap van het Bijbels met het Babylonisch scheppingsverhaal de aandacht getrokken. Dit verhaal was vroeger reeds door fragmenten van Berosus bekend, werd in 1875 door George Smith teruggevonden en uitgegeven, en drong zich bij vernieuwing op de voorgrond, toen de opgravingen in Assur en de ontdekking der Tell-el-Amarna brieven de machtige cultuur-historische betekenis in het licht stelden, welke Babylonië in de oudheid bezeten had. Ziende op de hoge beschaving, welke reeds eeuwen voordat het volk van Israël optrad in Babylonië aangetroffen werd, begonnen velen zich de vraag te stellen, of al het eigenaardig-Israelietische niet uit Babel te verklaren zou zijn. Jarenlang waren de critici van mening, dat de invloed van Babel op de Joden eerst korte tijd vóór, in en na de ballingschap had plaats gehad, maar deze voorstelling liet zich niet handhaven; de opgravingen toonden het aan klaar als de dag, dat alle omliggende volken in de oudheid door de cultuur van Babylonië werden beheerst. En in Kanaän en door de Kanaänieten of nog veel vroeger, in de patriarchale tijd,

kregen ook de Israëlieten daar kennis van, en namen er allerlei uit over, dat zij later omwerkten in hun eigen Jahvistische geest. Zo houden veel geleerden het er voor, dat al het eigenaardig Israëlitische, als bijv. de naam Jahweh, het monotheïsme, de verhalen van schepping, val, zondvloed, torenbouw, de zevendaagse week, de sabbat enz., zijn oorsprong in Babylonië heeft. En dat niet alleen, maar ook alle feiten en ideeën van het christendom, de preëxistentie, de bovennatuurlijke geboorte, de wonderen, het verzoenend lijden, de opstanding, de hemelvaart, de wederkomst van Christus, de voorstelling van Maria als de moeder Gods, de leer van de Heilige Geest als Trooster, en van de triniteit, dat alles en nog zo veel meer zou wortelen in de astrale wereldbeschouwing, welke van ouds het kenmerkend bezit der Babyloniërs was 2). Volgens Jensen is heel de Evangelische geschiedenis met sagen doorweven, zodat er geen grond bestaat, om iets, dat van Jezus verhaald wordt, voor historisch te houden; de Jezus-sage is "eine Israëlitische Gilgamesch-sage" en als zodanig "eine Schwestersage von zahlreichen, nämlich de allermeisten alttestamentlichen Sagen" 3).

Van dit Pan-Babylonisme is de afleiding van het scheppingsverhaal uit het land van Tiger en Eufraat dus maar een onderdeel. Wij hebben hierin niet met een op zichzelf staand geval, maar met een algemene geestesrichting te doen, die, nadat de literaircritische richting haar onmacht aan de dag heeft gelegd, het probleem van de Bijbel religionsgeschiedtlich tracht te verklaren. Schifting en splitsing der oorkonden baat niet, als daarachter de religie zelf als een onbegrepen sfinx blijft staan? Zo scheen het een uitkomst te zijn, toen het oosten zijn schatten ontsloot. Uit het oosten scheen het licht over Israëls godsdienst en over heel het christendom op te gaan. Maar dieper onderzoek stelt thans reeds en zal altijd meer de ijdelheid ook van deze poging tot verklaring in 't licht stellen. Bij het scheppingsverhaal in Genesis rust de bewering, dat het uit Babel afkomstig is, voornamelijk op deze sporen van mythologische oorsprong, die er in het Bijbels verhaal, in weerwil van de omwerking, nog te vinden zouden zijn:

1. de schildering van de chaos onder de oude termen van תהום en ובהו en de voorstelling, dat God de tegenwoordige wereld uit de chaos gevormd heeft;
2. het spreken van een broeden van de Geest over de wateren, waarbij de wereld, evenals in vele mythologieën, als een ei wordt gedacht;
3. het hiaat, dat er in Genesis 1 tussen vers 2 en 3 [[Gen. 1:2-3](#)] bestaat, en dat vroeger met de theogonie was aangevuld;
4. de trek, dat de duisternis niet door God geschapen en ook niet "goed" genaamd wordt, terwijl toch naar de Israëlitische leer God de Schepper van licht en duisternis is, [Jes. 45:7](#);
5. het gezegde, dat zon, maan en sterren gesteld zijn tot "heerschappij" van dag en nacht;
6. het meervoud, waarin God van Zichzelf spreekt bij het scheppen van de mens; de voorstelling, dat de mens Gods Beeld is en Zijn gestalte draagt, en dat God na afloop van het scheppingswerk rust Op de sabbat 4).

Van al deze opmerkingen heeft alleen de eerste enige betekenis, omdat de תהום in [Gen. 1:2](#) inderdaad aan de Babylonische tiamat beantwoordt, en ook elders in het Oude Testament de gedachte voorkomt, dat God van ouds tegen een natuurmacht strijd gevoerd heeft. In sommige plaatsen is sprake van Rahab, [Job 9:13](#), [26:12](#), Ps. 40:5 [[Ps. 40:4](#)], [87:4](#), 89:10v. [[Ps. 89:9](#)], [Jes. 30:7](#); [51:9](#)v. van Leviathan, [Job 3:8](#), [40:24](#), [Ps. 74:12](#)v., [Ps. 104:26](#); [Jes. 27:1](#),

van de draak, Tannin, [Job 7:12](#), [Jes. 27:1](#), [51:9](#), [Ezech. 29:3](#), [32:2](#), van de slang, Nachasj, [Job 26:13](#), [Jes. 27:1](#), [Am. 9:2](#), allemaal machten, die door God bestreden en bedwongen zijn. Maar al deze plaatsen leveren bij aandachtige lezing hoegenaamd geen grond voor de bewering, dat het geloof aan de schepping in Israël nog in menig opzicht een mythologisch karakter droeg. Want:

1. is het voor geen tegenspraak vatbaar, dat deze voorstellingen dienst doen als beschrijving van zeer verschillende zaken. In [Job 9:13](#); [26:12-13](#) is Rahab wel een zeemonster, maar in [Ps. 87:4](#), 89:11 [[Ps. 89:10](#)], [Jes. 30:7](#), [51:10](#) is het ongetwijfeld een beeld van Egypte. Tannin is in [Job 7:12](#), [Jes. 51:9](#), een zeedraak, maar doet in [Jes. 27:1](#) dienst als beeld van een toekomstige macht, die door God overwonnen zal worden, en in [Ezech. 29:3](#), [32:2](#) als beeld van Egypte. Leviathan is in [Job 3:8](#) de hemeldraak, die het licht van zon en sterren verslindt, evenals Nachasj in [Job 26:12](#), maar onder beide beelden tekent Jesaja in hfdst. [Jes. 27:1](#) toekomstige wereldmachten. Dit alles bewijst, dat de woorden Rahab enz., wat ze oorspronkelijk ook betekend mogen hebben, als beelden voor verschillende zaken gebezigd werden.
2. Wanneer deze woorden gebruikt worden als beschrijving van natuurmachten, duiden zij toch nooit in de Schrift die natuurmacht aan, welke 't Babylonisch scheppingsverhaal als tiamat voorstelt, maar hebben zij het oog op verschillende natuurmachten, die of in het verleden, vooral bij de verlossing van Israël uit Egypte en de doortocht door de Rode Zee, [Ps. 74:13-14](#); 89:11 [[Ps. 89:10](#)]; [Jes. 51:9-10](#), of nog altijd door, dus in het heden, door God bestreden en overwonnen worden, [Job 3:8](#); [9:13](#); [26:12-13](#). Nergens echter is er sprake van, dat bij de schepping een natuurmacht tegenover God stond, die Hij bedwingen moest; voor de vereenzelviging van Rahab, Leviathan enz. met de Babylonische tiamat ontbreekt elk bewijs.
3. De voorstelling, dat God de natuurmachten bedwingt en overwint, is een dichterlijke beschrijving, welke hoegenaamd niet tot steun kan dienen van de bewering, dat Israëls dichters en profeten aan heidense mythologie geloof sloegen. Het is mogelijk, dat soms bij Tannin en Leviathan, [Ps. 74:13-14](#); [104:26](#); [Job 7:12](#), [40:20](#), aan werkelijke zeemonsters te denken valt; maar ook waar dit niet het geval is, en een of andere natuurmacht, zoals bijv. de duisternis, die het licht verslindt, als een Rahab of Leviathan of Nachasj voorgesteld wordt, [Job 3:8](#); [9:13](#); [26:12-13](#), bedient de Hebr. poëzie zich van een beeld, op dezelfde wijze als wij nog altijd van de dierenriem, de grote en de kleine beer, van de kreeft en de scorpioen, van Minerva en Venus blijven spreken. Zulk een gebruik van mythologische beelden levert in het minst geen bewijs voor het geloof aan hun realiteit. Te minder is dit het geval, omdat het Oude Testament de zee zeer dikwijls als een geweldige natuurmacht tekent, die door God gescholden, d.i. bestraft wordt, [Job 12:25](#); [38:11](#), Ps. 18:16 [[Ps. 18:15](#)], 65:8 [[Ps. 65:7](#)], [93:4](#), [Jer. 5:22](#), [Nah. 1:4](#).
4. Het woord תְּהוֹם bewijst op zichzelf niets. Want al is dit met het Babylonische tiamat identiek, daaruit volgt nog niets voor de identiteit der voorstellingen, welke in het Babylonisch scheppingsverhaal en in de Schrift zich met die woorden verbinden. Inderdaad zijn deze voorstellingen niet dezelfde, maar integendeel ver van elkaar afwijkend. Want terwijl de tiamat de enig bestaande chaos is, die aan de schepping der goden voorafgaat en daarna tegen die goden opstaat, is de tehom in [Gen. 1:2](#) eenvoudig de aanduiding van de ongevormde toestand, waarin oorspronkelijk de aarde zich bevond, evenals het toehoe wabohoe, zonder enige mythologische bijgedachte, daarvoor dienst doet.

Werkelijk lopen het scheppingsverhaal in Bijbel en Babel op alle punten ver uiteen. Volgens Genesis gaat het bestaan Gods aan alle dingen vooraf; in het Babylonisch scheppingsverhaal worden de goden na en uit de chaos geboren. In de Schrift worden hemel en aarde door een machtwoord Gods in het aanzijn geroepen en zweeft daarna Gods Geest over de wateren; in de Babylonische mythologie was er oorspronkelijk de chaos alleen en komen daaruit op onbegrijpelijke wijze de goden voort, tegen wie de chaos dan opstaat. In de Bijbel volgt na de ongevormde toestand der aarde het eerst de schepping van het licht, maar deze ontbreekt in 't Babylonisch verhaal geheel en al. Daar wordt de voorbereiding der aarde in geregelde orde in zes dagen volbracht; hier is van zulk een orde volstrekt geen sprake. De enige overeenkomst bestaat eigenlijk alleen hierin, dat in beide verhalen een chaos aan de vorming van hemel en aarde voorafgaat. Daaruit tot een identiteit of een gemeenschappelijke oorsprong van beide verhalen te besluiten, is voorbarig en ongegrond. Het scheppingsverhaal in Genesis draagt een geheel enig karakter; het bevat niets van een theogonie, is streng monotheïstisch, leert een schepping uit niets en kent geen urstof. Daarom is het ook ongelofelijk, dat de Joden dit verhaal in de ballingschap of ook vroeger in Kanaän aan de Babyloniërs zouden hebben ontleend. Vooreerst toch was de schepping ook reeds vóór de ballingschap aan de Israëlieten bekend. Vervolgens was dit ook reeds het geval met de zevendaagse week, welke op de scheppingsdagen is gegrond. Dan is het onwaarschijnlijk, dat de Joden een zo belangrijk stuk hunner leer van Babyloniërs of Kanaänieten zouden hebben overgenomen. En tenslotte waren de heidense kosmogonieën zo door en door polytheïstisch, dat ze het monotheïstisch volk van Israël veeleer moesten afstoten dan aantrekken, en zich ook zo maar niet in een schoon, monotheïstisch verhaal als [Gen. 1](#) lieten omwerken. Veeleer pleit alles er voor, dat wij in Genesis een traditie bezitten, die van de oudste tijden afkomstig is, bij de andere volken langzamerhand is verbasterd, en door Israël in haar zuiverheid is bewaard **5**).

- 1) Thomas, S. c. Gent II c. 2 v. Polanus, Synt. theol. V. c. 7.
- 2) Biesterveld, De jongste methode voor de verklaring van het Nieuwe Testament 1905. Verg. Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; E 53
- 3) P. Jensen, Das Gilgamesch-epos in der Weltliteratur I. Die Ursprünge der altt. Patriarchen-, Propheten-, und Befreiungsage und der neut. Jesussage. Strassburg 1906. Verg. H. Schmidt in Theol. Rundschau 1907 bl. 189 v.
- 4) H. Gunkel, Genesis übersetzt und erklärt. Göttingen 1901 bl. 109. Verg. Zapletal, Der Schöpfungsbericht der Genesis. Freiburg 1902 bl. 62.
- 5) Delitzsch, Neuer Comm. zur Genesis bl. 41. 42, H. H. Kuyper, Evolutie of Revelatie 1903 vooral bl. 117-123.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 269)

269. In het verhaal van [Gen. 1](#) dient het eerste vers opgevat als de beschrijving van een eigen feit. In vers 2 bestaat de aarde reeds, zij het ook in woeste en ledige toestand. En vers 1 verhaalt de oorsprong van die aarde; ze werd door God terstond als aarde geschapen. Nadat in vers 1 maar even de hemel naast de aarde werd genoemd, gaat vers 2 terstond tot de aarde over, de kosmogonie wordt geogonie. En die aarde is van het eerste moment af aarde; geen $\upsilon\lambda\eta$ in aristotelische zin, geen materia prima, geen chaos ook in de zin der heidense kosmogonieën. Ein geschaffenes Chaos ist ein Unding (Dillmann). Wel wordt de aarde ons nu beschreven als **תהו ובהו**, als een **תהום**, waarover de duisternis zich uitbreidde. Maar dit

drukt iets gans anders uit dan wat gewoonlijk onder chaos wordt verstaan. Het woord תהו komt meermalen, vooral bij Jesaja, voor en doet overal denken aan een ruimte, die ledig is, cf. [Jes. 45:18](#); aan een plaats, waar geen weg en alles ongebaand en ongevormd is. Het woord תהו wordt nog gevonden in [Jes. 34:10](#) en [Jer. 4:23](#), beide malen in verbinding met תהו, en drukt dezelfde gedachte uit. De toestand der aarde in [Gen. 1:2](#) is niet die van een positieve verwoesting, maar van een nog niet gevormd zijn. Er is geen licht, geen leven, geen organisch wezen, geen vorm en gestalte der dingen. Nog nader wordt hij daardoor verklaard, dat hij een תהום was, een bruisende watermassa, in duisternis gehuld. De aarde is ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος [2Petr. 3:5](#), [Ps. 104:5-6](#). Deze ongevormde, onontwikkelde toestand heeft naar de bedoeling van Genesis zeker enige tijd. Hoe kort dan ook, geduurd. Er wordt geen bloot logische onderstelling in beschreven, maar een feitelijke toestand. Alleen rijst dan de vraag, hoelang deze toestand duurde. Dit nu hangt weer geheel daarvan af, of de schepping van hemel en aarde, waarvan [Gen. 1:1](#) spreekt, valt vóór of binnen de eerste dag. Genesis geeft geen andere indruk, dan dat de schepping van hemel en aarde in [Gen. 1:1](#) en de ongevormde toestand der aarde in [Gen. 1:2](#) aan de eerste dag vooraf gaat. Immers, in [Gen. 1:2](#) is er nog duisternis en geen licht; de dag nu is niet en begint niet met duisternis maar met licht; eerst door de schepping van het licht [Gen. 1:3](#) wordt de dag mogelijk; God noemde dan ook niet de duisternis maar het licht dag en de duisternis noemde Hij nacht, [Gen. 1:5](#); de wisseling van licht en donker, van dag en nacht kon eerst met de schepping van het licht een aanvang nemen; eerst nadat het licht was geweest, kon het avond en daarna weer morgen worden, en met deze morgen eindigde de eerste dag, want [Gen. 1](#) rekent de dag van morgen tot morgen. Het werk van de eerste dag bestond dus niet in de schepping van hemel en aarde, niet in het laten voortbestaan van de ongevormde toestand, maar in de schepping van het licht en de scheiding van licht en duisternis.

Tegen deze exegese zou ook volstrekt geen bezwaar bestaan, indien niet elders stond, dat God hemel en aarde in zes dagen schiep, [Ex. 20:11](#), [31:17](#). Dit kan echter niet anders dan van de creatio secunda worden verstaan. Immers, in deze beide teksten valt er de nadruk niet op, dat God alles uit niets heeft voortgebracht, maar dat Hij met de vorming van hemel en aarde zes dagen is werkzaam geweest, en dit wordt ons tot voorbeeld gesteld. Duidelijk is er een onderscheid tussen wat God, [Gen. 1:1](#) "in de beginne," cf. [Joh. 1:1](#) en wat Hij, [Gen. 1:3v.](#) sprekende in de zes dagen doet; de ongevormde toestand van [Gen. 1:2](#) zondert beide van elkaar af. De creatio prima is onmiddellijk, immediata, zij is een voortbrengen van hemel en aarde uit niets, zij onderstelt volstrekt geen voorhanden stof, zij heeft plaats gehad cum tempore. Maar de creatio secunda, die met vers 3 aanvangt, is niet rechtstreeks en onmiddellijk, zij onderstelt de in vers 1 geschapen stof en sluit zich daarbij aan, en zij geschiedt bepaaldelijk in tempore en wel in zes dagen. Vandaar dat deze creatio secunda reeds in de werken der onderhouding en regering vooruit grijpt; zij is al ten dele onderhouding en geen loutere schepping meer. Trouwens, in hetzelfde moment, als hemel en aarde in vers 1 door God geschapen zijn, worden zij ook door Hem onderhouden. De creatio gaat terstond en onmiddellijk in de conservatio en gubernatio over. Maar toch behoort het werk der zes dagen, [Gen. 1:3v.](#), nog tot de schepping gerekend te worden. Want al de schepselen, welke in die zes dagen voortgebracht zijn, licht, uitspanseel, zon, maan, sterren, plant, dier, mens zijn volgens Genesis niet door immanente krachten naar vaststaande wetten uit de aanwezige stof in de weg der evolutie voortgekomen. Die stof was onmachtig, omdat alles alleen langs natuurlijke weg, door immanente ontwikkeling, voort te brengen. Zij had er in zichzelf de geschiktheid, de potentia niet toe; ze had alleen een potentia obedientialis. God bracht uit de oerstof van [Gen. 1:1](#) sprekende, scheppende heel de kosmos voort. Bij elke nieuwe formatie sloot Hij zich wel bij het reeds bestaande aan, maar het hogere is toch niet

uit het lagere voortgekomen alleen door imanente kracht. Er was telkens een scheppend woord van Gods almacht toe nodig.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 270)

270. Het scheppingswerk is door Herder e.a. in twee termijnen verdeeld, zo, dat de werken van de tweede termijn beantwoorden aan die van de eerste. Er is inderdaad overeenkomst tussen het werk van de eerste en van de vierde dag; maar de tweede en vijfde en evenzo de derde en zesde staan niet in zodanig parallelisme. Op de vijfde dag toch worden niet alleen de vogels in het uitspansel, maar ook de vissen en waterdieren geschapen, wat veel meer overeenkomt met het werk van de derde dag. Wel echter is er in de scheppingswerken duidelijk een voortgang merkbaar van het lagere tot het hogere, van de algemene onderstellingen voor het organische leven tot dit organisch leven zelf in zijn verschillende vormen. Beter is daarom de oude verdeling van heel het scheppingswerk in drie delen: creatio, [Gen. 1:1-2](#), distinctio op de eerste drie dagen, tussen licht en duisternis, hemel en aarde, land en zee; en ornatus op de vierde tot de zesde dag, bevolking van de toebereide aarde met allerlei levende wezens ¹⁾. Toch is ook deze indeling niet als strenge scheiding bedoeld, want de planten, op de derde dag geschapen, strekken ook tot sieraad enz. ²⁾. De distinctio en ornatus maken aan het \$tohoe wabohoe der aarde een einde. De ongevormde en onontwikkelde toestand der aarde, waarvan vers 2 spreekt, mag echter geen ogenblik als passief worden gedacht. Hoe lang of kort hij ook bestaan heeft, er lagen krachten en werkingen in. Immers wij lezen, dat Gods Geest zweefde over de wateren. Het werkwoord [פָּרַח](#) betekent: met de vleugels over iets heen zweven, [Deut. 32:11](#), en het gebruik van dit woord bewijst, dat bij [אלהים רוח](#) niet aan de wind maar bepaaldelijk aan de Geest Gods gedacht moet worden, aan Wie ook elders het scheppingswerk wordt toegekend, [Ps. 33:6](#), [104:30](#). De Geest Gods als het principe van het creatuurlijke zijn en leven, werkt vormend, levenwekkend op de watermassa der aarde in en komt zo tegemoet aan het scheppingswoord Gods, dat op de zes dagen in aansluiting aan het bestaande de verschillende formaties der schepselen in het aanzijn roept.

Het werk van de eerste dag bestaat in de schepping van het licht, in de scheiding van licht en duisternis, in de wisseling van dag en nacht, dus ook in beweging, verandering, wording. Licht is nl. naar de thans meest aangenomen hypothese geen substantie, ook niet een ontzaglijk snelle undulatie, gelijk Huygens, Young, Fresnel aannamen; maar het bestaat volgens de theorie van Maxwell, later bevestigd door Hertz, Lorentz en Zeeman, in elektrische trillingen, in vibraties van electriciteit, en is dus een electrisch verschijnsel ³⁾. Het is daarom van de lichtgevers, zon, maan en sterren wel te onderscheiden en gaat volgens Genesis daaraan vooraf. Licht is ook de algemeenste onderstelling voor alle leven en ontwikkeling. Terwijl de wisseling van dag en nacht alleen nog nodig is voor dier en mens, is het licht ook reeds een behoefte voor de plantenwereld; het geeft bovendien vorm, gestalte, kleur aan alle dingen. Op de tweede dag wordt distinctie gemaakt tussen het uitspansel, de lucht- en wolkenhemel, die naar optische schijn dikwijls als een gordijn, [Ps. 104:2](#), een sluier, [Jes. 40:22](#), een saffier, [Ex. 24:10](#), [Ezech. 1:22](#), een spiegel, [Job 37:18](#), een dak en gewelf over de aarde heen, [Gen. 7:11](#), [Deut. 11:17](#), [28:12](#), [Ps. 78:23](#). enz. voorgesteld wordt ⁴⁾, en de aarde met haar wateren, [Ps. 24:2](#), [136:6](#). Het werk der scheiding en onderscheiding, op de eerste dag begonnen, wordt op de tweede voortgezet; de distinctie van licht en duisternis, van dag en nacht, wordt nu dienstbaar gemaakt aan de scheiding van hemel en aarde; van lucht en wolken boven, van aarde en water beneden. Aan het einde van de tweede dag ontbreken de woorden: God zag dat het goed was. Men heeft daaruit opgemaakt, dat het getal twee een

omineus getal was of ook dat op die dag de hel was geschapen; maar de reden is wel deze, dat het werk van de tweede dag ten nauwste samenhangt met dat van de derde dag, en eerst in de scheiding der wateren voltooid wordt; daarna volgt dan ook de Goddelijke goedkeuring. Op de derde dag toch wordt de scheiding voltrokken tussen aarde en water, land en zee; daarmee is de aarde geworden tot een kosmos, met werelddelen en zeeën, bergen en dalen, landen en stromen. Zonder twijfel hebben al deze formaties niet plaats gehad dan onder de geweldigste werkingen van de in de natuur liggende mechanische en chemische krachten. Deze zijn door het machtwoord Gods en door de bezieling des Geestes opgewekt en hebben aan de aarde haar kosmische gedaante gegeven. Van nu voortaan treden er ook andere, nl. organische, krachten op. De aarde is nog naakt en kaal. Daarom eindigt deze dag niet, voordat ook in het algemeen het groene is geschapen, dat dan vooral in twee soorten zich splitst, nl. in kruiden en bomen, die elk eigen zaad hebben en alzo zich voortplanten. Deze plantenwereld kon niet 't licht, wel de zon ontberen.

Maar alzo is het niet met de dieren- en mensenwereld; voordat deze worden geschapen, moeten daarom eerst op de vierde dag zon, maan en sterren worden bereid. Er ligt hier niet in opgesloten, dat de stofmassa voor deze planeten toen eerst geschapen werd, maar alleen, dat al die duizenden planeten nu eerst op deze dag werden, wat ze voortaan voor de aarde zouden zijn; dat ze samen de plaats van het licht vervullen en voor de aarde zijn tot tekenen van wind en weer, van gebeurtenissen en oordelen; tot regeling van vaste tijden voor landbouw, scheepvaart, feesten, het leven van mens en dier; en tenslotte tot berekening van dagen en maanden en jaren. De vierde dag verhaalt dus de verschijning van de sterrenhemel voor de aarde; dag en nacht enz. worden voortaan door de zon geregeld; de aarde wordt een lid, een deel van het heelal; zij wordt met alle andere planeten in harmonie gezet. Nu is de aarde als woonplaats van de bezielde, levende wezens, van dieren en mensen gereed. Op de vijfde dag brengen de wateren zelf door het machtwoord Gods alle waterdieren voort, en de lucht wordt vervuld met allerlei gevogelte. Van beide soorten van dieren wordt een grote menigte geschapen, in allerlei soort en getal. En daarop volgt dan op de zesde dag de schepping van de landdieren, die op Gods bevel uit de aarde voortkomen, bepaaldelijk in drie soorten, wild gedierte, vee en kruipend gedierte; en tenslotte ook de schepping van de mens, die na een bepaalde raad Gods naar Zijn lichaam uit de aarde gevormd en naar Zijn ziel rechtstreeks door God geschapen wordt. Zo werd heel de schepping voltooid. God zag al wat Hij gemaakt had, en ziet het was zeer goed. Hij had een welbehagen in Zijn eigen werk. Daarom ruste Hij op de zevende dag. Zijn rust is een gevolg van Zijn bevrediging en welgevallen in Zijn werken, die nu als werken der schepping voltooid zijn, maar is tevens positief een zegenen en heiligen van de zevende dag, opdat de schepping, in die zevende dag voortbestaande, door God gezegend met allerlei krachten, door God geheiligd tot zijn dienst en eer, nu voortaan zelf zich ontwikkeld onder de voorzienigheid des Heren en aan haar bestemming beantwoord.

1) Thomas, S. Theol. I. qu. 74.

2) Zapletal, Der Schöpfungsbericht der Genesis bl. 72 v. kiest daarom een andere indeling, en ontleent deze aan [Gen. 2:1](#).

Daar wordt gezegd: alzo zijn volbracht de hemel en de aarde, en al hun heir, en alzo onderscheid gemaakt tussen hemel en aarde, de woonplaatsen enerzijds, en de heiren, die deze bevolken, anderzijds. Er is dus een productio regionum en een productio exercituum. Geen heeft plaats in de eerste drie, deze in de tweede drie dagen. De zon, maan en sterren zijn het heer des hemels; vissen en vogels zijn het heer van water en lucht; dieren en mensen zijn het heer der aarde. Daarom wordt de schepping der planten ook op de derde dag vermeld, planten behoren niet

tot het heer der aarde, maar tot de aarde als woonplaats en zijn de onderstelling van het leven van plant en dier.

- 3) J.D. van der Waals, *Het Zeeman-verschijnsel*. Gids Maart 1903.
- 4) Verg. Schiaparelli, *Die Astronomie im Alten Test*. Übersetst von Dr. W. Lüdtkke. Giessen Ricker 1904.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 271)

271 Dit hexameron is door de christelijke theologie met bijzondere voorliefde behandeld. De literatuur is verbazend rijk, maar is bijna volledig verwerkt in het bovengenoemde belangrijke werk van Zöckler, over de geschiedenis van de betrekkingen tussen theologie en natuurwetenschap. De oudste christelijke uitlegging van het hexameron is bewaard in het tweede boek van Theofilus geschrift ad Autolycum c. 9-38. Meer of min uitvoerig wordt er ook over gehandeld door Tertullianus en Origenes; maar vooral door Basilius, Gregorius van Nyssa en Damascenus 1); in het westen door Lactantius: Ambrosius en Augustinus 2). Deze werken werden door Isidorus, Beda, Alcuinus e.a. geëxploiteerd en blijven dan de grondslag van de behandeling van het hexameron in de scholastiek door Lombardus, Thomas, Bonaventura enz. Ook na de Hervorming blijft dezelfde wereldbeschouwing en dezelfde opvatting van het hexameron heersen, beide in de Roomse en de protestantse theologie. Van Roomse zijde zijn de voornaamste bewerkingen die van Cajetanus, in zijn commentaar op Genesis, Eugubinus in zijn *Gosmopoeia* 1535, Catharinus in zijn ophelderingen bij de 5 eerste hoofdstukken van Genesis, Pererius in zijn vierdelig werk over het eerste boek van Mozes, Lapide in zijn bekende commentaar, Molina in zijn tractaat de opere sex dierum, Suarez in zijn commentaar op het eerste deel der *Summa*, Petavius, Becanus en anderen. Van Lutherse zijde komen in aanmerking: Luthers commentaar op Genesis, Melanchtons annotaties op Gen. 1-6, en de verhandelingen van Chemniz, Quenstedt, Hollaz en anderen in hun dogmatiek. Nog rijker is de literatuur bij de gereformeerden. Niet alleen in commentaren over Genesis, van Calvijn, Zwingli, Oecolampadius, Musculus, Martyr, Piscator, de Dieu, Coccejus enz., wordt deze stof behandeld. En ook niet alleen in dogmatische werken als van Polanus, Gomarus, Heidegger, Maastricht, Maresius, De Moor enz. komt ze ter sprake; maar ook vele afzonderlijke verhandelingen worden er aan gewijd, zoals door Capito, Danaeus, Zanchius, Voetius, Rivetus, Hottinger enz. 3).

Al deze werken staan op het standpunt der Aristotelisch-ptolemeïsche wereldbeschouwing. De aarde rust onbewegelijk in het middelpunt van het heelal; alle sterren en heel de hemel bewegen zich om haar. Dat die sterren vrij in 't luchtruim zich bewogen, kon men zich niet denken; men stelde het zich zo voor, dat elke ster bevestigd was in een sfeer. Men moest dus zoveel hemelsferen aannemen, als men sterren van ongelijke beweging en omlooptijd waarnam. En nu waren het niet de sterren maar de sferen, welke zich bewogen en de daarin bevestigde sterren meevoerden. Het hemelgewelf bestond dus uit een systeem van acht of meer concentrische sferen, die zonder ledige tussenruimten in elkaar geschoven zijn; de hoogste, uiterste sfeer is die van de vaste sterren, de "eerste hemel," gelijk Aristoteles haar noemde. De aarde werd gedacht als een kogel of als een schijf, door water omgeven. Slechts enkelen namen aan, dat er autipoden konden bestaan en dat er ook nog land was aan de andere zijde van de oceaan; in de regel werd dit beide verworpen. Deze Ptolemeïsche wereldbeschouwing had nu natuurlijk ook invloed op de exegese van het hexameron. Er zijn daarin duidelijk twee richtingen te onderscheiden. De een verwerpt het tijdelijk karakter der zes dagen, schrijft er hoogstens visionaire betekenis aan toe, laat alles ineens en tegelijk geschapen zijn, en komt dikwijls tot allerlei allegorische verklaringen. Ze is

vertegenwoordigd reeds door Philo en later in de christelijke kerk door Clemens, Origenes, Athanasius, Augustinus, Erigena, Abaelard, Cajetanus, Canus, Gonzalez enz., ook door Mozes Maimonides 4). De andere richting houdt de letterlijke zin van het scheppingsverhaal, bepaaldelijk ook van de zes dagen, vast; ze werd gevolgd door Tertullianus, Basilius, Gregorius Nyss., Ephraem, Damascenus, en kwam daarna in de scholastiek, in Roomse en protestantse theologie bijna tot uitsluitende heerschappij, hoewel de andere exegese van Augustinus steeds met achting besproken en nooit verketterd werd 5). In weerwil van dit belangrijk verschil in de exegese van [Gen. 1](#) was er toch in de wereldbeschouwing volkomen overeenstemming. Het Ptolemeïsche stelsel hield nog in de nieuwere tijd stand, lang nadat Kopernikus met zijn verklaring van de beweging der hemellichamen was opgetreden. Het was volstrekt niet de kerk en de orthodoxie als zodanig, welke tegen de nieuwere wereldbeschouwing zich verzette, gelijk men zo gaarne het voorstelt 6). Maar het was het Aristotelisme, dat op ieder terrein, zowel op dat van wetenschap als van godsdienst, van kunst als van kerk, tegen de nieuwere tijd zich zocht te handhaven 7). Vandaar, dat christelijke kerk en theologie, ofschoon ze thans algemeen de Ptolemeïsche voor de Kopernikaansche hypothese hebben verwisseld, toch tot op de huidige dag zijn blijven bestaan en ook in deze eeuw nog geenszins blijken ten dode opgeschreven te zijn. Het is een bewijs, dat kerk en theologie aan deze wereldbeschouwingen niet zo verbonden zijn, dat zij met deze zouden staan en vallen. Inderdaad is niet in te zien, waarom de Kopernikaansche hypothese, indien ze overigens de astronomische verschijnselen genoegzaam verklaart, door de christelijke theologie als zodanig verworpen zou moeten worden. Want wel spreekt de Schrift altijd geocentrisch en verhaalt ze ook de oorsprong der dingen van het standpunt der aarde uit, maar zij bezigt daarin diezelfde taal der dagelijkse ervaring, waarin wij nog altijd spreken, ook al hebben wij van de beweging der hemellichamen een gans andere voorstelling, dan die algemeen heerste in de tijd, toen de Bijbelboeken geschreven werden. Zelfs kan zonder aarzeling erkend, dat ook de Bijbelschrijvers geen andere wereldbeschouwing hadden, dan die toen algemeen werd aangenomen; er is immers onderscheid tussen *auctoritas historiae* en *auctoritas normae* 8). Uit deze taal der Heilige Schrift is te verklaren, dat het wonder, hetwelk verhaald wordt in [Jos. 10:12-13](#) en [2Kon. 20:9](#), [Jes. 38:8](#), aangeduid wordt door het stilstaan en terugkeren der zon. Daarmee is geenszins uitgemaakt, dat het wonder zelf bestond in een objectief stilstaan en terugkeren der zon. Zonder dat het rationalistisch wordt weggeëxegeteerd, kan het en is het ook op velerlei wijze verklaard 9). Ook wij zouden thans dezelfde verschijnselen op dezelfde wijze uitdrukken; de Schrift verhaalt het wonder als feit, zij zegt niet, op welke wijze het tot stand kwam. Maar nog sterker; ook al is in astronomische zin de aarde voor ons het middelpunt niet meer, zij is het nog wel terdege in religieuze en ethische zin, en dat blijft ze voor alle mensen zonder onderscheid; de wetenschap kan hieraan niets veranderen. De mens is in zekere zin het zwakste van alle schepselen; de kracht van menig dier, de macht der natuur gaat de mens zeer ver te boven; en toch is hij de koning der aarde, de kroon der schepping; hij is zwak als een riet, maar hij is een *\$roseau pensant*. En zo moge de aarde duizenden malen kleiner zijn dan vele planeten; zij is en blijft in ethische zin het middelpunt van het heelal, zij is de enige planeet, geschikt tot een woonplaats voor hogere wezens 10); hier is het koninkrijk Gods gevestigd, hier wordt de strijd tussen licht en duisternis gestreden, hier bereidt zich God in de gemeente een eeuwige woning. Wij blijven daarom van deze aarde opwaarts zien naar boven, vanwaar beide in fysische en ethische zin de regen en de zonneschijn en de wasdom komen moet, zonder dat wij daarmee in astronomische zin de plaats van de hemel bepalen of zijn ligging weten in het heelal. Dit is echter zeker oppervlakkig gezegd, dat het wetenschappelijk onderzoek aan God en de engelen hun woning zou hebben ontnomen. Want al verstoutte zich Lalande om te zeggen, dat hij het ganse heelal had doorzocht en nergens God had gevonden; het heelal met zijn onmetelijke ruimte is voor onzen beperkte blik nog één raadsel, en wie God niet vindt in

zijn onmiddellijke nabijheid, in geweten en hart, in woord en gemeente, die zal Hem ook niet vinden in het heelal, al wapent hij zich het oog ook met de beste telescoop 11).

- 1) Tertullianus, adv. Hermog. c. 19 v. Origenes, in zijn homilie over het hexameron als begin van zijn 17 homiliën over Genesis. Basilius, Hexameron hom. IX. Gregorius Nyss., Apol. in hexameron. Damascenus, de fide orthod. II.
- 2) Lactantius, Inst. div. II c. 8-12. Ambrosius, In hex. libri VI. Augustinus de Genesi ad litt. 1. XII. de civ. Dei XI 4 v. Conf. XI-XII.
- 3) Verg. behalve Zöckler, ook Walch, Bibl. theol. sel I 242. M. Vitringa, Dortr. chr. rel. II 93.
- 4) Mozes Maimonides, More Nebochim II c 30.
- 5) Lombardus, Sent. II dist. 15, 5. Thomas, B. Theol. I qu. 74 art. 2.
- 6) Verg. bijv. Draper, Geschiedenis van de worsteling tussen godsdienst en wetenschap. Haarlem 1887.
- 7) Dennert, Die Religion der Naturforscher/4. Berlin 1900 bl. 13. R. Schmid, Das naturwiss. Glaubensbekenntnis eines Theologen. Stuttgart 1906 bl. 38-42.
- 8) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 106
- 9) Dilloo, Das Wunder an de Stufen des Achaz. Amsterdam 1885. Wright, Wetens. Bijdr. bl. 63 v.
- 10) Verg. het werk van Wallace, boven bl. 470 aangehaald.
- 11) Ebrard, Het geloof aan de Heilige Schrift en de uitkomsten van het onderzoek der natuur. Vert. door Dr. A. v.d. Linde, Amst. 1862. Paul Wigand, Die Erde der Mittelpunkt der Welt. Heft 144 van de Zeitfr. des chr. Volkslebens. H. Schell, Der Gottesglaube und die naturwiss. Welzerkenntnis/2. Bamberg 1904 zegt bl. 12: Die Erde ist durch die Weltanschauung des Kopernikus klein geworden, der Mens nicht. Denn die Grösse der Erde liegt in ihrer Stoffmasse, die des Mensen in seinem Geiste. Verg, ook R. Schmid, Das naturwiss. Glaubensbekenntnis eines Theologen. Stuttgart 1906 bl. 42.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 272)

272. De Kopernikaansche wereldbeschouwing ontmoet dus bij de christelijke theologie geen bezwaar. Gans anders echter is het gesteld met de hypothesen, die heden ten dage door de wetenschap worden aangenomen voor de wording van ons planetenstelsel en van de aarde. Ten aanzien van het eerste stelden Kant en Laplace de hypothese op, dat ons planetenstelsel en eigenlijk zelfs het ganse heelal oorspronkelijk één gasvormige chaos was geweest, van zeer hoge temperatuur en draaiend van het westen naar het oosten om zijn eigen as. Deze draaiïng had tengevolge, dat er stukken afvlogen, die, wijl zij zich in dezelfde richting bleven bewegen, langzamerhand de vorm van bollen aannamen 1). Nu verdient het allereerst opmerking, dat deze hypothese, hoe deïstisch ook gedacht, door Kant volstrekt niet werd voorgedragen, om God terzijde te stellen; maar hij oordeelde, dat deze chaotische toestand aller materiën de eenvoudigste was, die op het niets volgen kon, en dat die materiën zelf alle zó gevormd waren door God als de eerste oorzaak, dat ze door immanente krachten, naar vaste wetten het tegenwoordige wereldsysteem konden voortbrengen zonder enig wonderdadig ingrijpen Gods. Deze hypothese is echter voorts tot verklaring van de oorsprong van het heelal, van de beweging, van de organische wezens ongenoegzaam. In het algemeen

dient opgemerkt, dat, hoe primitief en chaotisch die eerste toestand van alle stof ook gedacht wordt en hoeveel miljoenen van jaren hij ook terug verlegd wordt, hij toch geen rust voor het denken verschaft. Men zal dan of met Kant moeten erkennen, dat deze allereerste toestand van de creatuur in haar geheel onmiddellijk van God afhangt en volgt op het niets, of men zal in die chaotisch en toestand niet alleen de aanvang van het tegenwoordige wereldsysteem moeten zien, maar ook het einde en de verwoesting van een voorafgegangene wereld, en zo in infinitum, en dus stof en beweging moeten vereeuwigen 2). Maar verder wordt deze hypothese door vele bezwaren gedrukt en verklaart zij de verschijnselen niet. Alle behoeven zij hier niet besproken te worden, bijv. niet het feit dat er ook hemellichamen zijn, die een retrograde beweging hebben en niet van het westen naar het oosten, maar van het oosten naar het westen draaien. Ze zijn echter zo gewichtig, dat zij ook door Haeckel worden erkend. Alleen zij er aan herinnerd, dat, gegeven de gasvormige nevelmassa en gegeven ook de mechanische beweging, dit nog geenszins voldoende is, om dit wereldsysteem te verklaren. Want beweging en stof zijn niet genoeg. Er moet ook richting in die beweging zijn, en behalve stof moet er ook nog iets anders bestaan hebben, om de wereld der geestelijke verschijnselen te verklaren. Waarom is uit die nevelmassa dit wereldsysteem ontstaan, dat overall orde en harmonie verraaft en dat bij de minste afwijking ineenstorten zou? Hoe kon door een onbewuste, doellose beweging van atomen het heelal tot stand komen? De kans op zulk een wereldgeheel uit zodanige chaotische toestand is ten hoogste onwaarschijnlijk, en eigenlijk geheel onmogelijk. Es ist ebenso einfältig, die Schöpfung für ein Spiel des Zufalls zu halten, als wenn man eine Symphonie Beethovens aus zufällig auf das Papier gekommen en Punkte erklären wollte 3).

En daarbij komt dan nog, dat deze hypothese, ook al verklaarde zij de verschijnselen, toch nog een hypothese blijven zou. Want wat besluit is er uit de mogelijkheid tot de werkelijkheid te trekken? A posse ad esse non valet consequentia. Wat bewijs kan er worden bijgebracht, dat het wereldsysteem nu niet op die wijze zou kunnen ontstaan zijn, maar werkelijk ontstaan is? Er is groot onderscheid tussen een logische onderstelling en een werkelijken toestand, die eens zou hebben bestaan. Als de natuurwetenschap de verschijnselen onderzoekt, tracht ze die te herleiden tot hun eenvoudigste gedaante. Zij neemt daarom tenslotte zeer primitieve en allereenvoudigste gegevens aan, atomen, dynamiden, energieën, ether, chaos enz. Maar dit zijn logische onderstellingen, waartoe ze komt. Dat zulke atomen eenmaal puur als atomen, in een allerprimitiefste toestand hebben bestaan, in een toestand die op het niets volgde, dat is daarmee volstrekt niet bewezen. Even als de oorspronkelijke elementen der dingen (atomen, dynamiden, monaden), zijn ook de primitieve toestanden, die men aan de wording vooraf laat gaan, niets dan hulpvoorstellingen, geen realiteit. Het is er mede als met die godsdienstloze toestand, die tegenwoordig bij het onderzoek naar de oorsprong van de godsdienst wordt aangenomen, of als met de natuurstaat van Rousseau, waaruit door *Contrat social* de staat is voortgekomen. Misschien kunnen al zulke hypothesen als hulpvoorstellingen in de gedachte, gelijk de hulplijnen in de mathesis, enige dienst doen, maar ze zijn daarom nog geen reële verklaringen, geen feitelijke principia van het bestaande. Tenslotte wat geen wetenschap leren kan, leert de openbaring, die daarbij bevestigd wordt door de traditie aller volken, nl. dat het God behaagd heeft, in de vorming der wereld van het onvolkomene tot het volkomen, van het eenvoudige tot het samengestelde, van het lagere tot het hogere voort te schrijven. Er ligt een waarheid in de evolutieleer, die ook door de Schrift wordt erkend. [Gen. 1:2](#) spreekt dat duidelijk uit. Maar de toestand der schepping is daar een reële toestand; geen chaos in eigenlijke zin, geen $\nu\lambda\eta$ in aristotelischen zin, geen prima materia zonder forma, geen ondenkbare massa van pure atomen, maar een toestand van vormeloosheid van aarde en hemel, die een tijdlang bestond, waarin de Geest Gods zwevende en broedende werkzaam was. Het gaat daarom niet aan, om

met vele christelijke apologeten de hypothese van Kant en Laplace zonder vorm van kritiek over te nemen en dan dankbaar te zijn, dat men haar zo goed in [Gen. 1:2](#) heeft kunnen inlassen. Veeleer verhaalt de Schrift ons een reële toestand en spreekt de wetenschap van onderstellingen, die wetenschappelijk niet houdbaar zijn 4).

In de laatste jaren is deze hypothese dan ook door velen prijsgegeven en ingeruild voor de meteoritenhypothese van Lockyer. Zo hield Sir G. H. Darwin, zoon van de beroemde natuuronderzoeker, in de vergadering der British Association te Johannesburg op 30 Aug. 1905 een rede, waarin hij mededelingen deed over het resultaat zijner studies over de zogenaamde neveltheorie van het ontstaan der wereld en zijn grote twijfel uitsprak aan de juistheid dezer theorie. Als hoofdbewijs voor deze theorie gold de waarneming, dat alle planeten, groot of klein, zich in dezelfde richting om de zon bewegen en haar wachters eveneens. Maar in de laatste jaren heeft men een satelliet van Jupiter en een nieuwe satelliet van Saturnus gevonden, welker beweging niet gelijkvormig is met die van hun planeten. Het schijnt ook nog aan twijfel onderhevig te zijn, of een van de onlangs ontdekte twee manen van Jupiter zich werkelijk in dezelfde richting beweegt als de andere. Maar zelfs wanneer men de veronderstellingen van Laplace aanneemt, valt om wiskunstige redenen nog te betwijfelen, of uit de aangenomen oertoestand een stelsel van planeten en satellieten en niet een zwerm van asteroïden of nog kleinere hemellichamen moest ontstaan. Prof. Darwin tracht daarom de door Kant en Laplace opgestelde theorie te vervangen door een andere. Stelt men zich een planeet voor, draaiend om een zon en in dit stelsel een reeks kleinere, meteorische lichamen ingevoegd, dan zullen deze meteoren (aangenomen, dat ze zo klein zijn, dat hun onderlinge aantrekkingskracht verwaarloosd kan worden) buitengewoon gecompliceerde banen beschrijven. Maar na langere of kortere tijd zullen de meeste van hen of in de zon of in een planeet tot rust komen, en slechts enkele, bij welke van de beginne aan zeer gunstige voorwaarden van snelheid en bewegingsrichting aanwezig waren, zullen hun zelfstandig bestaan bewaren en langzaam groter worden. Neemt men dus een zon en een planeet als reeds gegeven aan, dan veronderstelt de theorie van Darwin alleen een voldoende hoeveelheid meteorisch stof, om het tegenwoordig zonnestelsel te verklaren. Maar over het ontstaan van de zon en de eerste planeet zegt deze theorie niets 5).

- 1) Haeckel, Nat. Schöpfungsgesch./5 1874 bl. 285 v. Id., Die Welträthsel 1899 bl. 278, Büchner, Kraft u. Stoff, 17c A. 1888 bl. 130 v. Pfaff, Schöpfungsgesch./3 1881 bl. 190 v. Liebmann, Zur Anal. der Wirklichkeit/3 bl. 389 v.
- 2) Lange, Gesch. des Mater. II 522. Strausz, Der alte u. d. neue Glaube 225. Büchner, 133. Haeckel, 288.
- 3) Oswald Heer, bij Dennert, Mozes over Darwin/2. Stuttgart 1907 bl. 50.
- 4) Pfaff, Schöpfungsgesch. bl. 731 v. Ulrici, Gott und die Natur/2 1866 bl. 334-353. Reusch, Bibel u. Natur/4 1876 bl. 179 v. T. Pesch, Die grossen Welträthsel2 II 326-352. Braun, Die Kant-Laplacesche Weltbildungstheorie, Neue Kirchl. Zeits. III 9tes Heft. Steudel, Christentum und Naturwiss. Gütersloh 1895 bl. 142 v. Schanz, Ueber neue Versuche der Apol. Regensburg 1897 bl. 211 v. Gutberlet, Der mechan. Monismus 1893 bl. 28 v. W. Hahn, Die Entstehung der Weltkörper. Regensburg 1895 bl. 6 v. Dippe, Naturphilosophie. München 1901 bl. 238 v. Nieuwhuis,, Twee vragen des tijds 1907 bl. 73.
- 5) Handelsblad 17 Nov. 1905. De rede van Darwin, is onder de titel: Kosmische Evolutie opgenomen in Wet. Bladen, Juni 1906 bl. 406-434. Evenzo oordeelt Fr. Ratzel, bij Dennert,

Glauben und Wissen Sept. 1906 bl. 304, en Riem, ib. 1905 bl. 228. Verg. voorts Dennert, Die Weltanschauung des modernen Naturforschers 1907 bl. 64. R. Schmid, Das naturw. Glaubensbek, eines Theol. 49. 50. Stölzle, Newtons Kosmogonie, Philos, Jahrb. 1907 bl. 54.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 273)

273. Een zelfde verschil, als bij de vorming van ons wereldstelsel, doet zich voor bij de ontwikkelingsgeschiedenis der aarde. De geologie heeft op grond van de aardlagen en van de daarin gevonden fossielen van planten, dieren en mensen een hypothese gebouwd over de ontwikkelingsperioden der aarde. Daarnaar is de oudste periode de azoïsche of die der \$Urformatie, waarin vooral de eruptieve steensoorten gevormd zijn en nog geen spoor van organisch leven gevonden wordt. Daarop is gevolgd de palaeozoïsche periode of die der primaire formatie, waarin behalve allerlei steensoorten vooral ook de steenkool gevormd wordt en ook reeds planten van de laagste soort en alle klassen van dieren behalve vogels en zoogdieren worden aangetroffen. In de derde, mesozoïsche periode of die der secundaire formatie valt o.a. de krijtformatie en worden allerlei planten en dieren, ook de eerste eierleggende en zoogdieren gevonden. De daarop volgende tertiare of \$kainozoïsche formatie loopt van de krijtformatie tot de ijstijd toe en doet behalve planten en land- en zoetwaterdieren vooral ook optreden de roofdieren en vele van de uitgestorven zoogdieren. Volgens enkelen **1)** leefde gelijktijdig met deze ook reeds de mens in de tertiare periode; maar volgens de meesten is de mens eerst opgetreden aan het einde van dit tijdperk, na de ijstijd, in de quaternaire periode **2)**. Deze leer van de geologische perioden staat ongetwijfeld op veel vastere bodem dan de hypothese van Kant; zij berust op gegevens, welke het onderzoek der aardlagen aan de hand doet. Hier draagt de strijd tussen openbaring en wetenschap dan ook een veel ernstiger karakter. Op veel punten is er verschil en tegenspraak. Ten eerste in de tijd, en ten tweede in de orde, waarin de verschillende schepselen zijn ontstaan.

Wat de tijd betreft, is het verschil zeer groot. De chronologie der LXX wijkt aanmerkelijk af van die van de Hebr. tekst. De kerkvaders hielden zich dikwijls aan de Griekse vertaling en berekenden dan de tijd van de schepping der wereld tot de inneming van Rome door de Gothen op 5611 jaren **3)**. In later tijd, vooral sedert de Hervorming, gaf men algemeen aan de chronologie van de Hebr. tekst de voorkeur en berekende dan, dat de schepping der wereld plaats gehad had in 3950 v. C. (Scaliger), of 3984 (Kepler, Petavius), 3943 (Bengel), 4004 (Usher); de Joden tellen thans het jaar 5668 **4)**. Maar men beproefde nog nauwkeuriger berekening. Er was ernstige strijd over, of de schepping plaats had gehad in de lente of in de herfst; het eerste was het gevoelen van Cyrillus, Basilius, Beda, Catejanus, Molina, Lapide, Luther, Melanchton, Gerhard, Alsted, Polanus, G.J. Vossius enz.; het tweede werd verdedigd door Petavius, Calvisius, Calov, Danaeus, Zanchius, Voetius, Maresius, Heidegger, Turretinus e.a. Soms werd de datum nog nader bepaald, op 25 Maart of op 26 October **5)**. Daar tegenover plaatsen de geologen en natuurkundigen van deze tijd hun berekeningen, die gebouwd zijn op de rotatie der aarde in verband met haar afplatting aan de polen, de naar de oppervlakte steeds gestadig afnemende warmte der aarde, de vorming van de delta 's aan Nijl en Mississippi, de formatie van de aardlagen, van de verschillende steensoorten, vooral van de steenkool enz. Het zijn fabelachtige getallen, evenals bij sommige heidense volken, die alzo voor de ouderdom der aarde worden aangenomen; Cotta spreekt van een onbegrensde tijdruimte, Lyell van 560 miljoen, Klein van 2000 miljoen, Helmholtz van 80 miljoen, en zelfs Pfaff van minstens 20 miljoen jaren **6)**. Maar in de tweede plaats is er ook zeer groot

verschil tussen het scheppingsverhaal in Genesis en de meningen van vele geleerden ten aanzien van de orde, waarin de geschapen wezens zijn ontstaan. Om slechts enkele punten te noemen: volgens de Schrift is wel het licht reeds geschapen op de eerste dag, maar ons zonnestelsel is eerst gevormd op de vierde dag, nadat op de tweede en derde dag de aarde al toebereid en met een weelderige plantengroei overdekt was; volgens de geologen is de orde juist omgekeerd. Volgens Genesis is op de derde dag wel het plantenrijk geschapen, maar dieren worden eerst geschapen op de vijfde dag; de geologie echter leert, dat in de primaire of palaeozoïsche periode ook reeds dieren van lagere soort en vissen voorkomen. Genesis verhaalt, dat alle waterdieren en alle vogelen geschapen werden op de vijfde, en alle landdieren met de mens op de zesde dag, maar volgens de geologie behoren enkele zoogdieren ook reeds tot de secundaire of Mesozoïsche periode. Zo blijkt er dus op vele gewichtige punten verschil te bestaan.

- 1) Bijv. Burmeister, *Gesch. der Schöpfung*, 7te Aufl. 1872 bl. 612. L. Reinhardt, *Der Mens zur Eiszeit in Europa usw.*, München 1906 bl. 1 v.
- 2) Pfaff, *Schöpfungsgesch.* 485 v. Ulrici, *Gott und die Natur* 353 v, Reusch, *Bibel und Natur* 184 v, Zittel, *Aus der Urzeit*, 2e Aufl, 1875 bl. 537.
- 3) Augustinus, *de civ. Dei* XII 10.
- 4) Zöckler, *Die Lehre vom Urstand des Mensen* 1870 bl. 289 v. Schanz, *Das Alter des Menschengeschlechts*. Freiburg 1896 bl. 1 v.
- 5) Voetius, *Disp. I* 587. Hagenbach, D.G. 630 noot. Een parallel van zulk een goedgelovigheid levert in de nieuwere tijd Sigmund Wellisch, die in zijn *Das Alter der Welt und des Mensen*. Wien Hartleben 1899, verzekert, dat de aarde 9108300, de maan 8824500, de mens in dierlijke toestand 1028000 en de mens als cultuurwezen 66000 jaar oud is, verg. *Bew. de Gl. Mai* 1900 bl.164.
- 6) Pfaff, *Schöpfungsgesch.* 640-666. Id., *Das Alter der Erde*. *Zeitfr. des Chr. Volkslebens VII.* Peschel, *Volkerk/5* 42-52. Haeckel, *Nat. Schöpfungsgesch.* 340 v.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 274)

274. Natuurlijk zijn er verschillende pogingen tot verzoening beproefd. Eerst zij de ideale theorie genoemd, zo geheten, wijl ze alleen aan de idee, niet aan de letter van het scheppingsverhaal zich houdt. Zij ziet in [Gen. 1](#) geen historisch verhaal, maar een poëtische beschrijving van de scheppende daad Gods. De zes dagen zijn geen chronologisch geordende tijdperken van langer of korter duur, maar alleen verschillende gezichtspunten, van waaruit de éne geschapen wereld telkens beschouwd wordt, om zo aan de beperkte blik des mensen een beter overzicht te geven van het geheel. Aan de palaeontologie blijft het dus geheel overgelaten, om de tijd, de wijze en de orde van het ontstaan der verschillende perioden vast te stellen. Men kan zeggen, dat deze theorie voorbereid is door de allegorische exegese, die van oude tijden in de christelijke kerk ten aanzien van [Gen. 1](#) gebruikelijk was. Op voorgang van Philo en met beroep op Sir. 18:1, *Deus omnia silnul creavit*, leerden Origenes, Augustinus en vele anderen, dat God alle dingen ineens en tegelijk had geschapen; de zes dagen zijn geen werkelijk op elkaar volgende tijdperken, maar ze duiden alleen de causale samenhang, de logische orde der schepselen aan, en beschrijven, hoe de engelen successief van het geheel der schepping kennis hebben gekregen. En ook bij hen, die de letterlijke zin van het scheppingsverhaal vasthielden, speelde de allegorie toch telkens nog een grote rol; de

chaos, het licht, de term één dag in plaats van eerste dag; het ontbreken der Goddelijke goedkeuring aan het einde van de tweede dag, het paradijs, de schepping van Eva enz. gaven aanleiding tot vernuftige vergeestelijkingen. Dergelijke allegoriserende, mythologiserende en rationaliserende verklaringen van het scheppingsverhaal kwamen vooral in ere na de ontwaking der natuurwetenschap en werden toegepast door Hobbes, Spinoza, Beverland, Burnet, Bekker, Tindal, Edelman, J.L. Schmidt, Reimarus e.a. Herder zag in [Gen. 1](#) een schoon gedicht der oudste mensheid, dat, van de wordende dag uitgaande, de zevendaagse week bezong [1](#)). De moderne filosofie en theologie is nog verder voortgeschreden, heeft met het scheppingsverhaal ook zelfs het scheppingsbegrip verworpen, en ziet in [Gen. 1](#) een mythe, die hoogstens nog een religieuze kern bevat. Christelijke theologen zijn zover niet gegaan, maar zijn toch dikwijls, om religie en wetenschap te verzoenen, tot de ideale opvatting van Augustinus teruggekeerd en geven de letterlijke en historische opvatting van [Genesis 1](#) prijs [2](#)). Nauw aan deze ideale theorie is de visioenshypothese verwant, die door Kurtz werd opgesteld en later, nadat de andere, hierna te noemen pogingen tot verzoening niet tot een bevredigend resultaat hadden geleid, door velen is overgenomen. Volgens deze hypothese hebben wij in het scheppingsverhaal met profetisch historische tableau's te doen, die door God aan de eerste mens in een gezicht werden getoond, evenals hij in [Gen. 2:21](#) ook in een visioen over de schepping der vrouw onderricht werd, en die daarna door hem in een geregeld verhaal werden weergegeven; [Gen. 1](#) is dan geen eigenlijke historie, maar een rückwärts schauende profetie mit visionärer darstellungsweise, welke in zover openbaringskarakter draagt, als zij tot de heilsgeschiedenis heenleidt [3](#)).

Een tweede poging tot verzoening is de zogenaamde restituetheorie. Deze zoekt openbaring en wetenschap op die wijze tot overeenstemming te brengen, dat zij tussen [Gen. 1:2-3](#) een scheiding maakt, aan de chaos, waarvan daar sprake is, al die gebeurtenissen en verschijnselen laat voorafgaan, welke de geologie ons kennen doet. Zij beschouwt het toehoe wabohoe niet als beschrijving van een zuiver negatieve, nog niet gevormd en toestand, maar als aanwijzing van een verwoesting, die door de voorafgaande grote catastrofe veroorzaakt is geworden. En het hexameron, dat met vers 3 begint, verhaalt nu de herstelling van die staat van verwoesting en de voorbereiding der aarde als een woonplaats voor de mens. De voorstanders van dit gevoelen menen, dat zij daarmee elk conflict tussen Bijbel en geologie kunnen oplossen en de letterlijke en historische betekenis van het werk der zes scheppingsdagen kunnen handhaven. Terwijl de eerstgenoemde theorie zich op de voorgang van kerkvaders beroepen kon, is echter deze tweede theorie eerst vrij laat opgekomen. Door de remonstranten Episcopius en Limborch werd reeds een langere tijdsruimte tussen [Gen. 1:1-2](#) aangenomen, om voor de val der engelen een plaats te verkrijgen [4](#)). In de achttiende eeuw werd de restitutie-theorie geleerd door J.G. Rosenmuller, J.D. Michaël is, Reinhard; door de theosofen Oetinger, Hahn, St. Martin, von Baader, Schelling, Fr. von Meyer, Steffens, Schubert, Keerl, Kurtz, Delitzsch e.a. werd zij verbonden met de gedachte, dat de eerste aarde, die in [Gen. 1:1](#) geschapen werd, eigenlijk de woonplaats der engelen was en tengevolge van hun val op verschrikkelijke wijze is verwoest [5](#)) Zonder deze theosofische bijgedachte werd zij ook aangenomen door Chalmers, Buckland, kardinaal Wisemann, en enkele anderen, maar vond overigens weinig ingang [6](#)).

Een derde theorie, de concordistische, zoekt harmonie van Schrift en wetenschap te verkrijgen, door de scheppingsdagen op te vatten als tijdperken van langere duur. De exegese van de zes dagen leverde reeds vroeg bezwaar. Zon, maan en sterren waren eerst geschapen op de vierde dag; de drie daaraan voorafgaande dagen moesten dus in elk geval van een andere aard zijn dan de laatste drie. Basilius verklaarde het zo, dat God de drie eerste dagen bewerkte door een emissie en contractie van het op de eerste dag geschapen licht [7](#)). Maar

deze verklaring bevredigde niet allen, bv. niet Augustinus, die soms van zijn eigen simultantheorie afwijkt 8). Bovendien was er nog verschil over, of het scheppingswerk op iedere dag in één moment was voltooid, dan wel eerst in de loop van iedere dag successief tot stand kwam. Cartesius had nl. gezegd, dat uit de chaos zonder enige scheppingsdaad Gods de res pure naturales zouden hebben kunnen voortkomen. Het denkbeeld van ontwikkeling was daarmee aan de hand gedaan. Enkele Cartesiaansche theologen, zoals Wittichius, Allinga, Braun leerden daarom, dat elk scheppingswerk een dag in beslag nam 9). En Whiston zei reeds, dat de dagen moesten opgevat worden als jaren, en werd daarin door anderen gevolgd. Maar vader van de concordistische theorie is de abt Jeruzalem geweest. Ze werd overgenomen door natuurkundigen als de Luk, Cuvier, Hugh Miller, Pfaff enz., door theologen als Lange, Delitzsch, Rougemont, Godet, Ebrard, Luthardt, Zöckler e.a. 10), ook door Roomsen als Heinrich, Palmieri, Simar, Pesch enz. 11). Dikwijls hebben velen deze theorie met de restitutie-theorie verbonden, en dan nog met een overeenstemming in hoofdzaken zich tevreden gesteld. Hugh Miller b.v. liet de azoïsche periode samenvallen met [Gen. 1:3](#), de palaeozoïsche met [Gen. 1:6-13](#), de mesozoïsche met [Gen. 1:14-23](#), de kainozoïsche met [Gen. 1:24](#) (12).

De vierde theorie tenslotte, die wel de antigeologische is genoemd, houdt de letterlijke en historische opvatting van [Genesis 1](#) vast, en zoekt de resultaten der geologie ten dele te plaatsen in de zes scheppingsdagen, ten dele ook daarna in de tijd van Adam tot Noach, vooral ook in de zondvloed. Reeds van ouds werd de zondvloed van grote betekenis geacht. Men redeneerde over het totale of partiële, dat altijd in discussie is geweest, over de bouw van de ark, over de hoogte van de vloed enz. 13). Maar geologische betekenis kreeg de zondvloed eerst na Newton; Thomas Burnet gaf in 1682 zijn Theoria sacra telluris uit en nam daarin een zeer groot onderscheid aan tussen de tijd vóór en na de zondvloed; deze wordt bij hem de ondergang van een oude en de geboorte van een geheel nieuwe wereld. Het was een geweldige catastrofe, die heel de aardoppervlakte veranderde, oceanen en bergen het aanzijn gaf, aan het zachte lenteklimaat, aan de weelderige vruchtbaarheid, aan de buitengewonen levensduur der mensen vóór die tijd, een einde maakte en vooral bewerkte, dat de aardas, die voorheen parallel met de as der zon stond, schuin op de aardbaan kwam te staan. Deze geheel nieuwe theorie werd heftig bestreden, o.a. door Spanheim en Leydecker, maar werd toch ook verder ontwikkeld door Whiston, Clüver en vele anderen 14). Tegen het einde der achttiende eeuw werd deze diluviale theorie meer en meer prijsgegeven, maar ze bleef toch nog in ere bij vele rechtzinnige, beide roomse en protestantse theologen 15). De voorstanders van deze poging tot verzoening blijven de zondvloed des Bijbels vereenzelvigen met het diluvium of de ijstijd der geologie en oordelen in verband daarmee, dat de vloed universeel was en over de ganse aarde zich uitstreckte. De meeste geologen en theologen, zoals Sedgwick, Greenough, Buckland, Hitchcock, Hugh Miller, Barry, Dawson, Diestel, Dillmann, Pfaff, Kurtz, Michelis, Reusch, Guttler 16) zijn nu in de laatste tijd wel van oordeel, dat de zondvloed des Bijbels een geheel andere is geweest dan het diluvium der geologie en daarom ook als partiël moet worden opgevat; universeel kan hij slechts heten, in zover heel het menselijk geslacht er door omkwam, ofschoon ook dit laatste door sommigen, zoals Cuvier, nog wordt ontkend. Anderen hebben ook de werkelijkheid van zulk een geweldige, hetzij universele of partiële vloed in twijfel getrokken, maar kwamen dan voor de vraag te staan, of zij in de zondvloedverhalen met een sage of met een mythe hadden te doen; of er toch nog een feit, dan wel een idee aan ten grondslag ligt. De Wener geoloog Suess nam aan, dat een vreselijke overstroming van het laagland van Eufraat en Tigris de kern van het verhaal uitmaakte 17). Ofschoon deze hypothese eerst veel opgang maakte, werd ze later toch weer krachtig bestreden, o.a. met de opmerking, dat zondvloedverhalen niet alleen in Babylonië en bij Israël, maar ook in Egypte en over heel de aarde heen, bij de Eskimo's, de \$Botokuden,

die Kamschadalen, op de Zuidzee-eilanden enz. worden aangetroffen. Deze verbreiding scheen door de herinnering aan een grote vloed in Babylonië niet verklaard te worden 18). Vandaar, dat anderen de verschillende zondvloedverhalen eerst begonnen te verzamelen, te vergelijken, te ordenen en te schiften 19), en er toe kwamen, om of weer aan een bepaald historisch feit, zoals bijv. aan een overstroming in Mongolië 20); of aan verschillende watervloeden in Verschillende landen 21); of ook aan een mythe te denken, waarin de geboorte en de opgang van de lichtgod werd verhaald 22). Het debat over dit belangrijk en moeilijk vraagstuk is, blijkens deze korte mededeling, nog volstrekt niet gesloten; de jongste studies schijnen zelfs weer meer voor de oude, diluviale opvatting van de zondvloed te pleiten. G.F. Wright houdt hem voor een ramp in Midden-Azië, die een reeks van rampen in de ijstijd afsluit en aan het daar nog overgebleven menselijk geslacht, op Noachs gezin na, een einde maakte 23).

- 1) Herder, *Alteste Urkunde des Mensengeschlechts* 1774. Ook bisschop W. Clifford hield *Gen. I* voor een hymnus op de zevendaagse week, *Zapletal*, t.a.p. 56. Heinrich, *Dogm. V* 206. Verg. ook de aan Cliffords theorie verwante opvatting van Prof. de Grijse, bij Mannens, *Theol. dogm. Inst. II* 239.
- 2) Michelis, *Entw. der beiden Ersten Kapitel der Genesis* 1845, en in verschillende opstellen in zijn tijdschrift *Natur und Offenbarung* 1855 v. Reusch, *Bibel u. Natur* 251 v. Schanz, *Apol. d. Christ. I* 293 v. Scheeben. *Dogm. II* 105 v. Heinrich, *Dogm. V* 234 v. H. Lüken, *Die Stiftungsurkunde des Mensengeschlechts* 1876. Güttler, *Naturforschung und Bibel* 1877 Hettinger, *Apol. III/7* 206 enz. Van Protest. zijde behoren hiertoe Zollmann, *Bibel u. Natur* 1869 bl. 52 v. Riehm, *Christ. u. Naturwiss. Leipzig* 1896. Steudel, *Christ. u. Naturw. Gütersloh* 1875. Dillmann, *Comm. op Genesis*. Vuilleumier, *La première page de la Bible*, *Revue de théol. et de philos.* 1896 bl. 362 v. 393 v.
- 3) Kurtz, *Bibel u. Astronomie* 1865 bl. 76 v. Zöckler, art. *Schöpfung in PRE/3*. Dennert, *Mozes oder Darwin/2* 1907 bl. 9 v. Hummelauer, *Der bibl. Schöpfungsbericht*. Freiburg 1877. Id., *Nochmals der bibl. Schöpfungsbegriff*. Freiburg 1898, B. Schäfer, *Bibel und Wissenschaft* 1881. M. Gander, *Naturwiss. u. Glaube (Benzigers Naturwiss. Bibl.)* bl. 117.
- 4) Episcopus, *Instit. Theol IV sect. 3 c. 3*. Limborch, *Theol. Christ, II c. 19-21*.
- 5) Verg. later bij de val der engelen.
- 6) Wisemann, *Zusammenhang zw. Wiss. u. Offenbarung*, *Delitsch von Haneberg/3* 1866 bl. 263 v.
- 7) Strausz, *Chr. Dogm. I* 621.
- 8) Augustinus, *de Gen. ad. litt. I* 16.
- 9) Verg. M. Vitringa, *Doctr. chr. rel. II* 95. Moor, *Comm. II* 212.
- 10) Ebrard, *Der Glaube an die H. Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung* 1861. Luthardt, *Apol. Vortrage/3* 1878. Zöckler in *PRE/2 XIII* 647. Brandt, *Bew. d. Gl.* 1876 bl. 339 v. Hengstenberg, *Bew. d. Gl.* 1867 bl. 400 v. Verg. G. F. Wright, *Wetens. Bijdragen tot bevestiging der Oudtest. geschiedenis* 1907 bl. 304 v.
- 11) Heinrich, *Dogm. V*. 234. 256. Simar, *Dogum.* 249. Pesch, *Prel. theol. III* 40. Mannens, *Theol. dogm. Inst.* 11 233.
- 12) Zöckler, *Gesch. der Bezieh. II* 544.
- 13) Zöckler, t.a.p. *II* 122 v.
- 14) Zöckler, *Gesch. der Bez. II* 143-192.

- 15) Keil, Comm. op Genesis, en anderen bij Zöckler, t.a.p., II 420-482, 288.
- 16) Verg. ook Kuyper, Heraut 929. 930, 962.
- 17) Suess, Die Sintfluth. Leipzig 1883.
- 18) Over de vergelijking van het Bijbels met het Babylonisch zondvloedverhaal, kan men o.a. raadplegen: Kusters, De Bijb. zondvloedverhalen met de Babyl. vergeleken, Theol. Tijdschr. 1885 bl. 161 v. 321 v. Nikel, Genesis u. Keilschriftforschung 1903 bl. 173 v. H. H. Kuyper, Evolutie of Revelatie bl. 123 v.
- 19) Rich. Andree, Die Flutsagen, ethnografisch betrachtet. Braunschweig 1891. Franz v. Schwarz, Sintflut und Volkerwanderungen. Stuttgart 1894. H. Usener, Die Sintflutsagen. Bonn 1899. Winternitz, Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker. Wien 1901.
- 20) Zo F.v. Schwarz, t.a.p.
- 21) Winternitz, t.a.p. was van dit gevoelen, evenals ook L. von Ranke.
- 22) Aldus Usener, t.a.p.
- 23) Verg. voorts Diestel, Die Sintflut. Deutse Zeit. u, Streitfragen vr. 137. Reusch, Bibel u. Natur 289 v. Schanz, Apol. I 341 v. Rigouroux, Les livres saints IV 239. Jürgens, War die Sintflut eine Erdbebenwelle? St. aus M. Laach 1884. Howorth, The mammoth and the flood 1887, Deuts 1893. Girard, Etudes de geologie biblique. Le déluge devant la critique hist. I Freiburg 1893. C. Schmidt, Das Naturereignis der Sintflut. Bazel 1895. Zöckler, Neue Jahrb. f. d. Theol. 1895, Heft 3-4. Martin Gander, Die Sündflut in ihrer Bedeutung für die Erdgeschichte Münster 1896. Trisll, Sündflut od. Gletscher 1894. Th. Schneider, Was ist's mit der Sintflut? Wiesbaden 1903. Joh. Riem, Die Sintflut. Stuttgart 1906. G.F. Wright, Wetenschappelijke bijdragen tot bevestiging der Oudtest. geschiedenis. Ned. vert. door C. Oranje. Rotterdam 1907 bl. 164, 287.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 275)

275. Deze vier pogingen, om Schrift en wetenschap in overeenstemming te brengen, zijn niet in elk opzicht aan elkaar tegenovergesteld. Zelfs in de eerstgenoemde ideale theorie ligt nog enige waarheid. Door allen toch wordt toegestemd, dat de Schrift niet de taal der wetenschap maar der dagelijkse ervaring spreekt, dat zij ook bij het verhaal der schepping op geo- of antropocentrisch standpunt staat, en dat zij daarbij geen les wil geven in geologie of enige andere wetenschap, maar ook bij het verhaal van de oorsprong en de wording aller schepselen het Boek der religie, der openbaring, der kennis Gods blijft. Non legitur in Evangelio dominum dixisse: mitto vobis paracletum qui vos doceat de cursu solis et lunae; christiltnos enim facere volebat, non mathematicos **1)**. Moses rudi populo condescendens secutus est, quae sensibilibus apparent **2)**. Scriptura ex professo non tractat eas res, quas in philosophia cognoscimus **3)**. Maar als de Schrift dan toch van haar standpunt uit, juist als Boek der religie, met andere wetenschappen in aanraking komt en ook daarover haar licht laat schijnen, dan houdt ze niet eensklaps op Gods Woord te zijn maar blijft dat. Ook als ze over de wording van hemel en aarde spreekt, geeft ze geen sage of mythe of dichterlijke fantasie, maar ook dan geeft zij naar haar duidelijke bedoeling historie, die geloof en vertrouwen verdient. En daarom hield de christelijke theologie dan ook, op slechts enkele uitzonderingen na, aan de letterlijke, historische opvatting van het scheppingsverhaal vast. Toch is het opmerkelijk, dat geen enkele confessie over het hexaëmeron iets vaststelde en dat ook in de

theologie allerlei uitleggingen naast elkaar werden geduld. Augustinus vermaande reeds, om op dit terrein niet te spoedig iets met de Schrift in strijd te achten, om over deze moeilijke onderwerpen niet dan na ernstige studie mee te spreken en om niet door onkunde zich belachelijk te maken in de ogen der ongelovige wetenschap [4](#)). De waarschuwing is door de theologen niet altijd trouw ter harte genomen. En toch kan de geologie ons uitnemende dienst bewijzen bij de verklaring van het scheppingsverhaal. Gelijk de Kopernikaansche wereldbeschouwing de theologie gedrongen heeft tot een andere en betere verklaring van de zonnestilstand in [Jos. 10](#); gelijk Assyriologie en Egyptologie kostelijke bijdragen zijn voor de uitlegging der Schrift; zoals de historie menigmaal de profetie eerst in haar ware betekenis kennen doet; zo dienen ook de geologische en palaeontologische onderzoekingen in deze eeuw tot beter verstand van het scheppingsverhaal. Men bedenkt toch wel, dat de schepping en toebereiding van hemel en aarde een Goddelijk werk bij uitnemendheid is, een wonder in volstrekte zin, vol verborgenheden en geheimenissen. En toch wordt in Genesis dit werk op zo eenvoudige en sobere wijze verhaald, dat er haast een disharmonie schijnt te bestaan tussen het feit zelf en de beschrijving ervan. Achter elke trek in het scheppingsverhaal ligt een wereld van wonderen en machtsdaden Gods, die door de geologie in een onoverzienbare reeks van verschijnselen voor onze ogen worden uitgestald. Van de feiten, door geologie en palaeontologie aan het licht gebracht, heeft de Schrift en de theologie dan ook niets te vrezen. Ook de wereld is een boek, waarvan alle bladzijden door Gods almachtige hand zijn geschreven. De strijd ontstaat alleen daardoor, dat zowel de tekst van het boek der Schriftuur als van dat der natuur dikwijls zo slecht gelezen en verstaan wordt. De theologen gaan hier niet vrij uit, en hebben, dikwijls in naam niet van de Schrift, maar van hun eigen onjuiste opvatting de wetenschap veroordeeld. En de natuurvorsers hebben telkens de feiten en verschijnselen, die zij ontdekten, op een wijze uitgelegd en in dienst van een wereldbeschouwing gesteld, die noch door de Schrift noch door de wetenschap werd gerechtvaardigd. Voorshands zou het aanbeveling verdienen, dat de geologie, die betrekkelijk nog zulk een jonge wetenschap is en wel reeds veel onderzocht heeft maar toch nog zo eindeloos veel te onderzoeken heeft, zich bepaalde tot het verzamelen van materiaal en van het bouwen van conclusies en het opstellen van hypothesen afzag. Zij is daartoe nog volstrekt niet in staat en moet nog lange tijd geduld oefenen, eer zij daartoe bevoegd en bekwaam is.

Wanneer deze voorlopige opmerkingen nu ter harte genomen worden, dan is het in de eerste plaats waarschijnlijk, dat de schepping van hemel en aarde in [Gen. 1:1](#) korter of langer tijd aan het werk der zes dagen in vers 3v. is voorafgegaan. De restitutiethorie is zeker aan het dwalen geraakt, als zij in [Gen. 1:2](#) de val der engelen en de verwoesting der aarde plaatste. Hiervan is toch met geen woord sprake; er staat ook niet dat de aarde woest en ledig werd, maar dat zij dat was en dat ze zó werd geschapen; en de woestheid en ledigheid houdt geenszins in, dat de aarde verwoest was, maar dat zij, ofschoon reeds aarde, toch nog ongevormd, zonder gedaante of gestalte was. Doch overigens is het juist, dat de schepping van hemel en aarde en de woeste en ledige toestand der aarde niet geplaatst kunnen worden binnen de eerste dag; deze begon eerst en kon uit de aard der zaak eerst beginnen met het licht. De eerste dag wordt niet gevormd door de oorspronkelijke duisternis en door het daarna geschapen licht, maar hij wordt gevormd door de eerste wisseling van avond en morgen, welke na de schepping van het licht is ingetreden. De duisternis, waarvan [Gen. 1:2](#) spreekt, was niet de eerste avond; maar eerst, nadat het licht was geschapen, werd het avond en daarna morgen. En met die morgen was de eerste dag afgelopen, die met de schepping van het licht begonnen was; de dag in Genesis begint en eindigt met de morgen [5](#)). Ook Augustinus, Lombardus, Thomas, Petavius en vele anderen oordeelden daarom terecht, dat de schepping van hemel en aarde en de woeste toestand der aarde plaats hadden ante omnem diem [6](#)). Zo komt ook alleen tot zijn recht, dat de schepping in [Gen. 1:1](#) eenvoudig als een feit wordt

verhaald zonder enige nadere omschrijving, maar dat de voorbereiding van de aarde, [Gen. 1:3](#) v. uitgebreid wordt verhaald. [Gen. 1:1](#) zegt alleen, dat God de Schepper is van alle dingen, maar maakt er geen melding van, dat God ze schiep door Zijn Woord en Geest. Natuurlijk wordt dit niet ontkend; maar het staat er toch niet; en evenmin staat er, in hoeveel tijd en op wat wijze God hemel en aarde schiep, en hoelang de ongevormde toestand der aarde duurde. Eerst als het zesdaags werk een aanvang neemt, wordt gezegd, dat ook die ongevormde aarde in stand gehouden en vruchtbaar gemaakt werd door Gods Geest, [Gen. 1:2](#), en dat alle dingen op en in die aarde tot stand gebracht zijn door het Woord Gods, [Gen. 1:3v.](#); in de distinctio en ornatus der aarde gedurende de zes dagen komt Gods wijsheid uit [7](#)). Maar ook al wilde men, met oog op [Ex. 20:11](#), [31:17](#), het verhaal in [Gen. 1:1 en 2](#) brengen binnen de eerste dag, dan zou daarmee alleen verkregen zijn, dat de eerste dag een geheel ongewone was geweest. Hij zou dan begonnen zijn in het moment der schepping, en zou eerst een tijd lang duister geweest, en met een lange nacht begonnen zijn, [Gen. 1:2](#), hetgeen weer met [Gen. 1:3-5](#) moeilijk te rijmen valt.

- 1) Augustinus, de actis c. Felice Man. I 10,
- 2) Thomas, S. Theol. I qu. 70 art. 4.
- 3) Alsted, Precognita 181. Verg. Voetius, Vl31. Hettinger, Apol. des Christ. III 196.
- 4) Augustinus, de Gen. ad lit. I 18. 19.20.21. Verg. Thomas. S. Theol. I qu 68 art. 1.
- 5) Verg. Keil, Delitzsch e.a. in hun commentaar op Genesis.
- 6) Augustinus, Conf. XII 8. Lombardus, Sent. II dist. 12. 1. 2. Thomas, S. Theol. I qu. 74 art. 2. Petavius, de sex dier. opif. I c. 9 n. 2. Shedd, Dogm. Theol. I 474.
- 7) Calvin, Comm. op [Gen. 1:3](#).

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 276)

276. Iets dergelijks geldt van de dagen zelf, waarin de aarde gevormd en toebeleid is tot een woonplaats voor de mens. Ten allen tijde hebben daarover verschillende meningen bestaan; en niet ten onrechte zegt Thomas, dat in die zaken, die niet behoren tot de noodzakelijkheid des geloofs, verschillende zienswijzen vrijstaan [1](#)). Augustinus was van oordeel, dat God alles tegelijk en in één moment geschapen had, zodat de dagen, waarvan [Genesis 1](#) spreekt, ons niet de temporale, maar alleen de causale orde doen kennen, waarin de delen van het scheppingswerk tot elkaar staan. En hij waarschuwde er tegen, om in duistere zaken zo op één bepaalde uitlegging der Heilige Schrift te staan, dat men, wanneer er later rijker licht over opging, meer schijnen zou voor eigen mening, dan voor de zin der Heilige Schrift te strijden [2](#)). Dit is bijv. geschied, als in vroeger tijd de Kopernikaansche wereldbeschouwing met [Joz. 10:12](#) in strijd werd geacht en op grond van een onjuiste exegese verworpen werd. Maar de waarschuwing van Augustinus geldt naar links zowel als naar rechts. Enkele jaren geleden vond de bovengenoemde concordistische theorie bij velen instemming, omdat men meende daardoor overeenstemming te verkrijgen tussen het Bijbels scheppingsverhaal en de perioden der geologie. Ook tegen deze theorie echter zijn zeer ernstige bezwaren ingebracht, waarvan vooral twee de aandacht verdienen. Ten eerste zijn de geologische perioden, zoals later blijken zal, noch in orde noch in duur zo boven alle bedenking verheven, dat wij daarin met een vaststaand resultaat der wetenschap zouden te doen hebben. En ook al was dit het geval, de harmonie van de geologie met de Heilige Schrift komt door de concordistische theorie toch niet tot stand, omdat er verschillende punten van verschil blijven bestaan. De hoofdbedoeling, waarmee zij werd opgesteld en aanbevolen, nl. de overeenstemming van

Schrift en natuurwetenschap, viel er toch niet door te bereiken, en daarom verloor ze hoe langer hoe meer aan betekenis en invloed. Daarbij kwam nog een tweede bezwaar, nl. dat de dagen in [Genesis 1](#) geen perioden zijn, in welke herhaalde, dagelijkse wisselingen van licht en duisternis plaats hebben, maar dagen, die telkens door één wisseling van duisternis en licht gevormd en door avond en morgen bepaald worden. Ofschoon de concordistische theorie desniettemin nog door velen voorgestaan wordt [3](#)), hebben anderen haar geheel laten varen, echter niet, om tot de vroeger aangenomen, historische opvatting terug te keren, maar integendeel, om tot de ideale, visionaire of ook mythische theorie door te gaan [4](#)). Hiertegen verheffen zich echter nog gewichtiger bedenkingen dan tegen de concordistische theorie. Het gevoelen van Augustinus, dat hij trouwens zelf niet voor zeker doch alleen voor mogelijk uitgaf [5](#)), ontving bij de theologen gewoonlijk wel een waarderende bespreking, maar werd toch ook vrij algemeen verworpen, omdat het de tekst der Heilige Schrift geweld scheen aan te doen. En dit geldt in veel sterker mate van de visionaire en mythische theorie. Weliswaar kan de openbaring zich bedienen van allerlei soort van literatuur, tot zelfs van de fabel toe [6](#)); maar of een gedeelte der Heilige Schrift een poëtische schildering, een gelijkenis of een fabel bevat, mag niet willekeurig door ons worden aangenomen, maar moet uit de tekst Zelf blijken. Het eerste hoofdstuk van Genesis bevat echter hoegenaamd geen grond voor de mening, dat wij daarin met een visioen of een mythe te doen zouden hebben; het draagt blijkbaar een historisch karakter, en vormt de inleiding van een Boek, dat zich van het begin tot het einde voor historie uitgeeft. Ook scheiding tussen de feiten zelf (de religieuze inhoud) en de wijze, waarop zij ingekleed zijn, is niet mogelijk; want als bijv. met Lagrange de schepping zelf voor een feit, maar de scheppingsdagen voor vorm en inkleding worden gehouden, valt daarmee tegelijk de gehele orde, waarin de schepping tot stand is gekomen, en wordt het fundament weggenomen voor de instelling der week en van de sabbat, die volgens [Exod. 20:11](#) zeer beslist in de zesdaagse schepping en de daarna volgende rust van God is gegrond.

Al zijn de dagen van [Genesis 1](#) dus om de genoemde redenen voor dagen te houden en niet met de perioden der geologie te vereenzelvigen, desniettemin dragen zij, gelijk heel het scheppingswerk, een buitengewoon karakter. Dat blijkt uit het volgende. Ten eerste gaat het niet aan, om, zoals boven reeds is opgemerkt, de creatio prima in [Gen. 1:1](#) en de ongevormde toestand van de aarde in [Gen. 1:2](#) te brengen tot de eerste dag. Want de eerste avond in [Gen. 1:5](#) valt niet met de duisternis in [Gen. 1:2](#) samen, trad eerst in en kon eerst intreden, nadat het licht geschapen was en een tijdlang geschenen had. Met de schepping van het licht begon dus de eerste dag; nadat dit licht een tijd lang geschenen had, werd het avond en daarna weer morgen. En toen was de eerste dag voorbij; [Genesis 1](#) rekent de dag van morgen tot morgen. Ten tweede worden de eerste drie dagen van de creatio secunda in het Bijbels verhaal op een andere wijze gevormd en berekend, dan de volgende drie. Het wezen van dag en nacht bestaat niet in een korter of langer duur, maar in de wisseling van licht en duisternis, gelijk [Gen. 1:4](#) en 5a [[Gen. 1:4-5](#)] duidelijk leert. Deze wisseling werd voor de eerste drie dagen niet door de zon bewerkt, welke eerst op de vierde dag is geschapen, maar kwam op een andere wijze, door de emissie en contractie van het in [Gen. 1:3](#) geschapen licht, tot stand. Indien dit het geval is, zijn de eerste drie dagen, in weerwil van de overeenkomst, in een belangrijk opzicht aan onze dagen ongelijk en dus ongewone, kosmische dagen geweest. Ten derde is het niet onmogelijk, dat ook het tweede drietal dagen nog in dit ongewoon karakter heeft gedeeld. Want wel zijn op de vierde dag zon en maan en sterren geschapen, en laat het zich dus denken, dat het tweede drietal dagen door de rotatie der aarde ten opzichte van de zon is bepaald. Maar uit de formatie van zon en maan en sterren op de vierde dag volgt op zichzelf nog niet, dat de astronomische en tellurische verhoudingen toen dezelfde als thans zijn geweest. De Schrift zelf wijst er ons op, dat door de val en in de zondvloed ontzaglijke

veranderingen hebben plaats gehad, niet alleen in de mensen- en dierenwereld, maar ook in de aarde en de dampkring 7); en de scheppingsperiode verkeerde uit de aard der zaak in geheel andere omstandigheden, dan die, welke na afloop van het scheppingswerk intraden. Ten vierde is het zeer moeilijk, om op de zesde dag ruimte te vinden voor al wat [Gen. 1; 2](#) daarop laten geschieden, indien die dag nl. in alle opzichten aan onze dagen gelijk is geweest. Want op die dag moet vallen de schepping der dieren, [Gen. 1:24-25](#), de formering van Adam, [Gen. 1:26, 2:7](#), de planting van de hof, [Gen. 2:8-14](#), de afkondiging van het proefgebod, [Gen. 2:16-17](#), de leiding der dieren tot en hun naamgeving door Adam, [Gen. 2:18-20](#), de slaap van Adam en de schepping van Eva, [Gen. 2:21-23](#). Het moge niet onmogelijk zijn, dat dit alles in een tijdsbestek van enkele uren heeft plaats gehad; waarschijnlijk is het toch niet. Ten vijfde is er op iedere scheppingsdag veel meer geschied, dan de sobere woorden van Genesis ons vermoeden doen. De schepping is een reeks van ontzaglijke wonderen geweest, welke het Bijbels verhaal, verheven en eenvoudig tegelijk, ons telkens slechts met één enkele trek tekent, zonder op bijzonderheden in te gaan. Gelijk in de dekalog één enkele zonde vele andere onder zich begrijpt, zo wordt ook in het scheppingsverhaal van iedere dag slechts het voornaamste genoemd, datgene, wat voor de mens als heer der aarde en beeld Gods het belangrijkste en nodigste is. Het natuuronderzoek leert ons dan ook allerlei schepselen kennen, waarvan in Genesis met geen woord sprake is; allerlei bestanddelen der hemellichamen, vele delfstoffen en planten, verscheidene soorten van dieren worden in Genesis niet vermeld. Zij moeten echter toch geschapen zijn, en hebben onder de scheppingswerken der zes dagen hun plaats ingenomen. Op iedere dag is het scheppingswerk zeker veel groter en rijker geweest, dan Genesis ons in zijn verheven verhaal summierlijk bericht. Om al deze redenen duidt de dag in het eerste hoofdstuk van de Bijbel de tijd aan, waarin God scheppend werkzaam was. Met iedere morgen geeft Hij aan een nieuwe wereld het aanzijn; de avond treedt in, als Hij deze tot stand heeft gebracht. De scheppingsdagen zijn werkdagen Gods. Door een zesmaal vernieuwde arbeid heeft Hij de gehele aarde toebereid en de chaos in een kosmos veranderd. Dit wordt in het sabbatsgebod ons ten voorbeeld gesteld. Gelijk voor God, treedt ook voor de mens na zesdaagse arbeid de rust in. Bij Israël was die scheppingstijd ook de grondslag voor de indeling van het kerkelijk jaar. En voor heel de wereld blijft hij type van de \$aeonen dezer bedeling, die eens in de wereldsabbat, in de eeuwige rust eindigt, [Hebr. 4](#).

- 1) Thomas, Sent. II dist. 2 qu. 1 art. 3.
- 2) In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis, si qua inde scripta etiam divina legerimus, quae possint salva fide qua imbuimur alias atque alias parere sententias, in nullam earum nos praecipiti affirmatione ita projiciamus, ut si forti diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus; non pro sententia divinarum scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus scripturarum esse, quae nostra est, cum potius eam quae scripturarum est, nostram esse velle debeamus. Augustinus, ad lit. I 18. Verg. Thomas, S. Theol. 1 qu. 68 art. 1.
- 3) B.v. Heinrich, Dogm. V 256. Kaulen, Der biblische Schöpfungsbericht, Freiburg 1902. Mannens, Theol. dogm. II 233. Bettex, in verschillende werken. Albert Gnanzt, Der mos. Schöpfungsbericht in s. Verhältnis zur mod. Wissenschaft. Graz 1906 Wright, Wetensch. bijdragen tot bevestiging der Oudt. gesch. bl. 332 v. enz.
- 4) Bijv. Zöckler, Bew. d. Gl. 1900 bl. 32-39 en art. Schöpfung in PRE/3. Bachmann, Der Schöpfungsbericht und die Inspiration (Neue Kirchl. Zeits. Mai 1906 bl. 383-405, verg. ook ibid. Oct. 1907 bl. 743-762). Urdritz, Neue kirchl.

Zeits. Oct. 1899 bl. 837-852. R. Schmid, Das naturwiss. Glaubensbekenntnis eines Theologen. Stuttgart 1906 bl. 26 v. Reinke, Die Welt als That/3 1903 bl. 481 v. Carl Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration 1902. Hummelauer t.a.p. Martin Gander, Naturwiss. u. Glaube 1906 bl. 117 enz.

- 5) Augustinus, de Gen. ad lit IV 28.
- 6) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 13 Openbaring en Heilige Schrift; 103
- 7) Verg. Kuyper, De Gemene Gratie 110 v. 84 v.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 277)

277. Nadat wij de inhoud van het Bijbels scheppingsverhaal in hoofdzaak hebben leren kennen, is het van belang, ook een ogenblik de aandacht te vestigen op de feiten en verschijnselen, welke door het geologisch onderzoek aan het licht zijn gebracht. Nu heeft niemand en kan niemand enig bezwaar hebben tegen de feiten, welke de geologie aan het licht brengt **1)**. Die feiten zijn evengoed woorden Gods, als de inhoud der Heilige Schrift, en dus door ieder gelovig te aanvaarden. Maar van die feiten moet zeer streng de exegese onderscheiden worden, welke de geologen daarvan voordragen. Iets anders zijn de verschijnselen, welke de aarde vertoont; iets anders de combinaties, hypothesen, conclusies, welke door de onderzoekers der aarde daarmee verbonden zijn. Ongerekend nu de volstrekt niet denkbeeldige mogelijkheid, dat ook de waarneming, constatering en beschrijving van de geologische feiten en verschijnselen soms wel terdege onder de invloed ener apriorische wereldbeschouwing staat, leert de geologie tegenwoordig eenparig, dat de aardoppervlakte uit verschillende lagen is samengesteld, die alle duidelijk de kenmerken dragen van in het water bezonken te zijn; dat deze aardlagen, waar en in zover zij ergens aanwezig zijn, altijd in een zekere orde voorkomen, zodat b.v. een lagere formatie nooit tussen hogere in ligt; en tenslotte, dat deze aardlagen een grote massa van fossielen bevatten, die wederom niet kriskras doorelkaar in alle lagen verstrooid zijn, maar lager van soort zijn, naarmate zij in lagere sedimenten voorkomen. Dat zijn de feiten; en daarop zijn dan door geologen al die langdurige geologische perioden gebouwd, welke vroeger reeds werden opgesomd.

Maar juist tegen deze geologische perioden bestaan zeer ernstige bezwaren.

1. Vooreerst verdient het overweging, dat de geologie nog een jonge wetenschap is. Zij is nog geen honderd jaren oud. In de eerste helft van haar bestaan was zij bij mannen als von Buch, de Saussure enz. volstrekt niet vijandig aan de Schrift; eerst toen Lyell e.a. haar in dienst van de evolutieleer stelden, werd zij een wapen ter bestrijding van het Bijbels scheppingsverhaal. Reeds deze overweging maant tot voorzichtigheid; als de geologische wetenschap ouder en rijker wordt, zal zij op dit punt waarschijnlijk zichzelf herzien.
2. De geologie kan men noemen de archeologie der aarde. Zij leert ons toestanden kennen, waarin de aarde vroeger verkeerd heeft. Maar zij zegt ons natuurlijk over de oorzaak, het ontstaan, de duur enz. van die toestanden zo goed als niets. Uit de verschijnselen der aarde een geschiedenis der aarde te willen construeren, lijkt a priori een even hachelijk ondernemen, als om uit de archeologische overblijfselen van een volk zijn geschiedenis te willen opmaken. Als hulpmiddel mag de archeologie zeer nuttig zijn; zij kan de historie niet vervangen. De geologie biedt belangrijke gegevens, maar zij kan uiteraard nooit een Schöpfungsgeschichte leveren. Wie dat beproeft, moet ieder ogenblik tot gissingen de toevlucht nemen. Alle geboorte, zei Schelling, is uit duisternis tot licht. Alle oorsprongen

liggen in het duister. Als men ons niet zegt, wie onze ouders en voorouders waren, dan weten wij het niet. Indien er geen scheppingsverhaal is, is en blijft ons de geschiedenis der aarde onbekend.

3. De geologie kan dan ook nooit tot aan het scheppingsverhaal toekomen; zij staat vanzelf op de grondslag van het geschapene en nadert [Gen. 1](#) niet; zij kan constateren wat zij waarneemt, maar de oorsprong er van niet anders dan vermoeden. Zeer juist en schoon zegt de geoloog Ritter von Holger: Wir haben das Unangenehme, dass wir erst ins Theater gekommen sind, nach dem bereits der Vorhang gefallen ist. Wir müssen das Schauspiel, das gegeben wurde, aus der auf der Bühne zurückgebliebenen dekorationen, versatzstücken, waffen u.s.w. (das sind namentlich die paläontologische Entdeckungen oder die Versteinerungen) zu erraten suchen, daher ist es sehr verzeihlich, wenn wir uns irren [2](#)).
4. Ofschoon de aardlagen, waar en zover zij ergens voorkomen, in zekere orde gelegen zijn, toch is het evenzeer een feit, dat zij nergens alle bij elkaar en compleet voorkomen, maar sommige worden hier, andere elders gevonden. Wir haben nirgends ein vollständiges exemplar des buches der Erde, sondern zerstreut über dieselbe eine grosse menge von defecten exemplaren von dem verschiedensten formate und auf sehr verschiedenem materiale [3](#)). De reeks en de orde der aardlagen en dus ook van de daarop gebouwde geologische perioden wordt daarom niet onmiddellijk door de feiten aan de hand gedaan, maar rust op een combinatie van feiten, die aan allerlei gissing en dwaling blootstaat. Er behoort naar de erkenning der geologen zelf veel geduld en moeite toe, om de juiste orde der aardlagen vast te stellen [4](#)).
5. Van de oppervlakte der aarde is nog maar een zeer klein gedeelte onderzocht, vooral Engeland, Duitsland en Frankrijk. Van de andere delen van Europa is nog weinig, van het grootste deel van Azië, Afrika, Nieuw-Holland enz. is nog zo goed als niets bekend. Zelfs Häckel geeft toe, dat nauwelijks het duizendste gedeelte van de aardoppervlakte palaeontologisch is onderzocht [5](#)). En deze berekening is zeker niet te laag geraamd. Latere onderzoekingen kunnen dus nog allerlei andere feiten aan het licht brengen. De hypothesen en conclusies der geologie zijn in elk geval op een onvoldoend getal gegevens gebouwd.
6. Het is een feit, hetwelk hoe langer hoe meer van de kant der geologie erkenning vindt, dat de tijd van de formatie der aardlagen volstrekt niet kan bepaald worden uit de aard en de hoedanigheid dier lagen. Die Beschaffenheit der Schichten, zegt Pfaff t.a.p. giebt durchaus keinen anhaltspunkt an die hand, um über die zeit ihrer bildung einen aufschluss zu erhalten. Onder invloed van het Darwinisme, dat alles verklaren wilde door oneindig kleine veranderingen in oneindig grote tijdsruimten, heeft men wel van miljoenen van jaren gesproken. Maar dat zijn eenvoudig mythologische getallen, waarvoor alle grond ontbreekt [6](#)). De geologen weten nog volstrekt niet, of vroeger dezelfde dan wel andere omstandigheden hebben geheerst. En zelfs bij gelijke omstandigheden groeit alles in de jeugd veel sneller en sterker dan in latere jaren. Bovendien zijn al de gronden, waarop de geologen tot dusver hun getallen bouwden, onhoudbaar gebleken. De deltavormingen, de heffingen en dalingen van het vasteland, de steenkoolformaties enz. zijn alle als grondslag van berekening weer prijsgegeven. Bezadigde natuurvorsers spreken tegenwoordig dan ook geheel anders. Es fehlet uns jeder exacte massstab zur berechnung vorhistorischer ereignisse [7](#)).

7. Ook de orde, waarin de aardlagen voorkomen, kan geen maatstaf ter berekening van de tijd en de duur harer formatie zijn. Natuurlijk is op een bepaalde plaats de onderste laag ouder dan de bovenste, maar alle recht ontbreekt, om de verschillende aardlagen van verschillende plaatsen bijeen te voegen en zo een reeks van formaties en perioden te vormen. Wie jetzt in unseren meren an einer stelle sich kalkniederschläge bilden, während zu derselben zeit an anderen orten sich lagen von sand oder lehm übereinander absetzen, so haben sich auch in fruheren zeiten an verschiedenen orten gleichzeitig verschiedenartige schichten gebildet, und wieder gleichartige zu verscheidenen Zeiten 8). De lagen uit zogenaamd verschillende perioden zijn niet constant verschillend, en degene, die voor even oud worden gehouden, zijn niet altijd kwalitatief gelijk 9). In dezelfde tijd kunnen in verschillende delen der aarde gelijke formaties hebben plaats gehad, gelijk dat nog tegenwoordig menigmaal geschiedt.
8. De tijd van de formatie der aardlagen en de orde van haar ligging wordt dan ook tegenwoordig bijna uitsluitend bepaald naar de petrefacten, die erin aangetroffen worden. De geologie is afhankelijk geworden van de palaeontologie, en deze staat heden ten dage bijna geheel in dienst van de evolutieleer. Van te voren wordt als bewezen aangenomen, dat de organische wezens van de lagere tot de hogere zich hebben ontwikkeld; en daarop wordt dan de orde en de duur van de sedimentformaties gebouwd. Omgekeerd gebruikt men dan de orde der sedimenten weer als een bewijs voor de evolutietheorie, en maakt zich alsoo aan een circulus vitiosus schuldig. Nu wordt echter de evolutieleer door de palaeontologie veel meer weerlegd dan begunstigd. Want in de verschillende lagen komen verschillende fossielen van planten en dieren niet voor in enige weinige exemplaren en soorten. Maar bij iedere laag staat de geologie ineens en plotseling voor een onoverzienbaar rijke wereld van organisch leven, in soorten onderscheiden en door geen overgangsvormen aangevuld. Zelfs worden er petrefacten van planten en dieren aangetroffen, welke sedert uitgestorven zijn, alle latere formaties in grootte en sterkte overtreffen en de natuur als het ware doen kennen in haar eerste scheppende kracht, in haar weelderige vruchtbaarheid 10).
9. Nu is het wel waar, dat de fossielen niet in alle lagen bont dooreen verspreid zijn, maar dat in bepaalde lagen ook in de regel bepaalde planten en dieren voorkomen. Doch ook hieruit is noch voor de evolutieleer noch voor de geologische perioden iets met zekerheid af te leiden. Immers, de verschillende soorten van planten en dieren waren en zijn overeenkomstig haar aard en levensvoorwaarden over de oppervlakte der aarde verspreid; ze leefden in verschillende plaatsen en zonen, en ze moesten dus ook verstenen in de verschillende sedimenten, die er op verschillende plaatsen gevormd werden. De petrefacten zijn daarom geen representanten van de tijd van ontstaan der organische wezens, maar van de hogere of diepere zonen, in welke zij leefden. Onderstel toch, dat de thans levende planten en dieren over geheel de aarde heen plotseling in aardlagen begraven werden en versteenden, dan zou noch uit de onderscheidene soorten van fossielen noch uit de verschillende lagen, waarin zij voorkwamen, enig besluit te trekken zijn ten aanzien van de tijd van hun ontstaan. En daarbij komen dan nog allerlei andere omstandigheden, die de indeling en berekening der geologische perioden bijna onmogelijk maken, zoals bijv., dat de onderscheidene soorten van planten en dieren in de eerste tijd niet zo over de ganse aarde verbreid waren als later; dat van tal van planten en dieren in de verschillende lagen geen petrefacten zijn bewaard; dat velerlei oorzaken sommige planten en dieren kunnen gebracht hebben in plaatsen en zonen, waarin zij van nature niet leefden; dat dezelfde aardlagen wel doorgaans maar lang niet altijd dezelfde soorten van fossielen bevatten, en dat daarom aardlagen, die kwalitatief gelijk zijn en

eerst in dezelfde tijd waren geplaatst, later weer elders werden thuisgebracht, omdat men er nieuwe en andere petrefacten in vond enz.

10. De geologen erkennen zelf menigmaal, dat de geologische perioden niet streng te scheiden zijn. Vooral bij de tertiaire en quaternaire periode komt dit uit. Hier is bijna alles onzeker. Onzeker is de grens, de aanvang, het einde, de duur der beide tijdperken. Onzeker is de oorzaak, de uitgebreidheid, de duur der zogenaamde ijsperiode; er is verschil over, of er één of meer ijstijden moeten aangenomen worden; en zelfs is heel het bestaan van een ijstijd nog aan ernstige twijfel onderworpen. Onzeker is de oorzaak, de tijd en de wijze, waarop de grote voorhistorische dieren zijn omgekomen, wier fossielen soms nog geheel ongeschonden zijn bewaard. Onzeker is het optreden van de mens, vóór of na de ijstijd, in de tertiaire of quaternaire periode, tegelijk met of na de mammoet, mastodon en rinoceros. Onzeker is de oorzaak van de diluviale formaties en van haar uitbreiding over heel de aarde heen. Onzeker is de oorzaak en de tijd van de bergen gletschervormingen, waarbij alleen het feit, dat de verschuivingen der gletsjers uit het Noorden naar het midden van Europa voor de Scandinavische bergen een hoogte zouden vereisen van 4400:) meter, een bijna onoverkomelijk bezwaar oplevert enz.

- 1) Zo sprak ook Augustinus reeds, de Gen. ad lit. I 21.
- 2) Bij Trissl, Das biblische Sechstageswerk 1894 bl. 73.
- 3) Pfaff, Schöpfungsgeschichte bl. 5.
- 4) Geikie, Geologie, deutsch von O. Schmidt. Strassburg 1886, bl. 55. Pfaff, t.a.p. bl. 5.
- 5) Haeckel, Nat. Schöpf. 1874 bl. 355.
- 6) Vergel. reeds Schelling, Werke II 1 bl. 229.
- 7) Zittel, Aus der Urzeit/2 1875 bl. 556. Ook sir G.H. Darwin zegt in de vroeger aangehaalde rede, dat wij noch volgens de nevel, noch volgens de meteorietenhypothese een schatting kunnen maken van de tijd, die nodig was voor de ontwikkeling van het zonnestelsel. Wel oordeelt hij, dat de geologen met hun berekeningen tussen 50 en 1000 millioen jaren dichter bij de waarheid zijn dan de natuurkundigen met hun meestal kortere tijd van ongeveer 20 millioen. Maar, zo gaat hij dan voort, in de nieuwere tijd is er een nieuw element bijgekomen, nl. de radioactiviteit. Een klein gehalte van radium in de zon was voldoende, om haar tegenwoordige uitstraling te verklaren. Deze tak van wetenschap is nog wel jong, maar wij zien toch, hoe gevaarlijk het is, om uit de hoogte te beslissen, wat mogelijk is en wat onmogelijk. De duur der geologische tijdperken blijft ons onbekend. (Wet. Bladen Juni 1906 bl. 425 v.).
- 8) Pfaff, Schöpfungsgeschichte bl. 5.
- 9) Trissl, Das biblische Sechstageswerk bl. 61.
- 10) Pfaff, t.a.p. bl. 667-709. Volgens Glauben und Wissen, März 1906 bl. 104-105, liet Prof. G. H. Darwin zich in zijn rede in Zuid-Afrika ook nog aldus uit: "Wir können die Tatsachen, auf welchen die Entwicklungstheorie gegründet sind, mit einem bunten (wirren) Haufen von Glasperlen vergleichen, aus dem ein scharfsichtiger, nach Wahrheit suchender Mensch ein paar heraussucht und auf ein Schnur reiht, weil ihm zufällig auffiel, dass diese Perlen sich einigermaßen glichen....aber das Problem, vollkommene Ordnung in den Haufen zu bringen, wird wahrscheinlich für immer der Scharfsinn des Forschers zu schanden machen.... Die unermessliche Grösse des Unentdeckten wird für alle Zeiten bleiben, um den Stolz des Menschen zu demütigen.'".

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 278)

278. Bij dit alles komt tenslotte nog, dat de Schrift en de eenparige traditie van bijna alle volken van een ontzaglijke vloed verhaalt, die een geweldige omkeer heeft gebracht in heel de toestand der aarde. Volgens de Schrift treedt er na de zondvloed een gans andere toestand in voor mens en aarde. De mensheid vóór de zondvloed onderscheidde zich door groot verstand, krachtige ondernemingsgeest, titanische moed, lange levensduur, sterke lichamelijke ontwikkeling, verschrikkelijke goddeloosheid. En zonder twijfel was de natuur, het planten- en dierenrijk, daarmee in overeenstemming. Maar in de zondvloed komen bijna alle mensen om, vele soorten van planten en dieren sterven uit, de natuur wordt aan banden gelegd, een zachter bedeling treedt in, de bedeling, in welke wij leven. Deze getuigenissen der Schrift worden van allen kant door de geologie bevestigd. De mens uit de tertiaire periode is nog niet gevonden, en het is niet waarschijnlijk, dat hij ooit gevonden zal worden; de mensheid was toen vóór de zondvloed waarschijnlijk nog niet over de aarde verspreid; de zondvloed verklaart, dat er van de mensen vóór die tijd geen fossielen over zijn; de schedels en beenderen, die van mensen hier en daar gevonden zijn, waren allen afkomstig uit de quaternaire tijd en van de onze niet verschillend. Voorts leert de geologie duidelijk, dat de mens nog gelijktijdig met de mammoet, het Hebr. behemoth, [Job 40:10](#), heeft geleefd en dat de mammoet dus nog thuis hoort in de historische tijd. De algemeenheid der diluviale formaties bewijst, dat de zondvloed over heel de aarde zich moet hebben uitgestrekt. De bergen zijn voor een groot gedeelte in de historische tijd ontstaan. De oorzaken der ijsperiode, indien ze al bestaan heeft, zijn volkomen onbekend en kunnen dus zeer goed gelegen hebben in de zondvloed en in de daling der temperatuur, die daarna allerwege intrad. Eerst door en na het diluvium heeft de aarde haar tegenwoordige gedaante gekregen **1**). Tegen de vereenzelviging van diluvium en zondvloed is eigenlijk maar één ernstig bezwaar, en dat is de tijd. De geologie plaats de ijstijd en het diluvium gewoonlijk enige duizenden jaren vóór Christus. Maar enerzijds is daartegen op te merken, dat de chronologie der Schrift ook nog geenszins vast staat. Men behoeft nog niet zo ver te gaan als de Sacy, die zei: il n'y a pas de chronologie biblique, om toch Voetius toe te stemmen, als hij verklaarde: ex. S. Scriptura exacta supputatio haberi non potest **2**). Het is niet onmogelijk, dat soms geslachten zijn overgesprongen en persoonsnamen als volksnamen zijn bedoeld. En anderzijds zijn de geologische berekeningen, gelijk boven gezegd, veel te onzeker, dan dat daaraan een bezwaar tegen bovenstaande opvatting kan worden ontleend.

Wanneer wij dit alles samenvatten en in rekening brengen, dan biedt de Schrift van het ogenblik der schepping af aan in [Gen. 1:1](#) tot de zondvloed toe een meer dan genoegzame tijdsruimte aan voor de plaatsing van al die feiten en verschijnselen, welke de geologie en palaeontologie in deze eeuw aan het licht hebben gebracht. Het is niet in te zien, waarom deze alle niet in die tijd een plaats zouden kunnen vinden. Meer heeft de theologie nu ook niet te doen; zij heeft zich niet in te laten met de oorzaak dier verschijnselen; de verklaring der feiten verblijft aan de geologie! Maar misschien kan de Schrift daarbij toch betere dienst bewijzen, dan de natuurwetenschap gewoonlijk vermoedt. Immers, zij wijst er ons op, dat de schepping een Goddelijk werk bij uitnemendheid is. Er hebben bij het ontstaan en de formatie der dingen krachten gewerkt, er hebben tot de zondvloed toe toestanden bestaan, en er heeft in die vloed een catastrofe plaats gehad, gelijk die na deze tijd niet meer zijn voorgekomen. De wording wordt altijd door andere wetten beheerst dan de ontwikkeling. De wetten van het creatuur zijn niet de regel der creatie en veel minder die van de Creator. Voorts houdt zich de theologie alleen aan de onbetwistbare feiten, welke de geologie doet kennen, maar wachtte

zich voor de hypothesen en conclusies, die de geologen daaraan toevoegen. Daarom zien ze af van elke poging, om de zogenaamde geologische perioden met de zes scheppingsdagen te vereenzelvigen. Immers is het niet anders dan een onbewijsbare mening, dat die perioden successief en in die orde op elkaar gevolgd zijn. Daarmee wordt niet ontkend, dat bv. de azoïsche formaties reeds van het ogenblik der schepping af begonnen zijn. Veeleer wijst alles er op, dat ze toen onder de werking van allerlei mechanische en chemische krachten reeds een aanvang hebben genomen. Maar de geologie weet er niets van, dat ze niet ook later tegelijk met de palaeozoïsche enz. hebben plaats gehad en gist beide naar de oorzaken en naar de wijze van haar ontstaan. En zo is het met alle andere perioden. Het is zeer waarschijnlijk, dat het zogenaamde tertiaire tijdperk nog tot aan de zondvloed rijkt, en dat diluvium en ijstijd met deze catastrofe samenvallen. Vervolgens wordt door het gelijktijdig voorkomen van plant- en dierfossielen in de zogenaamde palaeozoïsche periode niets voor de orde van hun ontstaan beslist. De geologie weet toch van het ontstaan van die organische wezens niets af: zij vindt ze maar dringt tot hun oorsprong niet door. En ook zij moet aannemen, dat het plantenrijk vóór het dierenrijk is ontstaan, om de eenvoudige reden dat de dieren van de planten leven. Voorzover de geologie iets over de orde van het ontstaan der dingen zeggen kan, stemt zij met de Schrift volkomen overeen. Eerst de anorganische schepping; dan de organische, beginnende met het plantenrijk; daarna het dierenrijk en ook dit weer in dezelfde orde, eerst de water, dan de landdieren, en daaronder vooral de zoogdieren ³⁾ Zo wachten wij als christenen en als theologen de zekere resultaten der natuurwetenschap met enig vertrouwen af. Voor diepgaand en veelzijdig onderzoek behoeft de theologie niet bevreesd te zijn. Zij wachte zich slechts, om al te grote waarde te hechten aan een onderzoek, dat nog geheel nieuw, onnauwkeurig en onvolledig is en daarom telkens door gissingen en vermoedens wordt aangevuld. Ze zij op haar hoede, om al te voorbarig concessies te doen aan en overeenstemming te zoeken met zogenaamde wetenschappelijke resultaten, die iedere dag omvergestoten en door dieper onderzoek in hun onhoudbaarheid kunnen worden aangetoond. En zij heeft als wetenschap van de Goddelijke en eeuwige dingen geduld, totdat de wetenschap, die haar bestrijdt, dieper en breder heeft onderzocht en, gelijk het in de meeste gevallen gaat en gegaan is, zichzelf gecorrigeerd. Zo houdt de theologie beter haar waardigheid en ere op, dan door onophoudelijk zich te plooiën naar de meningen van de dag ⁴⁾.

¹⁾ Verg. de litt. over de zondvloed, boven bl. 525-527 genoemd.

²⁾ Voetius, Disp. V 153. Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 271.

³⁾ Pfaff, Schöpfungsgesch. 742. Wright, t.a.p. 304 v.

⁴⁾ Cf. Howorth, The mammoth and the flood 1887. Id. Sündfluth oder Gletscher 1894.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 37 De Oorsprong van de mens; 279)

Par. 37. De Oorsprong van de mens.

H. Lüken, Die Traditionen des Mensengeschlechts/2 1869. Commentaren op [Gen. 1](#); [2](#), uit de nieuwere tijd van Delitzsch, Gunkel e.a. Budde, Die Biblische Urgeschichte 1883. Nickel, Genesis und Keilschriftforschung 1903 bl. 124 v. W. Lotz, Die Biblische Urgeschichte 1907, Alex. R. Gordon, The early traditions of Genesis. Edinburgh 1907 bl. 1-17.

Ulrici, Gott und der Mensch/2 1874. Gutberlet, Der Mens, sein Ursprung und seine Entwicklung/2 1903. Bonif. Platz, Der Mens, sein Ursprung, seine Rassen und sein Alter/3 1900. Zöckler, Gesch. der Beziehungen usw. Id., Die Lehre vom Urstand des Mensen 1879. Id., art. Mens in PRE/3. Pressensé, Les origines/3 1883, J. Guibert, Les origines/4. 1905. Hodge, Syst. Theol. II 1 v. D. Gath Whitley, What was the primitive condition of man, Princeton Theol. Rev. Oct. 1906 bl. 513-534. Orr, Gods Image in man. London 1906. Geesink, Van 's Heren ordinantiën 1907,

279. De schepping loopt uit op de mens. In hem sluiten geestelijke en stoffelijke wereld zich samen. Volgens het scheppingsverhaal in [Gen. 1](#) is de mens, man en vrouw saam, geschapen op de zesde dag, [Gen. 1:26v.](#), nadat de schepping der landdieren was voorafgegaan. Ook de Schrift leert daarin een nauwe verwantschap van mens en dier. Beide zijn op dezelfde dag geschapen, beide zijn ook gevormd uit het stof der aarde. Maar bij die verwantschap is er ook een groot onderscheid. De dieren worden op Gods bevel door de aarde voortgebracht, [Gen. 1:24](#); de mens echter wordt geschapen na een beraadslaging Gods, naar Zijn Beeld, tot een heer over alle dingen. Deze korte aanduidingen worden in het tweede hoofdstuk van Genesis toegelicht en uitgebreid **1**). Het eerste hoofdstuk geeft een algemene geschiedenis der schepping, welke in de mens haar doel en haar einde vindt, het tweede handelt bijzonder van de schepping des mensen en van de verhouding, waarin de andere schepselen tot hem staan. In het eerste bericht is de mens het einde der natuur, in het tweede de aanvang der geschiedenis. Het eerste verhaal toont, hoe alle andere schepselen de mens voorbereiden; het tweede leidt de geschiedenis in van de verzoeking en van de val des mensen en beschrijft daartoe vooral zijn oorspronkelijke toestand. In het eerste hoofdstuk wordt daarom de schepping van alle andere dingen, van hemel, aarde, uitspannel enz. in de brede en in geregelde orde verhaald, en de schepping des mensen niet uitvoerig besproken; het tweede onderstelt de schepping van hemel en aarde, heeft geen chronologische maar een zakelijke orde, en zegt niet, wanneer planten en dieren zijn geschapen, maar beschrijft alleen, in welke verhouding zij naar hun wezen tot de mens staan. Gen. 2:4b-9 [[Gen. 2:4-9](#)] houdt niet in, dat de planten, maar alleen, dat de hof in Eden gevormd is na de mens; de schepping der planten wordt door de schrijver zonder twijfel tussen ver 6 en 7 gedacht. Evenzo wordt in [Gen. 2:18v.](#) de schepping der dieren wel eerst na die van de mens gesteld, maar niet, om daarmee de objectieve gang der schepping te beschrijven, doch alleen om aan te wijzen, dat de hulp voor de man niet onder de dieren, maar alleen in een hem gelijk wezen te vinden is. De beschrijving tenslotte van de schepping der vrouw is in geen enkel opzicht met die in [Gen. 1](#) in strijd, maar daarvan alleen een nadere verklaring **2**)

Deze Goddelijke oorsprong van de mens is in de christelijke kerk en theologie nimmer betwist. Maar buiten de bijzondere openbaring zijn er allerlei gissingen over de herkomst des mensen gewaagd. Vele sagen der heidenen schrijven de schepping van de mens nog aan de goden of halfgoden toe **3**). En ook de wijsbegeerte, vooral van Socrates, Plato, Aristoteles erkende in de uit het stof der aarde gevormde mens gewoonlijk een hoger, redelijk beginsel, dat van de goden afkomstig was. Maar meermalen zijn en in de religie en in de filosofie toch gans andere denkbepelden gekoesterd over de oorsprong des mensen. Nu eens komt de mens autochtonisch uit de aarde voort, dan heeft hij zich ontwikkeld uit een of ander dier, of ook wordt hij gehouden voor de vrucht van een of anderen boom **4**) enz. De idee van ontwikkeling dagteekent dus niet eerst uit de nieuwere tijd, maar komt reeds bij de Griekse wijsgeren voor. Wij vinden ze bij de Jonische natuur-filosofen, inzonderheid bij Anaximenes, en dan in pantheïstische zin uitgewerkt door Heraclitus en in materialistische vorm voorgedragen door de Atomisten. Ook Aristoteles nam ze in zijn stelsel op, maar zo, dat hij

er een organisch en teleologisch karakter aan gaf; in de weg der ontwikkeling werd de potentie tot actualiteit. Tegen het denkbeeld van ontwikkeling, gelijk het door Aristoteles werd opgevat, bestaat er van christelijk standpunt niet het minste bezwaar; integendeel, de schepping maakt eerst de ontwikkeling mogelijk 5). Maar in de achttiende eeuw werd de ontwikkeling wederom van het theïsme en de creatie losgerukt en aan een pantheïstisch of materialistisch stelsel dienstbaar gemaakt. Sommige Franse encyclopedisten trachten de mens geheel en al, ook naar zijn psychische zijde, uit de stof te verklaren; Bodin, Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Kant, Schiller, Goethe, Hegel werkten deze richting in zover in de hand, als zij de vroeger algemeen aangenomen orde omkeerden, en de mens met een dierlijke toestand lieten aanvangen. Toch werd de mens nog als een eigensoortig wezen beschouwd, niet door langzame ontwikkeling uit het dier, maar door de scheppende almacht der natuur voortgebracht. De ontwikkeling werd nog organisch en teleologisch opgevat. Maar langzamerhand werd deze ontwikkelingsleer toch zo omgewerkt, dat zij tot de dierlijke afstamming des mensen leidde. Lamarek 1744-1829, Sint-Hilaire 1772-1844, Oken 1779-1851, Von Baer 1836, H. Spencer 1852, Schaafhausen 1853, Huxley 1859, Nägeli 1859 waren deze mening reeds vóór het optreden van Charles Darwin toegedaan. Diens roem is het echter geweest, dat hij een zeer grote menigte van waarnemingen deed, die betrekking hadden op het leven van mens en dier en beider verwantschap in het licht stelden; dat hij deze op eigenaardige wijze wist te combineren en in dienst te stellen van de reeds heersende hypothese, en dat hij een weg aanwees, waarin deze afstamming des mensen van het dier, naar het scheen, mogelijk werd gemaakt 6). Een ganse schaar van geleerden, Lyell, Owen, Lubbock, Tylor, Hooker, Tyndall, Huxley, Moleschott, Haeckel, Hellwald, Büchner, Vogt, Bölsche enz. achtte daarmee de vroegere hypothese zo goed als bewezen, en gaf ze uit voor een onomstotelijk resultaat der natuurwetenschap 7).

Onder het Darwinisme is nu de leer te verstaan, dat de soorten, waarin vroeger de organische wezens werden ingedeeld, geen constante eigenschappen dragen maar veranderlijk zijn; dat de hogere organische wezens uit de lagere zijn voortgekomen en met name de mens zich langzamer in de loop der eeuwen uit een uitgestorven apengeslacht ontwikkeld heeft; dat het organische op zijn beurt uit het anorganische is ontstaan, en dat dus evolutie de weg is, waarin onder de heerschappij van louter mechanische en chemische wetten de tegenwoordige wereld tot aanzijn is gekomen. Dat is de thesis of liever de hypothese. Deze evolutie tracht Darwin te verklaren en mogelijk te maken door de volgende overwegingen: vooreerst leert de natuur ons allerwege kennen een struggle for life, waaraan elk wezen deelneemt en waardoor het gedwongen wordt, zich te ontwikkelen en te volmaken of anders te gronde te gaan; ten tweede kiest de natuur uit tal van planten, dieren, mensen zulke tot voortleven en voortteling uit (natural selection), welke het gunstigst georganiseerd zijn, en deze natuurlijke teeltkeus wordt gesteund door de sexuele teeltkeus, waardoor ieder wijfje aan het best georganiseerde mannetje de voorkeur geeft; ten derde gaan de alzo, in de weg van struggle en selection verworven, gunstige eigenschappen van ouders op kinderen of ook op kleinkinderen (atavisme) over, en volmaken de organismen hoe langer hoe meer. Natuurlijk zijn dit geen bewijzen, maar alleen onderstellingen en verklaringen, hoe naar Darwins mening de evolutie mogelijk zou zijn. Bewijzen voor de hypothese worden eigenlijk alleen ontleend aan de verwantschap, die er tussen de organische wezens valt op te merken en die ook in fysisch en psychisch opzicht tussen dier en mens bestaat; aan de verandering en overerving van eigenschappen, die we telkens in mensen en dierenwereld waarnemen; aan de rudimentaire organen, die de mens uit zijn vroegere dierlijke toestand zijn overgebleven; aan de embryologie, volgens welke de hogere organismen als embrya de ontwikkelingsstappen der lagere doorlopen; aan de palaeontologie, die de fossiele beenderen en schedels onderzoekt en daaruit een groot verschil zoekt af te leiden tussen de vroegere en de tegenwoordige mens;

aan de mimicry, volgens welke sommige dieren de vorm, de gestalte, de kleur van een of ander voorwerp in de natuur aannemen, om zich daardoor voor hun vijanden te beschermen; aan de bloedverwantschap, die volgens transfusieproeven, inzonderheid van Dr. H. Friedenthal, tussen mensen en hogere apen zou bestaan 8).

- 1) Volgens sommigen begint het zogenaamde tweede scheppingsverhaal bij [Gen. 2:4](#); volgens anderen bij [Gen. 2:4b](#), en volgens nog anderen bij [Gen. 2:5](#). Gunkel, Die Genesis übersetzt und erklärt 1901, bl. 106, neigt tot de mening, dat [Gen. 2:4a](#) oorspronkelijk boven [Gen. 1:1](#) stond; Zapletal, Der Schöpfungsbericht. Freiburg 1902, houdt [Gen. 2:4](#) voor een interpolatie. Een onderschrift van het voorafgaande verhaal kan [Gen. 2:4b](#) volgens veler oordeel niet zijn, wijl toledoth niet het ontstaan, maar de afstamming en voortbrenging der schepselen aanduidt, en het kan volgens andere mening niet het opschrift van het volgende zijn, wijl de Jahvist deze formule nooit gebruikt. Toch is [Gen. 2:4b](#) waarschijnlijk als overgang tot en opschrift van het volgende bedoeld, met deze zin: Dit wat nu volgt bevat de ontwikkelingsgeschiedenis van de hemel en de aarde, en dan bepaaldelijk van de aarde, want deze wordt in vers 4b vóór de hemel genoemd.
- 2) Verg. Hengstenberg, Authentie des Pentateuchs I 306 v. Oehler, Altt. Theol. par. 18. Köhler, Lehrbuch d. Bibl. Gesch. d. A. T. I 24. Baumstark, Christl. Apol. II 458 v. H. van Eyck van Heslinga, De eenheid van het scheppingsverhaal. Leiden 1896.
- 3) Hesiodus, Op. et dier. Lib. I 23-25. Ovidius, Metam. I 82 v. 363 v.
- 4) Verg. Andrew Lang, Onderzoek naar de ontw. van godsd. kultus en mythol. Vert. door Dr. L. Knappert I 1893 bl. 143. 275.
- 5) Verg. Heinze, art. Evolutionismus in PRE/3 V 672-681 en voorts mijn Schepping en Ontwikkeling. Kampen 1901, en mijn opstel over Evolutie in Pro en Contra. Baarn 1907.
- 6) Ch. Darwin, The origin of species by means of natural selection 1859, Holl. vert. Het ontstaan der soorten, door Dr. T.C. Winkler, 2e uitg. 1883. The descent of man 1871, Holl. vert. De afstamming van de mens en de seksuele teeltkeus, bewerkt door Dr. H. Hartogh Heys van Zouteveen, 3e dr. 1884.
- 7) Haeckel zegt bijv.: Der monofyletische oder einstämmige Ursprung der ganzen Situgetierklasse gilt daher jetzt bei allen sachkundigen Fachmitnnern als eine festbegründete historische Tatsache. Der Kampf um die Entwicklungsgedanken. Berlin 1905 bl. 56. 70.
- 8) Romanes, De bewijzen voor de theorie van Darwin. Uit het Eng. door Spaink Amsterdam 1884. Over de mimicry verg. Gutberlet, Der Mens bl. 106 v. Over de bloedverwantschap van mens en aap: Wasmann, Die moderne Biologie usw. 2te Aufl. 291. Dennert, Die Weltanschauung des modernen Naturforschers 21 v.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 37 De Oorsprong van de mens; 280)

280. Met hoeveel gezag deze descendentie leer nu ook aanstonds is opgetreden, het heeft toch van de beginne af aan zeer ernstige tegenspraak gevonden, niet alleen bij theologen en filosofen 1), maar ook bij allerlei natuurkundigen 2); en die tegenspraak is in de loop der jaren niet verstomd, maar heeft zich steeds luider en krachtiger laten gelden. Virchow herhaalde bijna ieder jaar op de vergadering van natuurvorschers zijn protest tegen hen, die het Darwinisme uitgaven voor een vaststaand dogma. Dubois Reymond sprak in 1880 van zeven wereldraadsels, die door de natuurwetenschap niet konden worden opgelost, en schreef een paar jaren vóór zijn dood in Dec. 1896: es scheint keine andere annahme übrig, als sich dem Supranaturalismus in die Arme zu werfen 3). Renan kwam in 1890 terug op de grote verwachtingen, die hij aangaande de wetenschap in vroegere jaren gekoesterd had 4). Brunetière sprak in 1895 van het bankroet der wetenschap, en loochende daarmee haar ontdekkingen niet, maar trachtte wel aan te tonen, dat zij niet het enige middel was, waarmee de mens zijn lot verbeteren kon 5). Romanes, die beslist Darwinist was, stierf in 1895 verzoend met het geloof der Anglikaansche kerk 6). In het algemeen onderging het geestesleven tegen het einde der vorige eeuw een merkwaardige verandering; ofschoon er in de natuurwetenschap, in de cultuur, in de techniek allerlei schitterende uitkomsten verkregen waren, het hart werd er niet door bevredigd, en zo keerde men van het intellectualisme naar de mystiek, van de exacte wetenschap naar de filosofie, van het mechanisme naar het dynamisme, van de dode stof naar de levende kracht, van het atheïsme naar het pantheïsme terug. Het materialisme, bleek bij voortgezet onderzoek volkomen onhoudbaar. Het atoombegrip, waarvan het uitging, kon de toets ener logische kritiek niet doorstaan; de fysica werd genooddaakt, om het denkbeeld ener actio in distans prijs te geven en de ganse ruimte van een wereldaether vervuld te denken; de ontdekking der röntgenstralen leidde tot een dusver nooit vermoedde deelbaarheid der materie; het monistisch denken kwam tot de erkenning, dat ook het materialisme met zijn stof en kracht het dualisme niet overwonnen had; en het wijsgerig idealisme leerde inzien, dat ook de materie en heel de natuur ons eerst in de vorm van een voorstelling gegeven is. Al deze overwegingen baanden de weg voor het pantheïsme van Spinoza of Hegel en oefenden zulk een invloed, dat zelfs Haeckel zich daaraan niet onttrekken kon en zijn materialistisch monisme tot een nieuwe religie verhief 7).

Deze verandering in de gemoedsstemming ondermijnde ook het geloof aan de waarheid van het Darwinisme. Daarbij moet echter tussen het Darwinisme in enger en ruimer zin onderscheid worden gemaakt. Het Darwinisme in ruimer zin, d.w.z. de mening, dat de hogere organismen uit de lagere zijn voortgekomen en dat de mens zich dus langzamerhand uit het dier ontwikkeld heeft, deze mening geniet thans nog even grote instemming als vroeger. Daarentegen is het Darwinisme in enger zin, dat is de eigenaardige verklaring, welke Darwin met zijn natural selection enz. van het ontstaan der soorten gaf, bij velen in discrediet gekomen of ook zelfs geheel prijsgegeven. Toch staat het Darwinisme in de een zin met dat in de andere betekenis in nauw verband. Voor Darwin zelf hing de waarheid der descendentie leer af van de mogelijkheid, om haar te verklaren 8); wanneer de verklaring, die beproefd is, niet deugt, begint ook de theorie te wankelen en daalt zij tot de rang ener onderstelling af, die evenveel of even weinig recht van bestaan heeft als elke andere. Werkelijk zijn dan ook de argumenten, die tegen de leer der descendentie kunnen worden ingebracht, van niet minder kracht en gewicht dan die, welke tegen de door Darwin gegeven verklaring gericht zijn. Ze zijn in hoofdzaak de volgende: Ten eerste is de descendentie leer tot dusver nog volkomen onmachtig gebleken, om de oorsprong des levens enigszins begrijpelijk te maken 9). Men nam eerst de toevlucht tot de generatio aequivoca, d.i. tot het ontstaan van organische wezens door toevallige verbinding van anorganische stoffen. Toen de onderzoekingen van Pasteur haar onhoudbaarheid bewezen hadden, greep men de onderstelling aan, dat de protoplasmen of levenskiemen door meteorieten en van andere

hemellichamen op de aarde waren gebracht (Helmholtz, Thomson 10). Toen ook deze hypothese niet veel meer dan een inval bleek, werd de leer verkondigd, dat de cellen en levenskiemen altijd naast het anorganische hadden bestaan en dus evenals stof, kracht, beweging enz. eeuwig waren. Maar daarmee werd de ongenoegzaamheid der evolutie-theorie door de voorstanders zelf uitgesproken; wie stof, beweging, leven eeuwig maakt, lost het raadsel niet op maar wanhoopt aan de oplossing 11). Vele natuurkundigen, Rindfleisch, Bunge, Neumeistert Merkel e.a. zijn daarom weer tot het vitalisme teruggekeerd.

In de tweede plaats is het Darwinisme ook niet in staat, de verdere ontwikkeling van de organische wezens te verklaren. De Schrift erkent enerzijds de waarheid, die er in de evolutie ligt, als zij planten en dieren op Gods bevel uit de aarde laat voortkomen, [Gen. 1:11,20,24](#); maar ter andere zijde zegt ze, dat de aarde deze organische wezens alleen kon voortbrengen door een woord van Gods almacht, en dat die organische wezens van de beginne aan soortelijk onderscheiden naast elkaar bestonden; ze hebben allen hun eigen aard, [Gen. 1:11,21](#). Daardoor is niet uitgesloten, dat binnen de soorten allerlei veranderingen kunnen plaats grijpen, en is evenmin het recht der wetenschap verkort, om de grenzen der soorten nader aan te wijzen. Zelfs is het volstrekt niet noodzakelijk, om in alle soorten, welke de botanie en zoölogie thans opnoemt, oorspronkelijke scheppingen te zien: het begrip van soort is nog lang niet scherp en duidelijk bepaald 12). Maar het staat evenzeer vast, dat de wezenlijke verscheidenheid en ongelijkheid der schepselen op Gods scheppende almacht berust. Hij is het, die onderscheid maakt tussen licht en duisternis, dag en nacht, hemel en aarde, plant en dier, engel en mens 13). En deze verscheidenheid en ongelijkheid der schepselen, bepaaldelijk van de organische wezens, blijft in het Darwinisme een raadsel. Als de mens van het dier was afgestamd, zou juist het grote verschil, dat tussen beide bestaat en in heel het organisme uitkomt, een onoplosbaar raadsel blijven. Het is thans wel algemeen erkend, dat de vele soorten van planten en dieren niet uit één of ook zelfs uit vier of vijf oorspronkelijke organismen afgeleid kunnen worden 14); die soorten lopen morfologisch en fysiologisch veel te sterk uiteen. De natural en de sexual selection zijn ongenoegzaam, om zodanige soortveranderingen mogelijk te maken, en zijn dan ook door Darwin zelf reeds belangrijk beperkt en gewijzigd 15). Bovendien, zulke overgangen uit de een soort in de andere zijn nooit, noch in 't verleden noch in de tegenwoordige tijd, waargenomen. Dezelfde soorten van planten en dieren, die wij nu kennen, bestonden ook vóór duizenden jaren en traden ineens in grote getale op. De overgangsvormen, welke de thans bestaande soorten nader tot elkaar zouden brengen, zijn nergens gevonden. De paleontologie bewijst geen langzaam en rechtlijnig opklimmen van de organische wezens uit het lagere tot het hogere, maar toont, dat allerlei soorten van de beginne af naast elkaar bestonden. Zulke overgangsvormen zouden echter in grote getale te vinden moeten zijn, omdat de morfologische veranderingen zo langzaam, eerst in duizenden van jaren, plaats hadden en telkens van zo geringe betekenis waren. Het laat zich niet denken, dat deze alle toevalligerwijs door catastrofes zouden zijn omgekomen; te minder, omdat al de lagere organismen tot de huidige dag toe, in weerwil van hun onvolmaaktheid en ongeschiktheid tot de strijd om het leven, naast de hogere zijn blijven voortbestaan. Daarbij komt, dat van verschillende zijden, vooral door Aug. Weismann, op goede gronden de stelling verdedigd is, dat juist verworven eigenschappen niet overerven, zodat hierover en over de hereditieit in het algemeen het grootste verschil van gevoelen heerst 16). Geheel in tegenspraak met Darwins theorie zijn de morfologische eigenschappen het minst en de fysiologische het meest variabel. Indien de morfologische veranderingen ook zo langzaam voortgingen en telkens zo gering van betekenis waren, konden zij in de struggle for life ook niets baten; ze waren in de tijd van overgang eerder een gebrek dan een volkomenheid. Zolang het ademen door kieuwen overging in het ademen door longen, was het eerder een beletsel dan een voordeel in de strijd

om het bestaan. Om al deze redenen deed de natuurkundige, wiens wetenschap op feiten steunen moet, beter, in deze van een oordeel zich te onthouden. Het materialisme en het Darwinisme zijn beide historisch en logisch geen resultaat der experimentele wetenschap maar der filosofie. Trouwens, Darwin zegt zelf, dat vele der beschouwingen, die hij voordroeg in hoge mate bespiegeland zijn 17). Hij heeft volgens Haeckel geen nieuwe feiten ontdekt, maar ze wel op eigenaardige wijze gecombineerd en geutiliseerd 18). De grote verwantschap van mens en dier is altijd erkend en in het animal rationale uitgedrukt 19). Maar daarmee verbond men in vroeger tijd de monistische filosofie nog niet, dat een zuivere potentie, die niets is, zoals atomen, chaos, cellen enz., toch alles worden kan.

Ten derde is bij het Darwinisme het ontstaan van de mens een onoplosbaar probleem. Positieve bewijzen voor 's mensen dierlijke afstamming zijn er eigenlijk niet. De ontogenie van Häckel kan na de weerlegging van Bischoff en anderen niet meer als bewijs gelden 20). De argumenten, die men ontleende aan allerlei in holen gevonden mensenbeenderen en mensenschedels, het laatst in Ned. Indië, zijn beurtelings het een na het ander weer prijsgegeven 21). Het onderzoek enerzijds van de anthropoïde apensoorten en anderzijds van allerlei beenderen, schedels, abnormale mensen, mikrocefalen, dwergen enz., is geëindigd met te constateren, dat het onderscheid van dier en mens wezenlijk is en altijd heeft bestaan 22). Algemeen is dan ook erkend, dat geen apensoort, zoals ze thans bestaat of bestaan heeft, de stam van het menselijk geslacht kan zijn 23). De sterkste verdedigers van het Darwinisme geven toe, dat er een overgangsoort moet aangenomen worden, waarvan echter het geringste spoor tot dusver niet gevonden is. Virchow zei op de vergadering van natuurvorsers in 1894: Bis jetzt is noch kein affe entdeckt worden, der als der eigentliche urvater des menschen betrachtet werden konnte, auch kein halbaffe. Diese frage steht nicht mehr im vordergrund der forschung 24). Bovenal echter blijft het Darwinisme in de vierde plaats de verklaring schuldig van de mens naar zijn psychische zijde. Darwin begon met de poging, om alle geestelijke verschijnselen bij de mens, bewustzijn, taal, religie, zedelijkheid enz. uit verschijnselen af te leiden, die bij de dieren voorkwamen 25), en vele anderen zijn hem daarin gevolgd. Maar ook deze pogingen zijn tot dusver niet geslaagd. Evenals het wezen van kracht en stof, de oorsprong der beweging, het ontstaan des levens, de teleologie, behoren ook het bewustzijn, de taal, de wilsvrijheid, de religie, de zedelijkheid nog tot de welträthsel, die op oplossing wachten. De gedachte, die zuiver geestelijk is, staat tot de hersenen in een gans andere verhouding dan de gal tot de lever en de urine tot de nieren. De taal is en blijft naar het woord van Max Müller de Rubicon tussen ons en het dier. De psychologische verklaring van de godsdienst is onhoudbaar. En de afleiding van de zedelijkheid uit de sociale instincten laat aan de autoriteit der zedewet, aan het categorische van de zedelijke imperatief, aan het "Sollen" van het goede, aan geweten, verantwoordelijkheid, schuldbewustzijn, berouw, wroeging, straf geen recht wedervaren. Ja, ofschoon het Darwinisme op zichzelf nog niet met het materialisme identiek is, toch beweegt het zich in die lijn, vindt het daar zijn voornaamste steun, maar bereidt alsoo ook de verkering van religie en zedelijkheid voor en doodt het menselijke in de mens. Het doet er niets toe, of men al zegt, dat het beter is, een hoog ontwikkeld dier dan een gevallen mens te zijn; de leer van de dierlijke afstamming van de mens tast in de mens het Beeld Gods aan en verlaagt hem tot het beeld van orang-oetan en chimpanse. En dat Beeld Gods is op het standpunt der evolutie niet te handhaven. Het dwingt ons terug te gaan tot de creatie, gelijk de Schrift ze ons leert.

1) Verg. behalve de boven deze par. genoemde werken ook nog
Ulrici, *God und die Natur* 1866. Id., *Gott und der Mensch* I
1874. Ed. von Hartmann, *Wahrheit und Irrthum im Darw.* 1875,
herdrukt in *filos. des unbew. eilfte aufl.* III 1904.

- Carneri, Sittlichkeit und Darw. Wien 1877. Weygoldt, Darw. Relig. Sittl. Leiden 1878. Steude, Christ. und Naturw. 1895 bl. 148 v. Pesch, Die grossen Welträthsel II 147-171 v. Reusch, Bibel und Natur 330 v. Otto, Natural. und relig. Weltansicht 1904 enz.
- 2) Agassiz, Essay on the classification 1865. Dawson, Die Natur und die Bibel, Aus d. Engl. Gütersloh 1877. Dana, (verg. Wright, Wetens. Bijdr. enz. bl. 306 Nägeli, Entstehung v. Begriff der naturhist. Art./2 1865. Id., Mech. phys. Theorie der Abstammungslehre 1883. Wigand, Der Darwinismus usw. 1874-77. Ranke, Der Mens/2 1894. G. Beck, Der Urmens 1899. Bettex, Naturstudium und Christentum/2 1896. Reinke, Die Welt als That/3 1903. Id., Die Natur und wir 1907. Dennert, Am Sterbelager des Darwinismus 1903. Id., Die Weltanschauung des modernen Naturforschers 1907. A. Dippe, Naturphilosophie 1907. Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre/3 1906 enz.
 - 3) Verg. Beweis des Glaubens Febr. 1895 bl. 77-78.
 - 4) Renan, L'avenir de la science 1890.
 - 5) Brunetière, La science et la religion 1895.
 - 6) G.J. Romanes, Thoughts on religion ed. by Ch. Gore 1897.
 - 7) Haeckel, Der Monismus als Band zw. Relig. u. Wiss./6 1893. Die Welträthsel 1899 bl. 384. 439.
 - 8) Verg. Orr, Gods Image in Man bl. 99.
 - 9) Oskar Hertwig, Die Entw. der Biologie im 19 Jahrb. Jena 1900. Von Hartmann, Mechanismus und Vitalismus in der mod. Biologie. Archiv. f. syst. Filos. 1903 bl. 139-178. 331-377. Otto, Die mechanist. Lebenstheorie und die Theologie, Zeits. f. Theol. u. Kirche 1903 blz. 179-213. Id., Natur. u. relig. Weltansicht 145 v. R.P. Mees, De mechan. verklaring der levensverschijnselen 1899. J. Grasset, Les limites de la biologie. Paris 1902.
 - 10) Verg. ook Mag Gillavry, De continuïteit van het dode en het levende in de natuur. Leiden 1898.
 - 11) In een opstel: Geist oder instinct, Neue Kirchl. Zeits. 1907 zegt Hoppe terecht: Der Darwinismus hat aufgehört die Erklärung der Entwicklungstheorie zu liefern; an seine Stelle tritt die Vergeistigung der Materie und die Entwicklung ist gerettet! ib. bl. 39.
 - 12) Verg. Wasmann, Die moderne Biologie/2 197 v. 271.
 - 13) Thomas, S. Theol. I qu 47.
 - 14) Fur eine einstämmige fylogeneese fehlt jeder tatsächliche Beweis, Wasmann, t.a.p. 194.
 - 15) De leer van Darwin, dat de soorten ontstonden door allerkleinste veranderingen in een eindeloze reeks van jaren maakte bij Hugo de Vries plaats voor de theorie der plotselinge, sprongwijze mutatie, Afstammings- en Mutatieleer. Baarn 1907. Maar daarbij blijft de vraag nog onbeslist, of de alzo ontstaande nieuwe organismen soorten dan wel variëteiten zijn.
 - 16) Oskar Hertwig, Präformation oder Epigenese. Jena 1894. A. Kuyper, Evolutie 1899.
 - 17) Darwin, Afst. des mensen II 365.
 - 18) Haeckel, Nat. Schöpf. 1874 bl. 25.
 - 19) Wasmann, Instinkt und Intelligenz im Tierreich/8 1905. Wundt, Vorlesungen über die Mensen- und Tierseele/4 1906.
 - 20) Verg. vooral ook Oskar Hertwig, Das biogenetische Grundgesetz nach dem heutigen Stande der Biologie, Internat. Wochenschrift 1907 n. 2. 3.
 - 21) Hubrecht, Gids Juni 1896. Evenals Virchow vroeger reeds, betoogde Dr. Bumiller van Augsburg op het

- anthropologencongres Sept. 1899 te Lindau, dat de
 pithecanthropus erectus van Dubois een gibbon was. Bew. d.
 Gl. 1900 bl. 80. Verg. Wasmann, Die mod. Biol. 296 v.
- 22) Pfaff, Schöpfungsgesch. 721, en Wasmann in zijn boven
 aangehaald werk.
- 23) Haeckel, Der Kampf um die Entwicklungsgedanken 58.
- 24) Bij Hettinger, Apol. III 297. Reinke, Die Entw. der
 Naturwiss. insbes. der Biologie usw. 1900 bl. 19. 20 zei
 dan ook: rückhaltlos müssen wir bekennen, dass kein
 einziger völlig einwurfsfreier Beweis für ihre ('s mensen
 dierlijke afstamming) Richtigkeit vorliegt. Verg. ook
 Branco bij Wasmann, Die mod. Biol. 302 v. en Wasmann zelf
 296.
- 25) Darwin, Afst. des mensen hoofdst. 3-4 en The expression of
 emotions in man and animals 1872.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 37 De Oorsprong van de mens; 281)

281. In verband met deze leer over de oorsprong des mensen komt de evolutie ook met de Schrift in strijd ten aanzien van de ouderdom, de eenheid en de oorspronkelijke woonplaats van de mens. Een hoge ouderdom werd aan het menselijk geslacht toegeschreven door vele volken, zoals de Japannezen, de Indiërs, de Babyloniërs, de Egyptenaren, de Grieken, de Romeinen, die van verschillende werelddtijden en van 10 en 100 duizenden jaren spraken. De nieuwere antropologie is meermalen tot deze fabelachtige getallen teruggekeerd, maar blijft zich evenmin als de heidense mythologie gelijk; ze varieert tussen tien en vijfhonderdduizend jaren en meer **1**). In het algemeen bestaat er in de laatste jaren een neiging, om bij de berekening van de ouderdom der aarde en der mensheid meer matigheid te betrachten. Darwin eiste natuurlijk voor het ontstaan van soorten door allerkleinste veranderingen een onnoemlijk aantal jaren; want als de ontwikkeling nooit sneller was toegegaan dan heden het geval is, dan wordt voor het ontstaan van het leven en van ieder type van organismen een buitengewoon lange tijd vereist. Als men naar deze evolutietheorie berekenen ging, hoeveel tijd er nodig was geweest, om het oog uit een kleine pigmentvlek en de hersenen der zoogdieren uit een aanvankelijke zenuwknop te doen ontstaan, kwam men vanzelf tot onnoemelijke lange tijden, die voor de duur van het gehele leven op aarde nog enige malen vergroot moesten worden. Sommigen kwamen daarom, met Darwin zelf in de eerste uitgave van zijn Origin of Species, tot driehonderd millioen jaren voor de ouderdom van het leven op aarde, en de meesten spraken van nog grotere cijfers **2**).

Maar hiertegen kwam langzamerhand van de kant der natuurkundigen en de geologen verzet. Deze gingen ook zelf aan het rekenen, en trachten langs verschillende wegen en op verschillende manieren de ouderdom van de aarde, de oceaan, de maan, de zon bij benadering vast te stellen. En ofschoon zij onderling daarbij weer over millioenen van jaren verschillen, toch was de tijd, door hen voor die ouderdom aangenomen, over het algemeen veel korter dan die door de biologen werd geëist. Zij spraken hoogstens van tachtig of honderd, en daalden soms tot tien en twintig millioen jaren af. Wanneer de ouderdom der aarde nu geen langere tijd dan van tien tot honderd millioen jaren vereist—en deze berekening is blijkens dit verschil weer hoogst onzeker en ieder ogenblik voor wijziging vatbaar **3**), —dan spreekt het vanzelf, dat het ontstaan van het leven en van de mens nog weer veel korter tijd van ons verwijderd is. Hierover lopen de gevoelens dan ook weer sterk uiteen. Sommigen zoals Bourgeois, Delaunay, de Mortillet, Quatrefages e.a. nemen aan, dat de mens reeds in de tertiaire periode voorkomt; anderen daarentegen, zoals Virchow, Mor, Wagner, Oskar Schmidt, Zittel, Carthailac, John Evans, Joseph Prestwich, Hughes, Branco, Wasmann,

Dawson, Haynes enz. zijn van oordeel, dat hij eerst in de \$quaternaire periode op het toneel verschijnt 4). De beslissing is ook daarom moeilijk, omdat de grenzen tussen beide perioden niet duidelijk te trekken zijn en de perioden in verschillende streken der aarde zeer goed naast elkaar hebben kunnen bestaan. Maar ook al heeft de mens in de tertiaire periode geleefd en al is hij een tijdgenoot van de mammoet geweest, dan volgt daaruit nog niet, dat de mens zo oud is, maar kan er evengoed uit worden afgeleid, dat die periode veel jonger is, dan men aanvankelijk heeft gemeend. Inderdaad is men in de berekening van de ouderdom van de ijstijd tot een bescheiden aantal van jaren teruggekeerd. Er bestaat in de laatste jaren op dit punt zelfs vrij grote overeenstemming; de meeste deskundigen, zoals G.F. Wright, Salisbury, Winchell e.a. komen tot de conclusie, dat de ijstijd in Amerika en bij benadering dan ook die in Europa niet meer dan een acht of tienduizend jaren achter ons ligt 5). Hierbij moet men nog altijd weer in gedachte houden, dat de berekeningen, gebouwd op de in Zwitserland en elders gevonden paalwoningen, op de beenderen en schedels, welke in holen bij Luik, Amiens, Düsseldorf en in vele andere plaatsen aangetroffen zijn, op de deltavormingen van Nijl en Mississippi, op de formatie van de waterval aan de Niagara en van St. Anthony bij Minneapolis, op de duur der steen-, brons- en ijzerperiode enz., dat al die berekeningen op een hypothetische grondslag rusten en lang niet boven allen twijfel verheven zijn. Hier nog meer dan bij de ouderdom der aarde geldt het, dat men wel getallen noemen kan, maar dat men geen stof heeft voor een geschiedenis in zo lange tijd.

Van veel meer waarde voor de bepaling van de ouderdom van het menselijk geslacht zijn de chronologische gegevens, welke door de historie en de monumenten van verschillende volken worden aan de hand gedaan. De geschiedenis van Indië en China levert geen vaste basis voor de chronologie en klimt slechts enkele eeuwen vóór Christus op. Maar met de geschiedenis van Egypte en Babylonië is het enigszins anders gesteld. Hier is ongetwijfeld een oude beschaving; ze bestaat reeds zover wij in de historie terug kunnen gaan. De Schrift zelf leert dat ook duidelijk. Maar toch is de chronologie nog zo onzeker, dat er weinig op te bouwen valt. Dit blijkt afdoende daaruit, dat de regering van de Egyptische koning Menes, volgens Champollion begint in 5867, volgens Boeckh in 5702, volgens Unger in 5613, volgens Brugsch in 4455, volgens Lauth in 4157, volgens Lepsius in 3892, volgens Bunsen in 3623, volgens Eduard Meyer in 3180, volgens Wilkinson in 2320 -een verschil van niet minder dan 3500 jaren; en dat Bunsen de historische tijd voor Babylon laat beginnen in 3784, v. Gutschmid in 2447, Brandis in 2458, Oppert in 3540 enz. 6). Ieder beoefenaar der oude geschiedenis heeft zijn eigen chronologie-; het is een labyrint, waarbij de draad ontbreekt; alleen bij het volk van Israël is er in eigenlijke zin van een geschiedenis en van een tijdrekening sprake. Fritz Hommel zegt daarom terecht, dat de chronologie voor de eerste duizend jaren vóór Christus vrij vast staat, soms tot bijzonderheden toe; dat in de tweede duizend jaar vóór Christus slechts enkele vaste punten schijnen gegeven te zijn, en dat in de derde duizend jaar, d.i. vóór 2000 v. Chr. alles onzeker is 7). Trouwens, het menselijk geslacht kan ook om andere redenen geen vele duizenden jaren vóór Christus hebben bestaan. De bevolking der aarde zou dan ten tijde van Christus veel groter zijn geweest en veel meer zijn verspreid. En toch duizend jaren v. C. was het grootste deel der aarde nog onbewoond, Noord-Azië, Midden- en Noord-Europa, Afrika ten Z. van de Sahara, Australië, de Zuidze-eilanden, Amerika. Zelfs ten tijde van Christus was, behalve in Azië, de mensheid voornamelijk nog wonende rondom de Middellandse zee. Indien de mensheid zo oud was, zouden er ook veel meer ruïnen van steden en overblijfsels van mensen gevonden zijn, die nu slechts schaars in getal zijn en tot een deel der aarde beperkt. De betrouwbaarste getallen gaan daarom niet hoger op dan tot vijf à zeventuizend jaren vóór Christus 8). Indien wij daarbij bedenken, dat er ook over de chronologie van de Bijbel nog alles behalve overeenstemming bestaat 9), dan is er ook bij dit punt geen belangrijk verschil tussen Schrift

en wetenschap. Maar zelfs indien naar de gewone berekening de zondvloed plaats had in 2348 v. Chr., was er tot de roeping van Abraham in 1900 een tijdperk van 450 jaren, dat voldoende is, om aan Eufraat en Nijl vrij machtige rijken te doen opkomen. Noach en zijn drie zonen konden, elk huwelijk gerekend op zes kinderen, in veertien generaties van 33 jaren, dat is in 462 jaren, meer dan twaalf miljoen afstammelingen hebben 10).

- 1) A.R. Wallage, bijv. spreekt van een half miljoen jaren, bij Orr, Gods. Image in Man 166.
- 2) Hugo de Vries, Afstammings- en Mutatieleer bl. 14. Wright, Wetens. Bijdragen 176. Orr, t.a.p. 176.
- 3) Orr, Gods Image in Man 168.
- 4) Orr, t.a.p. 174. 306. J. Guibert, Les origines.. Paris 1905 bl. 272 v. Gutberlet, Der Mens 265 v. Wasmann, Die moderne Biologie 302. Volgens Wasmann zijn er resten van tertiaire mensen nog niet gevonden, en zijn de sporen van menselijke werkzaamheid, welke men in de tertiaire periode meent gevonden te hebben, zeer twijfelachtig. Daarentegen zijn er vele diluviale mensenresten over en deze bewijzen alle, dat de mens toen reeds was "ein vollendeter homosapiens".
- 5) Orr, Gods Image in Man 306. Wright, Wetens. Bijdragen 201-207. Upham. Die Zeitdauer der geologische Epochen, in het tijdschrift Gaea XXX 1894 bl. 621 v. haalt verschillende geleerden aan, die de ijstijd omstreeks zeven of acht duizend jaren vóór Christus plaatsen.
- 6) Hettinger, Apol. III 258 v. Baumgartner, Gesch. der Weltliteratur I 1897 bl. 89. H.H. Kuyper, Evolutie of Revelatie bl. 76. 90. De jongste opgravingen in Egypte hebben tot de onderstelling geleid, dat aldaar aan de historische tijd nog een vóórhistorische beschaving vooraf gaat, waarvan een oud inlands ras de drager was, verg. het artikel: Egypte vóór de tijd der Piramiden, Wet. Bladen 1907 Aug. bl. 274-293, Sept. bl. 436-453. Orr, Gods Image in Man 179. 306.
- 7) Hommel, Gesch. der alten Morgenlandes. Stuttgart 1395 bl. 38.
- 8) Pfaff, Schöpf. 710-728. Gander, Die Sündflut 1896 bl. 78-90. Schanz, Das Alter des Mensengeschlechts 1896.
- 9) Verschillende pogingen zijn beproefd, om de chronologie van de Bijbel te verlengen en zo met die van natuur- en geschiedwetenschap in overeenstemming te brengen. De chronologie van de Hebr. tekst des O.T. is een andere dan die van de Griekse vertaling. De geslachtsregisters in Gen. 5 en 10 springen misschien geslachten over, en stellen wel de lijn maar niet de duur der geslachten vast. Zo bijv. Prof. W.H. Green en G.F. Wright, Wet. Bijdr. 37. John Urquhart, How old is man? Some misunderstood chapters in Scripture chronology. Londen Nisbet 1904, is dezelfde mening toegedaan en berekent de tijd van Adam tot Christus op 8167 jaren. Verg. ook Nik. Howard, Neue Berechnungen über die Chronologie des Alt. Test. und ihr Verhältnis zu der Altertumskunde, mit Vorwort v. E. Rupprecht. Bonn 1904. Totherringham, The Chronology of the Old Test. Cambridge 1906. A. Bosse, Untersuchungen zum chronol. Schema des A. T. Cothen 1906. Art. Bibl. Chronologie in Herders Kirchenlexicon. Heinrich, Dogm. VI 272. Verg. boven bl. 520. (Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 271), 541 Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 276.
- 10) Verg. verder nog over de ouderdom van het menselijk geslacht: Zöckler, Gesch. d. Bez. II 755 v. Id., Lehre v.

Urstand 87 v. Id., art. Mens in PRE/3 XII 624. Schanz, Apol.
d. Christ. I 333 v. Hettinger, Apol. III 281-310.
Vigouroux, Les livres saints III 452 v.B. Platz, Der Mens
usw. Würzburg 1900 bl. 385 v.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 37 De Oorsprong van de mens; 282)

282. De eenheid van het menselijk geslacht staat voor de Heilige Schrift vast, [Gen. 1:26](#), [6:3](#), [7:21](#), [10:32](#), [Mt. 19:4](#), [Hd. 17:26](#), [Rom. 5:12](#)v., [1 Cor. 15:21](#)v. [1 Cor. 15:45](#)v., maar is door de volken, welke buiten de openbaring leefden, bijna nooit erkend. De Grieken hielden zichzelf voor autochtonen en zagen uit de hoogte op de barbaren neer. En deze tegenstelling wordt haast bij alle volken gevonden. Zelfs werd in Indië langzamerhand een scherpe scheiding tussen de vier klassen van het volk gemaakt, en voor elk een eigen oorsprong aangenomen. Eerst de Stoa sprak uit, dat alle mensen één *συστημα πολιτικον*, één lichaam vormden, waarvan elk een lid was, en predikte daarom ook algemene gerechtigheid en menselijkheid **1**). Na de renaissance kwam hier en daar het denkbeeld weer op van een verschillende oorsprong van het menselijk geslacht. Dit denkbeeld trad nu eens op in de vorm van eigenlijk polygenisme bij Caesalpinus, bij Blount en andere deïsten; deels als coadamitisme, d.i. afstamming der verschillende rassen van verschillende stamvaders, bij Paracelsus e.a.; deels als preadamitisme, d.i. afstamming der wilde en donkerkleurige volken van een stamvader vóór Adam, terwijl deze dan alleen de stamvader was van de Joden of ook van de blanke mensheid, bij Zanini en vooral bij Isaäc de la Peyrère. Deze laatste gaf in 1655 zonder naam van schrijver, drukker of plaats een werkje uit, getiteld: *Preadamitae*, en daarachter een *Systema theologiae ex preadamitarum hypothesi*. Daarin werd beweerd, dat er al lang vóór Adam mensen hadden bestaan, met beroep op [Gen. 4:14,16-17](#); [6:2-4](#). Deze mensen stamden af van dat eerste paar, welks schepping in [Gen. 1](#) wordt bericht. In [Gen. 2](#) echter wordt de schepping verhaald van Adam en Eva, die de stamvaders waren van de Joden. Deze overtraden de wet, die hun in het paradijs was gegeven, en vielen in nog grotere zonden dan de volken, uit de eerste mens afkomstig, want deze zondigden niet, zoals Paulus, [Rom. 5:12-14](#), het uitdrukt, in gelijkheid der zonde van Adam: zij overtraden geen positieve wet; zij begingen *peccata naturalia*, maar geen *peccata contra legem*. Deze theorie maakte een tijdlang grote opgang en riep van allen kant bestrijders op **2**). Maar ze raakte toch spoedig in vergetelheid. Slechts enkelen zoals Bayle, Arnold, Swedenborg achten ze niet geheel verwerpelijk. Vooral toen in de achttiende eeuw de kennis van de volken uitgebreid werd en het grote onderscheid in kleur, haar, gestalte, gewoonte enz. tussen de volken werd ingezien, toen kwamen velen weer op het denkbeeld van verschillende stamvaders, Sullivan 1795, Crüger 1784, Ballenstedt 1818, Stanhope Smith 1790, Cordonnière 1814, Gobineau 1853-55 e.a. Door sommigen werd dit dienstbaar gemaakt aan de verdediging der slavernij, zoals door Dobbs in Ierland tegen Wilberforce, door Morton Nott, Gliddon, Knox, Agassiz e.a. Een ander soort van polygenisme werd door Schelling geleerd **3**). Hij nam ook vele rassen van mensen aan vóór Adam, maar deze hadden zich van een laag, dierlijk standpunt zo opgeheven en ontwikkeld, dat ze tenslotte hem voortbrachten, in wie het menselijke eerst tot openbaring kwam en die daarom terecht de naam van de mens, haadam, dragen kon. En evenzo werd een zeker preadamitisme geleerd door Oken, Carus, Baumgartner, Perty, Bunsen **4**). Daarbij kwam nu na 1860 het Darwinisme, dat vanwege zijn leer der variabiliteit zeer goed monogenistisch kon zijn, maar toch bij vele zijner aanhangers polygenistisch werd. De ontwikkeling van dier tot mens heeft op verschillende tijden en plaatsen plaats gehad en aan verschillende rassen het aanzijn gegeven, volgens Häckel, Schaaffhausen, Caspari, Vogt, Büchner enz. **5**). Op Darwinistisch standpunt is echter de vraag naar het ontstaan en de ouderdom van de mens niet te beantwoorden; de overgang van dier tot mens heeft zo

langzaam plaats gehad, dat er eigenlijk geen eerste mens is geweest. Tegenover dit polygenisme is het monogenisme nog verdedigd door von Humboldt, Blumenbach, St. Hilaire, v. Baer, v. Meyer, Wagner, Quatrefages, Darwin, Peschel, Ránke; ook Virchow achtte het niet onmogelijk [6](#)).

Nu is het bestaan van volken en rassen in de mensheid zeer zeker een belangrijk probleem, waarvan de oplossing nog lang niet is gevonden. Het verschil in kleur, haar, schedel, taal, voorstellingen, godsdienst, zeden, gewoonten enz. is zó groot, en de verbreiding der éne mensheid over de ganse aarde bv. naar de Zuidzee-eilanden, naar Amerika enz. is zó onbekend, dat de gedachte aan een verschillende oorsprong der volken haast niet verwonderen kan. De Schrift leidt in [Genesis 11](#) het ontstaan der talen en der volken dan ook af uit een daad Gods, waardoor Hij ingreep in de ontwikkeling der mensheid [7](#)). Het ontstaan der volken heeft een diepe, religieus-ethische betekenis en getuigt van geestelijk verval. Hoe wilder en ruwer de mensheid wordt, hoe meer de talen, de voorstellingen enz. uiteengaan. Naarmate men meer afgesloten leeft, neemt het taalverschil toe. Spraakverwarring is gevolg van verwarring in de gedachten, in het bewustzijn, in het leven. En toch is in die gedeeldheid en scheuring nog de eenheid bewaard. De taalwetenschap heeft verwantschap en eenheid van oorsprong ontdekt, waar die vroeger in de verste verte niet werd vermoed. Het bestaan van rassen en volken is een feit, en toch is de aanwijzing hunner grenzen zó moeilijk, dat er het grootste verschil over bestaat. Kant nam 4, Blumenbach 5, Buffon 6, Peschel 7, Agassiz 8, Haeckel 12, Morton zelfs 22 verschillende rassen aan [8](#)). Onder alle rassen zijn er weer overgangen, die met elke indeling de spot schijnen te drijven. [Genesis 10](#) houdt dan ook de eenheid der mensheid bij alle verscheidenheid vast en Joh. von Müller zei niet ten onrechte: von diesem Kapitel muss alle Historie anfangen. Tegen deze eenheid kan nu het Darwinisme eigenlijk geen bezwaar inbrengen. Het onderscheid tussen mens en dier is toch altijd veel groter, dan tussen de mensen onderling. Indien de mens uit een dier zich ontwikkelen kon, is niet in te zien, waarom de gemeenschappelijke oorsprong der mensheid op zichzelf bezwaar ontmoeten zou. Het Darwinisme biedt inderdaad de middelen aan de hand, om allerlei veranderingen binnen dezelfde soort onder allerlei invloeden van klimaat, levenswijze enz. mogelijk en begrijpelijk te maken. In zover bewijst het aan de verdediging der waarheid uitnemende dienst. Want, hoe groot het verschil tussen de rassen ook wezen mag, de eenheid en de verwantschap van alle mensen treedt bij dieper onderzoek toch daardoor te sterker op de voorgrond [9](#)). Zij komt daarin uit, dat ouders van de verschillendste rassen paren en vruchtbare kinderen kunnen voortbrengen; dat iedere klasse van mensen elke zone der aarde bewonen en daar leven kan; dat volken, die nooit met elkaar in aanraking zijn geweest, toch verschillende eigenschappen en gebruiken met elkaar gemeen hebben, zoals gebaren, decimaalstelsel, huidverving, tatoeëring, besnijdenis, couvade enz.; dat tal van fysiologische verschijnselen bij alle rassen gelijk zijn, zoals de opgerichte houding, de schedelvorm, het gemiddeld gewicht der hersens, getal en lengte der tanden, de duur der zwangerschap, het gemiddeld aantal polsslagen, de innerlijke bouw van het organisme, van hand, voet enz., de gemiddelde leeftijd, de temperatuur van het lichaam, de periodiciteit der katameniën, de vatbaarheid voor ziekten enz.; en dat zij eindelijk in intellectueel, religieus, moreel, sociaal, politiek opzicht allerlei dingen gemeen hebben, taal, verstand, rede, herinnering, kennis Gods, geweten, zondebewustzijn, berouw, offers, vasten, gebed, tradities over een gouden eeuw, over de zondvloed enz. De eenheid van het menselijk geslacht, door de Schrift geleerd, wordt door dit alles ten sterkste bevestigd. Zij is tenslotte geen onverschillige zaak, gelijk soms is beweerd, maar is integendeel van het hoogste belang; zij is de onderstelling van religie en moraal. De solidariteit van het menselijk geslacht, de erfzonde, de verzoening in Christus, de universaliteit van het rijk Gods, de katholiciteit der kerk, de naastenliefde zijn daarop gebouwd [10](#)).

- 1) Zeller, Philos. der Gr. IV 287 v.
- 2) Spanheim, Op. III 1249 v. Turretinus, Theol. El. V qu. 8. Marck, Historia Paradisi 11 2 par. 3 v. Moor, Comm. II 1001-5. M. Vitringa II 127, cf. Studies en Bijdragen van de Moll en Scheffer IV 238 v. ZöGkler, Gesch. der Bez. I 545 v. II 768 v. Urstand 231 v.
- 3) Schelling, Werke II 1 bl. 500-515.
- 4) Verg. ook Bilderdijk, Opstellen v. godg. en zedek. inhoud II 75. Strausz, Dogm. I 680. G.Schwalbe, Die Vorgeschichte des Mensen. Braunschweig 1904.
- 5) Verg. Ludwig Gumplovicz, Grundriss der Sociologie/2 Wien 1905, die het polygenisme sterk drijft en aan de sociologie ten grondslag legt, bl. 138 v.
- 6) Verg. bijv. Darwin zelf, Afst. d. mensen, hoofdst. 7, en voorts Hettinger, Apol. III 224.
- 7) Schelling, Werke II 1 bl. 94-118. Lücken, die Traditionen des Mensengeschlechts 278 v. Auberlen, De goddelijke openbaring I. Kaulen, Die Sprachenverwirrung zu Babel. Mainz 1861. Strod, Die Entstehung der Völker. Schaffhausen 1868.
- 8) Peschel, Volkerkunde 316 v. Schurtz, Volkerkunde. Leipzig 1893. Guibert, Les origines 215 v.
- 9) De betekenis der rassen wordt beurtelings overdreven, zoals door Ammon, Driesmann, H. St. Chamberlain, Dühring, Gumplovicz, Nietzsche, Marx enz., en beurtelings te gering geacht, zoals door Jentsch, Hertz, Colajanni, vooral Finot, verg. Snijders, Het ontstaan en de verbreiding der mensenrassen, Tijds. April 1897. Steinmetz, De rassenkwastie, Gids Jan. 1907. H. Kern, Rassen, Volken, Staten. Haarlem Bohn 1904. Oud en Nieuw over de mensenrassen, Wet. Bladen, Juni 1904 bl. 337-357.
- 10) Verg. voorts over de eenheid van het menselijk geslacht: Zöckler, Die einheitl. Abstammung des Mensengeschlechts, Jahrb. f. d. Theol. 1863 bl. 51-90. Id., Gesch. der Bez. II 768 v. Id., Lehre vom Urstand 231 v. Id., in PRE/3 XII 621. Rauch, Die Einheit des Mensengeschlechts. Augsburg 1873. Th. Waitz, Über die Einheit des Mensengeschlechts und den Naturzustand des Menschen, Leipzig 1859. H. Ulrici, Gott und der Mensch, 12 bl. 146 v. Lotze, Mikrokosmos II/3 bl. 101 v. Peschel, Volkerkunde bl. 14 v. Reusch, Bibel und Natur bl. 459 v. Schanz, Apol. des Christ I 318-333. Vigouroux, Les livres saints IV 1-120. Delitzsch, Neuer Comm. zu Genesis bl. 199. Hettinger, Apol. des Christ. 17 bl. 223-280. Ebrard, Apol. I 262 v.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 37 De Oorsprong van de mens; 283)

283. Tenslotte is er ook verschil over de oorspronkelijke woonplaats van de mens. Genesis verhaalt, dat God, nadat Hij Adam geschapen had, een hof plantte in Eden. Eden, עֵדֶן, vreugde, vreugdeland, is dus niet hetzelfde als het paradijs, maar is een landstreek, waarin de hof of tuin, גֶּן, LXX παραδεισος, volgens Spiegel van het zendsche paridaêze = omtuining, geplant werd. Dit paradijs heet dan verder hof van Eden, [Gen. 2:15](#), [3:23](#), hof Gods, [Ez. 31:8-9](#), hof van Jahweh, [Jes. 51:3](#), en wordt soms met Eden vereenzelvigd, [Jes. 51:3](#), [Ezech. 28:13](#), [31:9](#). Verder plantte God die hof in Eden מִכְרֵם van het oosten af, oostwaarts, tegen het oosten, nl. van het standpunt des schrijvers uit. Van de landstreek Eden ging een stroom uit,

om de hof te bewateren; en van daar, d.i. van die hof uit, bij zijn uitstromen uit de hof verdeelde hij zich in vier hoofden of takken, die de namen van Pison, Gihon, Hiddekel en Phrath dragen. De beide laatste rivieren zijn de Tiger en de Eufraat; maar over de beide eerste is er altijd verschil geweest. De kerkvaders dachten even als Josephus bij de Pison gewoonlijk aan de Ganges en bij de Gihon aan de Nijl. Maar een nauwkeurig onderzoek naar de ligging van het paradijs werd door hen niet ingesteld. Het aardse paradijs vloeide voor hen dikwijls met het hemelse samen en werd dan allegorisch verklaard. Augustinus zegt, dat er drie gevoelens waren over het paradijs [1](#)). Sommigen vatten het op als een aards, anderen als een hemels paradijs en nog anderen verenigen beide meningen. Wie het hielden voor een aards paradijs, dachten dan, dat het zeer hoog gelegen was geweest tussen hemel en aarde in, dat het zelfs reikte tot aan de maan, of dat heel de aarde eens het paradijs was, of dat het gelegen had aan de andere zijde van de oceaan. Volgens sommigen was het paradijs na de val geheel en al verwoest, vooral door de zondvloed; volgens anderen bestond het nog, maar was het door bergen en zeeën ontoegankelijk geworden; en nog anderen meenden, dat het opgenomen was in de hemel. De eerste, die de ligging van het paradijs geografisch trachtte aan te wijzen, was Augustinus Steuchus uit Gubbio, vandaar Eugubinus, overleden in 1550. In zijn in 1535 te Lyon verschenen werk *Kosmopoiia* ontwikkelde hij de zogenaamde Pasitigrishypothese, volgens welke de vier rivieren de mondingen zijn van één grote stroom, de verenigde Tiger-Eufraat, en het paradijs dus gelegen had in de nabijheid der tegenwoordige stad Korna. Deze hypothese vond veel bijval bij Rooms en als Pererius, Jansen, Lapide, Petavius, Mersenna, bij Gereformeerden als Calvijn en Marck, en ook bij verscheidene Luthersen, en werd gewijzigd overgenomen door Pressel [2](#)). Omstreeks het midden der 17e eeuw kwam daarnaast de zogenaamde Armeniëhypothese, die reeds door Rupert van Deutz, Pellicanus, Fournier voorbereid was en dan vooral door Reland, Hoogl. te Utrecht overleden in 1706 ontwikkeld werd. Deze houdt Pison voor de Phasis, Gihon voor de Araxes, Havila voor Colchis, Cusch voor het land der κοσσαιοι tussen Medië en Susiana, en zocht dus het paradijs veel noordelijker, nl. hoog in Armenië, ongeveer tussen Erzerum en Tiflis. Ze maakte nog meer opgang dan de Pasitigris-hypothese en werd in de tegenwoordige tijd nog verdedigd door von Raumer, Kurtz, Baumgarten, Keil, Lange, Delitzsch, Rougemont enz. Daarentegen zocht Friedrich Delitzsch in zijn werk: *Wo lag das Paradies*, Leipzig 1881 de ligging van het paradijs weer zuidelijker, nl. in het landschap bij Babylon, dat om zijn schoonheid door de Babyloniërs en Assyriërs "tuin van de God Dunias" werd genoemd; de stroom uit Eden was dus de Eufraat in zijn bovenloop, Pison en Gihon waren twee kanaalrivieren. Anderen echter zijn veel verder gegaan en zien in het paradijsverhaal een sage, die langzamerhand van het oosten naar het westen is gewandeld, en waarin Pison en Gihon oorspronkelijk de Indus en de Oxus aanduiden, J.D. Michaelis, Knobel, Bunsen, Ewald enz. Anderen zien er een mythe in, waarin Havila het goudland der sage voorstelt en de Gihon de Ganges of de Nijl is, Paulus, Eichhorn Gesenius, Tuch, Bertheau, Schrader e.a. [3](#)). De meeste antropologen en linguïsten rekenen in het geheel niet meer met [Gen. 2](#) en noemen gans andere landen als oorspronkelijke woonplaats van de mens. Maar ze zijn ver van eenstemmig en hebben ongeveer aan alle landen deze eer toegekend. Romanes, Klaproth, de Gobineau, George Browne noemden Amerika, Spiller dacht aan Groenland, omdat de poolstreken na de afkoeling der aarde het eerst bewoonbaar waren. Wagner hield Europa voor het land, waar de aap het eerst tot mens zich ontwikkeld had. Unger noemde bepaald Stiermarken, L.Geiger Duitsland, Cuno en Spiegel Zuid-Rusland, Poesche de streek tussen Dniëpr en Njemen, Benfey en Whitney Midden-Europa, Warren de Noordpool. Anderen als Darwin, Huxley, Peschel e.a. gaven de voorkeur aan Afrika, omdat daar in gorilla en chimpanse de naaste verwanten van de mens werden aangetroffen. En Link, Häckel, Hellwald, Schmidt vonden een zeker land Lemuria uit, waar de apen het eerst mensen werden en dat gelegen had tussen Afrika en Australië, maar toevallig aan het einde der tertiaire

periode in de diepte der zee was verdwenen. Velen nemen daarbij ook niet slechts één oorspronkelijke woonplaats van de mens aan, maar zijn van mening, dat de evolutie van dier tot mens in verschillende delen der aarde heeft plaats gehad, en verenigen alzo het Darwinisme met het polygenisme; zo bijv. Haeckel, Vogt, Schaaffhausen, Caspari, Fr. Müller enz. Reeds dit grote verschil tussen de antropologen toont, dat de wetenschap tot dusver hier niets met enige zekerheid vaststellen kan. Zij verliest zich in gissingen, maar weet aangaande oorsprong en woonplaats van de eerste mens niets. Er is dan ook geen enkel feit, dat ons dwingt de bepaling der Heilige Schrift aangaande Eden prijs te geven. Veeleer leveren etnologie, linguïstiek, historie en natuurwetenschap ons gegevens, die Azië als de oorspronkelijke woonplaats van de mens waarschijnlijk maken. Noch Afrika, noch Europa, noch Amerika en nog veel minder een land als Lemuria kan daarop zoveel aanspraak maken als Azië. Hier vinden wij de oudste volken, de oudste beschaving, de oudste talen; heel de oude geschiedenis wijst ons naar dit werelddeel heen. Van uit dit deel der aarde is Europa en Afrika, Australië en ook Amerika bevolkt. Wel doen zich hier vele vragen voor, waarop nog geen antwoord te geven is. En vooral is het onzeker, hoe en wanneer Amerika bevolkt is geworden 4). Maar deze bezwaren werpen geenszins de leer der Schrift omver, dat Azië de bakermat der mensheid is. Over de ligging van het paradijs en van Eden mag verschil van gevoelen bestaan, zodat het beurtelings in het midden, oosten en zuiden van Azië is geplaatst; zelfs mag de geografie niet meer kunnen worden vastgesteld; Schrift en wetenschap getuigen beide, dat in Azië de oorspronkelijke woonplaats van de mens is te zoeken 5).

1) Augustinus, de Gen. ad litt. VIII 1.

2) Art. Paradies in Herzog, RE'.

3) Verg. ook H. Zimmern, Bibl. und parad. Urgeschichte. Leipzig 1901. Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895 en comm. op Genesis.

4) Zöckler, Gesch. der Bez. I 542 v. Peschel, Völkerkunde 402 v. Vigouroux, Les livres saints IV 98 v. Dr. E. Schmidt, Die ältesten Spuren des Mensen in N. Amerika, No. 38 en 39 van de Deutsche Zeit- und Streitfragen. Wetenschappelijke Bladen 1895.

5) Peschel, Völkerkunde bl. 35-41. Zöckler, Gesch. der Bez. passim, vooral I 128 v. 170 v. 395 v. 654 v. II 779 v. Id., Lehre vom Urstand 216 v. Reusch, Bibel und Natur 498 v. Zöckler, Bibl. u. Kirchenhist. Studien, München 1893 v 1-38. Delitzsch, Neuer Comm. zu Genesis bl. 81 v. Volek, art. Eden in PRE/3 v 158-162. W. Engelkemper, Die Paradiesflüsse. Münster 1901. B. Poertner, Das bibl. Paradies. Mainz 1901. Pater Coelestinus, Het aardse paradijs. Tilburg enz.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 284)

Par. 38. Het wezen van de mens.

Oehler, Theol. d. A. T./2 bl. 219 v. Holmann, Schriftbeweis/2 II 276 v. Delitzsch, Bibl. Psych/2. 57 v. 149 v. Art. Geist, Herz, Seele, Ebenbild Gottes, (ursprüngliche) Gerechtigkeit in PRE/3. John Laidlaw, The Bible doctrine of man. Edinburgh 1895. Van Leeuwen, Bijbelse Antropologie. Utrecht 1906.

Damascenus, de fide orthod. II 10 v. Lombardus, Sent. II dist. 16. Thomas, S. Theol. I qu. 75 v. Bonaventura, Brevil. II 9 v. Petavius, de mundi opificio I. II. Bellarminus, Controv. IV lib. 1: de gratia primi hominis. Kleutgen, Theol. der Vorzeit II/2 6-151. 507-615. Möhler, Symbolik bl. 25 v. Heinrich, Dogm. Theol. VI bl. 1 v. Stöckl, Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte 1858. Oswald, Relig. Urgeschichte der Menschheit 1887.

Luther bij Köstlin, Luthers Theol. I 121 v. II 358 v. Zwingli bij G. Oorthuys, De antropologie van Zwingli. Leiden 1905. Calvijn bij A.S.E. Talma, De antropologie van Calvijn. Utrecht 1882. Gerhard, Loci Theol. loc. VIII. Quenstedt, Theol. II cap. 1. Hollaz, Ex. theol. bl. 406 v. Calvijn, Inst. 1 15. Polanus, Synt. Theol. V c. 26 v. Zanchius, Op. III 477 v. Synopsis pur. theol. disp. 13. Mastricht, Theol. III c. 9. Turretinus, Theol. El. 1. VIII. Marck, Historia Paradisi 1705. Moor, Comm. II 978 v. M. Vitringa, Doctr. Chr. rel. 126 v. Hodge, Syst. Theol. II 42 v.

Schleiermacher, Chr. Gl. par. 59-61. Dorner, Gl. I 501 v. Filippi, Kirchl. Gl. II 337 v. Frank, Chr. Wahrheit I 36 v. Kähler, Chr. Lehre/3 bl. 109 v. Von Oettingen, Luth. D. II 363 v.

284. Het wezen van de mens ligt daarin, dat hij Gods Beeld is. De ganse wereld is een openbaring Gods, een spiegel van Zijn deugden en volmaaktheden; elk scheepsel is op zijn wijze en in zijn mate belichaming van een Goddelijke gedachte. Maar onder alle schepselen is alleen de mens Beeld Gods, de hoogste en rijkste openbaring Gods en tegelijk daardoor het hoofd en de kroon der ganse schepping, imago Dei en compendium naturae, μικροθεος en μικροκοσμος tesamen. Zelfs heidenen hebben deze waarheid erkend en de mens Gods Beeld genoemd. Pythagoras, Plato, Ovidius, Cicero, Seneca en anderen spreken het klaar en duidelijk uit, dat de mens of althans zijn ziel naar Gods Beeld geschapen is, dat hij Gode verwant en zijn geslacht is **1**). En dat niet alleen, maar bijna alle volken hebben tradities van een gouden tijdvak, een aurea aetas. Bij Chinezen, Indiërs, Iraniërs, Egyptenaren, Babyloniërs, Grieken, Romeinen enz. treft men verhalen aan van een vroegere tijd, waarin de mens in onschuld en zaligheid leefde en in gemeenschap stond met de goden. Ze werden door de dichters Hesiodus, Ovidius, Vergilius bezongen, en door de wijsgeren in hun waarheid erkend **2**). Toch stelt de Heilige Schrift deze leer van 's mensen Ebenbildlichkeit met God eerst in het ware, volle licht. Het eerste scheppingsverhaal bericht, dat God na opzettelijke beraadslaging de mens schiep בצלמנו כדמותנו, και εικονα ημετεραν και καθ ομοιωσιν imaginem et similitudinem nostram, [Gen. 1:26-27](#). Voorts wordt [Gen. 5:1](#) en [Gen. 9:6](#) nog herhaald, dat God de mens schiep בדמות אלהים, בצלם אלהים; [Psalm 8](#) bezingt de mens als heer van het geschapene: en [Pred. 7:29](#) herinnert, dat God de mens ישר heeft gemaakt. Overigens spreekt het Oude Testament weinig van de status integritatis; Israël was meer dan enig ander volk een volk der hope; zijn oog was niet naar het verleden maar naar de toekomst gericht. Zelfs het Nieuwe Testament spreekt betrekkelijk zelden over het Beeld Gods, waarnaar de mens oorspronkelijk geschapen werd. Rechtstreeks vinden wij daarvan alleen melding in [1Cor. 11:7](#), waar de man εικων και δοξα θεου heet, en [Jak. 3:9](#), waar van de mensen gezegd wordt, dat ze καθ ομοιωσιν θεου γεγονοτας; terwijl [Lukas 3:38](#) Adam de zoon van God noemt en Paulus met een heidens dichter zegt: του γαρ και γενος εσμεν, [Hand. 17:28](#). Zijdelings echter is ook [Ef. 4:24](#) en [Col. 3:10](#) hier van grote betekenis; er is daar sprake van de καινος of νεος ανθρωπος, die de gelovigen moeten aandoen; en van deze heet het, dat hij in overeenstemming met God, κατα θεον, geschapen werd, κτισθεντα, in gerechtigheid en heiligheid der waarheid, en tot kennis vernieuwd wordt κατ εικονα του κτισαντος αυτον. Er ligt hier in: 1. dat de nieuwe mens, die de gelovigen aandoen, door God geschapen werd; 2. dat deze nieuwe mens in overeenstemming met God en naar Zijn Beeld is gemaakt, en 3. dat die overeenstemming bepaaldelijk uitkomt in de gerechtigheid en

heiligheid als vrucht der gekende waarheid. Dit slaat echter in zoverre op de oorspronkelijke schepping terug, als de woorden, waarvan Paulus zich bedient, duidelijk daaraan zijn ontleend; als de tweede schepping, naar heel de leer der Schrift, geen creatio ex nihilo is, maar een vernieuwing van wat bestond; en als het ανακαινυσθαι van de gelovige deze schepping duidelijk als een hernieuwing beschrijft. Aan [Ef. 4:24](#) en [Col. 3:10](#) ligt daarom de gedachte ten grondslag, dat de mens oorspronkelijk naar Gods Beeld werd geschapen en nu in de herschepping daarnaar vernieuwd wordt.

Maar de Schrift verhaalt niet alleen het feit van de schepping des mensen naar Gods Beeld, zij verklaart er ons ook de betekenis van. De beide woorden צֶלֶם en דְּמוּת, εἰκών en ομοιωσις, zijn zeker niet identiek, maar een wezenlijk, zakelijk onderscheid is er toch niet tussen aan te wijzen. Zij worden promiscue gebruikt en wisselen zonder bepaalde reden met elkaar af. In [Gen. 1:26](#), cf. [Gen. 5:3](#) staan ze beide; in [Gen. 1:27](#) en [Gen. 9:6](#), cf. [Col. 3:10](#) staat alleen beeld; in [Gen. 5:1](#), [Jak. 3:9](#) alleen gelijkenis. Het onderscheid, dat er tussen beide bestaat, komt hierop neer: צֶלֶם betekent beeld, zowel Urbild als Abbild, דְּמוּת betekent gelijkheid, zowel Vorbild als Nachbild. Der Begriff von צֶלֶם ist starrer, der von דְּמוּת flusziger und so zu sagen geistiger; in jenem überwiegt die vorstellung des Urbilds, in diesem die Vorstellung des Ideals 3). De gelijkenis is een nadere bepaling, een versterking en aanvulling van het beeld. Gelijkenis is op zichzelf zwakker en ruimer dan beeld; een dier heeft wel enige trekken van gelijkheid en overeenkomst met, maar is toch geen beeld van de mens. Beeld drukt uit, dat God archetype en de mens ectype is; gelijkenis voegt er aan toe, dat dat beeld in allen delen met het origineel overeenkomt 4). Even weinig als tussen deze beide begrippen, is er een wezenlijk onderscheid tussen de preposities ב en כ die hierbij gebruikt worden. Ook deze wisselen met elkaar af; in [Gen. 5:1](#) staat ב bij דְּמוּת, in [Gen. 5:3](#) evenzo en tevens כ bij צֶלֶם; in het N.T. staat κατά bij εἰκών, [Col. 3:10](#), maar ook bij ομοιωσις, [Jak. 3:9](#). Er kan hier dus niets op gebouwd worden; alleen laat zich met Delitzsch zeggen; bei כ denkt man sich die Urform gleichsam als Gussform, bei ב als vorgehaltenes Muster. Er bestaat daarom geen grond, om met Böhl uit die prepositie כ af te leiden, dat het Beeld Gods een sfeer en element is, waarin de mens geschapen werd 5).

Behalve deze woorden, biedt de Schrift voor de inhoud van het Beeld Gods de volgende gegevens. Vooreerst is het duidelijk, dat de woorden beeld en gelijkenis niet iets uitdrukken in God maar in de mens, niet aanduiden de imago increata of archetypa maar de imago creata of ectypa. De bedoeling is niet, dat de mens geschapen is naar iets in God, dat de naam van beeld en gelijkenis draagt, zodat bv. daarmee de Zoon zou zijn aangeduid; maar de mens is zo naar God geschapen, dat hij Zijn Beeld en gelijkenis is. Vervolgens wordt deze schepping naar Gods Beeld in geen enkel opzicht beperkt, noch naar de zijde der archetype noch naar die der ectype. Er wordt niet gezegd, dat de mens alleen naar enkele deugden of ook naar één persoon in het Goddelijk Wezen is geschapen, noch ook, dat de mens slechts voor een deel, naar de ziel of naar het verstand of naar de heiligheid alleen, Gods Beeld en gelijkenis draagt. Veeleer is de ganse mens beeld der ganse Godheid. Ten derde wordt de betekenis van het Beeld Gods ons nader verklaard door de Zoon, die in geheel enige zin λογος, υιος, εικων, χαρακτηρ του θεου heet, [Joh. 1:1,14](#), [2Cor. 4:4](#), [Col. 1:15](#), [Hebr. 1:3](#), en wie wij weer gelijk moeten worden, [Rom. 1:29](#), [1Cor. 15:49](#), [Phil. 3:21](#), [Ef. 4:23](#)v., [1Joh. 3:2](#). De Zoon draagt nu al deze namen, omdat Hij God uit God en Licht uit Licht is, hetzelfde Wezen en dezelfde deugden met de Vader deelachtig. Hij heet dus niet omdat een deel of stuk van Zijn Wezen, maar omdat Hij absoluut met de Vader overeenkomt. Dit nu geldt op zijn beurt ook van de mens. Gelijk de Zoon, zo is de mens als zodanig, geheel en al, Beeld Gods. Hij draagt maar niet, hij is het Beeld Gods. Echter natuurlijk met dit verschil, dat wat de Zoon in absolute zin is, de mens is in relatieve zin. Geen is de eeuwige, eniggeboren Zoon; deze is de geschapen

Zoon Gods. Geen is het Beeld Gods binnen, deze buiten het Goddelijk Wezen. Geen is het Beeld Gods op Goddelijke, deze op creatuurlijke wijze. Maar zo is de mens dan ook in zijn mate beeld en gelijkenis Gods. Tenslotte ten vierde wordt hier en daar ook aangewezen, waarin dat beeld zich openbaart en naar buiten treedt. Nergens wordt de volle inhoud van dat Beeld Gods ontvouwd. Maar [Gen. 1:26](#) wijst duidelijk aan, dat dat Beeld Gods uitkomt in Zijn heerschappij over al het geschapene, cf. [Ps. 8](#). [1Cor. 11:7](#). De schildering van de paradijstoestand in [Gen. 1 en 2](#) toont, dat dat Beeld Gods ook de overeenstemming met de wil Gods insluit, cf. [Pred. 7:29](#). En de herschepping naar het Beeld van God of Christus wordt voornamelijk gesteld in het aandoen van de nieuwe mens, die o.a. bestaat in gerechtigheid en heiligheid der waarheid.

- 1) Pfanner, Syst. theol. gent. 1679 bl. 189 v.
- 2) Friderici, diss. de aurea aetate quam poetae finxerunt. Lips. 1736. Lüken, Traditionen des Mensengeschl. 1869. Zöckler, Lehre v. Urstand des Mensen 1879 bl. 84 v. Oswald, Relig. Urgesch. der Menschheit 1887 bl. 37 v. E. L. Fischer, Heidenthum und Offenbarung. Mainz 1878. Zöckler, Bibl. u. Kirchenhist. Studien, 1893 VI v. Willmann, Gesch. d. Idealismus I 1894 bl. 1-136. Tiele, Inleiding tot de godsdienstwet. II 1899 bl. 93 v. 197.
- 3) Delitzsch op [Gen. 1:26](#), Verg. ook W. Riedel, Altt. Untersuchungen. Leipzig 1902 bl. 42-47.
- 4) Augustinus, quaest. 83 qu. 74. Thomas, S. Theol. I. qu. 93 art. 9. Gerhard, Loci theol. VIII par. 18. Polanus, Synt. Theol. V 10 enz.
- 5) Böhl, Dogm. 154 v. Verg. daartegen Kuyper, De vleeswording des Woords 1887 bl. VIII v. Daubanton, Theol. Stud. 1887 bl. 421-444.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 285)

285. Over de inhoud van het Beeld Gods heerste in de christelijke kerk aanvankelijk allerlei verschil van gevoelen. Het werd nu eens gesteld in 's mensen lichaam, dan in zijn redelijke natuur, of in zijn wilsvrijheid, dan weer in zijn heerschappij of ook in andere zedelijke deugden zoals liefde, gerechtigheid enz 1). Maar langzamerhand kwamen toch twee opvattingen duidelijk naast en tegenover elkaar te staan, die beide zich beroepen op de onderscheiding van צֶלֶם en דְמוּת. Sommigen nl., zoals Clemens Alexandrinus, Origenes e.a. merkten op, dat [Gen. 1:26](#) wel zegt, dat God de mens wil scheppen naar Zijn Beeld en gelijkenis, maar dat Hij hem volgens [Gen. 1:27](#) feitelijk alleen schept naar Zijn Beeld, d.i. met een redelijke natuur, opdat de mens nu de gelijkenis met God Zelf in de weg der gehoorzaamheid verwerven en aan het einde als loon uit Gods hand ontvangen zou 2). Anderen daarentegen waren van oordeel, dat de mens met het beeld, d.i. de redelijke natuur, ook terstond de gelijkenis als gave ontving, en dat hij, deze door de zonde verloren hebbende, ze door Christus herkrijgt 3). De eerste opvatting, die men de naturalistische zou kunnen noemen, vond steun in de leer der wilsvrijheid, waardoor men de heiligheid zich niet denken kon als een terstond aan de mens geschonken gave Gods, maar slechts als een door de mens zelf in de weg van zedelijke inspanning te verwerven goed 4). Velen leerden dan ook, dat de mens geschapen was in een toestand, niet van positieve heiligheid maar van kinderlijke onschuld 5). Op zulke uitspraken beriep zich later Felagius, als hij het wezen en de oorspronkelijke toestand des mensen stelde in zedelijke indifferentie, in niets dan formele kiesvrijheid. Het Beeld Gods bestaat alleen in de door God geschonken naturalis possibilitas

perfectionis, welke onverliesbaar is en daarom nu nog het deel is van ieder mens. God schenkt het posse, maar onzer is het velle 6). Later vond deze opvatting ingang bij de Socinianen, die het Beeld Gods alleen gelegen achten in de heerschappij 7); bij de Wederdopers, die zeiden, dat de eerste mens als eindig aards schepsel nog niet Beeld Gods was maar het door wedergeboorte eerst worden kon 8); bij de Remonstranten 9), bij de Rationalisten en Supranaturalisten 10), en bij vele nieuwere theologen 11), die allen de status integritatis laten bestaan in een toestand van kinderlijke onschuld. Gewoonlijk houden al deze theologen nog wel vast aan de historische waarheid van zulk een oorspronkelijke toestand. Maar zakelijk komen zij in de opvatting van het Beeld Gods bij de eerste mens geheel overeen met hen, die, de idee losmakende van het feit, de werkelijkheid van de status integritatis loochenen en het Beeld Gods alleen stellen in de vrije persoonlijkheid, in de redelijke of zedelijke natuur, in de religieus-ethische aanleg, in de bestemming des mensen tot gemeenschap met God 12). Ongemerkt leidt deze opvatting dan heen tot de leer der evolutie, volgens welke het wezen des mensen gelegen is, niet in wat hij was of is, maar in hetgeen hij in eindeloze ontwikkeling door eigen krachtsinspanning worden kan. Het paradijs ligt niet achter, maar vóór ons. Een ontwikkelde aap verdient de voorkeur boven een gevallen mens. Oorspronkelijk het beeld dragend van orang-oetan -en chimpanse, hief de mens langzamerhand uit een toestand van ruwe brutaliteit tot die van edele humaniteit zich op.

- 1) Verg. plaatsen hij Suicerus s. v. Ε ΕΙΚΩΝ. Petavius, de sex dier. opif. 11 c. 2. Münscher von Coelln, D. G. I 339 v. Hagenbach, D.G. par. 56.
- 2) Clemens, Strom. II c. 22. Origenes, de princ. III 6.
- 3) Irenaeus, adv. haer. V 16, 2. Athanasius, c. Ar. II 59. c. Gent. 2. de incarn 3.
- 4) Harnack, D.G. II 134 v.
- 5) Tertullianus, de an. 38. Theofilus, ad Autol. II 24. 27. Irenaeus, adv. haer. IV 38.
- 6) Augustinus, de gratia Chr. I 3v.
- 7) Fock, Der Socinianismus 484.
- 8) Menno Simons, Werken 125. 126. 180. Verg, Erbkam, Gesch. der Prot. Sekten 461. Cloppenburg, Op. II 144 v.
- 9) Conf. Remonstr. V 5. Apol. conf. ib. Episcopus, Instit. theol. IV 3, 7. Limborch, Theol. Christ. II 24, 5.
- 10) Wegscheider, Inst. theol. par. 99. Bretschneider, Dogm. par. 115. 116. Reinhard, Dogm. par. 70.
- 11) Dorner, Gl. I 515. Lange, Dog m. II 298 v. Müller, Sünde II 457 v. Beck, Lehrw. I 186 v. Chr. Gl. II 328 v. Martensen, Dogm. 139. Kahnis, Dogm. I 432. Zöckler, Lehre v. Urstand des Mensen 1879 bl. 40 v. 333. Grétilat, Theol. syst. III 464 v. Hofstede de Groot, Gron. Gods. 89v. Doedes, Leer der Zaligheid par. 24. Ned. Geloofsbel. 145. Heid. Catech. 69 enz.
- 12) Kant, Relig. ed. Rosenkranz 27 v. Fichte, Die Bestimmung des Mensen 1800. Hegel, Werke XI 183 v. Schleiermacher, 91. par. 59-61. Strausz, Gl. II 72. Biedermann, Dogm. II 562. v. Lipsius, Dogm. par. 420. 440. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III/3 314. Nitzsch, Ev. Dogm. 306 v. Kaftan, Dogm. par. 39. Häring, Der Chr. Glaube bl. 248 v. Bovon, Dogm. Chrét. I 132. 139, Scholten, L. H. K. I 304 v. II 67 v.

0286. Het behoeft geen betoog, dat de Heilige Schrift tegen deze leer der evolutie lijnrecht overstaat. De christelijke kerken hebben dan ook de naturalistische, pelagiaansche opvatting van het Beeld Gods en van 's mensen oorspronkelijke toestand bijna eenparig verworpen. Behalve de vroeger reeds weerlegde argumenten voor de Darwinistische hypothese, zijn er ook eigenlijk geen rechtstreekse, historische bewijzen voor de dierlijke toestand van de mens, gelijk de evolutie zich die denkt. De beenderen en schedels van mensen, die gevonden zijn, zijn bij nader onderzoek alle gebleken van wezens afkomstig te zijn, in aard volkomen aan ons gelijk. Zover wij in de historie terug kunnen gaan, ontdekken wij een toestand van vrij hoge beschaving, in China, Indië, Babylonië, Egypte; en elk bewijs ontbreekt, dat de volken daar uit een dierlijke toestand zich hebben ontwikkeld. Het beroep op de zogenaamde natuurvolken, die overigens ook niet van alle beschaving zijn ontbloot, is van geen kracht. Want het is onbewijsbaar, dat zij dichter dan de cultuurvolken bij de oorspronkelijke toestand des mensen staan. Veeleer is er grond om te geloven, dat zij, van de mensheid afgezonderd, langzamerhand vervallen zijn tot een staat van barbaarsheid. Geen dier volken toch heeft zich alleen door eigen middelen uit die toestand kunnen opheffen. Zij dragen allen het karakter van gedegenereerden, die, evenals takken, afgescheurd van de boom, zonder nieuwe levenskracht van buiten, wegsterven en verdwijnen ¹). De vraag naar de primitieve toestand des mensen is dan ook eigenlijk geen historische, maar een wijsgerige vraag; die toestand gaat immers aan alle historische getuigenissen vooraf. Het antwoord, dat men op die vraag geeft, wordt bepaald door de gedachte, die men zich vormt van de mens. Hoe meer dit wezen nu wordt ingedacht, des te meer wordt het onmogelijk, om de geschiedenis des mensen met een dierlijke, barbaarse toestand te laten beginnen. Leven, bewustzijn, taal, godsdienst, het onderscheid van waar en onwaar, goed en kwaad enz. zijn niet uit evolutie te verklaren, maar onderstellen een eigen oorsprong, een schepping uit niets. Zelfs in de theologie der modernen komt dit nog uit. Wel ontkennen zij de schepping naar Gods Beeld en de status integritatis; maar als het op het kritiekste aankomt, duikt eensklaps het denkbeeld van schepping weer op. Het bewustzijn is iets specifiek menselijks; of althans de godsdienst heeft een eigen, oorspronkelijke principe in de mens; of, indien ook hier de evolutie wordt aanvaard, dan houdt men toch bij het ethische halt en handhaaft daarvan de zelfstandigheid; het zedelijk leven of de zedelijke aanleg is sui generis en sui originis ²). Maar deze positie tussen creatie en evolutie in is een onhoudbaar standpunt. Het is telkens door allerlei pelagiaansche richtingen in de christelijke kerk ingenomen, omdat men zowel in de schepping als in de evolutie bezwaar had en dus naar een bemiddeling zocht. De eerste mens was geen dier, maar ook geen volmaakt, heilig mens; hij was een onschuldig kind. Hij was noch positief goed noch positief boos, maar hij stond tussen beide in, was zedelijk indifferent, kon het een en het andere doen. Actu was hij niets, potentieel was hij alles, vroom en goddeloos, heilig en onheilig, goed en kwaad. De aanleg, het posse, is door schepping ontstaan, maar al wat nu op die potentiële grondslag wordt opgetrokken, is 's mensen eigen wil en werk. Nu ligt er in deze voorstelling, gelijk wij in de volgende paragraaf zien zullen, wel iets waars, in zover de eerste mens nog niet het hoogste had en dus inderdaad zich te ontwikkelen had. Maar hiervan afgezien, is zij toch om vele redenen geheel onaannemelijk.

Vooreerst leert de Schrift duidelijk, dat de mens, zowel psychisch als fysisch, volwassen is geschapen, in virili aetate ³). Het verhaal in Genesis over de eerste mensen is zeer eenvoudig, maar de toestand dier eerste mensen is niet die van eenvoudige, onnozele kinderen, maar van volwassen, welbewuste en vrijhandelende wezens. De schepping naar het Beeld Gods, [Gen. 1:27](#), [Pred. 7:29](#), [Ef. 4:24](#), [Col. 3:10](#), de zegen der vermenigvuldiging, [Gen. 1:28](#), de Goddelijke goedkeuring, [Gen. 1:31](#), het proefgebod, [Gen. 2:17](#), de naamgeving der dieren, [Gen. 2:19](#), de uitspraak over Eva, [Gen. 2:23-24](#), de wijze der verzoeking, [Gen. 3:1](#) v., en de houding van Adam en Eva na de val, [Gen. 3:7](#). bewijzen te over, dat de eerste mensen niet

indifferent, maar positief goed zijn geschapen. Het enige tegenbewijs zou daaraan ontleend kunnen worden, dat bij de eerste mensen de schaamte ontbrak. En die is dan ook altijd door de tegenpartij als een zeer krachtig argument te berde gebracht 4). Dit kan echter daarom niet gelden, wijl het geslachtsleven vóór de val zeer goed aan de eerste mens bekend was, [Gen. 1:27-28](#); [2:23-24](#), en de schaamte niet uit de ontwaking van het sexueele leven, maar bepaaldelijk uit de val wordt afgeleid. Ten tweede lijdt deze voorstelling aan halfslachtigheid en maakt ze het probleem, dat hier voorligt, nog ingewikkelder. Halfslachtig is ze, in zover ze enerzijds de evolutie en toch, op een bepaald punt aangekomen, weer de creatie huldigt. Ze wil van geen schepping van actus weten, maar neemt toch schepping van potentiae aan. Ze spreekt van fähigkeit ohne fertigkeit; en acht de schepping van een kind, beide in fysische en in psychische zin, eenvoudiger en redelijker dan van een volwassene. Dit is nu op zich zelf reeds ongerijmd, want wie de potentiae door schepping laat ontstaan en niet door evolutie, kan tegen de leer van de justitia originalis en de status integritatis principiëel geen bezwaar meer hebben. Maar het maakt de zaak ook nog moeilijker te denken bovendien. Een potentie ontwikkelt zich niet uit zichzelf zonder meer tot actualiteit. Max Müller zei terecht: wenn wir es versuchen wollten, uns de ersten menschen als kind geschaffen und allmählich seine physischen und geistigen Kräfte entfaltend zu denken, so könnten wir nicht begreifen, wie er nur einen Tag ohne übernatürliche hülfe zu leben vermochte 5). In dezelfde geest liet Schelling zich uit: Ich halte den zustand der cultur durchaus für den ersten des menschengeschlechts 6). En ook J.G. Fichte zei: Es drängt sich die frage auf, wenn es nothwendig sein sollte, einen ursprung des ganzen menschengeschlechts anzunehmen, wer erzog denn das erste menschenpaar? Erzogen mussten sie werden—ein mensch konnte sie nicht erziehen. Also ist es nothwendig, dass sie ein anderes vernünftiges Wesen erzogen, das kein mensch war, es versteht sich bestimmt nur so weit, bis sie sich selbst untereinander erziehen konnten. Ein geist nahm sich ihrer an, ganz so wie es eine alte ehrwürdige urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefsinnigste, erhabenste weisheit enthält und resultate aufstellt, zu denen alle philosophie am ende doch wieder zurück kommen muss 7). Om een wonder te ontgaan, moeten vele wonderen worden aangenomen. Ten derde ligt aan deze voorstelling de dwaling ten grondslag, dat er geen aangeboren heiligheid bestaanbaar is. Heiligheid, zo zegt men, is altijd vrucht van strijd en inspanning. Indien Adam positief heilig werd geschapen, was hij noodwendig goed en ging zijn vrijheid teloor 8). Zo komt men er toe, om een toestand te fingeren tussen goed en kwaad, heilig en onheilig in, een indifferente staat, die aan het zedelijke in bonam of malam partem voorafgaat, en waaruit de mens zich dan door vrije wilsbeslissing in de een of de andere richting ontwikkelen moet. De mens wordt dan van allen intellectuele en ethische inhoud beroofd, en het Beeld Gods wordt gesteld in de pure, naakte, bloot formele persoonlijkheid 9). Zulk een begrip van persoonlijkheid is echter een loutere abstractie, waaraan in de werkelijkheid niets beantwoordt. Er is geen mens denkbaar zonder bepaalde kwaliteiten van verstand en wil. Een volkomen indifferentie van de wil, zonder karakter, zonder neiging ter een of ter andere zijde, is eenvoudig een onmogelijkheid. Gelijk in de natuur alleen een goede boom goede vruchten kan dragen, zo gaat ook in het ethische leven de goede natuur aan de goede werken vooraf. Operari sequitur esse. De Schrift leert dan ook, dat de heiligheid beide in schepping en herschepping een gave Gods is. Wie haar heeft, kan haar verder ontplooien in woord en daad; maar wie ze mist, kan ze zich nimmer verwerven. En tenslotte doet deze voorstelling te kort aan de gerechtigheid Gods, die zijn schepsel heeft laten verzocht worden boven vermogen; aan de ernst der verzoeking, die dan een listige bedriegerij wordt; aan het karakter van de val, die ophoudt een ontzettende schuld te zijn en verandert in een niet toerekenbaar ongeluk en bijna niet af te wenden lot. Zij wist de grenzen uit, die er bestaan tussen de status integritatis en de status corruptionis en laat de mens het Beeld Gods, dat in iets zuiver formeels bestaat, ook na de val ongestoord behouden. Zij denkt de verhouding tussen het formele (de persoonlijkheid, de wilsvrijheid) en

het materiële (het religieuze en ethische leven) even los en dualistisch, als Rome deze voorstelt tussen *\$pura naturalia* en *donum superadditum*, alleen met dit verschil, dat de heiligheid bij Rome een vrucht der *gratia* is en bij Felagius en de zijnen een product der willekeur.

- 1) Waitz, *Über die Einheit des Menschengeschlechts und den Naturzustand des Menschen* 1859 bl. 334 v. Peschel, *Völkerkunde* 5 135 v. Ratzel, *Völkerkunde* I 4 v. Steinmetz, *Die Studie der Völkerkunde* 1907. W. Schneider, *Die Naturvölker* 1885. Gutberlet, *Der Mensch* 475 v. Froberger, *Die Schöpfungsgesch. der Menschheit in der 'voraussetzungslosen'*. *Volkerpsychologie* 1903. Zöckler, *Gesch. der Bez.* II 744 v. Vigouroux, *Les livres saints* IV 171 v. Guibert, *Les origines* 371 v.
- 2) Hoekstra, *Wijsg. Gods.* 11 v. 213 v.
- 3) Augustinus, *de Gen. ad lit.* VI c. 13, 14. Lombardus, *Sent.* II dist. 17.
- 4) Havelock Ellis, *Geschlechtstrieb und Schamgefühl*. Leipzig 1900. Wijnaendts Francken, *Ethische Studiën*. Haarlem 1903 bl. 110-128.
- 5) Max Müller, *Vorles. über die Wiss. der Sprache* I/3 410.
- 6) Schelling, *Werke* I 5 bl. 286 v. 6 bl. 57 v. II 1 bl. 238 v.
- 7) J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* 1796.
- 8) Rothe, *Theol. Ethik par.* 480 v.
- 9) Nietzsche, *Syst. der chr. Lehre* bl. 211. Müller, *Chr. Lehre v.d. Sünde* I 154 v. 493 v. Kahnis, *Dogm.* I 432. Thomasius, *Dogm.* I 110 v. Beck, *Glaub.* II 333. Doedes, *Leer der Zaligheid* bl. 55 v.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 287)

287. Naast en tegenover deze naturalistische opvatting van het Beeld Gods kwam een andere voorstelling te staan, die wij de supranaturalistische kunnen noemen. Zij kwam niet voort uit de onderscheiding tussen *צֶלֶם* en *דְמוּת*, al is deze er later ook mee in verband gebracht. Zij is ook niet gebouwd op de uitlegging van [Gen. 1 en 2](#), want velen erkennen, dat ze daar niet of althans niet letterlijk voorkomt. Maar zij is afgeleid uit de in de christelijke kerk langzamerhand opgekomen idee van de status gloriae, waartoe de gelovigen door Christus en zijn Geest worden verheven, [Joh. 1:12](#), [Rom. 8:14-17](#), [1Cor. 2:7v.](#), [Ef. 1:15v.](#), [2Petr. 1:2v.](#), [1Joh. 3:1-2](#) enz. 1). Langzamerhand werd deze status gloriae onder neoplatonische invloed opgevat als een toestand, die de staat der natuur niet alleen in ethische, maar ook in fysische zin ver te boven ging. Sedert de vierde eeuw trad in de christologische twisten deze gedachte zozeer op de voorgrond, dat de Godheid des Zoons en des Geestes vooral daarmee werd betoogd, dat zij voor de mensen de auteurs van hun vergoddelijking waren. Het wezen van de status gloriae kwam steeds meer te liggen in de visio Dei per essentiam, in de deiformitas of deificatio, in de niet slechts morele maar fysica participatio divinae naturae, in de Verschmelzung mit Gott 2). En bij deze leer van de status gloriae kwam nu nog die van de verdienstelijkheid der goede werken. De gratia infusa, die in de doop geschonken werd, was beslist nodig, maar stelde de mens ook in staat, om zulke goede werken te doen, welke ex condigno de eeuwige zaligheid, de visio Dei per essentiam, verdienen konden. Uit deze twee gedachten, de mystische opvatting van 's mensen eindbestemming en de verdienstelijkheid der goede werken, is de Roomse leer geboren van het donum superadditum. Alexander Halesius was de eerste, die ze in een bepaalde formule bracht. De hemelse zaligheid en de

aanschouwing Gods, die des mensen eindbestemming is en dit ook voor Adam was, kan ex condigno niet verdiend worden dan door zulke goede werken, welke met die eindbestemming in overeenstemming zijn, d.i. evenals deze een bovennatuurlijk karakter dragen en dus uit een bovennatuurlijk beginsel, de gratia infusa, voortvloeien. De justitia, welke Adam nu vanzelf als mens, als aards wezen, door de schepping bezat, was uit de aard der zaak daartoe niet voldoende. En zo moest dus ook aan Adam, om zijn eindbestemming te bereiken, een bovennatuurlijke genade worden geschonken, nl. de gratia gratum faciens, het Beeld Gods. Haec autem sublimatio creaturae rationalis est supranaturale complementum; et ideo nec consecratio nec adoptio nec assumptio hujusmodi fit per aliquam proprietatem naturae sed per donum superadditum naturae, consecrans naturam, ut sit templum, assimilans Deo, ut sit filius sive filia, confoederans Deo sive uniens per conformitatem voluntatis, ut sit sponsa; hoc autem fit a Deo mediante gratia gratum faciente 3). Deze leer vond algemeen ingang bij de scholastici 4), werd opgenomen in de Catechismus Romanus 5), later tegen de Hervormers, Bajus, Jansenius, Quesnel verdedigd en gehandhaafd 6), en vormt een van de belangrijkste en kenmerkendste loci in de Roomse theologie 7). Ofschoon er echter in de hoofdzaak overeenstemming is, is er op ondergeschikte punten toch allerlei verschil. Sommigen, zoals Halesius, Bonaventura, Albertus Magnus, Duns Scotus, Biel e.a. beweerden, dat de bovennatuurlijke gave der gratia gratum faciens onderscheiden was van de justitia originalis, welke de mens terstond door de schepping van nature bezat, en ook temporeel later dan deze was geschonken 8). Volgens hen werd de mens eerst geschapen met de justitia originalis; door deze werd hij in staat gesteld, om de gratia gratum faciens ex congruo te verdienen; en als hij deze ontvangen had, kon hij daardoor de hemelse zaligheid ex condigno verwerven. Maar Thomas had daartegen bezwaar, omdat de gratia gratum faciens dan ook op verdiensten ruste, als een persoonlijke gave aan Adam niet door hem voor al zijn nakomelingen had kunnen verloren of verworven worden, en dan ook niet in de doop aan kleine kinderen zonder verdienste kon geschonken worden; daarom leerde Thomas, dat Adam in het moment der schepping tegelijk met de justitia originalis ook de gratia ontvangen had 9). Trente vermeed in dit geschilpunt tussen Franciscanen en Dominicanen de beslissing en sprak alleen uit, dat Adam de justitia en sanctitas, in qua constitutus fuerat, verloren had, sess. VI. Ofschoon de latere theologen meest Thomas volgden en de justitia originalis feitelijk en temporeel lieten samenvallen met de gratia gratum faciens; ideëel en logisch bleef toch de opvatting dezelfde.

De Roomse theologie heeft tweeërlei conceptie van de mens: de mens in puris naturalibus, zonder de bovennatuurlijke genade, is wel zondeloos, maar heeft slechts een natuurlijke religie en deugd, en heeft zijn bestemming op aarde; de mens, begiftigd met het donum superadditum van 't Beeld Gods, heeft een bovennatuurlijke religie en deugd en heeft zijn bestemming in de hemel. Maar met deze tweeërlei idee van de mens was men er nog niet. Zodra men toch bedacht, wat tot de een en wat tot de andere idee van de mens behoorde, raakte men met verschillende gaven, aan de eerste mens geschonken, in verlegenheid. De immortalitas en de impassibilitas konden niet in strikte zin natuurlijk heten, want ze waren geen eigenschappen van Adams aardse lichaam als zodanig en konden verloren gaan. Ter andere zijde konden zij ook geen gevolg zijn van de gratia gratum faciens, want dan zou de mens in puris naturalibus, zonder het donum superadditum, vatbaar voor dood en lijden zijn geweest, en de dood was dan geen straf voor de zonde. Evenzo is het met de concupiscentia gesteld. De strijd tussen vlees en geest is volgens Rome natuurlijk; de onderwerping van het vlees aan de geest is dus iets bovennatuurlijks, niet met de schepping vanzelf reeds gegeven; maar ze kan toch ook niet eerst aan de gratia gratum faciens te danken zijn, want dan was een zondeloos mens zonder donum superadditum niet mogelijk. Daarom moest tussen de twee ideeën, welke Rome zich vormt van de mens, nog een derde worden ingeschoven. En zo is er dus volgens Rome een mens denkbaar en mogelijk met dona naturalia, preternaturalia en

supernaturalia. Er is een drieërlei gerechtigheid, een *ustitia naturalis*, *preternaturalis* en *supernaturalis*. Geen wonder dat sommigen, zoals Berti, Norisius e.a. zulk een mens, die alleen begiftigd was met *dona naturalia* en *preternaturalia*, zich niet denken konden; naar Gods *potentia absoluta* was zulk een mens wel mogelijk, maar naar zijn *potentia ordinata* niet; de *visio beatifica* is feitelijk de mens van nature eigen, saltem *quoad inclinationem* et *appetitum* 10). Maar ook als de denkbaarheid en mogelijkheid van een mens in *puris naturalibus* gehandhaafd wordt, is er nog allerlei verschil in de leer van het Beeld Gods. Sommigen onderscheiden beeld en gelijkenis zo, dat het eerste de *dona naturalia*, de tweede de *supernaturalia* omvat; anderen zoals de Catech. Rom. laten beide op de *dona supernaturalia* slaan. Halesius, Bonaventura, Thomas enz. dachten bij de *justitia originalis* aan de *justitia naturalis*, doch de Catech. Rom. en de meeste latere theologen spreken juist van de *dona superaddita* als *justitia originalis*. De *immortalitas*, *impassibilitas*, het *liberum arbitrium*, de *temperatio concupiscentiae* worden nu eens uit een *divinum beneficium* afgeleid, dan weer uit de *imago* of uit de *similitudo*, en ook wel tot de *justitia originalis* gerekend 11). De Catech. Rom. stelt alles naast elkaar en brengt het tot geen eenheid: Adam was voor geen dood en lijden vatbaar *divino beneficio*; zijn ziel werd geschapen naar Gods Beeld en gelijkenis; bovendien werd de begeerlijkheid beteugeld en aan de rede onderworpen; en tenslotte voegde God daaraan nog toe de *justitia originalis* en de heerschappij 12). En bij dat alles komt dan nog het verschil over de natuur der *gratia gratum faciens*, over haar verhouding tot de Geest Gods, tot de ziel en haar vermogens, tot de theologische deugden, tot de goede werken enz. Genoeg, om te doen zien, dat de Roomse leer over het Beeld Gods ook in zichzelf nog niet afgewerkt is en mede daarom het theologisch denken niet bevredigen kan.

- 1) Scheeben, Dogm. II 272-281.
- 2) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 30
De onmededeelbare Eigenschappen; 192.
- 3) Halesius, S. Th. II qu. 91 membr. 1 art. 3.
- 4) Thomas, S. Theol. I qu. 95. Bonaventura, Brevil. II c. 11.
12. V c. 1. Comm. van Thomas, Bonaventura, Duns Scotus e.a.
op Sent. II dist. 29.
- 5) Catech. Rom. 12 qu. 18, 3.
- 6) Bellarminus, de *gratia primi hominis*. Denzinger, Enchir. n.
881 v.
- 7) Verg. behalve de boven reeds genoemde werken ook nog
Becanus, Theol. Schol. I tract. 5. Casini, Controv. de statu
purae naturae, afgedrukt als appendix ad librum II de opif.
sex dierum van Petavius, Theol. dogm. ed. 1868 IV bl.
587-653. Theol. Wirceb. VII bl. 145 v. Perrone, Prael.
theol. III 166-182. Scheeben, Dogm. II 239-514. Id., Natur
u. Gnade 1861. Schätzler, Natur u. Gnade. Simar, Dogm./3 bl.
326 v. C. Pesch, Prael. III 76-111 enz.
- 8) Halesius, S. Theol. II qu. 96 m. I. Bonaventura, Sent. II
dist. 29 art. 2 qu. 2 enz.
- 9) Thomas, S. Theol. I qu. 100 art. 1. Sent. II dist. 20 qu. 2
art. 3. dist. 29 qu. 1 art. 1.
- 10) Perrone, III 167. Oswald, Relig. Urgesch. 52 v. Pesch,
Prael. III 109.
- 11) Thomas, S.Th. I qu. 95 art. 1. Sent. II dist. 19 qu. 1
art. 4. Pesch, Prael. III 89 v.
- 12) Cat. Rom. I 2 qu. 18,3. Verg. voor de leer der Griekse
Kerk: Dr. Georgius B. Matulewicz, Doctrina Russorum de
statu *justitiae originalis*. Freiburg Herder 1904.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 288)

288. Vooreerst toch is deze leer gebouwd op een onjuiste opvatting van 's mensen eindbestemming. De status gratiae en gloriae, waarin de gemeente van Christus hier en hiernamaals deelt, wordt in de Heilige Schrift op de schoonste wijze beschreven, als een kindschap Gods, als gemeenschap aan de Goddelijke natuur, als aanschouwing Gods, als eeuwig leven, als hemelse zaligheid enz. Hierover is tussen Rome en ons geen verschil; geen oog heeft het gezien, geen oor heeft het gehoord, het is in het hart des mensen niet opgeklommen, hetgeen God in de Nieuw Testamentische bedeling van het verbond der genade bereid heeft voor hen, die Hem liefhebben, [1Cor. 2:9](#). Maar Rome vat deze eindbestemming van de mens, welke door Christus gerealiseerd is, op als een neoplatonische aanschouwing van en een mystische versmelting der ziel met God ¹). En dit is niet de leer der Heilige Schrift. Al die weldaden toch, welke Christus voor de Zijnen verworven heeft, worden hun niet eerst geschonken in de staat der heerlijkheid, maar zijn in beginsel hun deel reeds hier op aarde, [1Cor. 2:9](#), en sluiten toch ook, volgens Rome, de aanschouwing Gods per essentiam niet in. Het kindschap Gods is een vrucht des geloofs, [Joh. 1:12](#), [Rom. 8:14v](#) [Gal. 4:6](#), [1Joh. 3:1,2](#). Het eeuwig leven wordt hier reeds genoten en bestaat in een kennen van God in het aangezicht van Christus, [Joh. 3:16,36](#); [17:3](#). Christus is en blijft de weg tot de Vader, tot de kennis en de aanschouwing Gods, [Mt. 11:27](#), [Joh. 1:18](#); [14:6](#); [1Joh. 3:2b](#). De visio Dei is alleen te verkrijgen langs ethische weg, [Mt. 5:8](#), [1Joh. 3:6](#). Zelfs het deelgenootschap aan de $\theta\epsilon\iota\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ is niet iets toekomstigs alleen, maar is een doel, dat de schenking van Gods beloften reeds hier op aarde beoogt, [2Petr. 1:4](#), en wederom ethisch vermittelt, [Hebr. 12:10](#). Ten tweede wordt nergens in de Heilige Schrift geleerd, dat deze status gloriae, die in de status gratiae op aarde reeds zijn aanvang neemt, supranaturalis en superadditus is in Roomse zin. Zeker gaat deze staat van genade en heerlijkheid alle gedachte en verbeelding van de mensen zeer ver te boven, [1Cor. 2:9](#); [13:12](#); [1Joh. 3:2](#). Maar men bedenke, dat het volgens [1Cor. 2](#) de wijsheid der wereld, de geest der wereld, de psychische mens is, [1 Cor. 2:6](#), [8](#), [12](#), [14](#), voor welke deze weldaden Gods een verborgenheid zijn; en deze psychische mens is de mens, die alleen door het animale leven zich laat leiden, van het $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \epsilon\kappa\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ verstoken, en daarom in zijn verstand verduisterd is. Daarbij komt, dat hetgeen God aan de gelovigen schenkt en schenken zal, ook voor hen Zelf een onverdiende gave der genade blijft, die hen altijd weer tot bewondering en aanbidding stemt. En dan mag men ook niet vergeten, dat Christus niet alleen verwierf, wat Adam verloor, maar ook wat Adam in de weg der gehoorzaamheid verworven zou hebben. Daarom gaat het heilsgoed van het verbond der genade al onze gedachten zeer ver te boven; maar er is met geen woord sprake van, dat het een superadditum zou zijn, dat oorspronkelijk bij onze menselijke natuur niet hoorde.

Ten derde is de conclusie onjuist, welke Rome uit deze weldaden der genade in Christus afleidt voor de staat van Adam vóór de val. Rome redeneert aldus: indien de status gloriae voor de herstelde mens bestaat in gelijkvormigheid aan God, dan moet hij daarin ook bestaan hebben bij de eerste mens. En indien die status gloriae thans door de gelovigen niet bereikt wordt dan door de status gratiae heen, dan geldt dit ook van Adam vóór de val. Het verband tussen de status gratiae en gloriae bestaat volgens Rome hierin, dat de mens in de rechtvaardigmaking de gratia infusa ontvangt en uit kracht daarvan goede werken doet, die het eeuwige leven verdienen ex condigno. Dit alles brengt Rome over op de eerste mens. Ook hij had tot eindbestemming de status gloriae; deze kon hij niet bereiken dan door de status gratiae heen; aan Adam werd alzo een gratia geschonken, waardoor hij ex condigno het eeuwige leven verdienen kon. Evenals die status gloriae, is ook die gratia krachtens haar natuur supernatureel, boven de psychische mens verheven, en dus een donum superadditum.

Deze redenering van Rome is juist, in zover ze uit het Beeld Gods bij de herstelden mens besluit tot dat bij de eerste mens. Er is inderdaad niet meer dan één Beeld Gods. Ze is ook juist, in zover ze aanneemt, dat de eindbestemming voor Adam geen ander was, dan de gelovige nu door Christus ontvangt, nl. het eeuwige leven. Er is werkelijk maar één ideaal voor de mens. Maar zij is onjuist, doordat zij tussen gratia en gloria een verband van verdienstelijkheid legt en dit verder ook op Adam toepast. De meritorische waarde der bona opera kan eerst later in behandeling komen. Hier zij er alleen op gewezen, dat, ook al was de Roomse opvatting van 's mensen eindbestemming juist, zij toch nog geen recht geeft, om de gratia op te vatten in adekwate, supernaturele zin. Er is immers ook zulk een verband mogelijk, dat God aan bepaalde werken bepaalde beloften en gaven verbindt, zonder dat deze daarom in strikte zin, ex condigno, erdoor verdiend zijn. Van zodanige aard was de belofte van het eeuwige leven aan Adam in geval van gehoorzaamheid, gelijk de Gereformeerden in hun leer over het foedus operum leerden 2). Er was een verdienste ex pacto, niet ex condigno. De goede werken van de mensen zijn nooit de hemelse heerlijkheid waard, ze wegen daartegen nimmer op. Rome voert echter de verdienstelijkheid der goede werken, beide bij de gelovige en bij Adam in, en doet daardoor aan de genade te kort. De genade verandert bij Rome geheel van karakter. Zij staat niet in ethische, maar in fysische tegenstelling met de natuur. Zij onderstelt niet de zonde en schuld, maar alleen een lagere natuur. Zij maakt enerzijds alles tot genade en maakt daardoor juist, dat er heel geen genade meer is. Immers, de gratia is bij Adam en bij de gelovige wel genade, maar in geen andere zin, dan waarin ook leven, verstand, wijsheid, kracht enz. genade zijn. Er is geen reden, om alleen het donum superadditum genade te noemen; dat Adam geschapen werd en verstand en wil ontving, was dan evenzeer genade, al is er ook kwantitatief verschil in de gaven der genade. En zo wordt eigenlijk alles genade, wat in het eerste ogenblik door God aan de mens in schepping of herschepping geschonken wordt. Maar ook alleen in dat eerste ogenblik. Want zodra hij die eerste gaven ontvangen heeft, gaat de mens zelf volgens Rome door die gratia aan de arbeid; en alles wat hij nu verder ontvangt, ontvangt hij als loon voor zijn verdiensten. Zelfs het eeuwige leven is geen genadegift Gods meer, maar een waardig, passend, adekwaat loon voor het werk van de mens. Alleen kan het nog genadegift heten, omdat de kracht, die de mens tot verdienen in staat stelde, genade was. Juist zoals oudtijds de Felagianen zeiden: het posse is van God, het velle is van de mens 3).

Ten vierde is boven aangewezen, dat de Roomse leer van het donum superadditum geleid heeft en leiden moet tot drieërlei conceptie van de mens. Voor Rome is er niet één idee en één zedewet en één bestemming voor de mens; maar gelijk in de andere schepelen, zo gaat ook in de mensenwereld de hiërarchie en de rangordening door. Er is in het diepste een homo met justitia naturalis, een andere met justitia praeternaturalis, een derde met justitia supernaturalis denkbaar. De eerste van deze drie mensen is eigenlijk nog weinig boven het dier verheven; hij is onderworpen aan de concupiscentia, aan de natuurlijke tegenstelling tussen vlees en geest, aan de vatbaarheid voor lichamelijk lijden en tijdelijke dood. Maar hij heeft in zijn wil toch nog de kracht om het goede te doen, om de concupiscentia niet in zondige daden te laten overgaan, en om alzo een wel natuurlijk, maar toch zondeloos leven te leiden. Aan dit beeld is de mens na de val vrijwel gelijk. Hoewel de erfzonde nog dikwijls niet alleen negatief, maar ook positief wordt opgevat, is ze toch hoe langer hoe meer verzwakt, naarmate de fysische tegenstelling van natuur en genade de ethische antithese van zonde en genade verving. Ze bestaat volgens velen alleen negatief in een verlies van dat donum superadditum, dat aan de eerste mens door het goedvinden Gods geschonken werd 4). De mens zonder dat donum superadditum blijft dus een in zijn soort compleet, volmaakt, en hoe moeilijk het ook valt, vooral op de duur; toch indien hij wil, zelfs zondeloos mens. En vandaar bij Rome het zachte oordeel over de ongedoopt stervende kinderen en over de

heideneen, die van het licht en de kracht der natuur een goed gebruik hebben gemaakt. Zij hebben geen schuld en dus geen straf, ontvangen een poena damni, geen poena sensus. Als zulk een homo naturalis heeft God echter de eerste mens niet geschapen. Hij gaf hem er terstond een justitia praeternaturalis bij, en daarom was Adam ook afgezien van het eigenlijk donum superadditum d.i. de gratia gratum faciens, boven de concupiscentia, het lijden en de dood, ook wat het lichaam betreft, verheven. Dit is een tweede idee van de mens, die mogelijk en bestaanbaar is; zulk een mens had dan Gods geboden kunnen onderhouden zonder strijd van de kant van het vlees (donum integritatis), maar zijn gerechtigheid was toch nog natuurlijk gebleven en had niet de visio Dei per essentiam verdiend. Deze tweede conceptie van de mens wordt nu nog eenmaal een trap hoger opgevoerd door de toevoeging van het donum superadditum, waardoor een mens ontstaat met justitia supernaturalis. Gelijk door heel het Roomse systeem heen, zo treffen wij ook hier bij de leer van het Beeld Gods de tegenstelling aan tussen het natuurlijke en het bovennatuurlijke, tussen het menselijke en het goddelijke, tussen het aardse en het hemelse en binnen beide terreinen dan weer allerlei gradaties. Er is allerlei rang en klasse en stand in het ethische en religieuze leven. Niet allen staan en verheffen zich even hoog. Als God het centrum is, groeperen zich de schepselen in steeds wijder kringen om Hem heen. Het verst is de homo naturalis van Hem verwijderd, dan de homo praeternaturalis, daarna de homo supernaturalis. En in de laatste klasse is er weer allerlei onderscheid en graad. Er zijn clerici en leken, monniken en gewone mensen, praecepta en consilia, lagere en hogere moraal. Het hoogst staat de mysticus, die het hier op aarde reeds door meditatie en ascese en oratie tot contemplatie brengt. En boven de mensen staan weer de engelen, in allerlei rangorden geschaard. Het stijgt alles naar boven, naar God heen; het nadert Hem steeds meer. De versmelting der ziel met God is de hoogste zaligheid. Daarom is er in Rome voor allen een plaats; het rekent met ieders vatbaarheid en geschiktheid; het heeft een verschillend ideaal voor de onderscheidene mensen; het stelt niet aan iedereen dezelfde zedelijke en godsdienstige eisen. Hierop heeft Fierson terecht nadruk gelegd; alleen zag hij voor beginsel en wezen aan, wat slechts gevolg en verschijnsel was 5). Tegen deze in de grond neoplatonische, Areopagietische filosofie is het, dat de Hervorming, steunende op de Schrift, is opgetreden. De Schrift kent zulk een fysische tegenstelling van het natuurlijke en het bovennatuurlijke niet. Zij kent maar één idee van de mens, één zedewet, één eindbestemming, één priesterschap, welke het deel van alle gelovigen is.

Ten vijfde blijkt hieruit duidelijk, dat de reden, waarom Rome de justitia praeter- en supernaturalis leert, niet hierin gelegen is, dat anders de verliesbaarheid der justitia originalis niet te verklaren is. Wel brengen Roomse theologen steeds deze bedenking tegen de leer der Reformatie in: de justitia originalis behoort tot het wezen van de mens of niet; indien het eerste, dan is ze onverliesbaar, of, indien ze toch teloor gaat, dan verliest de mens daarin een deel van zijn wezen en houdt hij op een volkomen mens te zijn. Maar hoezeer deze bedenking telkens wordt herhaald; niet om haar te ontgaan, is Rome tot de leer van het donum superadditum gekomen. Rome behoudt geheel dezelfde moeilijkheid. Want Adam had ook een justitia naturalis. En deze justitia naturalis is wel natuurlijk, voortvloeiend uit de principia en krachten van de natuurlijke mens, zonder bovennatuurlijke hulp (zij het ook niet, zonder de algemene hulp der onderhouding Gods), en ze is toch verliesbaar en wordt door menigeen feitelijk verloren. En desniettemin blijft ook de diepstgezonken zondaar, van alle justitia naturalis beroofd, nog mens. De verliesbaarheid, en het feitelijk verlies van de justitia originalis kan dus volstrekt geen dienst doen als argument tegen haar natuurlijk karakter. Was dat het geval, dan zou ook de justitia naturalis, welke Rome leert, de naam van supernaturalis moeten dragen. De kwestie tussen Rome en ons is een gans andere. Verliesbaar is de justitia originalis, wijl ze is een accidens, geen substantie. Maar onder de accidentia, die alle als zodanig verliesbaar zijn, maakt Rome nog weer onderscheid tussen hetgeen naturaliter

accidens en hetgeen supernaturaliter accidens is **6**). Volgens ons is heel de justitia originalis een accidens naturale; volgens Rome is de gratia gratum faciens een accidens supernaturale. Waarom? Niet, om de verliesbaarheid mogelijk en duidelijk te maken. Maar omdat de mens zonder haar een gebrekkig schepsel bleef. Rome leert uitdrukkelijk dat het Gode, gegeven eenmaal dat Hij een wezen wilde scheppen bestaande uit ziel en lichaam, uit geest en stof, onmogelijk was, om deze beide, ziel en lichaam, zonder bovennatuurlijke hulp in volkomen harmonie te scheppen, evenmin als Hij een vierkanten cirkel kan maken. Vlees en geest strijden perse met elkander en God kan strijd tussen die twee elementen niet voorkomen zonder bovennatuurlijke genade. Bellarminus zegt het duidelijk, dat de mens bestaat uit vlees en geest, en dus deels propensio heeft ad bonum corporale, deels ad bonum spirituale, en dat ex his diversis vel contrariis propensionibus existere in uno eodemque homine pugnam quandam. Voorts leert hij nu, divinam providentiam initio creationis ut remedium adhiberet huic morbo seu languori naturae humanae, qui ex conditione materiae oriebatur, addidisse homini quoddam donum insigne, justitiam videlicet originalem, qua veluti aureo quodam freno pars inferior superiori et pars superior Deo facile subjecta contineretur **7**). Hier is duidelijk uitgesproken, dat het vlees uit zijn aard tegen de geest overstaat. De stof is een macht tegenover God, die wel niet perse zondig is zoals in het manicheïsme, maar toch van zeer lage orde is, in een geheel eigen richting zich beweegt en de mens vanzelf tot strijd en tot zonde verlokt. Zelfs is die macht zo groot, dat de ratio alleen de motus animi niet of althans niet dan met grote moeite beheersen kan. Er is daartoe een bijzondere, bovennatuurlijke genade van node. Evenals in de wijsbegeerte van Plotinus is de materie een schepsel, dat zeer ver van God afstaat, van nature aan al het geestelijke vijandig is en daarom krachtdadig beteugeld moet worden.

Ten zesde tenslotte, Rome's leer van het donum superadditum brengt een eigenaardige opvatting van het christendom mede. De christelijke religie dient bij Rome ook wel, om van de zonde te verlossen; maar in de eerste en voornaamste plaats strekt zij toch, om de mens die gratia terug te schenken, welke aan Adam als een donum superadditum geschonken, maar door hem verloren werd. Deze gratia was de mens vóór de val evenzeer nodig als thans aan ons, en was toen evengoed bovennatuurlijk als nu na de val. Volgens Rome is de genade dus een donum supernaturale perse en niet per accidens, niet alleen om der zonde wil **8**). De zonde heeft in de natuur der gratia geen verandering gebracht. Misschien is zij door de zonde vermeerderd. Maar ze was vóór en na de val volkomen dezelfde, nl. een elevatio supra naturam. Dat is haar karakter en wezen. Het christendom mag dus ook nog erlösungsreligie wezen; in de allereerste plaats is het geen reparatio, maar elevatio naturae; het dient, om de natuur op te voeren boven zichzelf uit, om de mens te vergoddelijken. Daartoe diende bij Adam de gratia gratum faciens, daartoe dient thans het christendom. Deze genade is dus toen en nu dezelfde; d.i. het eigenlijke, het wezenlijke in het christendom is volstrekt niet door de val noodzakelijk geworden; het was reeds noodzakelijk vóór de val. Het christendom als elevatio naturae was ook reeds bij Adam vóór de val. De ontvangst der gratia infusa is thans gebonden, behalve aan praeparationes, bepaaldelijk ook aan het geloof aan twee dogmata, de triniteit en de incarnatie **9**). Welnu, zo was het ook bij Adam. Deze kende vóór de val reeds beide **10**). De vleeswording is daarom ook per consequentiam vóór de val en zonder de zonde noodzakelijk geweest. M.a.w. opdat de mens Gode gelijk worde, moet God mens worden. Deze wet gold zowel vóór als na de val. Nu brengt de menswording alleen als iets ondergeschikts de verzoening mee. Maar het zwaartepunt ligt bij Rome niet in de voldoening en vergeving der schuld, maar in de menswording Gods en in de vergoddelijking des mensen **11**).

- 1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; A 199.
- 2) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 289.
- 3) Hiernaar valt de waarde der uitspraak van Bensdorp te beoordeelen, "hoe schitterend in de Katholieke leer de absolute gratuiteit der genade wordt gehandhaafd. Ze is niet alleen feitelijk, maar uit haar aard zelf geheel gratuita". De Katholiek CXIV 1898 bl. 81.
- 4) Verg. bij v. Oswald, Relig. Urgesch. 59. 137 v.
- 5) A. Pierson, Gesch. van het R. Kath. I 24 v.
- 6) Bensdorp, De Katholiek CX bl. 56.
- 7) Bellarminus, de gratia pr. hom. c. 5, verg. 7. Bensdorp, De Katholiek CXIV 1898 bl. 256.
- 8) Bellarminus, de gr. pr. hom. c. 5.
- 9) Vergel. deel I 656.
- 10) Becanus, Theol. schol. I tr. 5 c. 2 qu. 2. Simar, Dogm. 332. Pesch, Prae dogm. II 89 enz. Thomas, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 7, qu. 5 art. 1.
- 11) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 12 Openbaring en Natuur; 98.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 289)

289. Door de Hervormers werd deze leer eenparig verworpen, maar voornamelijk hierom, wijl ze leidde tot verzwakking der erfzonde. De oppositie richtte zich vooral tegen de stelling der scholastiek: *supernaturalia amissa, naturalia adhuc esse integra*. En daaruit besloot men terug tot het Beeld Gods. Indien de mens door de zonde, door verlies van het Beeld Gods, geheel en al bedorven was, dan moest het ook behoord hebben tot zijn natuur. En zo zei Luther, *justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatumque a natura hominis sed fuisse vere naturalem, ut naturae Adae esset diligere Deum, credere Deo etc.* 1). Maar ook de Hervormers moesten onderscheid blijven maken tussen wat van het Beeld Gods overgebleven en hetgeen ervan verloren was. Daarvoor gebruikten zij de namen van *substantia*, *essentia* en *dotes*, *dona*, zelfs *supernaturalia dona*. De Apol. Conf. noemt de kennis, de vreze Gods in Adam *dona*, en de Form. Conc. spreekt van *dotes* in *paradiso naturae concreateae* 2). De Lutherse dogmatici noemden het Beeld Gods wel natuurlijk; in zover de menselijke natuur zonder dat beeld niet zuiver kon zijn en er terstond mee geschapen werd. Maar zij ontkenden, dat het Beeld Gods in die zin natuurlijk was, dat het uit de menselijke natuur vanzelf als zodanig voortvloeide en dus een onverliesbaar, essentieel bestanddeel van haar zou uitmaken; en sommigen, zoals Gerhard, Quenstedt e.a. noemden ook bepaald de *supernaturalis Dei favor*, de *gratiosa s. trinitatis inhabitatio* en de daaruit vloeiende *suavitas et delectatio* bepaald met de naam van *dona supernaturalia* 3). Evenzo onderscheidt Calvijn tussen de *substantia animae* en haar *dotes*, en zegt met Augustinus, *naturalia dona fuisse corrupta in homine per peccatum, supernaturalibus autem exinanitum fuisse*; zelfs noemt hij deze laatste *adventitia, praeter naturam* 4). En vele Gereformeerde theologen maken in dezelfde zin onderscheid tussen *qualitates naturales* en *dona supernaturalia* 5); de *immortalitas* wordt door velen niet uit Adams natuur maar uit de *gratia Dei* afgeleid 6). Zelfs werd de oude onderscheiding van beeld en gelijkenis door velen overgenomen en ook in deze zin toegepast 7). Toch werd het spoedig duidelijk, dat de protestanten, ook waar zij de uitdrukking *dona supernaturalia* nog behielden, deze in een andere zin opvatten dan de Rooms en. Bij de laatsten is de bedoeling deze, dat er zeer goed een mens denkbaar en mogelijk is zonder deze *dona supernaturalia*; wel heeft die mens dan als redelijk zedelijk wezen ook enige kennis van God, van de zedewet, van de gerechtigheid. Maar er is een essentieel onderscheid tussen de kennis, de liefde, de gerechtigheid in

natuurlijke en in bovennatuurlijke zin, tussen de homo naturalis en supernaturalis, tussen de mens en de christen, tussen de wereld en de kerk, tussen de natuur en de genade. De genade is niet enkel een herstelling, maar een verheffing, aanvulling van de natuur, een elevatio, sublimatio naturae. Dit nu werd door de Hervorming principiëel bestreden. En daarom moest zij komen en kwam zij ook metterdaad tot de leer, dat het Beeld Gods de mens van nature eigen was en dat hij, zonder dat beeld, niet anders dan in natura impura, als zondaar, kon bestaan.

Maar nu was er onder de Hervormers ook weer verschil in de opvatting van het Beeld Gods. In de eerste tijd stelden enkele Luthers en het Beeld Gods ook nog wel in het wezen van de mens en in de substantie van de ziel ⁸⁾. Maar de Lutherse theologie ging toch van een andere gedachte uit. Haar subjectief, soteriologisch karakter moest er toe leiden, om het Beeld Gods alleen te zoeken in de zedelijke kwaliteiten, die de eerste mens ontving en welker verlies de mens in godsdienstig en zedelijk opzicht tot een stok en een blok maakte. Luther legde menigmaal al de nadruk op de gaven en liet daarin het Beeld Gods opgaan ⁹⁾. De belijdenisgeschriften spreken in dezelfde geest ¹⁰⁾, en evenzo de theologen, Heerbrand, Hunnius, Gerhard, Quenstedt, Hollaz ¹¹⁾ enz. Wel ontkennen de Luthers en niet, dat

ook het wezen des menschen quaedam $\theta\epsilon\iota\alpha$ sive divina uitdrukt; maar het eigenlijke Beeld Gods is alleen gelegen in de justitia originalis met de daaraan verbonden immortalitas, impassibilitas, dominium en conditio felicissima. Immers alleen de Zoon is essentieel en substantieel het Beeld Gods, [Hebr. 1:3](#); in de mens is het een perfectio accidentalis, verliesbaar en verloren, [Ro. 3:23](#), en alleen in de gelovige vernieuwd en hersteld, [Rom. 8:29](#), [2Cor. 3:18](#), [5:17](#), [Ef. 4:24](#), [Col. 3:10](#). De Gereformeerden echter namen van het begin af aan ook het wezen van de mens in het Beeld Gods op. Heppe beweert ten onrechte, dat Calvijn en Zanchius zo niet hebben geleerd ¹²⁾. Calvijn maakt wel onderscheid tussen de substantia animae en haar dotes, maar zegt uitdrukkelijk, dat het Beeld Gods bestond in die tota praestantia, qua eminet hominis natura inter omnes animantium species, en dat het verder, proinde, ook bestaat in de integritas ¹³⁾. En hiermee stemmen alle Gereformeerden overeen ¹⁴⁾; eerst Coccejus ¹⁵⁾ droeg een andere mening voor en leerde, dat de ziel en haar eigenschappen wel onderstelling, maar niet inhoud van het Beeld Gods waren; zij waren het doek als het ware, waarop het beeld door God geschilderd was, maar dit bestond zelf alleen in de gaven blijkens [2Cor. 3:18](#), [Ef. 4:24](#), [Col. 3:10](#). Anderen drukten het zo uit, dat het Beeld Gods antecedenter in natura spirituali, formaliter in sanctitate, consequenter in dominio bestond ¹⁶⁾. Meest echter bleef men spreken van het Beeld Gods in ruimer en in enger zin. Zij lazen toch in de Heilige Schrift, dat de mens enerzijds na de val nog Beeld Gods heet en als zodanig geëerbiedigd moet worden, [Gen. 5:1](#), [9:6](#), [Hand. 17:28](#), [1Cor. 11:7](#), [Jak. 3:9](#), en dat hij toch aan de andere kant de voornaamste inhoud van het Beeld Gods, nl. de kennis, de gerechtigheid en de heiligheid verloren heeft, en deze eerst weer in Christus terug ontvangt, [Ef. 4:24](#), [Col. 3:10](#). Door dit onderscheid in de Schrift op te merken en in hun theologie op te nemen, hebben de Gereformeerden de band vastgehouden tussen de fysische en de ethische natuur van de mens en alzo ook op dit punt, de verhouding tussen natuur en genade, voor allerlei dwaling zich behoed. Daarbij kwam nu al spoedig nog een andere onderscheiding, die vooral in de leer van het foedus operum werd uitgewerkt. Deze gaf antwoord op de vraag, niet wat Adam was, maar wat Adam worden moest. Eerst in deze drie punten, het Beeld Gods in ruime zin, het Beeld Gods in enge zin, en de ontplooiing of bestemming van het Beeld Gods, d.i. in de leer van het werkverbond, is de locus de imagine Dei volledig te behandelen.

1) Luther in zijn commentaar op [Gen. 3](#).

2) Müller, Die symb. Bücher der ev. Luth. K./5 bl. 80. 81. 580.

- 3) Gerhard, Loci theol. VIII c. 1-3. Quenstedt, Theol. II 1-48. Hollaz, Ex. theol. 461-488.
- 4) Calvijn, Inst. I 15 2, II 2, 12
- 5) Maccovius, Loci Comm. 105 v.
- 6) Zanchius, Op. III 497. Polanus, Synt. V 29. Junius, Op. I 211. Bucanus, Theol. XI 12. Maccovius, Loci 409.
- 7) Zanchius, Op. III 486. Martyr op [Gen. 1:26](#). Alsted, Theol. schol. 281.
- 8) Luther bij Köstlin, Luthers Theol. I 121. Melanchton, Hemming, Selnecker bij Heppe, Dogm. d. d. Prot. I 338 v.
- 9) Luther bij Köstlin II 358 v. Heppe I 345.
- 10) Müller t.a.p. 80. 576.
- 11) Bijv. Gerhard, Loci VIII c. 1. Quenstedt, Theol. II 3-10. 17-23. Hollaz. Ex. theol. 464 v.
- 12) Heppe, Dogm. der ev. ref. K. 169. 170.
- 13) Calvijn, Inst. I 15, 2, II 12, 6. Comm. op [Gen. 1:26](#), [9:6](#), [Jak. 3:9](#).
- 14) Zanchius, Op. III 486. 477 v. Ursinus, Catech. qu. 7. Martyr, Loci c. 46 v. Polanus, Synt. theol. V34. Synopsis XIII 36. Leydecker, Fax Verit. 395 enz.
- 15) Coccejus, S. Theol. XVII ö 12-24. Verg. ook Heidegger, Corp. Theol. VI 119. Braun, Doctr. foed. I 2, 15, 5 v.
- 16) Turretinus, Theol. El. V qu. 10 ö 6. Rijssenius, Theol. 178. Witsius, Oec. foed. I 2, 11. Brakel, Red. Godsd. X 25.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 290)

290. Tussen Rome's leer en die van de Reformatie over het Beeld Gods is er een diep verschil, dat over de ganse theologie zich uitbreidt. Dit verschil ligt niet in de uitdrukking *justitia originalis*. Want hoewel deze term door de Roomse theologen in verschillende zin wordt gebezigd, toch duiden lateren daarmee ook wel de *justitia supernaturalis* aan. *Originalis* kan de *justitia* bij de eerste mens heten, wijl zijn positieve overeenstemming met de wet Gods hem van zijn oorsprong af aan eigen is, wijl ze als zodanig te onderscheiden is van de *justitia habitualis* en *actualis*, en wijl zij bij Adam het beginsel en de wortel was van zijn dadelijke gerechtigheid. Zelfs was sedert Thomas ook hierover geen verschil, dat de *justitia originalis* ook voor heel de mensheid, indien Adam was staande gebleven, de bron van haar dadelijke gerechtigheid zou geweest zijn, want Adam ontving haar niet als *persona privata* maar als *persona publica*. Al het geschil liep hierover, of die *justitia originalis* nu *naturalis* of, althans ten dele, *supernaturalis* was. De Hervormers beweerden het eerste. Daarmee wilden zij niet zeggen, dat die oorspronkelijke gerechtigheid vanzelf uit de menselijke natuur, genomen in de zin van verbinding van geest en stof, voortvloeide, noch ook, dat zij niet een gave, zelfs van Gods genade in ruime zin, mocht heten; maar alleen hielden zij met die uitdrukking staande, dat het Beeld Gods, de oorspronkelijke gerechtigheid, van de idee van de mens onafscheidelijk was; dat ze de normale staat, de harmonie, de gezondheid van de mens was; dat zonder haar de mens geen waar, volkomen, normaal mens kan zijn. Indien de mens dat Beeld Gods verliest, dan verliest hij geen substantie en blijft hij wel mens, maar hij wordt een abnormaal, ziek, geestelijk dood mens, een zondaar; dan ontbreekt hem iets wat tot zijn aard en natuur behoorde, gelijk de blinde het gezicht, de dove het gehoor, de zieke de gezondheid. Bij Rome kan de mens de *justitia supernaturalis* missen en toch een goed, waar, volkomen zondeloos mens zijn, met een *justitia naturalis*, die in haar soort zonder enig gebrek is. Maar volgens de protestanten kan dat niet. Er is geen status medius tussen de mens als Beeld Gods en de mens als zondaar. Hij is zoon Gods, zijn geslacht, zijn beeld, of hij is kind des toorns, dood in zonden en misdaden. Als de mens dat Beeld Gods, deze volmaakte gerechtigheid

door het geloof in Christus weer ontvangt, dan is dat wel een donum supernaturale maar supernaturale per accidens; hij ontvangt terug, wat tot zijn wezen behoort, gelijk de blinde, die weer ziende wordt.

Deze leer nu is gegrond op de Heilige Schrift, die nergens bij de schepping van de mens van dona supernaturalia spreekt; Rome beroept zich dan ook niet op [Gen. 1:25,31](#), [Pred. 7:29](#) enz., maar op de voorstelling van het Nieuwe Testament van de status gratiae en gloriae, die echter geenszins als bewijs dienen kan. De Schrift gaat er allerwege van uit, dat de mens Gode verwant en zijn geslacht is; de dienst van, de liefde tot, de gemeenschap met God is geen donum superadditum, maar de mens oorspronkelijk, van nature eigen. God eist de mens geheel, met verstand, hart, ziel, lichaam en alle krachten, voor zijn dienst en voor zijn liefde op. De zedewet is één voor alle mensen, in alle tijden en houdt het zedelijk ideaal voor allen even hoog. Er is geen lagere en hogere gerechtigheid, geen tweërlei moraal, geen dubbele soort van plichten. De oorspronkelijke gerechtigheid is zo natuurlijk, dat ze ook volgens de meeste Roomse Godegeleerden overgeërfd zou zijn op Adams nakomelingen ingeval van zijn gehoorzaamheid, en dat de heidenen nu nog van nature de dingen doen, die der wet zijn, [Rom. 2:15](#). Als dan ook tegen deze reformatorische leer wordt ingebracht, dat zij in een antinomie verkeert, wijl zij de justitia originalis enerzijds naturalis en toch anderzijds amissibilis en accidentalis noemt [1](#)), dan vloeit deze bedenking alleen uit misverstand voort [2](#)). Natuurlijk heet de oorspronkelijke gerechtigheid, niet omdat zij in zekere substantie of essentie bestaat, maar omdat zij een natuurlijke eigenschap of hoedanigheid is. Evenals de gezondheid tot de natuur van de mens behoort maar daarom wel verliesbaar is, zo is het ook met het Beeld Gods. Beide, Rome en de Reformatie, komen hierin overeen, dat de oorspronkelijke gerechtigheid geen stof, geen geestelijke substantie is, gelijk de Manicheën leren, maar een accidens, een qualitas. En het verschil is alleen, of zij natuurlijk accidenteel dan wel, althans voor een deel, bovennatuurlijk accidenteel is [3](#)). Rome leert alleen van de justitia naturalis, dat zij natuurlijk accidenteel is; de Reformatie leert het van de ganse justitia originalis.

Maar daarom vervalt ook, gelijk boven reeds werd gezegd, geheel Rome's bezwaar tegen de leer, dat het Beeld Gods natuurlijk is; want zij zelf erkent, dat de justitia naturalis natuurlijk en toch verliesbaar is en kan deze bedenking dus niet meer inbrengen tegen de leer der protestanten. Rome's leer is dan ook niet voortgekomen uit het bezwaar, dat de natuurlijkheid van de oorspronkelijke gerechtigheid niet met haar verliesbaarheid te rijmen is, maar zij dankt haar ontstaan aan een gans andere reeks van gedachten, nl. aan de neoplatonische opvatting van het christelijk levensideaal. Het is dat neoplatonisme, dat door de Reformatie op grond der Schrift verworpen is. En daarbij heeft zij voor alle manicheïsme zich gewacht. Door de zonde heeft de mens geen substantie verloren. In deze zin is de mens nog mens ook na de val. Maar door het verlies van de oorspronkelijke gerechtigheid heeft hij de harmonie, de gezondheid van zijn natuur verloren, is hij geheel en al een zondaar geworden; zijn natuur in de zin van substantie, essentie is gebleven, maar de hem van nature eigen zedelijke kwaliteiten zijn verloren gegaan [4](#)). Deze schone opvatting van het Beeld Gods en van de oorspronkelijke gerechtigheid is nu in de Gereformeerde kerk en theologie nog beter tot haar recht gekomen dan in de Lutherse. Hier wordt het Beeld Gods tot de oorspronkelijke gerechtigheid beperkt, en is dus met deze geheel verloren gegaan. De scheiding tussen het geestelijke en het wereldlijke, tussen het hemelse en het aardse wordt hier zo scherp doorgetrokken en in twee hemisferisch ingedeeld, dat het verband van natuur en genade, van schepping en herschepping geheel wordt miskend [5](#)). De supranaturalistische voorstelling is hier nog niet geheel overwonnen; het Beeld Gods staat los naast en boven de natuur, en het verlies ervan heeft wel tengevolge, dat de mens in geestelijke dingen geheel doof en blind is,

maar in aardse dingen is hij nog tot veel goeds in staat en tot op zekere hoogte van de genade Gods in Christus onafhankelijk. De Gereformeerden echter hebben door hun onderscheiding van het Beeld Gods in ruimer en nauwere zin het verband van substantie en kwaliteit, van natuur en genade, van schepping en herschepping het zuiverst gehandhaafd. Wel is ook deze onderscheiding dikwijls nog al te mechanisch opgevat, en behoort zij organisch verder ontwikkeld te worden. Maar hier is toch het duidelijkst uitgesproken, dat het Beeld Gods in nauwere zin met dat in ruimer zin ten nauwste samenhangt; dat beide bestanddelen het volle Beeld Gods uitmaakten; dat niet iets in de mens maar de mens zelf, de ganse mens, Beeld Gods was; dat de zonde, die het Beeld Gods in enger zin verliezen deed en dat in ruimer zin bedierf en verwoestte, de ganse mens heeft aangetast, en dat dienvolgens ook de genade in Christus de ganse mens herstelt en voor zijn ganse leven en arbeid, ook in gezin, maatschappij, staat, kunst, wetenschap enz. van de grootste betekenis is.

- 1) Bensdorp in de Katholiek CX bl. 43, verg. ook Strausz, Glaub. I 708. Lipsius, Dogm. par. 434.
- 2) Verg. Filippi, Kirchl. Gl. III 408.
- 3) Bensdorp, De Katholiek CX bl. 56-60. Later is de leer der oorspronkelijke gerechtigheid bij Rome door Bensdorp nog breedvoerig verdedigd in De Katholiek CXII Sept. 1896, CXIV Juli-Aug. en Oct.-Nov. 1898. CXV 1899 bl. 23-46. CXVI 1900 bl. 22-42, maar hij kan aan de bezwaren, die tegen haar worden ingebracht, niet ontkomen dan door allerlei onderscheidingen te maken, die alleen dienen om zich te redden uit de moeilijkheid. Hij maakt niet alleen onderscheid tussen substantie, essentie enerzijds en accidens, qualitas anderzijds; maar als hij er op gewezen wordt, dat accidentia, die wezenlijk eigen zijn aan de menselijke natuur, zoals gezondheid, de vereniging van ziel en lichaam, het verstand, de justitia naturalis, toch verliesbaar zijn, onderscheidt hij verder tussen \$qualitates essentiales, die in de essentia zijn (zoals redelijkheid) en accidentia essentialia, die buiten de essentia zijn doch er noodzakelijk uitvloeien; en voorts tussen accidens tegenover substantia en accidens tegenover proprium, tussen accidens speciei en accidens individui, tussen de justitia naturalis als potentia, die als een accidens speciei onverliesbaar is, en de justitia naturalis als actus, die als een accidens individui, door de vrije wil contingentier uit geen voortvloeit en verliesbaar is, en komt dan tenslotte tot de conclusie, dat de justitia supernaturalis (originalis) wel was een accidens speciei, maar...."geen accidens speciei naturale (m.a.w. geen accidens essentialia, geen accidens speciei in strikte zin)," De Katholiek Oct.-Nov. 1898 bl. 251, verg. 261 noot. En hij gaat dan zo voort: dat de justitia originalis een accidens speciei was en de menselijke natuur desniettemin, ondanks haar verlies, in zich ongeschonden bleef, dat bewijst juist, "dat de justitia originalis geen accidens speciei was in de gewonen zin". Dat wil met andere woorden zeggen, dat aan het einde der redenering de thesis, waarvan Bensdorp uitging, eenvoudig wordt herhaald en haar bewijs enkel en alleen aan Rome's leer van het donum superadditum wordt ontleend. Deze staat als onfeilbaar op de voorgrond en daarom moeten die onderscheidingen worden gemaakt. De bezwaren, tegen haar ingebracht, blijven dus onverzwakt bestaan: evenals de gezondheid, de vereniging van ziel en lichaam, de rede, de justitia naturalis (geen substantie zijn in \$manicheesche

zin, maar toch) behoren tot het wezen van de mens en desniettemin verliesbaar zijn, zo is de justitia originalis van nature en wezenlijk eigen aan de mens; als hij ze verliest, houdt hij niet op mens te zijn, maar wordt hij toch een abnormaal, een gevallen mens.

- 4) Verg. Scholten, L.H.K. I 304-326, Cannegieter, De godsdienst in de mens en de mens in de godsdienst, Teylers Theol. Tijdschr. 1904 bl. 178-211, vooral bl. 199 van A. Bruining, De Roomse leer van het donum superadditum, Teylers Th. T, 1907 bl. 564-597. Laatstgenoemde handhaaft terecht, dat de homo naturalis bij Rome wel een godsdienstig wezen is, en dat dus de godsdienst, nl. als religio naturalis, niet aan 's mensen wezen vreemd en niet als een donum superadditum er aan toegevoegd is, Maar hij verzwakt de betekenis van de onderscheiding, welke Rome tussen de religio naturalis en de religio supernaturalis maakt, als hij zegt, dat Bellarminus' beeld van de teugel "maar een beeld en niets meer" is, dat het donum superadditum bij Rome toch eigenlijk met de pura natura samensmelt. Daardoor komt Dr. Bruining dan ook tot de gedachte, dat de Roomse voorstelling het in redelijkheid van de oud-Protestantse wint en dat de Roomse kerk hier sterk staat tegenover haar tegenpartij, Dit kan men alleen zeggen, als men de Roomse leer van Het Beeld Gods in haar aard en in haar betekenis voor het Roomse systeem miskent en er niets in ziet dan een eigenaardige, supranaturalistische vorm voor de religieuze gedachte, dat niet mijn werk, maar een werken van God in mij, mij tot mijn hoogste bestemming brengt, Veel beter werd de leer van Rome geschetst door de Bussy, Katholicisme en Protestantisme, Theol. Tijdschr. 1888 bl. 253-313.
- 5) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 10 Algemene Openbaring; 85

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 291)

291. Bij de behandeling van de leer van het Beeld Gods dient daarom in overeenstemming met de Schrift en de Geref. belijdenis deze gedachte op de voorgrond te staan, dat de mens niet het Beeld Gods draagt of heeft, maar dat hij het Beeld Gods is; als mens is hij zoon, gelijkenis, geslacht Gods, [Gen. 1:26](#), [9:6](#), [Luk. 3:38](#), [Hand. 17:28](#), [1Cor. 11:7](#), [Jak. 3:9](#). Er ligt hier tweërlei in opgesloten; vooreerst, dat niet iets in God, een of andere deugd en volmaaktheid met uitsluiting van andere, dat ook niet één persoon, b.v. de Zoon met uitsluiting van Vader en Geest, maar dat God Zelf, dat de ganse Godheid de archetype des mensen is. Wel is menigmaal geleerd, dat de mens bepaald naar de Zoon of naar de Christus incarnandus is gemaakt ¹⁾, maar de Schrift zegt dat nergens. Zij spreekt het telkens uit, dat de mens naar Gods Beeld is gemaakt, dat wij niet naar Christus zijn geschapen, maar dat Hij ons gelijk is geworden, [Rom. 8:3](#), [Phil. 2:7-8](#), [Hebr. 2:14](#), en dat wij nu, naar het Beeld van Christus herschapen, wederom Gode gelijk worden, [Rom. 8:29](#), [1Cor. 15:49](#), [2Cor. 3:18](#), [Phil. 3:21](#), [Ef. 4:24](#), [Col. 3:10](#), [1Joh. 3:2](#). Veel beter is het daarom, te zeggen, dat het drievuldig Wezen Gods de archetype is van de mens ²⁾, al is bij de psychologische opsporing van de trinitarische momenten in het menselijk wezen ook alle behoedzaamheid in acht te nemen ³⁾. Aan de andere zijde vloeit uit de leer, dat de mens naar Gods Beeld geschapen is, voort, dat dat beeld over de ganse mens zich uitbreidt. Er is in de mens niets van het Beeld Gods uitgesloten. Alle schepselen vertonen vestigia Dei, de mens is imago Dei. En hij is dat geheel en al, in ziel en lichaam, in alle vermogens en krachten, in alle toestanden en verhoudingen. De mens is Beeld Gods, omdat hij en in zover hij waarachtig mens is, en hij is

mens, waarachtig, wezenlijk mens, omdat en in diezelfde mate als hij Beeld Gods is. Maar natuurlijk, gelijk de kosmos een organisme is en dus in sommige schepselen meer en in andere minder duidelijk Gods deugden openbaart, zo komt ook in de mens als organisme het Beeld Gods hier duidelijker uit dan elders, in de ziel meer dan in het lichaam, in de ethische deugden meer dan in de fysische krachten. Doch dit doet niets te kort aan de waarheid, dat de ganse mens Gods Beeld is. De Schrift zou niet op menselijke wijze van God kunnen en mogen spreken en alle menselijke eigenschappen op God mogen overdragen, indien God niet eerst de mens geheel en al naar Zijn Beeld had gemaakt. En het is, de taak der christelijke theologie, om dit Beeld Gods aan te wijzen in heel het wezen van de mens.

Allereerst is het Beeld Gods aanwijsbaar in de ziel van de mens. Volgens [Gen. 2:7](#) werd de mens geformeerd uit het stof der aarde door inblazing van de נִשְׁמַת חַיִּים, en alzo werd hij tot een נֶפֶשׁ חַיָּה, ψυχή ζῶσα. De adem des levens is het levensbeginsel, de levende ziel is het wezen van de mens. Door beide geeft de Schrift aan de mens een eigen, zelfstandige plaats en vermijdt zowel het pantheïsme als het materialisme. De namen רֹוּחַ en נֶפֶשׁ, πνεῦμα en ψυχή, die in de Schrift het onzienlijk bestanddeel van de mens aanduiden, stellen dit helder in het licht. Het trichotomisme, dat principiëel wortelt in het dualisme van Plato en in de christelijke kerk telkens bij gnostische en theosofische richtingen ingang vond, ziet daarin twee bijzondere substanties 4). Maar ten onrechte. [Hebr. 4:12](#) en [1Thess. 5:23](#). geven evenmin een opsomming van de wezenlijk verschillende bestanddelen van de mens als b.v. [Luk. 10:27](#) en bewijzen dus niets. Ziel en geest staan in de Schrift telkens in parallelisme en wisselen met elkaar af. Nu eens maken lichaam en ziel, dan lichaam en geest het wezen van de mens uit, [Matt. 10:28](#), [1Cor. 7:34](#), [Jak. 2:26](#). De psychische werkzaamheden worden beurtelings aan de geest en aan de ziel toegeschreven, [Ps. 139:14](#), [Spr. 19:2](#) [Spr. 17:27](#), [Ps. 77:7](#), [1Cor. 2:11](#), [Num. 21:4](#) [Job 21:4](#), [1Sam. 1:10](#) [Jes. 54:6](#), [Luk. 1:46,47](#). Sterven heet zowel overgave van de ziel, [Gen. 35:18](#), [1Kon. 17:21](#), [Matt. 20:28](#), [Hand. 15:26](#), [20:10](#), als van de geest, [Ps. 31:6](#) [[Ps. 31:5](#)], [Matt. 27:50](#), [Luk. 8:55](#), [23:46](#), [Hand. 7:59](#). Soms is de geest en soms de ziel onsterfelijk, [Pred. 12:7](#), [Matt. 10:28](#); de gestorvenen heten zielen, [Op. 6:9](#), [20:4](#), en geesten, [Hebr. 12:13](#), [1Petr. 3:19](#). Maar ofschoon niet essentieel onderscheiden, ze zijn toch geenszins identiek. Geest is de mens, omdat hij niet als de dieren uit de aarde is voortgekomen, maar de adem des levens hem werd ingeblazen door God, [Gen. 2:7](#); omdat hij zijn levensbeginsel van boven, uit God heeft, [Pred. 12:7](#); omdat hij een eigen geest heeft, onderscheiden van de Geest Gods, [Gen. 41:8](#), [45:27](#), [Ex. 35:21](#), [Deut. 2:30](#), [Richt. 15:19](#), [Ezech. 3:14](#), [Zach. 12:1](#), [Matt. 26:41](#), [Marc. 2:8](#), [Luk. 1:47](#), [23:46](#), [Joh. 11:33](#), [Hand. 7:59](#), [17:16](#), [Rom. 8:16](#), [1Cor. 2:11](#); [5:3-5](#); [1Thess. 5:23](#), [Hebr. 4:12](#), [12:23](#) enz.; omdat hij als zodanig de engelen verwant is, ook geestelijke, hemelse dingen bedenken kan, en desnoods ook zonder een lichaam kan bestaan. Maar ziel is de mens, omdat het geestelijke bestanddeel bij hem van het eerste ogenblik af, in onderscheiding van de engelen, op een lichaam is aangelegd, voor een lichaam is georganiseerd; omdat hij door dat lichaam aan de aarde en ook voor zijn hoger leven aan het zinnelijke en uitwendige gebonden is; omdat hij tot het hogere eerst van uit het lagere opklimmen kan; omdat hij dus een zinnelijk, stoffelijk wezen is en als zodanig aan de dieren verwant. De mens is een animal rationale, un roseau pensant; een wezen, dat tussen engelen en dieren instaat, aan beide verwant en van beide onderscheiden is, in zich hemel en aarde, de onzienlijke en de zienlijke dingen met elkaar verbindt en verzoent. En juist als zodanig is hij beeld en gelijkenis Gods. God is zeer zeker Geest, en in zo over zijn ook de engelen Hem verwant. Maar soms is er ook van Zijn ziel sprake, en door heel de Schrift heen worden aan God ook al die eigenaardig psychische aandoeningen en werkzaamheden toegeschreven, welke wezenlijk eigen zijn aan de mens. In Christus nam God niet de natuur der engelen, maar die der mensen aan. En daarom is juist de mens, in onderscheiding van de engelen, beeld, zoon, geslacht Gods. De spiritualitas,

invisibilitas, unitas, simplicitas, immortalitas van de menselijke ziel zijn trekken van het Beeld Gods. Dit beeld zelf komt daarin uit, dat hij een πνεῦμα heeft, hetwelk van stonde aan tot ψυχή is georganiseerd.

Ten tweede behoren tot het Beeld Gods de vermogens van de mens. Terwijl de geest het beginsel en de ziel het subject des levens in de mens is, is naar de Heilige Schrift het hart het orgaan voor zijn leven. Het is eerst centrum van het lichamelijk leven, maar dan voorts in overdrachtelijke zin grondslag en bron van alle psychische leven, van aandoeningen en hartstochten, van begeerte en wil, zelfs van denken en kennen. Uit het hart zijn alle חַיִּים תְּנוּצָאוֹת, [Spr. 4:23](#). Dit leven, dat in het hart zijn oorsprong heeft, splitst zich dan in twee stromen. Enerzijds is dat leven te onderscheiden, hetwelk alle indrukken, beseffen, gewaarwordingen, waarnemingen, overleggingen, gedachten, kennis, wijsheid omvat, bepaaldelijk in zijn hogere vorm de νοῦς tot orgaan heeft en in het woord, de taal zich belichaamt. En anderzijds nemen uit het hart al de aandoeningen, tochten, driften, neigingen, genegenheden, begeerten en wilsbeslissingen hun oorsprong, die door de νοῦς moeten geleid worden en zich uiten in de daad. Ook in al deze psychische vermogens en werkzaamheden van de mens zijn er trekken te zien van het Beeld Gods. Reeds de verscheidenheid en de rijkdom dier krachten wijst op God terug. Naarmate een schepsel lager staat, is het ook minder rijk georganiseerd en dus ook minder verwant aan en vatbaar voor het hoogste goed, hetwelk God is. Zelfs de engel staat in dit opzicht beneden de mens. Juist omdat de mens zo wonderbaar rijk is georganiseerd, kan hij God als het hoogste goed, op de rijkste wijze, als het ware van alle zijden, in al zijn deugden en volmaakheden, gelijkvormig worden en genieten. Zelfs zag Augustinus in hart, verstand en wil (memoria, intellectus, voluntas) een analogie van het trinitarisch Wezen Gods. Gelijk de Vader aan de Zoon en de Geest het leven geeft en de Geest van de Vader uitgaat door de Zoon, zo is het ook in de mens het hart, de memoria, het diepe, verborgen zieleleven, dat aan intellectus en voluntas het aanzijn schenkt en bepaaldelijk ook de wil in orde doet volgen op het verstand. Rationalisme en Pelagianisme maken verstand en wil van het hart los, en zoeken in beide samen het ganse, volle wezen van de mens; het mysticisme, het bewuste, willende leven verachtend, trekt zich in de diepte van het gemoed terug; de Griekse kerk en theologie stelt beide, hoofd en hart, onvermittelt naast elkaar; maar de theologie van het Westen heeft onder leiding van Augustinus al deze dwalingen vermeden; zij heeft ingezien, dat de leer van God en van de mens in het nauwste verband stond; in de triniteit hield ze daarom de Wezenseenheid, de onderscheidenheid der Drie Personen, het filioque vast, en dienovereenkomstig leerde zij ook in de psychologie, dat het diepe, verborgen zieleleven alleen door het kennen het begeervermogen tot openbaring kwam en dat onder deze beide het laatste door het eerste werd geleid en bestuurd 5).

- 1) Clemens Alex., Strom. V 14. Tertullianus, de resurr. carnis c. 6. Osiander, bij Calvijn, Inst. I 15, 2. II 12, 6. Hofmann, Schriftbew. I 290. Thomasius, Christi Person u, Werk I/3 126. Beck, Gl. II 329. Schoeberlein in Herzog/2 4,7. Martensen, Dogm. par. 72. Delitzsch, Bibl. Psych. 70 enz.
- 2) Augustinus, de trin, XII 6. Lombardus, Sent. II dist, 16. Thomas, S, Theol. I qu. 13 art. 5.
- 3) Calvijn, Inst. I 15, 4 Comm, in Gen, 1:26. Synopsis pur. theol, XIII 7, Quenstedt, Theol. did. pol. II 4. Hollaz, Ex. theol. 466.
- 4) Het trichotomisme ging uit de Platonische filosofie in de eerste tijd tot enkele christelijke schrijvers over, maar kwam later, vooral door Apollinaris, in discrediet. Eerst in de nieuwere tijd vond het weer ingang bij Olshausen, Beck, Delitzsch, Auberlen en anderen. In Engeland werd het, in

verband met de conditionele onsterfelijkheid, vooral verdedigd door J.B. Heard, *The tripartite nature of man*/2. Edinburgh 1868, maar o.a. weerlegd door John Laidlaw, *The Bible doctrine of man* 1895 bl. 66 v. en in het art. *Psychology in Hastings's Dictionary of the Bible* IV 166. Verg. ook mijn *Beginnelsen der Psychologie* par. 3. Geesink, Van 's Heren Ordinantiën, Eerste Deel bl. 310 v. J. Köberle, *Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Test.* 1900,

5) Kortheidshalve wordt voor de psychologie van de mens verder verwezen naar mijn *Beginnelsen der Psychologie* en de daar aangehaalde literatuur, en voorts naar Geesink t.a.p.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 292)

292. Ten derde openbaart zich het Beeld Gods in de deugden van kennis, gerechtigheid en heiligheid, waarmee de mens terstond geschapen werd. Voor een geregelde behandeling moest boven eerst afzonderlijk over de natuur en de vermogens der ziel worden gesproken, maar dit is niet anders dan als een logische onderscheiding bedoeld. De mens is niet als een neutraal wezen met louter indifferente potentiae geschapen, maar hij is terstond fysisch en ethisch volwassen geschapen, met kennis in het verstand, gerechtigheid in de wil, heiligheid in het hart. Voor de mens bestaat de goedheid in zedelijke volmaaktheid, in volkomen overeenstemming met de wet Gods, in een heilig en volmaakt zijn als God Zelf, [Lev. 19:2](#), [Deut. 6:5](#), [Matt. 5:48](#), [22:37](#), [Ef. 5:1](#), [1Petr. 1:15-16](#). Die wet is één en dezelfde voor alle mensen; de Schrift kent geen tweeërlei mensen, geen tweeërlei zedewet, geen tweeërlei zedelijke volmaaktheid en bestemming. Indien de mens goed geschapen is, dan moet hij geschapen zijn met de justitia originalis. Deze is eenerzijds niet op te vatten als kinderlijke onnozelheid, maar zij mag ook niet overdreven worden, alsof de status integritatis reeds gelijk is aan de status gloriae. De kennis van Adam was een zuivere, maar toch een beperkte en voor toeneming vatbaar; hij wandelde niet in aanschouwen, maar in geloof; hij kende niet alleen intuïtief, maar ook discursief; hij wist de toekomst niet dan door bijzondere openbaring 1). En evenzo was het met zijn gerechtigheid en heiligheid gesteld; ze waren van de beginne aan zijn eigendom, want anders had hij nooit enig goed werk kunnen doen. Goede vruchten onderstellen een goede boom; operari sequitur esse. Maar die ingeschapen gerechtigheid en heiligheid moest toch door de mens bewaard, ontplooid en in daden worden omgezet. Niet alsof Adam, met de nodige gaven toegerust, nu zelf in eigen kracht, zonder en buiten God, aan de arbeid moest gaan. De justitia originalis was een vrije gave Gods en ze werd van ogenblik tot ogenblik ook in hem onderhouden door de voorzienigheid Gods. Ze is geen ogenblik denkbaar zonder de gemeenschap met God. Gelijk de Zoon ook reeds vóór de val was Mediator unionis, zo was ook de Heilige Geest toen reeds de werkmeester van alle kennis, gerechtigheid en heiligheid in de mens. Sommige kerkvaders betoogden dit met [Gen. 2:7](#) en zeiden dan, dat de mens eerst door de Logos gevormd was en dat hem daarna de adem des levens, d.i. de Heilige Geest was ingeblazen 2). Deze exegese was onjuist, maar het is volkomen waar, dat ook de mens in statu integritatis de deugden der kennis en gerechtigheid niet bezat dan door en in de Heilige Geest. Wel is er tussen de inwoning van de Heilige Geest in de mens vóór de zonde en in de toestand der zonde een groot verschil. Nu is die inwoning immers supra naturam, omdat de Heilige Geest als het ware van buiten tot de mens komen moet en tegen heel zijn zondige natuur lijnrecht overstaat. Bij Adam echter bestond heel die tegenstelling niet; zijn natuur was heilig en behoefde dus niet, gelijk bij de gelovigen, heilig gemaakt te worden; zij was van stonde aan geschikt voor de inwoning van de Heilige Geest. Daarom was deze bij Adam dan ook natuurlijk. Er is geen waarachtig goed, volmaakt mens denkbaar zonder de gemeenschap van de Heilige Geest. Er staat geen homo naturalis in

Roomse zin, tussen de gevallen, zondige mens en de volmaakte, naar Gods Beeld geschapen mens in. Wie mens is, mens in volle, ware zin, die is en moet zijn Beeld Gods, zoon Gods, geslacht Gods, met Hem in gemeenschap leven door de Heilige Geest. En zo was de mens ook vóór de val totius sacrosanctae trinitatis domicilium, pulcherrimum Spiritus Sancti templum.

Ten vierde behoort ook het lichaam des mensen tot het Beeld Gods. De filosofie, die de openbaring niet kent of verwerpt, vervalt altijd weer tot empirisme of rationalisme, tot materialisme of spiritualisme. Maar de Schrift verzoent beide. De mens heeft een πνευμα, maar dat πνευμα is psychisch georganiseerd, en moet krachtens zijn natuur wonen in een lichaam. Het is het menselijk wezen, om lichamelijk, zinnelijk te zijn. Daarom wordt, zo niet temporeel dan toch logisch, eerst zijn lichaam uit het stof der aarde gevormd en daarna hem ingeblazen de adem des levens. Hij wordt Adam genoemd naar de aarde, uit welke hij gevormd is. Hij is en heet stof, [Gen. 2:7](#), [Ps. 103:14](#), [Job 10:9](#), [33:6](#), [Jes. 2:22](#), [29:16](#), [45:9](#), [64:8](#), εκ γης χοικος, [1Cor. 15:47](#). Het lichaam is geen kerker, maar een wonderbaar kunststuk van Gods almacht, en even goed als de ziel het wezen des mensen uitmakende, [Job 10:8-12](#), [Ps. 8](#); [139:13-17](#), [Pred. 12:2-7](#), [Jes. 64:8](#); het is onze επιγειος οικια, [2Cor. 5:1](#), ons σκευος, d.i. ons dienend orgaan, ons gereedschap, [1Cor. 12:18-26](#), [2Cor. 4:7](#), [1Thess. 4:4](#), en de leden van het lichaam zijn de οπλα, waarmee wij strijden in de dienst der gerechtigheid of der ongerechtigheid, [Rom. 6:13](#); het behoort zo wezenlijk tot de mens, dat het, ofschoon door de zonde gewelddadig van de ziel losgescheurd, toch in de opstanding weer met haar verenigd wordt. De aard der vereniging van ziel en lichaam is onbegrijpelijk, maar zij is veel nauwer, dan het occasionalisme of de harmonia praestabilita of het systema influxus zich die denkt; zij is niet ethisch, maar fysisch; zij is zo innig, dat één natuur, één persoon, één ik het subject van beide en van al hun werkzaamheden is. Het is altijd dezelfde ziel, die ziet door het oog, denkt door de hersenen, grijpt met de hand, wandelt met de voet. Ofschoon niet in ieder deel des lichaams aanwezig secundum totalitatem virtutis, is zij toch in alle leden aanwezig secundum totalitatem essentiae. Het is één en hetzelfde leven, dat door heel het lichaam stroomt, maar in ieder lid op een eigen dienovereenkomstige wijze werkt en zich openbaart. Ook dit lichaam nu, dat zo innig met de ziel is verbonden, behoort tot het Beeld Gods. Wel is dit niet zo te denken, dat God zelf een stoffelijk lichaam heeft, gelijk de Audianen meenden; noch ook, dat God, de mens scheppende, een lichaam had aangenomen, zoals Eugubinus leerde; en evenmin, dat God den mens geschapen had naar de Christus incarnandus, gelijk Osiander oordeelde. God immers is πνευμα, [Joh. 4:24](#), en heeft geen lichaam. Het menselijk lichaam maakt niet in zijn stoffelijke substantie, als σαρξ, maar wel in zijn organisatie tot werktuig der ziel, in zijn perfectio formalis, deel uit van het Beeld Gods 3).

Gelijk God, ofschoon πνευμα zijnde, toch Schepper is van een stoffelijke wereld, die zijn openbaring en verschijning heten mag, en deze openbaring haar hoogtepunt erlangt in de menswording, zo is ook de geest des mensen als ziel op het lichaam als zijn verschijning aangelegd. De menswording Gods is het bewijs, dat niet de engel maar de mens naar Gods Beeld is geschapen en dat zijn lichaam daarvan een wezenlijk bestanddeel vormt. De schepping is van de beginne aan zó ingericht en de menselijke natuur is aanstonds zó geschapen, dat zij vatbaar en geschikt was voor de hoogste gelijkvormigheid aan en voor de innigste inwoning van God. God zou geen mens hebben kunnen worden, indien Hij niet eerst de mens naar Zijn Beeld had gemaakt. En juist, omdat het lichaam als orgaan der ziel ook behoort tot het wezen van de mens en tot het Beeld Gods, daarom deelde het oorspronkelijk ook in de onsterfelijkheid. God is niet een God der doden maar van levenden, [Matt. 22:32](#). De dood is een gevolg der zonde. [Gen. 2:7](#), [3:19](#), [Rom. 5:12](#); [6:23](#); [1Cor. 15:21,56](#). Deze

onsterfelijkheid bestond echter bij Adam nog niet in het non posse mori, in het eeuwige, onverderfelijke leven, maar slechts in het posse non mori, in het niet zullen sterven in geval van gehoorzaamheid. Ze was niet absoluut maar conditioneel, ze hing van een ethische voorwaarde af. Het is daarom niet juist, om met de Pelagianen, Socinianen, Remonstranten enz. te zeggen, dat de mens sterfelijk is geschapen en de dood met het stoffelijk organisme vanzelf gegeven en dus de normale, natuurlijke toestand is. Maar toch is er anderzijds een wezenlijk verschil tussen het niet-zullen-sterven van Adam, zolang hij gehoorzaam bleef, en het niet-kunnen-sterven, dat hij als loon op zijn gehoorzaamheid ontvangen zou hebben. Evenals de kennis, gerechtigheid en heiligheid bij Adam nog verstoken was van het donum perseverantiae, zo was de onsterfelijkheid nog niet met het eeuwige, onverliesbare leven één. De menselijke natuur van Adam was zo geschapen, dat zij, ingeval van overtreding van Gods gebod, sterven kon en sterven moest. Adam was nog aards uit de aarde, eerst Christus is de Heer uit de hemel; het natuurlijke is eerst, daarna het geestelijke, [1Cor. 15:45v](#). Door dit lichaam was nu de mens aan de aarde gebonden, maar kon hij ook over de aarde zijn heerschappij uitoefenen. De heerschappij over de aarde is evenals de onsterfelijkheid een stuk van het Beeld Gods. Wel gingen de Socinianen veel te ver, als zij in de heerschappij heel het wezen van de mens en de ganse inhoud van het Beeld Gods stelden; maar toch leert [Gen. 1:26,28; 2:19-20; 9:2-3; Ps. 8:7-9](#) duidelijk, dat die heerschappij met de schepping naar Gods Beeld ten nauwste samenhangt en rechtstreeks gegeven is. Zij is geen uitwendig toevoegsel, zij berust niet op een daarbijkomende, bijzondere beschikking; maar de mens, die beeld Gods is, is daardoor tegelijk boven alle andere schepselen verheven en tot heer en koning over hen alle aangesteld. En tenslotte behoort tot het Beeld Gods ook de woning in het paradijs, [Gen. 2:8-15](#). Heiligheid en zaligheid behoren bijeen; ons aller geweten getuigt, dat er tussen deugd en geluk verband behoort te bestaan; het ethische en het fysische, de zedelijke en de natuurlijke orde in de wereld, wezen en verschijning, geest en stof mogen geen tegenstelling vormen. Bij de gevallen mens past daarom een aarde, die ligt onder de vloek; de goddeloze wacht hiernamaals een plaats der duisternis; de rechtvaardige zal eens wandelen in het licht van Gods aanschijn; de nog niet gevallen en toch nog aardse mens woont in een paradijs.

- 1) Thomas, S, Theol, I qu, 94 art. 1-3.
- 2) Verg, Kleutgen, Theol. II 541 v, Thomasius, Christi Person und Werk I/3 155.
- 3) Augustinus, de Gen. ad litt. VI 12. Gregorius Nyss., de hem. opif. c. 8. Thomas, S. Th. I qu. 93 art. 6. S. c. Gent IV 26. Petavius, de sex dier. opif. II 4, 7 v. Gerhard, Loci VIII 3. Calvijn. Inst. I 15,3. Polanus, Synt. Theol. bl. 328. Zanchius, Op. III 677 v. Bucanus, Inst. theol. VIII 13. Synopsis pur. theol. XIII 13. Maastricht, III 9,30.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 293)

293. Alzo is de ganse mens beeld en gelijkenis Gods. Hij is het naar ziel en lichaam, naar alle vermogens, krachten en gaven. Niets is in de mens van het Beeld Gods uitgesloten; het strekt zich even ver als het menselijke uit; het is het menselijke in de mens. Het menselijke is niet het Goddelijke zelf, maar het is daarvan toch de eindige, creatuurlijke afdruk. Alwat in God is, Zijn geestelijk Wezen, Zijn deugden en volmaaktheden, Zijn immanente zelfonderscheidingen, Zijn mededeling en openbaring in de schepping; het vindt alles zijn, zij het dan ook eindige en beperkte, analogie en gelijkenis in de mens. Er ligt een diepe waarheid in de voorstelling van de kabbala, dat God, die de Oneindige is in Zichzelf, Zich in de tien sefiroth of eigenschappen openbaart en dat deze samen de Adam Kadmon uitmaken **1**); de

menselijke natuur is onder de schepselen de hoogste en volkomenste openbaring Gods. En dat is ze volstrekt niet naar haar pneumatische zijde alleen, maar evenzeer naar haar somatische zijde; zij is het juist als menselijke, d.i. als psychische natuur. God en wereld, geest en stof zijn naar de leer der Schrift geen tegenstellingen. Er is in de stof niets verachtelijks en niets zondigs. De zichtbare wereld is even goed een schone, rijke openbaring Gods als de geestelijke. In de eerste spreidt Hij evengoed Zijn deugden ten toon als in de laatste. Alle schepselen zijn belichaming Zijner Goddelijke gedachten en alle vertonen zij vestigia Dei. Maar al deze vestigia, in de geestelijke en in de stoffelijke wereld naast elkaar verspreid, worden samengevat in de mens en zo onderling verbonden en hoger opgevoerd, dat zij duidelijk vormen het beeld en de gelijkenis Gods. De ganse wereld verheft zich opwaarts, sluit zich af, voltooit zich, ontvangt haar eenheid, haar doel, haar kroon in de mens. Om Beeld Gods te zijn, moest de mens daarom wezen een samenvatting der ganse natuur. De Joden zeiden, dat de stof voor het menselijk lichaam door God uit de verschillende landen der aarde bijeenverzameld was ²⁾. In deze vreemde vorm werd een ware, schone gedachte uitgedrukt. De mens is als geest aan de engelen verwant en klimt tot de onzienlijke dingen op; maar hij is ook burger der zienlijke wereld en aan alle lichamelijke schepselen verbonden. Er is in het menselijk lichaam geen enkele stof, welke niet in de natuur rondom hem heen voorkomt. Zo is de mens de eenheid van de stoffelijke en de geestelijke wereld, de spiegel van het universum, vinculum, compendium, epitome totius naturae, μικροκοσμος, en juist daardoor ook beeld en gelijkenis Gods, zijn zoon en erfgenaam, μικροθεος. Hij is de profeet, die God verklaart en Zijn deugden verkondigt; hij is de priester, die met al het geschapene zichzelf als een heilige offerande Gode wijdt; hij is de koning, die in gerechtigheid alle dingen leidt en regeert. En in dit alles wijst hij heen naar Een, die in nog hoger en rijker zin de openbaring en het Beeld Gods is, naar Hem, die de Eengeborene is van de Vader en de Eerstgeborene aller creaturen. Adam, de zoon van God, was een type van Christus.

¹⁾ Franck, La Kabbale 1843 bl. 179.

²⁾ Weber, Syst. der altsyn. pal. Theol. 202 v. Verg. ook een Friese mythe bij Dr. J. te Winkel, Gesch. der Ned. Lett. I 28.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 294)

Par. 39. De Bestemming van de mens.

Verg. behalve de in de vorige paragraaf genoemde literatuur ook nog de verhandelingen van Gereformeerde zijde over het verbond der werken: Ursinus, Catech. major qu. 9. Olevianus, de subst. foed. gr. 1585 I par. 9 I. II par. 5. Polanus, Synt. Theol. VI 33. Junius, Theses theol. c. 25. Wollebius, Theol. Christ. I c. 8. Trelcatius, Loci Comm. 1587 bl. 276, Gomarus, Oratio de foedere Dei 1594. Trelcatius Jr., Inst. theol. 1604 bl. 131. Cloppenburg, Disp. de foedere Dei 1643. Goccejus, Summa de foed. 1648. Maastricht, Theol. III c. 12. Marck, Hist. Par. 1705 II c. 6 v. Moor, Comm. III 52-108. M. Vitranga, Doctr. c. 8. Comrie, Verh. over het verbond der werken, vóór zijn uitgave van Boston, Beschouwing van het verbond der genade 1741. Brahe, Aanm. over de Walch. art. 1758 bl. 123 v. J. van de Honert, Voorrede voor Ursinus' Schathoek bl. 112-144. Over de verbondstheologie in Schotland: James Walker, The theology and theologians of Scotland/2. Edinburgh 1888 bl. 51 v.

294. Ofschoon Adam naar Gods Beeld geschapen werd, hij was het toch niet aanstonds in de volste zin en hij was het ook niet alleen op zichzelf. Eerst dan staat het Beeld Gods in zijn ganse rijkdom voor ons, als wij daarin ook opnemen de bestemming van de mens, zowel voor dit als voor het toekomstige leven. In [1Cor. 15:45-49](#) stelt Paulus de beide verbondshoofden, Adam en Christus, tegenover elkaar en vergelijkt hen, niet zozeer, gelijk in [Rom. 5:12-21](#) en [1Cor. 15:22](#), ten opzichte van wat zij teweegbrachten, als wel met betrekking tot hun natuur en persoon. De vergelijking daalt hier het diepste af en dringt tot de wortel van beider onderscheid door. De ganse Adam, zo vóór als na de val, wordt tegengesteld aan de ganse Christus, zo na als vóór de opstanding. De eerste mens is krachtens de schepping $\phi\upsilon\chi\eta\ \zeta\omega\sigma\alpha$, fucikon, εκ χης χοικος; maar de tweede Mens is door Zijn opstanding $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \zeta\omega\omicron\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\nu$, πνευματικός, εξ ουρανου ¹⁾. Ofschoon Adam naar Gods Beeld werd geschapen, hij was, wijl aards uit de aarde, van de aarde afhankelijk; hij had immers behoefte aan spijs en drank, licht en lucht, dag en nacht, en had dus nog geen pneumatisch, verheerlijkt, boven al die behoeften verheven lichaam; zijn psychisch lichaam was nog niet ten volle geworden orgaan van de geest. Als zodanig staat Adam beneden Christus: Adam is de eerste, Christus is de tweede en laatste, die Adam onderstelt en op Adam volgt; Adam is de mindere en lagere, Christus is de meerdere en hogere; Adam wees dus naar Christus heen, hij was ook vóór de val reeds type van Christus; bij de schepping van Adam werd reeds op Christus gerekend; de ganse schepping, ook die van de mens, was infralapsarisch; het natuurlijke is eerst, daarna het geestelijke. Wat Paulus hier breed en diep uiteenzet, is in [Gen. 1; 2](#) zelf gegrond. De mens, schoon $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ en een adem des levens in zich dragende, werd, evenals de dieren, een levende ziel. Hij kreeg vrucht van kruid en boom tot spijs, [Gen. 1:29](#), een paradijs tot woonplaats, [Gen. 2:8v.](#), een vrouw tot hulp, [Gen. 2:18v.](#), een gebod tot richtsnoer, [Gen. 2:16-17](#), een bedreiging van straf in geval van overtreding, [Gen. 2:17](#). Uit alles blijkt, dat de eerste mens, hoe hoog ook geplaatst, het hoogste nog niet had. Er is een zeer groot verschil tussen het psychische en het pneumatische, tussen de status integritatis en de status gloriae. Na de opstanding zullen buik en spijs teniet gedaan worden, [1 Cor. 6:13](#), maar bij Adam waren beide aanwezig; in de hemel zullen de kinderen Gods niet meer huwen, maar de engelen gelijk zijn, [Matt. 22:30](#), doch Adam had de hulp van een vrouw nodig.

Adam stond dus niet aan het einde maar aan het begin van de weg; zijn toestand was een voorlopige en tijdelijke, die zó niet blijven kon, en overgaan moest of tot hoger heerlijkheid of tot een val in zonde en dood. Op de overtreding toch van het gebod stond de dood, maar dus stond ook bij tegenstelling op de onderhouding daarvan het leven, en wel het eeuwige leven. Want niet alleen getuigt ons aller consciëntie, dat in het houden van Gods geboden grote loon is en de overtreding ervan straf meebrengt, maar de Heilige Schrift spreekt dit ook telkens uit; zij vat alle zaligheid, aan het doen van Gods geboden verbonden, onder de naam van leven, van eeuwig leven, samen, en kent beide in werken in genadeverbond maar één hoogste ideaal voor de mens, en dat is het eeuwige leven, [Lev. 18:5](#), [Ezech. 20:11](#), Ps. 19:12 [[Ps. 19:11](#)], [Matt. 19:17](#), [Luk. 10:28](#), [Gal. 3:12](#). Zo stond Adam dus nog aan de ingang; hij had dit loon, het eeuwige leven, nog niet, maar moest het verwerven, hij kon nog dwalen, zondigen, vallen, sterven. Zijn verhouding tot God was zó, dat hij in zijn gemeenschap hoe langer hoe meer toenemen, maar ook daaruit nog vervallen kon. Deze eigenaardige verhouding wordt in de Schrift misschien op één plaats met een verbond vergeleken. In [Hos. 6:7](#) zegt de Here van Israël en Juda, dat zij, in weerwil van al de arbeid aan hen ten koste gelegd $\text{כְּאָדָם עֲבָרָה בְּרִית}$, LXX ως ανθρωπος, Vulg., sicut Adam. De vertaling: als een mens, wordt gedrukt door het bezwaar, dat juist van mensen in het algemeen gezegd wordt, dat zij het verbond overtraden; en de overzetting: als eens mensen (verbond), zou in elk geval vereisen, dat het woord כְּאָדָם niet achter het subject הָמָה , maar achter het te bepalen woord בְּרִית was geplaatst. En zo blijft, tenzij het woord corrupt is of een plaatsnaam aanduidt,

alleen de vertaling: als Adam, over. Er ligt dan in opgesloten, dat het gebod, aan Adam gegeven, in het wezen der zaak een verbond was, omdat het, evenals dat van God met Israël, bedoelde, om Adam in de weg van gehoorzaamheid het eeuwige leven te schenken. Dit wordt nu nog versterkt, door de parallel, die Paulus in [Rom. 5:12-21](#) tussen Adam en Christus trekt. Gelijk de gehoorzaamheid van één mens, nl. Christus en de in Hem geschonken genade voor de mensheid vrijspreek, gerechtigheid en leven bracht, zo is ook door overtreding en misdaad van de éne mens voor de mensheid oorzaak van veroordeling, zonde en dood. Het is met Adam als met Christus. Wij staan feitelijk tot hem in dezelfde verhouding. Hij is een type van Christus, ons hoofd, uit wie om zijn overtreding de schuld en de dood ons toekomt. Hij is de oorzaak van ons aller dood; wij sterven allen in Adam, [1Cor. 15:22](#). Ook hier is de verhouding van Adam tot God een verbondsrelatie, maar nu niet zozeer beschreven naar de zijde van God, als wel naar de zijde van hen, die onder Adam als hoofd in dat verbond zijn begrepen.

1) Verg. W. Liltgert, *Der Mens aus de Himmel*, Greifswalder Studiën, H. Creller zum 25 j. Prof. dargebracht u.s.w. Gütersloh 1895 bl. 207-228.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 295)

295. In de Christelijke theologie is deze rijke gedachte der Schrift niet altijd genoeg tot haar recht gekomen. De naturalistische opvatting stelde het Beeld Gods alleen in de aanleg, de nuda potentia, de wilsvrijheid, de formele persoonlijkheid en achtte de dood zelfs natuurlijk. Het Beeld Gods of althans de gelijkenis bestond veel meer in datgene, wat de mens door eigen krachtsinspanning verwerven moest, dan in hetgeen hem bij de schepping terstond werd geschonken. Daarentegen sloeg de supranaturalistische opvatting tot een ander uiterste over en schreef aan de status integritatis een geheel bovennatuurlijk karakter toe. Niet alleen werd de justitia originalis voor een donum supernaturale gehouden, de onsterfelijkheid als een bijzonder beneficium conditoris beschouwd en alle vatbaarheid voor lijden en smart aan Adam ontzegd [1](#)); maar sommigen, zoals Gregorius van Nyssa, Johannes Damascenus, Böhme e.a. oordeelden, dat de mens vóór de val, wjl onsterfelijk, geen spijze nodig had [2](#)); de excretie zou in elk geval zonder enige indecentia hebben plaats gehad [3](#)); de spijze des mensen zou volgens de meeste kerkvaders, scholastici, roomse, Lutherse, remonstrantsche en ook volgens sommige Gereformeerde theologen zoals Zwingli, Musculus, Martyr, Zanchius, Junius, Piscator enz. alleen in planten en niet in vlees hebben bestaan; de generatie zou zonder enige zinnelijke lust zijn geschied, en de kinderen zouden niet sprakeloos en hulpbehoevend geboren en zeer spoedig opgegroeid zijn [4](#)); velen gingen nog verder en meenden, dat de voortplanting in het geheel niet per coitum zou geschied zijn [5](#)); de mens werd eerst androgyn geschapen, de schepping der vrouw is reeds een bewijs van de val [6](#)); de vrouw was dus eigenlijk niet het Beeld Gods en de menselijke natuur deelachtig [7](#)). Zelfs werd door Origenes, de lichaamlijkheid en alle ongelijkheid onder de mensen uit een val der preëxistente zielen afgeleid, of ook werd aan de mens vóór de val een gans ander lichaam dan het onze toegeschreven [8](#)). En in verband met dit alles werd het paradijs dikwijls zeer idealistisch of zelfs allegorisch opgevat; de dieren stierven er niet, wild en onrein gedierte bestond er niet, de roos bloeide zonder doornen, de lucht was veel reiner, het water veel zachter, het licht veel helderder [9](#)).

Toch werd door allen erkend, dat Adam het hoogste nog niet bezat. In het proefgebod, de kiesvrijheid, de mogelijkheid van zonde en dood lag dit vanzelf opgesloten. Vooral

Augustinus maakte duidelijk onderscheid tussen het posse non peccare en posse non mori, dat Adam bezat, en het non posse peccare en non posse mori, dat met de verheerlijking aan de eerste mens in geval van gehoorzaamheid geschonken zou zijn en nu uit genade aan de uitverkorenen wordt verleend 10). Zelfs werd door Augustinus van die verhouding, waarin Adam oorspronkelijk stond, als van een verbond, testamentum, pactum gesproken 11); en de vertaling van de woorden כְּאָדָם door: als Adam, leidde velen tot een gelijke opvatting 12). Zakelijk komt de leer van het later zo genoemde werkverbond dus ook reeds bij de kerkvaders voor. In de toestand van Adam, gelijk die door de scholastiek, de roomse, de Lutherse theologen werd opgevat, liggen al de elementen opgesloten, die later bepaaldelijk door de gereformeerden in de leer over het foedus operum zijn samengevat 13). Van de relatie, waarin de gelovigen door Christus tot God komen te staan, is menigmaal in de Schrift de naam verbond gebruikelijk. Reeds Zwingli en Bullinger grepen deze gedachten der Schrift aan, om de eenheid van Oud en Nieuw Testament tegen de anabaptisten te verdedigen. Toen nu naar het voorbeeld der Schrift de christelijke religie als een verbond werd voorgesteld, gaf Paulus met zijn parallel tussen Adam en Christus er aanleiding toe, om ook de status integritatis als een verbond te denken. In onderscheiding van het foedus gratiae heette dit dan het foedus naturae of operum. Verbond der natuur werd het genoemd, niet als zou het uit de natuur Gods of die des mensen vanzelf en natuurlijkerwijs voortvloeien. Maar het heette zo, omdat de grondslag, waarop het verbond rustte, d.i. de zedenwet, de mens van nature bekend was, en wijl het opgericht werd met de mens in zijn oorspronkelijke staat en door de mens met de hem in de schepping geschonken krachten, zonder bovennatuurlijke genade, gehouden kon worden. Toen later de naam tot misverstand aanleiding gaf, werd hij liefst door die van foedus operum, verbond der werken, vervangen; en deze naam droeg het, wijl het eeuwige leven in dit verbond alleen te verkrijgen was in de weg der werken, d.i. van de onderhouding van Gods geboden. Dit verbond werd nu, als parallel van het foedus gratiae, door de gereformeerden met bijzondere voorliefde geleerd en ontwikkeld 14). De belijdenisgeschriften maken er niet met zoveel woorden melding van; maar zakelijk is het toch reeds vervat in art. 14 en 15 der Ned. Gel., waar geleerd wordt, dat door Adams overtreding van het gebod des levens de gehele menselijke natuur is bedorven 15), in Zondag 3 en 4 van de Heid. Cat., waar de mens naar Gods Beeld geschapen heet, opdat hij met God in de eeuwige zaligheid leven zou, maar ook door Adams val geheel bedorven wordt genoemd, en in hfdst. 3, 2 van de Canones Dordr., waar het heet, dat de bedorvenheid van Adam op ons overgaat "naar Gods rechtvaardig oordeel"; formeel werd het werkverbond opgenomen in de Ierse artikelen, in de Westm. Confessie, in de Form. Cons. Helv., en in de Walcherse artikelen 1693. Voorts vond de leer van het foedus operum later ook bij sommige roomsen 16) en Luthersen ingang 17), maar het werd zeer sterk bestreden van de kant der remonstranten en der rationalisten 18). Eerst in de nieuwe tijd werd de leer van het werkverbond weer door enkele theologen in haar betekenis verstaan en toegelicht 19).

1) Augustinus, de civ. XIV 26. Thomas, S. Th. I qu. 97 art. 2

2) Petavius, de sex dier. opif. c. 7.

3) Thomas, S. Theol. I qu. 97 art. 3.

4) Augustinus, de pecc. mer. et rem. I 37. 38. Lombardus, Sent. II dist. 20. Thomas, S. Theol. I qu. 98 art. 1.

5) Augustinus, Retract. 1 10. Gregorius Nyss., de hom. opif. 16. 17. Damascenus, de fide orthod. II 30.

6) Zo reeds de Joden hij Weber, Syst. der alt syn. pal. Theol. 202 v. en dan voorts Erigena, de div. nat. II 6. 10. 23 IV 12 en vele theosofen Böhme, Oetinger, Baader, Schelling, Lange, Dogm. II 324 v. Delitzsch, Bibl. Psych. 102 v. Hofmann, Weiss. und Erf. I 65 v. Schriftbew. I/3 403 v. enz.

7) Verg. bij Augustinus, de trin. XII 7. Thomas, S. Th. I qu.

- 93 art. 4 qu. 99 art. 2. Bonaventura, Sent. II dist. 16 art. 2 qu. 2 dist. 20 art. 1 qu. 6. Gerhard, VIII c. 6. Quenstedt, II p. 15. Jansen, Gesch. des Deutse Volkes VI 1888 S. 395-397.
- 8) Origenes, c. Gels. I 32.33. de princ. II 9. Cf. de Ophieten bij Liechtenhau, art. in PRE/3 XIV 404-413 en voorts Böhme, Ant. Bourignon, Baader e.a.
- 9) Luther op [Gen. 3](#), verg. Strausz, Gl. I 700 v.
- 10) Augustinus, de civ. XXII 30. de corr. et gr. 11. Enchir. 104-107. de Gen. ad litt. III 2. VI 25. Op. imp. c. Jul. V 58. VI 5 enz.
- 11) Augustinus, de civ. XVI 27.
- 12) Marck, Hist. Parad. II 6.7.
- 13) Verg. Lombardus, Sent. II dist. 19. 20.
- 14) Verg. de literatuur boven deze paragraaf.
- 15) In art. 14 der Ned. Gel. stond oorspronkelijk, dat God de mens formeerde naar Zijn Beeld en gelijkenis, goed, rechtvaardig en heilig, "geheel volmaakt in alle dingen" (et tout parfait en toutes choses). Deze woorden zijn later weggelaten en vervangen door: kunnende met zijn wil in alles overeenkomen met de wil van God.
- 16) Scheeben, Dogm. II 500. Pesch, Prael. III 136.
- 17) Buddeus, Inst. 527 en anderen, verg. M. Vitringa II 242.
- 18) Episcopus, Inst. theol. II c. 2. Limborch, Theol. Christ. III c. 2. J. Alting op [Hebr. 8:6](#) en Op. V 392. Venema, Korte Verdediging van zijn eer en leer 1735. N. Schiere, Doctr. test. et foed. div. omnium 1718. Vlak, die bestreden werd door H. Brink, Toetssteen der waarheid en anderen. Zelfs Van Oosterzee, Chr. Dogm. par. 75, zag er slechts een juridisch kunststuk in.
- 19) Kuyper, Heraut 161 v. Hodge, Syst. Theol. II 117. G. Vos, De verbondsleer in de Geref. Theol. 1891.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 296)

296. Er is tegen de verbondsleer, zoals zij in de gereformeerde theologie is ontwikkeld, zeker in te brengen, dat zij al te veel in details is afgedaald, en al te schools behandeld is. De latere theologen verdedigden het leerstuk nog wel, maar zij gevoelden er de betekenis en het theologisch en religieus belang niet meer van; de ziel was er uit, en de bestrijding was daarom gemakkelijk. Maar de leer van het werkverbond rust op Schriftuurlijke grondslag en is van uitnemende waarde. Alle hoger leven onder redelijke en zedelijke schepselen draagt de vorm van een verbond. Verbond is in het algemeen een overeenkomst van personen, waarbij zij zich vrijwillig, ter wering van enig kwaad of ter verkrijging van enig goed, tegenover elkaar op bepaalde voorwaarden verplichten en verbinden. Zulk een overeenkomst, hetzij stilzwijgend aangegaan of bepaald gestipuleerd, is de gewone vorm voor het samenleven en samenwerken der mensen onderling. Liefde, vriendschap, huwelijk, en alle sociale cooperatie in handel, nijverheid, wetenschap, kunst enz. berust tenslotte op de grondslag van een verbond, d.i. op wederkerige vertrouwen, allerlei zedelijke, algemeen erkende, verplichtingen. Het kan daarom niet verwonderen, dat ook het hoogste, rijkste leven van de mens, d.i. de religie, dit karakter draagt. In de Schrift is het verbond de vaste vorm, waarin de verhouding van God tot zijn volk voorgesteld wordt. En ook waar de naam niet voorkomt, zien wij beiden toch altijd als het ware in samenspraak met elkaar, met elkaar onderhandelend, God de mens nodigend tot bekering, herinnerend aan zijn verplichtingen en Zichzelf verbindend tot het schenken van alles goeds. Later bij de leer van het verbond der genade, zal het Bijbels begrip van ברית in het licht worden gesteld. Hier zij het genoeg, aan

deze algemene notie te herinneren. Ook al zou de naam verbond voor de religieuze verhouding van Adam tot God in de Schrift nooit voorkomen, ook niet in [Hos. 6:7](#); toch draagt het religieuze leven van de mens vóór de val het karakter van een verbond. De gereformeerden waren nooit zo eng van te staan op de naam, indien de zaak maar vaststond; de vocabulo dubitetur, re salva. Maar achter de bestrijding van de naam was meestal die van de zaak verborgen. En deze kan nog, en mag nog worden prijsgegeven, wijl verbond het wezen der ware religie is.

Immers, vooreerst is God Schepper, de mens schepsel; en daarmee is er tussen beiden een oneindige afstand geponeerd; er schijnt tussen beiden geen gemeenschap, geen religie mogelijk te wezen; er is alleen onderscheid, afstand, verwijdering eindeloos. Indien God in Zijn souvereine Hoogheid en Majesteit boven de mens blijft staan, dan is er geen godsdienst mogelijk, althans geen godsdienst als gemeenschap met God; dan is de verhouding tussen beiden volkomen weergegeven in de namen Heer en knecht; dan is het beeld van de pottbakker en het leem nog veel te zwak om die verhouding aan te duiden, want het leem heeft nog een zijn en dus rechten onafhankelijk van en tegenover de pottbakker, maar de mens heeft niets, dat hij is of heeft buiten en tegenover God. Als er dus waarlijk religie zal zijn, als er gemeenschap zal wezen tussen God en mens, als de verhouding van beiden, ook wel maar toch niet alleen zal wezen die van een Heer tot zijn knecht, van een pottbakker tot zijn leem, doch ook die van een koning tot zijn volk, van een vader tot zijn zoon, van een moeder tot haar kind, van een adelaar tot zijn jongen, van een hen tot haar kiekens enz.; d.i. indien niet één enkele relatie, maar alle en allerlei relaties van afhankelijkheid, onderwerping, gehoorzaamheid, vriendschap, liefde enz. onder mensen in de religie haar voorbeeld hebben en haar vervulling verlangen, dan moet religie het karakter dragen van verbond. Want dan moet God neerdalen van Zijn hoogheid, Zich neerbuigen tot Zijn schepsel, Zich aan de mens medelen, openbaren, wegschenken; dan moet Hij, die in het hoge en verhevene en eeuwige woont, ook wonen bij die, die van een nederige geest is, [Jes. 57:15](#). Dit nu is niets anders dan een verbond. Als de religie een verbond wordt genoemd, dan is ze daarmee aangeduid als de ware, echte religie. Dat heeft geen enkele godsdienst ooit verstaan; alle volken trekken God pantheïstisch neer in het creatuurlijke of verheffen Hem deïstisch eindeloos er boven; in geen van beide gevallen komt het tot ware gemeenschap, tot verbond, tot echte religie. Maar de Schrift handhaaft beide; God is eindeloos groot en nederbuigend goed; Hij is Souverein maar ook Vader; Hij is Schepper maar ook archetype; Hij is in één woord de God des verbonds.

In de tweede plaats is het duidelijk, dat een schepsel tegenover God geen enkel recht meebrengt en bezitten kan. Dat is uit de aard der zaak onmogelijk. Een schepsel heeft als zodanig alles, was het is en wat het heeft, aan zijn Schepper te danken; het heeft tegenover God op niets aanspraak; het kan zich op niets laten voorstaan; het heeft hoegenaamd geen rechten of eisen; er is van verdienste bij het schepsel tegenover God nooit sprake en er kan geen sprake van zijn; de verhouding van Creator en creatura snijdt alle verdienste der laatste principiëel en ten enenmale af. Dit geldt niet alleen na, maar evengoed vóór de val. Ook toen was de mens een schepsel, zonder aanspraak, zonder rechten, zonder verdienste. Als wij gedaan hebben, al hetgeen ons bevolen is, dan zijn wij nog *δουλοι αχρειοι*, [Luk. 17:10](#). Nu is echter de religie der Heilige Schrift van die aard, dat de mens daarin als het ware toch rechten tegenover God kan laten gelden. Hij heeft immers vrijheid, om met gebed en dankzegging tot Hem te komen, om Hem aan te spreken als zijn Vader, om in alle nood en dood op Hem te vertrouwen, om alle goeds van Hem te begeren, om zelfs de zaligheid en het eeuwige leven van Hem te verwachten. Dit is nu enkel en alleen daardoor mogelijk, dat God in neerbuigende goedheid aan Zijn schepsel rechten geeft. Alle recht van schepselen is een geschonken goed, een gave der genade, onverdiend en onverplicht; alle loon is van Gods

zijde uit genade; er is geen meritum de condigno noch ook de congruo mogelijk. De ware religie kan daarom niets anders zijn dan een verbond, ze heeft haar oorsprong in de neerbuigende goedheid, in de genade Gods. Dat karakter draagt de religie zowel vóór als na de val. De religie is één, evenals de zedenwet en de bestemming van de mens. Werk en genadeverbond verschillen niet in het einddoel, maar alleen in de weg, die tot dat einddoel leidt. In beide is één Middelaar, toen van vereniging, nu van verzoening; in beide is één geloof, toen in God nu in God door Christus; in beide is één hoop, één liefde enz. De religie is altijd wezenlijk dezelfde, zij verschijnt alleen in forma.

In de derde plaats: de mens is een redelijk en zedelijk wezen. Zo heeft God hem geschapen, en zo behandelt Hij hem dus ook; Hij onderhoudt wat Hij schiep. God dwingt de mens daarom niet, want dwang is met de aard van een redelijk schepsel in strijd. Hij behandelt hem niet als een redeloos creatuur, als een plant of een dier, als een stok en een blok, maar Hij gaat met hem te werk als met een redelijk, zedelijk, zichzelf bepalend wezen. Hij wil, dat de mens vrij is, en in vrijheid, gewillig, in liefde Hem dient, [Ps. 110:3](#). Religie is vrijheid, is liefde, die zich niet dwingen laat. En daarom moet ze van huis uit ook de vorm dragen van een verbond, waarin God niet dwingend maar lerend, vermanend, waarschuwend, nodigend, biddend optreedt, en waarin de mens God dient niet door dwang of geweld, maar gewillig, met eigen, vrije toestemming, door liefde tot wederliefde bewogen. Godsdienst is in de grond der zaak een plicht, maar tevens een voorrecht. Het is geen werk, waarmee wij God gunstig zijn en Hem iets toebrengen, en aanspraak hebben op loon. Maar het is genade, Hem te mogen dienen. God is nooit gehouden in ons, wij zijn altijd gehouden in Hem voor de goede werken, die wij doen, art. 24 Ned. Gel. Van Zijn zijde altijd de gave, van onze kant altijd en alleen de dank. En daarom is religie niet anders denkbaar dan in de vorm van een verbond; daarin komt zij eerst tot haar volle verwezenlijking. Zodanig verbond heeft God dan ook met de eerste mens gesloten. De splinterige uitwerking van dit leerstuk zij geheel terzijde gesteld. Maar de zaak zelf staat vast; nadat de mens naar Gods Beeld was geschapen, heeft God hem zijn bestemming aangewezen en de weg, waarin hij deze alleen bereiken kon. Immers, de zedenwet kon de mens kennen zonder buitengewone openbaring, zij was geschreven in zijn hart. Maar het proefgebod is positief, het is niet met de natuur des mensen zelf gegeven, het kon hem alleen bekend worden doordat God het hem meedeelde. Evenmin sprak het vanzelf, dat de onderhouding van dat gebod het eeuwige leven schonk. In die zin is het foedus operum geen foedus naturae. Eerst werd dit nog niet zo helder ingezien [1](#)), maar langzamerhand werd het duidelijk geleerd, dat God in geen enkel opzicht verplicht was, om aan de mens, die Zijn wet onderhield en daarmee niets anders deed dan wat hij schuldig was te doen, de hemelse zaligheid en het eeuwige leven te schenken; er is hier geen natuurlijk verband tussen werk en loon [2](#)).

En dat is de waarheid, die ligt in Rome's leer van het donum superadditum. Het eeuwige leven is en blijft een onverdiende gave van Gods genade. Maar omdat Rome de leer van het werkverbond niet kent, leidt het uit deze genadegift van het eeuwige leven af, dat ook het Beeld Gods in de mens bovennatuurlijk moet zijn, en laat nu door die in het Beeld Gods geschonken, bovennatuurlijke kracht het eeuwige leven toch weer ex condigno verdienen. Onder de schijn van de genade te eren, voert het dus weer de verdienstelijkheid der goede werken in. De gereformeerden echter handhaafden enerzijds, dat het Beeld Gods in de mens natuurlijk was, en dat de mens, die beeld Gods was, de zedenwet zonder bovennatuurlijke openbaring kennen, en haar zonder bovennatuurlijke kracht onderhouden kon. En anderzijds hielden zij staande, dat een hoger staat van zaligheid, dan die in het paradijs op aarde, uit de aard der zaak nooit verdiend, maar alleen door Gods vrije beschikking geschonken kon worden. En deze beide gedachten vereertigden zij in het foedus operum. Dit berust op een

vrije, bijzondere, genadige beschikking Gods; het gaat van Hem uit; Hij stelt alle delen daarvan vast, voorwaarde en vervulling, onderhouding en loon, overtreding en straf; het is monopoleurisch in oorsprong; het wordt aan de schepping naar Gods Beeld toegevoegd. De mens van zijn kant, omdat hij naar Gods Beeld geschapen is, rust daarin en ziet in dit verbond een weg tot hoger zaligheid zich ontsloten. Het foedus operum doet dus beide tot zijn recht komen: de soevereiniteit Gods, welke de afhankelijkheid van het schepsel, de onverdienstelijkheid van al zijn werken insluit, en de genade en goedertierenheid Gods, welke desniettemin aan het schepsel een hogere zaligheid dan de aardse wil schenken; het handhaaft beide, de afhankelijkheid en de vrijheid van de mens; het verenigt Schleiermacher en Kant. Gelijk het proefgebod staat tot de zedenwet, zo verhoudt zich het werkverbond tot de schepping naar Gods Beeld. Met het proefgebod staat of valt de ganse zedenwet; met het verbond der werken staat of valt heel het Beeld Gods in de mens. Het werkverbond is de weg voor de naar Gods Beeld geschapen en nog niet gevallen mens tot de hemelse zaligheid.

1) Gomarus, de foedere.

2) Coccejus, de foedere II 23 v. Burman, Synops. Theol. II 8, 2,4. Marck, Hist. Parad. p. 479.
Cloppenburg, Exerc. theol. VI disp. 5. de foed. I 8v.
Witsius, Oec. foed. I 4 § 10-23. Leydecker, Fax Verit. bl. 399 v. Ex. v. h. Ontw. v. Tol, IX 227 v. 261 v. X 288 v. 318 v. Brahe, Aanm. over de vijf Walch. art. bl. 125 v.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 297)

297. Het werkverbond sluit daarom nog een andere, schone gedachte in. Het realiseert niet alleen de ware, volle idee der religie; het drukt ook uit, dat de mens vóór de val, schoon naar Gods Beeld geschapen, het hoogste nog niet bezat. Hierover is voornamelijk verschil met de Luthersen. Bij deze is de schepping naar het Beeld Gods de verwezenlijking van de hoogste idee des mensen; het ideaal is in Adam ten volle bereikt; een hoger toestand is niet mogelijk. Adam had niets te worden, maar alleen te blijven wat hij was; hij was de volle gratiosa inhabitatio S. Trinitatis deelachtig. Hij stond daarom ook niet onder een wet, die hem iets positiefs te doen beval; de wet, die voor hem gold, had alleen een negatieve inhoud; eerst de zonde heeft hem onder de heerschappij der wet gebracht. Vandaar dat bij de Lutheranen de oorspronkelijke toestand evenals bij de kerkvaders dikwijls zeer overdreven geschilderd wordt; en dat de staat, waartoe de gelovigen in Christus worden verheven, in wezen der zaak gelijk wordt gedacht aan die van Adam vóór de val. Bij de gelovige concentreert zich voor de Lutheraan alles om de rechtvaardigmaking; indien iemand deze deelachtig is, dan heeft hij genoeg, is hij volkomen bevredigd en zalig. De zaligheid valt geheel met de vergeving samen; er is geen behoefte om deze achterwaarts met de eeuwige verkiezing en voorwaarts met heel het christelijk leven, de goede werken, en het eeuwige leven in verband te brengen; noch predestinatie noch perseverantie zijn hier nodig; de Lutherse gelovige geniet in het heden en heeft daaraan genoeg **1**). Anders echter de Gereformeerden, die wandelden in het voetspoor van Augustinus. Volgens hen had Adam het hoogste niet. Het hoogste is nl. de materiële vrijheid, en bestaat in het niet meer kunnen dwalen, zondigen, sterven; in het volstrekt boven alle vrees en angst, boven alle mogelijkheid van val verheven zijn. Dit hoogste krijgen de gelovigen terstond uit genade door Christus. Zij kunnen niet meer zondigen, [1Joh. 3:9](#), zij kunnen niet meer sterven, [Joh. 3:16](#), zij hebben terstond door het geloof het eeuwige, onverliesbare leven; hunner is de perseverantia sanctorum, zij kunnen niet meer verloren gaan. Christus brengt daarom de Zijnen niet in de staat van Adam vóór de

val terug; Hij verwierf en schenkt veel meer, nl. ook datgene, wat Adam zou ontvangen hebben, indien hij staande was gebleven. Hij plaatst ons niet aan het begin, maar aan het einde van de weg, welke Adam had af te lopen; Hij volbracht niet alleen de passieve, maar ook de actieve gehoorzaamheid, bevrijdt niet slechts van schuld en straf, maar schenkt ook aanstonds uit genade het recht op het eeuwige leven.

Adam echter had dit hoogste nog niet; hij had nog niet het eeuwige leven; hij ontving wel het posse stare, maar niet het velle stare; wel het posse si vellet maar niet het velle, quod posset; hij had het posse non errare, peccare, mori, maar nog niet het non posse errare, peccare, mori. Hij verkeerde nog in de mogelijkheid van zonde en dood, en dus ook nog in enige vreze en angst; hij had nog niet de volmaakte, onveranderlijke liefde, die alle vrees buitensluit. En terecht zeiden daarom de Gereformeerden, dat deze mogelijkheid, dit veranderlijk goed zijn, dit nog kunnen zondigen en sterven geen deel, geen stuk, geen inhoud van het Beeld Gods, maar de grens, de beperking, de omtrek ervan was 2). Daarom was het nodig, dat het Beeld Gods ontplooid werd, deze mogelijkheid van zonde en dood volkomen overwon en teniet deed, en schitterde in onvergankelijke glorie. Tengevolge van deze opvatting van de status integritatis, hebben de Gereformeerden in onderscheiding van anderen bij de beschrijving van de paradijstoestand een prijzenswaardige soberheid in acht genomen. Adam was Christus niet, het natuurlijke was niet het geestelijke, het paradijs was niet de hemel. Hoezeer dan ook het naturalisme zij te weerstaan, dat de macht der zonde miskent en de dood natuurlijk acht; aan de andere zijde is niet minder het supranaturalisme te mijden, dat het Beeld Gods bestaan laat in een bovennatuurlijk toevoegsel aan de natuur. De zonde heeft volgens de Gereformeerden alles bedorven en verwoest, maar, omdat zij geen substantie is, heeft zij niet het wezen, de substantie der schepping kunnen veranderen. De mens is als zondaar nog mens gebleven; en zo ook zijn alle andere schepselen, aarde, hemel, natuur, plant, dier, in weerwil van de vloek der zonde en de heerschappij der verderfenis, essentieel en substantieel dezelfde gebleven. Gelijk wij boven bij de religie zagen, zo is het ook bij al het andere: de zonde heeft geen substantie ontnomen, de genade schenkt geen substantie terug. De materia aller dingen is en blijft dezelfde, maar de forma, in de schepping geschonken, werd door de zonde gedeformeerd, om in de genade weer geheel en al te worden gereformeerd 3).

Deze ernstige en toch zo gezonde opvatting van de paradijstoestand door de Gereformeerden komt op tal van punten uit. Tegen de Lutheranen en remonstranten verdedigden zij, dat Adam, behalve aan het proefgebod, wel terdege ook aan de zedenwet gebonden was. Hij was niet exlex, al volbracht hij ze ook zonder enige dwang, gewillig en uit liefde. Die zedenwet was Adam van nature bekend en behoefde dus niet, gelijk het proefgebod, op bijzondere wijze geopenbaard te worden. Zij is in wezen aan de Tien Geboden gelijk, maar droeg toch een andere vorm, want de wet op Sinai gegeven, onderstelt de zonden en spreekt daarom bijna altijd negatief: gij zult niet, en de zedenwet vóór de val was veel meer positief. Maar juist omdat de zedenwet bij Adam uit de aard der zaak geheel positief was, maakte zij de mogelijkheid der zonde voor Adams bewustzijn niet duidelijk. Bij de geboden moest er dus een verbod komen; bij de zedelijke wetten een stellige wet; bij de geboden, wier natuurlijkheid en redelijkheid Adam inzag, een gebod, dat in zekere zin willekeurig en toevallig was. In het proefgebod werd heel de zedenwet voor Adam op één worp gezet; het belichaamde voor hem het dilemma: God of de mens, zijn gezag of eigen inzicht, onvoorwaardelijke gehoorzaamheid of zelfstandig onderzoek, geloof of twijfel. Het was een ontzettende proef, die de weg opende tot een eeuwige zaligheid of tot een eeuwig verderf. Tegen de Coccejanen hielden de Gereformeerden. staande, dat tot die zedenwet ook het sabbatsgebod behoorde; de mens vóór de val genoot de eeuwige, hemelse sabbat nog niet; evenals aan de wisseling van dag en nacht, was hij ook onderworpen aan die van zesdaagse

arbeid en ruste op de zevende dag; rustdag en werkdagen waren dus ook vóór de val onderscheiden, het religieuze leven eiste ook toen een eigen vorm en dienst en dag naast het leven der cultuur. De magische, theosofische mening, dat de beide bomen in de hof de kracht om te doden of levend te maken in zichzelf bezaten, hetzij dan van nature (Thomas, Suarez, Pererius), hetzij op bovennatuurlijke wijze (Augustinus, Bonaventura); hetzij reeds bij het eenmalig 4) of bij het herhaald 5) gebruik; werd door de Gereformeerden, ook al namen sommigen zoals Pareus, Rivetus, Zanchius 6) eerst nog een werking van het eten der vrucht op het lichamelijk leven aan, met steeds groter eenparigheid en beslistheid verworpen 7). Deze opvatting toch is wel in overeenstemming met de Roomse leer der sacramenten, maar heeft daarom ook voor de Gereformeerden groot bezwaar; zij maakt het leven en de dood onafhankelijk van de ethische voorwaarde, d.i. van het al of niet gehoorzamen aan Gods gebod; zij onderstelt, dat de mens na de val toch zou zijn blijven leven, indien hij maar ex opere operato had gegeten van de levensboom; zij houdt in, dat het eeuwige leven ineens of langzamerhand bij de mens bewerkt kon worden door het eten van een fysische vrucht, en miskent dus het onderscheid tussen het natuurlijke en het geestelijke. Daarom zagen de Gereformeerden in de levensboom liever een teken en zegel van het verbond der werken, dat op sacramentele wijze het leven schonk.

Evenzo werden door de Gereformeerden alle theosofische bespiegelingen over een mannelijke jonkvrouw, over de afwezigheid van de geslachtslust, over een magische generatie als met de Schrift in strijd eenparig verworpen 8). En evenmin als de schepping der vrouw reeds een zekere val van Adam onderstelt, is er na het intreden der zonde een nova species in planten of dierenrijk bijgekomen; wilde en kruipende dieren zijn volgens Voetius niet eerst na de val maar reeds op de zesde dag geschapen 9). En tenslotte oordeelden Calvijn, en de meeste Gereformeerden, dat het vleeseten aan de mens ook vóór de zondvloed en vóór de val geoorloofd was geweest 10). Dat [Gen. 1:29](#) daarvan niet opzettelijk spreekt, kan als argumentum e silentio geen dienst doen; in [Gen. 1:30](#) wordt alleen de plantenwereld tussen mens en dier verdeeld; maar van 's mensen heerschappij en recht over de dierenwereld is daar geen sprake: deze zijn al in [Gen. 1:28](#) aan de mens geschonken en sluiten zeker, vooral ook met het oog op de vissen, wel het recht om dieren te doden en te gebruiken in. Terstond na de val maakt God zelf dierenvellen en brengt Abel een offerande, die zeker ook met een offermaaltijd gepaard ging. De kreophagie is bovendien zeker vóór de zondvloed in gebruik geweest, en zou, indien God eerst in [Gen. 9:3](#) daartoe het recht had gegeven, vóór die tijd ongeoorloofd en zondig zijn geweest. [Gen. 9:1-5](#) geeft geen nieuw gebod, maar hernieuwt de zegen der schepping; het nieuwe is alleen het verbod, om het vlees met zijn ziel, d.i. met zijn bloed te eten. De grond voor het verbod, [Gen. 9:5-7](#), om een mens te doden, is bij de dieren niet aanwezig; zij zijn immers niet naar Gods Beeld gemaakt. En tenslotte is niet in te zien, waarom juist na de val en na de zondvloed het vleesgebruik door God aan de mens zou zijn toegestaan; omgekeerd zou men verwachten, dat het recht en de heerschappij des mensen na de val beperkt zou zijn; dat het vleesgebruik, om verwildering tegen te gaan, zou zijn afgeschaft; dat het vegetarianisme veel meer in overeenstemming zou geacht zijn met de na val en zondvloed intredende toestand des mensen dan de kreophagie 11). De Gereformeerde theologie kon in al deze vraagstukken zo gezond oordelen, omdat zij diep doordrongen was van de gedachte, dat Adam het hoogste nog niet had. De zonde heeft zonder twijfel een kosmische betekenis; zij werkt blijkens de dood ook in het fysische in, en heeft de ganze aarde gebracht onder de vloek. Zonder haar zou de ontwikkeling der mensheid en de geschiedenis der aarde een gans andere zijn geweest, al is het ook, dat wij ons daarvan geen voorstelling kunnen maken. Maar toch is anderzijds de status integritatis niet te vereenzelvigen met de status gloriae; uit deze mag niet tot geen worden besloten; [Jes. 11:6](#), [65:25](#) zijn evenmin op de toestand vóór der val toepasselijk als [Mk. 12:25](#), [Luk. 20:36](#), [1 Cor.](#)

[6:13](#) enz. De forma is veranderd, maar de materia van mens, plant, dier, natuur, aarde is vóór en na de val gelijk. Alle essentiële bestanddelen, die er nu zijn, bestonden ook vóór de val. Het onderscheid en de ongelijkheid van man en vrouw, van ouders en kinderen, van broeders en zusters, van verwanten en vrienden; de menigvuldige instellingen en verhoudingen in het maatschappelijk leven zoals huwelijk, huisgezin, opvoeding enz.; de wisseling van dag en nacht, werkdagen en rustdag, arbeid en ontspanning, maanden en jaren; de heerschappij des mensen over de aarde door wetenschap en kunst enz.; zij zijn ongetwijfeld door de zonde gewijzigd en van gedaante veranderd, maar zij hebben desniettemin niet in de zonde maar in de schepping, in de ordinanties van Gods hun beginsel en grondslag. Het socialisme en communisme, ook van vele christelijke secten, strijdt terecht tegen verschrikkelijke gevolgen der zonde, vooral ook op maatschappelijk gebied; maar het blijft daarbij niet staan, het komt ook met de natuur der dingen, met de scheppingsordinanties in conflict, en draagt daardoor steeds, niet een reformatorisch, maar een revolutionair karakter.

- 1) Luther hij Köstlin, Luthers Theol. II 361. Schneckenburger, Vergl. Darst. des Luth. u. ref. Lehrbegriffs, I 90 v. 120 v. II 185 v. Vilmar, Dogm. I 340. Frank, Syst. d. Chr. Wahrh. I 375.
- 2) Heppe, Dogm. der ev. ref. K. 181. Shedd, Dogm. Theol. II 104. 150.
- 3) Voetius, Disp. I 776.
- 4) Bellarminus, de gratia primi hom. c. 14.
- 5) Thomas, S. Theol. I qu. 97 art. 4. Verg. ook Heraut 941.
- 6) Zanchius, Op. III 501.
- 7) Calvin, Inst. IV 14, 12. 18. Comm. Op [Gen. 2:9](#), [3:22](#). Marck, Hist. Parad. I c. 17. Verdere litt. bij M. Vitringa II 220 v.
- 8) Marck, t.a.p. bl. 279 v.
- 9) Voetius, Disp. V 191.
- 10) Calvin, op [Gen. 1:29](#), [9:3](#). Heidegger, de libertate Christianorum a recibaria 1662. Voetius, Disp. IV 387. V 194. Coccejus, S. Theol. XX 17. Marck, Hist. Parad. 341. Moor, Comm. III 35-38 enz.
- 11) Zöckler, Lehre vom Urstand 273 v. Köhler, Bibl. Gesch. 133 v. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im Alten Test. 1896 bl. 193 v. Zapletal, Der Schöpfungsbericht der Genesis 1902 bl. 65.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 298)

298. Er ligt tenslotte in de leer van het foedus operum nog een derde gedachte opgesloten, die van de rijkste religieuze en ethische betekenis is. Adam werd niet alleen geschapen; als man was hij op zichzelf incompleet; hem ontbrak iets, dat geen lager schepsel hem vergoeden kon, [Gen. 2:20](#). Als man alleen was hij dus ook nog niet het ten volle ontplooiende Beeld Gods. De schepping des mensen naar Gods Beeld is op de zesde dag dan eerst voltooid, als God beide, man en vrouw, in vereniging met elkaar, cf. [אוֹרֵם](#) [Gen. 1:27](#), schept naar Zijn Beeld. Toch is ook deze schepping van man en vrouw tezamen naar Gods Beeld niet het einde, maar het begin van Gods weg met de mens. Het is niet goed, dat de man; het is ook niet goed, dat man en vrouw alleen zijn. Over hen beiden spreekt God terstond de zegen der vermenigvuldiging uit, [Gen. 1:28](#). Niet de enkele mens, en niet man en vrouw samen, maar de ganse mensheid is eerst het ten volle ontplooiende Beeld Gods, zijn zoon, zijn geslacht. Het Beeld Gods is veel te rijk, dan dat het in één enkel mensenkind, hoe rijk begaafd ook, geheel kan worden

verwezenlijkt. Eerst in een mensheid met miljoenen leden kan het enigmatische in zijn diepte en rijkdom worden ontvouwd. Gelijk de vestigia Dei verspreid zijn over vele, vele werken, beide in ruimte en tijd; zo is de imago Dei alleen ten voeten uit te tekenen in een mensheid, wier leden beide na en naast elkaar bestaan. Maar gelijk de kosmos een eenheid is en in de mens zijn hoofd en heer ontvangt; gelijk de door heel de wereld heen verstrooide vestigia Dei samengevat worden in en opgevoerd worden tot de imago Dei van de mens; zo is ook die mensheid op haar beurt als een organisme te denken, dat juist als zodanig eerst het tenvolle ontplooiende Beeld Gods is. Niet als een hoop zielen op een stuk grond, niet als onsamenvattend aggregaat van individuen, maar als uit één bloed geschapen, als één huisgezin, als één familie is de mensheid het beeld en de gelijkenis Gods. Tot die mensheid behoort ook haar ontwikkeling, haar geschiedenis, haar zich steeds uitbreidende heerschappij over de aarde, haar vooruitgang in kennis en kunst, haar onderwerping van alle schepselen. Ook dit alles is ontvouwing van het Beeld en de gelijkenis Gods, waarnaar de mens werd geschapen. Gelijk God niet eenmaal bij de schepping Zich geopenbaard heeft, maar die openbaring voortzet en vermeerdert van dag tot dag en van eeuw tot eeuw; zo is ook het Beeld Gods geen onveranderlijke grootheid, maar het legt zich uit en ontplooit zich in de vormen van ruimte en tijd. Het is een Gabe en Aufgave tegelijk; het is een onverdiend genadegeschenk, dat reeds terstond in de schepping aan de eerste mens werd verleend, maar het is tevens beginsel en kiem van een gans rijke, heerlijke ontwikkeling. Eerst de mensheid in haar geheel, als één volkomen organisme, samengevat onder één hoofd, verbreid over de ganse aarde, als profetes de waarheid Gods verkondigend, als priesteres zich Gode wijdende, als koningin de aarde en heel de schepping beheersende, eerst zij is het tenvolle afgewerkte beeld, de sprekendste en treffendste gelijkenis Gods.

De Schrift leert dit alles duidelijk, als zij zegt, dat de gemeente de bruid is van Christus, de tempel van de Heilig Geest, de woning Gods, het nieuwe Jeruzalem, waar alle heerlijkheid der volken wordt samengebracht. Want wel wordt daarmee de status gloriae getekend, die nu door de zonde heen bereikt worden zal; maar religie, zedenwet, eindbestemming zijn in werk en genadeverbond wezenlijk gelijk. In beide is het om een rijk Gods, om een heilige mensheid te doen, waarin God kan zijn alles in allen. Slechts één punt in deze voorstelling eist nog enige nadere bespreking. De mensheid is niet als een volkomen organisme te denken, tenzij zij verbonden en samengevat zij in een hoofd. In het foedus gratiae bekleedt Christus die rang, Hij is het hoofd der gemeente; in het foedus operum werd die plaats ingenomen door Adam. Reeds Eva werd daarom uit Adam geschapen, opdat deze principium totius speciei zou zijn en de eenheid van het menselijk geslacht wortelen zou in de eenheid van haar oorsprong. De vrouw is dus zeer zeker wel de menselijke natuur en het Beeld Gods deelachtig en zij vertegenwoordigt beide op een eigen wijze en naar haar eigen aard; maar zij is beide deelachtig niet tegenover maar naast anderen en in verbinding met de man; zij is *ἐκ ἀνδρός*,

δια τοῦ ἀνδρᾶ, δοῦσα ἀνδρὶ, zij is niet zonder de man; en ook de man, schoon hoofd der vrouw en *εἰκὼν καὶ δοῦσα θεοῦ*, omdat hij in de eerste plaats drager der heerschappij is, is toch ook zonder de vrouw niet compleet, ook hij is niet zonder de vrouw, want deze is de moeder aller levenden, [1Cor. 11:7-12](#), [Ef. 5:22v](#). Bovenal echter wijst Paulus ons deze eenheid der mensheid aan, als hij Adam stelt tegenover Christus, [Rom. 5:12-21](#), [1Cor. 15:22, 45-49](#). De mensheid is niet alleen fysisch uit één bloed, [Hd. 17:26](#); dat was voor de mensheid niet genoeg, het geldt immers ook van al die diersoorten, welke in de beginne werden geschapen. Bovendien, Christus, de antitype van Adam, is niet onze stamvader; wij zijn niet fysisch uit Hem voortgekomen, maar Hijzelf is uit Adam, zoveel het vlees aangaat. In dit opzicht zijn Adam en Christus niet gelijk. Maar de overeenkomst ligt daarin, dat de mensheid

in juridische en ethische zin tot Adam in dezelfde verhouding staat als tot Christus. Op dezelfde wijze als Christus oorzaak is van onze gerechtigheid en ons leven, is Adam het van onze zonde en onze dood. God rekent en oordeelt in één mens het ganse menselijk geslacht. Dit nu hebben de Gereformeerden in hun leer van het foedus operum uitgedrukt. Daarin komt eerst, niet maar de fysische, doch de ethische eenheid der mensheid tot haar recht. En deze is voor de mensheid als organisme noodzakelijk. In het algemeen eist de architectonische wet overal het monarchale systeem. Een kunstwerk moet beheerst worden door één gedachte; een leerrede moet één thema hebben; een kerk wordt voltooid in de toren; de man is het hoofd van het gezin; in een rijk is de koning drager van het gezag; het menselijk geslacht als één organisch geheel, als een ethische Gemeinschaft, is niet denkbaar zonder een hoofd. In het foedus operum bekleedde Adam die plaats. Het proefgebod bewijst, dat hij een geheel exceptionele positie innam; hij was stamvader niet alleen, maar ook hoofd, vertegenwoordiger van heel het menselijk geslacht; zijn daad was beslissend voor allen. Gelijk het lot van heel het lichaam rust bij het hoofd, dat voor alle leden denkt en oordeelt en beslist; gelijk het welzijn van een gezin afhangt van de man en vader; gelijk een vorst ten zegen of ten vloek kan zijn voor duizenden en miljoenen onderdanen; zo is het lot der mensheid in de handen van Adam gelegd. Zijn overtreding is de val geworden van heel zijn geslacht; maar zijn gehoorzaamheid was ook het leven voor al zijn nakomelingen geweest, gelijk de antitype Christus bewijst. Indien wij niet zonder ons weten in Adam der verdoemenis konden onderworpen worden, zouden wij ook niet buiten ons toedoen in Christus tot genade kunnen worden aangenomen. Werk en genadeverbond staan en vallen met elkaar. Eénzelfde wet geldt voor beide. Op de basis der fysische afstamming is een ethische eenheid gebouwd, welke de mensheid overeenkomstig haar aard als één organisme optreden doet en haar leden niet alleen door banden des bloeds, maar ook door gemeenschap aan zegen en vloek, aan zonde en gerechtigheid, aan dood en leven ten nauwste met elkaar verbindt.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 299)

299. Van hieruit valt er een nieuw licht op het vraagstuk van de voortplanting van het menselijk geslacht. Ten allen tijde waren daarover de gevoelens verdeeld. Het preëxistentianisme van Pythagoras, Plato, Plotinus, Philo en de latere Joden vond onder de christenen slechts bij weinigen ingang **1)**, maar werd in de nieuwe tijd toch weer in min of meer gewijzigde vorm hersteld **2)**, en vindt thans zelfs, onder de invloed van boeddhisme en evolutieleer, bij velen een krachtige voorspraak **3)**. Als er geen persoonlijk God en geen Schepper is, als evolutie slechts kan ontwikkelen wat er is, maar niets volstrekt nieuws kan voortbrengen, en als men dan toch daarbij om een of andere reden de onsterfelijkheid der ziel wil handhaven, dan ligt het voor de hand om te denken, dat de zielen, die eeuwig voortbestaan in de toekomst, ook eeuwig hebben bestaan in het verleden. Evenals Haeckel, bij gebrek aan verklaring door middel van de evolutietheorie, de stof en de kracht, de beweging en het leven, het bewustzijn en het gevoel eeuwig maakte, zo trekken anderen op dezelfde manier de conclusie, dat ook de zielen der mensen nooit ontstaan zijn, maar altijd in de kosmos aanwezig zijn geweest. Omdat de christelijke religie echter van gans andere onderstellingen uitgaat en op de belijdenis van Gods persoonlijk bestaan en scheppende werkzaamheid is gebouwd, heeft zij voor deze leer van het eeuwig voortbestaan der zielen geen plaats; onze ziel is van zulk een voortbestaan zich ook volstrekt niet bewust en ziet in het lichaam zo weinig een kerker en strafplaats, dat zij huivert tegen de dood; het wortelt bovendien in een heidens dualisme van geest en stof, vernietigt de eenheid van het menselijk geslacht en wist het onderscheid tussen mens en engel uit **4)**. Daartegen bleef tussen

traditionalisme en creationisme in de christelijke theologie het pleit onbeslist. Het eerste had in de oude tijd veel voorstanders, zoals Tertullianus, Rufinus, Makarius, Eunomius, Apollinaris, Gregorius van Nyssa, en volgens de waarschijnlijk zeer overdreven uitdrukking van Hiëronymus zelfs maxima pars occidentaliū; maar werd later op enkele uitzonderingen na alleen omhelsd door de luthersen, door Luther zelf, ofschoon hij eerst creatianist was [5](#)), en dan door Melancton, Gerhard, Quenstedt enz. [6](#)). Het creationisme, dat reeds bij Aristoteles voorkomt, ontving in de christelijke kerk spoedig instemming van Clemens Alexandrinus, Lactantius, Hilarius, Pelagius, Cassianus, Gennadius, Theodoretus, Athanasius, Gregorius van Nazianze, Cyrillus, Alexandrinus, Ambrosius en anderen, zodat Hiëronymus er reeds van kon spreken als van een kerkelijke leer. Griekse, scholastieke en roomse theologen zijn dan ook allen het creationisme toegedaan [7](#)), en slechts enkelen, zoals Klee, tonen sympathie voor het traditionalisme [8](#)). Ook de gereformeerden kozen, op enkelen na [9](#)), voor het creationisme partij [10](#)). Sommigen, zoals vooral Augustinus en Gregorius Magnus laten de kwestie liefst onbeslist [11](#)), en anderen zoeken een bemiddeling [12](#)).

Inderdaad wegen traditionalisme en creationisme in kracht van argumenten vrijwel tegen elkaar op. Het traditionalisme beroept zich op de schepping van Eva, van wier ziel niet afzonderlijk sprake is en die daarom heet ἐξ ἀνδρός, [Gen. 2:21](#), [1Cor. 11:8](#); op de spreekwijze der Heilige Schrift, dat de nakomelingen in de lendenen der vaders begrepen en uit hun heup zijn voortgekomen, [Gen. 46:26](#), [Hebr. 7:9-10](#); op het woord יָדָע, bekennen, dat tegelijk een geestelijke handeling zou aanduiden; op de voltooiing der schepping op de zevende dag, [Gen. 2:2](#); op het feit, dat ook de dieren huns gelijke kunnen voortbrengen, [Gen. 1:28](#), [5:3](#), [9:4](#), [Joh. 3:6](#), en vooral ook op de overerving der zonde en van allerlei psychische eigenschappen [13](#)). Het creationisme daartegen vindt steun in de schepping van Adams ziel, [Gen. 2:7](#); in vele teksten als [Pred. 12:7](#), [Zach. 12:1](#), vooral [Hebr. 12:9](#), cf. [Num. 16:22](#), [27:16](#), waarvan zelfs Delitzsch, Bibl. Psych. 114 zegt: eine klassischere beweisstelle für de creatianismus kann es kaum geben [14](#)); en dan bovenal op de geestelijke, eenvoudige, ondeelbare, onsterfelijke natuur van de ziel. En gelijk traditionalisme en creationisme beide gewichtige argumenten aanvoeren, zo zijn ze beide ook onbekwaam tot oplossing der moeilijkheden. Het traditionalisme verklaart noch de oorsprong der ziel noch de overerving der zonde. Wat het eerste aangaat, moet het of komen tot de leer, dat de ziel van het kind reeds te voren in de ouders en voorouders bestond, dus tot een soort van preëxistentianisme; of dat de ziel potentiëel in het zaad van man of vrouw of van beide begrepen is, d.i. tot materialisme; of dat ze door de ouders op een of andere wijze voortgebracht wordt, d.i. tot creatie, nu niet door God maar door de mens. En wat het tweede aangaat, kan het traditionalisme hier niets ter verklaring bijdragen, omdat de zonde niet stoffelijk en geen substantie is, maar een zedelijke kwaliteit, zedelijke schuld en zedelijke verdorvenheid [15](#)). Om deze moeilijkheden te ontgaan, stelt Daubanton het zich zo voor, dat het nieuwe lichaam, bij wijze van menging, ontstaat door stoffelijke aanraking der telingsproducten, en dat de nieuwe geestelijke ziel evenzo ontstaat door geestelijke, metafysische aanraking der in de telingsproducten inwonende zielspotenzen. ovulatie en sperma zijn beide vóór de aanraking bezielde, dragers van een psychisch leven. Wanneer deze beide nu in het moederlijk lichaam elkaar aanraken en doordringen fysisch en psychisch (metafysisch), dan hebben zij het vermogen, om niet alleen een stoffelijk foetus voort te brengen, maar in dat foetus ook een nieuwe, menselijke, nieuw geworden, pneumatische ziel [16](#)). Deze voorstelling is natuurlijk in zover juist, als sperma en ovulatie, zolang zij deel van het levend lichaam uitmaken, bezielde zijn. Maar de vraag is juist, van welke aard dat bezielde leven is. Het laat zich toch niet denken, dat in sperma en ovulatie, in elk van beide, een geestelijke, onsterfelijke ziel woont, gelijk Daubanton het wezen der ziel zelf omschrijft, want dan zouden de zielen preëxistent zijn, zou elk mens tal van zielen bezitten, en zou bij het verdorven worden van

sperma en ovulatie ook telkens een ziel verloren gaan. Daubanton spreekt dan ook niet van zielen, maar van zielspotenzen, die in sperma en ovulatie inwonen. Maar het valt moeilijk te zeggen, wat er bij die uitdrukking gedacht moet worden; vermogens, krachten kunnen potentiëel zijn zolang zij niet tot actie overgaan, maar een zielspotens is een onmogelijke voorstelling; een ziel in de zin, gelijk Daubanton ze zelf eerst omschrijft, is er of zij is er niet. De gedachte zal wel deze zijn, dat sperma en ovulatie, als beide bezield en levende, het vermogen bezitten, om een foetus voort te brengen, dat ook zelf bezield is en leeft. Maar dan keert hier de vraag terug: van welke aard is het leven, dat het foetus in zijn eerste bestaan reeds deelachtig is. Indien men zegt, dat dat leven reeds te danken is aan een eigenlijke, geestelijke, onsterfelijke ziel, die in het foetus inwoont, dan staat men voor de moeilijkheid, waar deze ziel vandaan komt. Zij was noch in sperma noch in ovulatie aanwezig, en beider vereniging kan ze ook niet veroorzaken. Zegt men hierop, dat God aan sperma en ovulatie het vermogen gaf, om bij de vereniging een ziel voort te brengen, die zij geen van beide bezaten maar die toch geestelijk en onsterfelijk is, dan is dit eigenlijk een andere vorm voor het creationisme; want dan bezitten sperma en ovulatie een inderdaad scheppende kracht, om aan een geestelijke, onsterfelijke ziel het aanzijn te schenken uit een leven, dat wel bezield is maar toch van zulk een ziel verstoken is. En geeft men op bovengestelde vraag dit antwoord, dat sperma en ovulatie het vermogen bezitten, om bij de vereniging een foetus voort te brengen, dat wel bezield is en leeft, maar nog geen geestelijke, onsterfelijke ziel bezit, dat echter zo georganiseerd is, dat het bij latere ontwikkeling zichzelf tot het bezit van zulk een geestelijke en onsterfelijke ziel opheffen kan, dan verplaatst en verschuift men de moeilijkheid slechts. Want dan rijst aanstonds het bezwaar, wanneer en hoe het foetus tot een mens wordt, het psychisch leven tot een pneumatisch leven zich ontwikkelt. En dan kan men slechts antwoorden, of dat dit geleidelijk toegaat overeenkomstig de wetten der evolutie, maar dan valt daarmee het wezenlijk onderscheid tussen psychisch en pneumatisch leven, tussen levensziel en geestelijke, onsterfelijke ziel, tussen dier en mens; of dat het foetus zelf het vermogen bezit, om op een bepaald ogenblik het psychisch leven tot een geestelijke ziel op te heffen, maar dan is dit weer een andere vorm van creationisme, echter met deze wijziging, dat niet God, maar de mens zelf, of beter nog een foetus, schepper wordt. Wanneer het traditionalisme door denkt, vervalt het of tot materialisme of het haalt onder een andere naam het creationisme weer binnen.

Hierbij komt nog een andere bedenking. Zodra er een geestelijke onsterfelijke ziel in een organisme woont, is er een mens, een individu, een persoonlijkheid, zij het ook eerst in beginsel een kiem. Nu zal niemand zeggen, dat reeds het sperma op zichzelf of het ovulatie op zichzelf, of reeds het uit beider vereniging ontstane foetus in de eerste dagen van zijn leven een mens is, die een eigen ik heeft en altijd zal bestaan. Er moet dus een ogenblik zijn, waarop het foetus tot een mens wordt, die een zelfstandig en voortdurend bestaan hebben kan. Wanneer dit plaats heeft en hoe dit geschiedt, is een verborgenheid; de wetenschap weet er niets van, de Schrift openbaart er niets van, en de theologie heeft er met haar veertigste of zestigste dag slechts naar gegist. Het creationisme verklaart deze verborgenheid evenmin als het traditionalisme. Maar het heeft boven deze laatste theorie dit voor, dat het deze verborgenheid eerbiedig laat staan en het feit zelf niet aan een valse verklaring ten offer brengt. Dit laatste is het gevaar, waaraan het traditionalisme zich blootstelt. Want indien het niet, gelijk boven gezegd werd, toch weer onder een valse naam het creationisme binnenloodt, echter dan zo, dat sperma en ovulatie samen of het foetus alleen met een scheppende kracht wordt toegerust, dan moet het vervallen tot de evolutieleer, dat het animale leven uit zichzelf en geleidelijk tot een menselijk leven zich ontwikkelen kan. De evolutie is echter hier, evenals in vele andere gevallen, volkomen onmachtig, om de verschijnselen te verklaren. Reeds in de chemie is dit het geval. Een verbinding van

verschillende chemische atomen of stoffen vertoont gans andere eigenschappen dan die, welke aan elk van de componenten eigen zijn. Daarom zegt bijv. Sir Oliver Lodge: there is no necessary justification for assuming that a phenomenon exhibited by an aggregate of particles must be possessed by the ingredients of which it is composed, on the contrary, wholly new properties may make their appearance simply by aggregation 17). Verbinding, vereniging, vermenging brengt reeds in de levenloze schepselen iets nieuws tot stand en voert als het ware de schepping op tot een hoger trap. Veel sterker is dat nu weer bij de levende en bij de redelijke wezens het geval; geen enkel mens en vooral geen mens als bijv. Goethe wordt door loutere traductie uit zijn ouders en voorouders verklaard. Weer die Statur van Goethes Vater noch die Frohnatur seiner Mutter geben uns irgend einen anhalt, um die entstehung dieser ausserordentlichen persönlichkeit zu begreifen. Und wie das genie plötzlich erscheint, so verschwindet auch alsbald wieder seine Spur 18). Wel is er reeds jaren lang een ingespannen onderzoek ingesteld naar de wetten der erfelijkheid, maar het resultaat bestaat tot dusver nog alleen daarin, dat wij weten, dat de erfelijkheid een ingewikkeld vraagstuk is; de theorieën en hypothesen, die ter verklaring in de laatste tijd zijn opgesteld, hebben over de mate en de wijze der overerving slechts weinig of geen licht verspreid 19). Niemand, die met de eigensoortigheid der menselijke ziel en met haar dikwijls bijzondere en uitnemende gaven rekening houdt, zal er dan ook aan ontkomen kunnen, om naast en in verband met de waarheid van het traditionalisme een belangrijk creatianistisch moment in de formering der ziel te erkennen. Deze scheppende werkzaamheid Gods, die zonder twijfel, ook al weten wij het niet, op allerlei ander gebied van natuur en geschiedenis haar kracht doet gelden, sluit zich zeker zo innig mogelijk aan het gegevene in de traditie aan; creando, zei reeds Lombardus, infundit eas Deus et infundendo creat 20). Hij schept een ziel niet eerst buiten het lichaam, om ze dan van buiten af in haar in te dragen, maar Hij heft het bestaande psychische leven te zijner tijd 21) en op een voor ons onbegrijpelijke wijze 22) tot een hoger menselijk, geestelijk leven op 23). Hiermee in overeenstemming is de overerving der zonde dan ook niet daaruit te verklaren, dat de ziel, eerst rein door God geschapen, door het lichaam besmet wordt 24), want dan zou de zonde een stoffelijk karakter gaan dragen, maar zij is veeleer zo te begrijpen, dat de ziel, schoon als redelijke, geestelijke ziel door een scheppende werkzaamheid Gods in het aanzijn geroepen, toch in het psychisch leven van het foetus, dat is in het leven van ouders en voorouders gepreformeerd werd en dus niet boven, en buiten, maar onder en in het zondeverband, dat op heel de mensheid drukt, het aanzijn ontvangt 25).

- 1) Origenes, de princ. I 6, 2.8, 3. II 9, 2. c. Cels. I 32. 33.
Henry More, *Mysterium pietatis* 1660.
- 2) Lessing, *Erziehung d. M.* par. 91-95. Kant, *Relig.* ed.
Rosenkranz 44 v. Schelling, *Werke* I 7 bl. 385 v. Fichte,
Anthropog. 494. Müller, *Sünde* II/3. 99 v. 504 v. Secrétan,
La philos. de la liberté 1849 II 204. Verg. voorts
Daubanton, *Het voortbestaan van het menselijk geslacht*.
Utrecht 1902 bl. 4-54.
- 3) Verg. inzonderheid John Mc Taggart Ellis Mc Taggart, *Some
dogmas of religion*. London 1906 bl. 112 v.
- 4) Daubanton, t.a.p. bl. 55-78.
- 5) Köstlin, *Luthers Theol.* II 365.
- 6) Gerhard, *Loci theol.* VIII c. 8. Quenstedt, *Theol.* I 519.
Hollaz, *Ex. theol.* 414. Filippi, *Kirchl. Gl.* III 103.
Vilmar, *Dogm.* I 348. Frank, *Chr. Wahrh.* I 400. Delitzsch,
Bibl. Psych. 106 v. Cremer in *PRE/2* XIV 27. Von Oettingen,
Luth. Dogm. II 370. 390 v. W. Schmidt, *Chr. Dogm.* II 260.
- 7) Lombardus, *Sent.* II 17. 18. Thomas, *S. Theol.* qu. 90 en 118.
c. Gent. II 86-89. Bellarminus, *de amiss. gr. et statu
pecc.* IV 2. Scheeben, *Dogm.* II 172 v. Kleutgen, *Philos.* II

- 583 v. Heinrich, Dogm. Theol. VI/2 265-315.
- 8) Klee, Dogm. II/2 313 v.
 - 9) Sohnius, Op. II 563. Martyr, Loci bl. 81. Shedd, Dogm. Theol. II 22. 75. III 250.
 - 10) Calvijn op [Hebr. 12:9](#). Zanchius, Op. III 609. Polanus, Synt. V 31. Voetius, Disp. I 798. Moor, Comm. II 1064 III 289. Marck, Hist. Parad. II 4 par. 7-9 enz.
 - 11) Augustinus kwam menigmaal op de oorsprong der ziel terug, de Gen. ad litt, 110. de an. et ejus origine, de origine animae hominis. Retract. II 45, maar eindigde steeds met de verklaring, dat hij het niet wist. Van een beslissing onthielden zich ook Leo Magnus, Isidorus, Chemniz, Buddens, Musculus, Piscator, Maresius, Van Oosterzee, Böhl e.a.
 - 12) Leibniz, Theod. I 91. Rothe, Theol. Ethik par. 136. Ebrard, Dogm. I 327 v. Martensen, Dogm. 164-170. Daubanton t.a.p. 195 v.
 - 13) Al deze argumenten worden breedvoerig door Dr. Daubanton uiteengezet bl. 125 v. Maar vooral heeft hij op het creationisme tegen, dat het met de leer van het werkverbond verbonden is, in zijn oog een juridisch kunststuk, bl. 132. 141, en dan voorts met de leer van de erfschuld, van de onmiddellijke toerekening van Adams zonde, bl. 257. 260 v.; dienovereenkomstig wil hij dan ook in het genadeverbond niet van een onmiddellijke toerekening van Christus. gerechtigheid weten en verwerpt de rechtvaardigmaking als logisch voorafgaande aan de unio mystica, bl. 309-313. Uit deze redenering blijkt duidelijk, dat het creationisme in de roomse en gereformeerde theologie en het traditionalisme in de Lutherse dogmatiek ten nauwste met een verschil in de leer van het wezen en de bestemming des mensen samenhangt. Daubanton verwerpt deze samenhang wel bl. 137-143, maar geeft hoegenaamd geen verklaring van het feit, dat roomse en geref. theologie het creationisme huldigden, terwijl de Luth. theol. aan het traditionalisme de voorkeur gaf, en maakt zich van het creationisme al te gemakkelijk af, als hij zegt: "de theoloog onzer dagen, die zijn wetenschap niet als in een klooster afzondert van haar zusters... heeft met deze theorie afgerekend. Hij laat haar een plaats der ere in de archieven dier Dogmenhistorie'. bl. 150. Cf". Dr. Bierens de Haan, aldaar bl. 187.
 - 14) Delitzsch, Bibl Psych. 114.
 - 15) De bezwaren tegen het traditionalisme en de gronden vóór het creationisme worden breed ontwikkeld door Dr. A. G. Honing, creationisme of traditionalisme? Kampen J. H. Bos 1906.
 - 16) Daubanton, t.a.p. bl. 194. 205-207. 211. 240.
 - 17) Lodge, Life and Matter. London, Williams and Norgate 1907 bl. 49-50 en verg. verder hfds. 5 en 10.
 - 18) Lexis, Das wesen der kultur (Die kultur der gegenwart 11) bl. 16.
 - 19) Nieuwhuis, Twee vragen des tijds 1907 bl. 76 v.
 - 20) Lombardus, Sent. II dist. 17.
 - 21) Verg. Polanus V 31. Bucanus VIII 26.
 - 22) Thomas, S. Theol I qu. 118 art. 2. c. Gent. II 59. 68.
 - 23) Ook Rabus zegt, dat het "ursprüngliche wie das weiterhin durch generation vermittelte seelische lebensprinzip des sinnlichen organismus" alleen tot een hoger, zelfstandig menselijk leven kan opgevoerd worden "durch die annahme einer göttlichen schöpfertat," in een artikel: Vom Wirken und Wohnen des göttlichen Geistes in der menschenseele, Neue Kirchl. Zeits. Nov. 1904 bl. 828.

24) Lombardus, Sent. II dist. 31.

25) Voetius, Disp. I 1097. Turretinus, Theol. El. IX 12. Moor, Comm. III 289.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 300)

300. Ofschoon creationisme en traditionalisme beide voor onoplosbare moeilijkheden staan, is het toch opmerkelijk, dat Griekse, roomse en gereformeerde theologen bijna eenstemmig het eerstgenoemde gevoelen omhelsden, terwijl het tweede alleen bij de Lutherse ingang vond. Dit kan geen toeval wezen; er moet daarvoor een reden zijn. En die reden ligt in de verschillende opvatting van het wezen en de bestemming van de mens. Vooreerst toch stelt de Lutherse theologie het Beeld Gods alleen in enige zedelijke eigenschappen, in de *justitia originalis*. Gelijk altijd, zo beperkt zij ook hier haar blik tot het ethisch-religieus leven en voelt geen behoefte, om dit in verband te brengen met heel het kosmische zijn en op te vatten als een schakel in de ganse raad Gods. Daardoor komt nu het wezen van de mens noch tegenover de engelen noch tegenover de dieren tot zijn recht. Want als de mens dit Beeld Gods bezit, dan is hij vrijwel aan de engelen gelijk; het verschil is in vergelijking met wat ze gemeen hebben van geen betekenis; ook de engelen dragen het Beeld Gods. En als de mens dit beeld Gods mist, dan zinkt hij tot de dieren af, wordt een stok en een blok; wat hem dan nog van de dieren onderscheidt, heeft theologisch en religieus zo weinig waarde, dat het haast niet meer in aanmerking komt; het grote onderscheid lag toch in het Beeld Gods en dat heeft hij totaal verloren. De grenzen tussen mens en engel en tussen mens en dier worden hier dus niet scherp getrokken; de *justitia originalis* is het één en al, al het andere in de mens is ondergeschikt en theologisch haast van geen waarde. Maar daarom is het nu voor de Lutherse theologie ook onverschillig, hoe de mens ontstaat; of liever, hetgeen de mens met de engel gemeen heeft, nl. het Beeld Gods, de *justitia originalis*, dat moet en dat kan alleen door schepping ontstaan, dat is in volstrekte zin een gave; maar alwat de mens overigens bezit, wordt op dezelfde wijze als bij de dieren overgeplant. Maar roomse en gereformeerde theologen zochten, ook al noemden zij de engelen soms nog Beeld Gods, van de aanvang af het Beeld Gods in het ganse, en geheel eigenaardige wezen des mensen. Het bestond zeer zeker ook in de deugden van kennis, gerechtigheid en heiligheid, maar deze droegen dan zelfs bij de mensen nog weer een ander karakter dan bij de engelen; en het bestond in die deugden niet alleen, maar voorts in al wat menselijks is in de mens. Het bestond dus ook daarin, dat het *πνεῦμα* bij de mens van stonde aan georganiseerd was voor de verbinding met een *σῶμα*, en dat zijn *σῶμα* van huis uit aangelegd was op het *πνεῦμα*. Vóór en na de val, in de status integritatis en corruptionis, in de status gratiae en gloriae, altijd is en blijft de mens wezenlijk onderscheiden van engel en dier. Als hij het Beeld Gods heeft, wordt hij geen engel; als hij het verliest, wordt hij geen dier; hij blijft altijd en eeuwig mens en in zover ook altijd en eeuwig Gods Beeld. En dit nu wordt alleen in het creationisme voldoende gehandhaafd. Omdat de mens als een gans eigensoortig wezen bestaat, daarom ontstaat hij ook op geheel bijzondere wijze. Hij is aan engel en dier verwant en toch van beide wezenlijk onderscheiden: in zijn wezen verschilt hij van beide en daarom ook in zijn oorsprong; Adams schepping is anders dan die der dieren en ook anders dan die der engelen. Het creationisme handhaaft alleen voldoende de specifieke eigenaardigheid van de mens; het weert beide pantheïsme en materialisme af en eerbiedigt de grenzen tussen mens en dier.

In de tweede plaats volgt uit de Lutherse opvatting van het Beeld Gods, dat de morele eenheid van het menselijk geslacht terugtreden moet achter de fysische afstamming. Door de val hebben de mensen in en met het ganse Beeld Gods ook alle geestelijke en zedelijke

eenheid verloren. De natuurlijke religie, moraal enz. is van bijna geen betekenis. Alleen de fysische afstamming houdt hen samen, en deze is tevens de oorzaak van hun zedelijke verdorvenheid. De zonde, die de mens van alle religie en zedelijkheid en van het ganse Beeld Gods heeft beroofd, kan daarom ook niet op ethische wijze, maar alleen door fysische afstamming aller deel worden. Zij is wel geen substantie, ofschoon Luther e.a., vooral Flacius, tot zeer sterke uitdrukkingen kwamen, maar zij is toch in de eerste plaats een smet, een bederf, dat heel de mens heeft aangetast en juist al het religieuze en ethische in hem doodt. Maar roomse en gereformeerde theologie zeiden daartegenover, schoon ieder op haar wijze, dat de eenheid der mensheid niet alleen was van fysische, maar ook van ethischen aard. Fysische afstamming toch is niet genoeg; dan zouden ook de diersoorten reeds een eenheid vormen. Overeenkomst in zedelijke deugden zonder meer is ook ongenoegzaam, want dan vormden ook de engelen onderling en deze met de mensen een eenheid. Diersoorten zijn wel fysisch uit één bloed, maar zij zijn geen corpus morale; en engelen zijn wel een eenheid, maar niet in de bloede verwant. De eigensoortigheid van de mens eist dus, dat de eenheid der mensheid beide fysisch en ethisch zij. En omdat de erfzonde niet fysisch is maar alleen ethisch, daarom kan zij ook alleen op de ethische, foederale eenheid der mensheid gebouwd zijn. Fysische afstamming is tot haar verklaring niet voldoende en loopt gevaar, om ze te materialiseren. Het zogenaamde realisme, bv. van Shedd, bevredigt niet, noch ter verklaring der zonde uit Adam, noch ter verklaring van de gerechtigheid uit Christus. Er is nog een andere eenheid onder de mensen nodig, om ze samen te doen optreden als een corpus morale, organisch verbonden en met elkaar ook in ethisch opzicht solidair. En dat is de foederale eenheid. Op de basis van de fysische moet een ethische eenheid worden opgetrokken. Adam als stamvader is niet genoeg, hij moet ook zijn verbondshoofd van het menselijk geslacht, gelijk ook Christus, schoon in fysische zin onze stamvader niet, toch juist als Verbondshoofd aan zijn gemeente de gerechtigheid en zaligheid schenken kan. En deze morele eenheid van het menselijk geslacht is nu alleen bij het creationisme te handhaven. Zij draagt immers een eigen karakter, is zowel van die onder dieren als van die der engelen onderscheiden, en komt dus ook, op een eigen wijze, door fysische afstamming en door een scheppende daad Gods, beide in verbinding met elkaar, tot stand.

In de derde plaats eindelijk tenslotte zich de Lutherse theologie krachtens haar opvatting van het Beeld Gods weinig om de bestemming van de mens. Adam had alles wat hij behoefde; hij moest slechts blijven wat hij was; het onderscheid tussen het posse non en het non posse peccare is van weinig gewicht; de perseverantia is geen hoger goed, in Christus aan de Zijnen geschonken. En zo had Adam voor zijn nakomelingen niets hogers te verwerven; hij had alleen over te leveren wat hij had; traditionalisme is daartoe voldoende; voor werkverbond en creationisme is er geen plaats. Maar wederom gingen de roomse en gereformeerde theologie van een andere gedachte uit. De bestemming des mensen ligt in de hemelse zaligheid, het eeuwige leven, de aanschouwing Gods. Maar deze kan hij alleen bereiken in de weg der gehoorzaamheid. Er is geen verhouding tussen deze gehoorzaamheid en dat leven. Hoe kan dan toch aan de mens die hemelse zaligheid als een loon op zijn werken worden geschonken? Rome zegt: doordat hem in het Beeld Gods een bovennatuurlijke genade wordt verleend, die hem het eeuwige leven ex condigno kan doen verdienen. De gereformeerde zegt: doordat God met de mens een verbond opricht en hem het eeuwige leven schenken wil, niet naar de waardigheid van zijn werken, maar naar zijn eigen genadige beschikking. Beiden echter stemmen daarin overeen, dat de bestemming des mensen ligt in het eeuwige leven, dat deze alleen te bereiken is in de weg der zedelijke gehoorzaamheid, en dat God de beslissing in deze zaak voor het menselijk geslacht in de handen van Adam heeft gelegd. En daarom kwamen beiden ook tot het creationisme. Daartoe was immers nodig, én dat alle mensen in het verbondshoofd Adam begrepen waren, en dat zij tegelijk zelf personen, individuen,

mensen bleven met zelfstandigheid en verantwoordelijkheid. Fysische afstamming alleen zou gemaakt hebben, dat de zonde, die wij uit Adam kregen, een lot was, een natuurproces, een ziekte, die buiten onze wil en dus buiten onze schuld omgaat. Dat is echter de zonde niet. En ook de gerechtigheid, die Christus, de laatste Adam, ons schenkt, draagt dat karakter niet. Beide onderstellen een foederale verhouding der mensheid tot haar hoofden.

En zo handhaaft nu het creationisme, dat ieder mens een organisch lid is van het groot geheel, en tegelijk, dat hij in dat groot geheel een eigen, zelfstandige plaats inneemt. Het houdt vast de eenheid van heel het menselijk geslacht en tegelijk de zelfstandige betekenis van ieder individu. Mensen zijn geen exemplaren, geen nummers van een soort, ze zijn ook geen los naast elkaar staande individuen, gelijk de engelen. Ze zijn beide te samen, delen van het geheel en individuen; levende stenen van het Godsgebouw. Het creationisme bewaart de organische, beide fysische en morele, eenheid der mensheid en tegelijk eerbiedigt het het mysterie der persoonlijkheid. Ieder mens een lid van het lichaam der mensheid en tevens toch een eigen gedachte Gods, met een eeuwige betekenis en een eeuwige bestemming! Elk mens zelf een Beeld Gods en toch dat beeld eerst ten volle in de ganse mensheid ontplooid! Krachtens deze eenheid viel nu wel heel de mensheid in Adam, haar stamvader en hoofd; maar deze val is toch geen lot, geen natuurproces, hij berust integendeel op een vrijmachtige beschikking Gods. En deze beschikking, hoe vrijmachtig ook, is toch zo weinig willekeurig, dat zij veeleer de fysische samenhang der mensheid onderstelt, haar ethische eenheid tot stand brengt en handhaaft en niet alleen de gestrengheid Gods, maar ook de rijkdom Zijner genade op het luisterrijkst openbaren en in het licht stellen kan. Want als Adam valt, staat Christus gereed, om zijn plaats in te nemen. Het genadeverbond kan het werkverbond vervangen, omdat beide rusten op dezelfde ordinanties. Indien wij niet konden veroordeeld worden in Adam, wij zouden niet kunnen vrijgesproken worden in Christus. Hoe dus de eerste mens ook kiest, de schepping zal haar bestemming niet missen. De kosmogonie gaat in Genesis terstond in geogonie en deze in anthropogonie over. Wereld, aarde, mensheid zijn één organisch geheel. Ze staan, ze vallen. ze worden opgericht met elkaar. De vestigia Dei in de schepping en de imago Dei in de mens mogen verwoest en verminkt worden door de zonde van de eerste Adam; ze komen door de laatste Adam en door Zijn herscheppende genade tot des te luisterrijker openbaring. De status integritatis bereidt door de val heen of buiten de val om de status gloriae voor, waarin God Zijn heerlijkheid op Zijn schepselen legt en in allen alles wezen zal.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 40 De voorzienigheid; 301)

Par. 40. De Voorzienigheid.

Oehler, Theol. d. A. T. 180 v. Schürer, Gesch. des Jüd. volkes im zeitalter Jesu Christi. 3e Aufl. II 392 v. 570. III 531 v.

Theodoretus, de providentia 1. 10. Damascenus, de fide orthod. 1 29. Thomas. S. Theol. I qu. 103 v. c. Gent. III 64 v. Petavius, Theol. dogm. I lib. 8. Scheeben, Dogm. II 12 v. Heinrich, Dogm. v 279 v. chr. Pesch, Prael. II 158 v. Simar. Dogm. par. 69 v.

Luther bij Köstlin, II 346 v. Gerhard, Loci Theol. VI. Quenstedt. Theol. I 527 v. Hollaz, Ex. theol. 421 v. Zwingli, de providentia. Calvijn, Inst. I 16. Beza, Tract. Theol. 1 313 v. Polanus,

Synt. Theol. bl 333 v. Maastricht, Theol. III c. 10. 11. Turretinus, Theol. El. 1. VI. Moor, Comm. II 423 v. Vitringa. Doctr. II 168 v.

Schleiermacher, Chr. Gl. par. 46-49. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 347 v. III 158 v. 583 v. W. Herrmann, Die Lehre v.d. göttl. Vorschung und weltregierung, Christl. Welt 1887. Kreibitz, Die Rätsel der Göttl. Vorschung. Berlin 1886. W. Schmidt. Die Göttl. Vorschung und das Selbstleben der Welt. Berlin 1887. Beyschlag, Zur Verständigung über de christl. Vorschungsglauben 1888. Erich Haupt, Der christl. Vorschungsglaube, Bew. d. Gl. 1888. Mayer, Das christl. Gottvertrauen und der Glaube an Christus. Gött. 1899. O. Kirn, Vorschungsglaube und Naturwissenschaft 1903. P. Mezger, Rätsel des christl. Vorschungsglaubens. Babel 1904. Winter, Wesen und karakter des christl. Vorschungsglaubens, Neue kirchl. Zeits. 1907 bl. 609-631. Köstlin, art. Concursus divinus in PRE/3 IV 262. Zöckler, art. Schöpfung und Erhaltung der Welt in PRE/3 XVII 701 v. James Mc Cosh, The method of divine government, fysical and moral 1850. A. Hodge, The relation of God to the world, Presb. and Ref. Rev. 1887. A.C. Fraser, Philosophy of Theism.² 1899.

301. Als God op de zevende dag volbracht had Zijn werk, dat Hij gemaakt had, heeft Hij op de zevende dag van al Zijn werk gerust, [Gen. 2:2](#), [Ex. 20:11](#), [31:17](#). Zo duidt de Schrift de overgang aan van het werk der schepping tot dat der onderhouding. Dat dit rusten Gods zijn oorzaak niet heeft in vermoeienis, noch ook in een ledigtoezien bestaat, wordt door de Heilige Schrift telkens klaar en duidelijk uitgesproken, [Jes. 40:28](#), [Job 5:17](#). Het scheppen is voor God geen werk en het onderhouden geen rust. Het rusten Gods geeft alleen te kennen, dat Hij aan het voortbrengen van nova genera een einde maakte, [Pred. 1:9,10](#); dat het werk der schepping in eigenlijke en engere zin, als productio rerum e nihilo, was afgelopen; en dat Hij in dit voltooide werk met Goddelijk welgevallen zich verlustigde, [Gen. 1:31](#), [Ex. 31:17](#), [Ps. 104:31](#). **1).** Het scheppen gaat nu in onderhouden over. Beide zijn in de Schrift zo wezenlijk onderscheiden, dat ze als arbeid en rust tegenover elkaar kunnen worden geplaatst. En zij zijn toch ook zo innig verwant en verbonden, dat het onderhouden zelf een scheppen kan heten, [Ps. 104:30](#), [148:5](#), [Jes. 45:7](#), [Am. 4:13](#). De onderhouding is immers zelf ook een Goddelijk werk, niet minder groot en heerlijk dan de schepping. God is geen Deus otiosus, Hij werkt altijd, [Joh. 5:17](#), en de wereld heeft geen bestaan in zichzelf. Van het ogenblik van haar ontstaan af bestaat ze alleen in en door en tot God, [Neh. 9:6](#), [Ps. 104:30](#), [Hd. 17:28](#); [Rom. 11:36](#); [Col. 1:15](#), [Hebr. 1:3](#), [Op. 4:11](#). Ofschoon onderscheiden van zijn wezen, is zij in haar bestaan nooit onafhankelijk; onafhankelijkheid is niet-zijn. De ganse wereld met alwat in haar is en geschiedt, staat onder Gods bestuur; zomer en winter, dag en nacht, vruchtbare en onvruchtbare jaren, licht en duisternis, alles is Zijn werk en wordt door Hem geformeerd, [Gen. 8:22](#), [9:14](#), [Lev. 26:3v.](#), [Deut. 11:12v.](#), [Job 38](#); [Ps. 8](#); [29](#); [65](#); [104](#); [107](#); [147](#); [Jer. 3:3](#), [5:24](#), [Mt. 5:45](#) enz. De Schrift kent geen onafhankelijk schepsel; het is een tegenspraak in zichzelf. God zorgt voor alle schepselen, voor dieren, [Gen. 1:30](#), [6:19](#), [7:2](#), [9:10](#), [Job 38:41](#), [Ps. 36:7](#) [[Ps. 36:6](#)], [104:27](#), [147:9](#), [Joël 1:20](#), [Mt. 6:26](#) enz., en inzonderheid ook voor mensen. Hij ziet hen allen, [Job 34:21](#); [Ps. 33:13-14](#); [Spr. 15:3](#), formeert hun aller hart en let op al hun werken, [Ps. 33:15](#), [Spr. 5:21](#); zij zijn allen Zijner handen werk, [Job 34:19](#), de armen en de rijken, [Spr. 22:2](#). Hij bepaalt aller woning, [Deut. 32:8](#), [Hd. 17:26](#), neigt aller hart, [Spr. 21:1](#), bestuurt aller gangen, [Spr. 5:21](#), [16:9](#), [19:21](#), [Jer. 10:23](#) enz., en doet met het heil des hemels en de inwoners der aarde naar Zijn welgevallen, [Dan. 4:35](#). Zij zijn in Zijn handen als leem in de hand des pottbakkers, als een zaag in de hand desgenen, die haar trekt, [Jes. 29:16](#), [45:9](#), [Jer. 18:5](#), [Rom. 9:20-21](#).

Zeer bijzonder gaat Zijn voorzienig bestuur nog over Zijn volk. Heel de geschiedenis van de aartsvaders, van Israël, van de gemeente, en van ieder gelovige is daarvoor ten bewijze. Wat

mensen hun ten kwade hebben gedacht, denkt God hun ten goede, [Gen. 50:20](#); alle instrument tegen hen bereid, zal niet gelukken, [Jes. 54:17](#); zelfs de haren van hun hoofden zijn alle geteld, [Mt. 10:30](#); alles werkt hun ten goede mede, [Rom. 8:28](#). Zo staat al het geschapene in de macht en onder het bestuur Gods; beide, toeval en noodlot, zijn de Schrift onbekend, [Ex. 21:13](#), [Spr. 16:33](#). Het is God, die alles werkt naar de raad van Zijn wil, [Ef. 1:11](#), en alles dienstbaar maakt aan de openbaring Zijner deugden, aan de eer Zijns naams, [Spr. 16:4](#), [Rom. 11:36](#). Dit alles vat de Schrift op schone wijze daarin samen, dat zij telkens van God spreekt als van een Koning, die alle dingen regeert, [Ps. 10:16](#); [24:7-8](#); [29:10](#); [44:5](#) [[Ps. 44:4](#)]; [47:7](#) [[Ps. 47:6](#)]; [74:12](#); [115:3](#); [Jes. 33:22](#) enz. God is een Koning, de Koning der koningen en de Here der heren; een Koning, die in Christus een Vader is voor Zijn onderdanen, en een Vader, die tevens Koning is over Zijn kinderen. Alwat er onder schepselen, in dieren en mensen en engelenwereld, in gezin en maatschappij en staat gevonden wordt van zorg voor, van liefde tot, van bescherming van de een door de ander, is een zwakke afschaduwing van Gods voorzienig bestel over alle werken Zijner handen. Zijn volstreekte macht en Zijn volmaakte liefde zijn het eigenlijk object van het voorzienigheidsgeloof in de Heilige Schrift.

Bij dit getuigenis der Schrift komt dat van alle volken. De leer van de voorzienigheid Gods is een articulus mixtus, uit Gods openbaring in de natuur aan alle mensen ten dele bekend. Zij is een geloofsartikel in iederen, ook in de meest verbasterde godsdienst; wie haar ontkent, ondermijnt de religie; zonder haar is er voor gebed en offerande, voor geloof en hoop, voor vertrouwen en liefde geen plaats meer. Waarom God dienen, vraagt Cicero 2), indien Hij zich in het geheel niet om ons bekommert? Daarom stemmen alle godsdiensten in met het woord van Sophocles 3): εστι̇ μεγας εν οι ρανω̇ ζευς, ος εφορα παντα και κρατυνει, En ook de wijsbegeerte heeft deze voorzienigheid Gods menigmaal erkend en verdedigd 4). Toch was daarom de leer der voorzienigheid in de heidense religie en filosofie niet dezelfde, welke ze in het christendom is. Bij de heidenen was het voorzienigheidsgeloof meer theorie dan praktijk, meer wijsgerige beschouwing dan religieus dogma; het reikte niet toe in nood en in dood; het slingerde tussen toeval en noodlot altijd heen en weer. Omdat God bijv. bij Plato geen schepper maar alleen Formeerder der wereld was, vond Zijn macht in de eindige materie haar grens 5). Ofschoon Aristoteles zijn geloof aan Gods voorzienigheid meermalen uitsprekt, valt deze toch voor hem geheel met de werking der natuuuroorzaken samen; de Godheid als νοησις νοησιως staat in eenzame zelfbeschouwing buiten de wereld, zonder wil, zonder handeling, en het schepsel heeft van haar geen hulp of liefde te verwachten 6). Bij de Stoa was de προνοια met de ειμαρμενη en de φυσικς identiek, en volgens Epicurus was de voorzienigheid met de zaligheid der goden in strijd 7). En wel spanden sommigen, zoals Plutarchus en Plotinus, zich in, om aan toeval en noodlot beide te ontkomen; maar feitelijk verhief zich het noodlot altijd weer achter en boven de Godheid, en drong het toeval van beneden weer in de lagere schepselen en de kleinere gebeurtenissen in; magna Dii curant, parva negligunt 8).

- 1) Augustinus, de civ. XI 8. XII 17. de Gen. ad lit. IV 8 v. Lombardus, Sent. II dist. 15. Thomas, S. Theol. I qu. 73. Calvinus op [Gen. 2:2](#). Zanchius, Op. III 537 enz.
- 2) Cicero, de nat. deor. I 2.
- 3) Sophocles, Electra 173.
- 4) Bijv. Socrates bij Xenophon, Mem. I 4. IV 3. Plato, Leg. X 901. Rep. X 613 A. Aristoteles, Eth. Nic. X 9. De Stoa bij Cicero, de nat. deor. II. Seneca, de providentia, de beneficiis. Cicero, de nat. deor. I 2. III 26. Plutarchus, de fato. Plotinus, *περι εμαρμενης* en *περι προνοιας*.

- Philo, *περι προνοιας*, Cf. Schürer, *gesch. des Jüd. Volkes* III/3 531 v.
- 5) Zeller, *Philos. d. Gr.* II/4 928.
- 6) Zeller, *t.a.p.* III 368 v. 790 v.
- 7) Zeller, *t.a.p.* IV 143. 428.
- 8) Cicero, *Nat. D.* II 167. Verg. Pfanner, *Syst. theol. gent. c.* 8. Creutzer, *Philosophorum veterum loci de provid. divina ac de fato* 1806. Schneider, *Christl. Klänge aus de gr. u. röm. Klassikern*, 1865 bl. 231 v.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 40 De voorzienigheid; 302)

302. Van die aard is echter het christelijk geloof aan Gods voorzienigheid niet. Dit is integendeel een bron van troost en hoop, van vertrouwen en moed, van ootmoed en berusting, Ps. 23, 33:10v., 44:5v., 127:1,2, 146:2v enz. Het voorzienigheidsgeloof steunt in de Schrift volstrekt niet alleen op Gods openbaring in de natuur, maar veel meer op Zijn verbond en toezeggingen; het heeft tot grondslag niet alleen Gods gerechtigheid, maar bovenal ook Zijn ontferming en genade; het onderstelt de kennis der zonde, veel dieper dan bij de heidenen, maar ook de ervaring van Gods vergevende liefde; het is geen kosmologische speculatie, maar een heerlijke belijdenis des geloofs. Terecht heeft Ritschl dan ook het voorzienigheidsgeloof weer met het heilsgeloof in nauw verband gebracht. Het geloof aan Gods voorzienigheid is bij de christen niet een artikel der theologia naturalis, waar later het zaligmakend geloof mechanisch aan toegevoegd wordt. Maar het zaligmakend geloof doet ons eerst van ganser harte aan de voorzienigheid Gods in de wereld geloven, de betekenis ervan van inzien en de troost ervan smaken. Het geloof aan Gods voorzienigheid is dus een artikel van het christelijk geloof. Voor een natuurlijk mens zijn er tegen Gods wereldbestuur zoveel bezwaren in te brengen, dat hij er met moeite aan vast houden kan. Maar de christen heeft de bijzondere voorzienigheid Gods in het kruis van Christus aanschouwd, en in de vergevende en wederbarende genade Gods aan zijn eigen hart ervaren. En van deze nieuwe, zekere ondervinding in zijn eigen leven uit ziet hij nu over zijn ganse bestaan en over heel de wereld heen en ontdekt in alle dingen, niet een toeval of een noodlot, maar de leiding van Gods vaderlijke hand. Toch, al is dit alles volkomen juist door Ritschl ontvouwd, het zaligmakend geloof mag ter andere zijde niet met het voorzienigheidsgeloof vereenzelvigd of daarin opgelost worden. De bijzondere openbaring is onderscheiden van de algemene en het zaligmakend geloof in de Persoon van Christus is een ander dan het algemene geloof aan Gods bestuur in de wereld. Juist door het geloof in Christus wordt de gelovige in staat gesteld, om in weerwil van alle raadselen toch vast te houden, dat die God, welke de wereld regeert, dezelfde liefderijke en goedertieren Vader is, welke Hem in Christus alle zijn zonden vergaf, tot Zijn kind aannam, en hem de eeuwige zaligheid zal doen beërven. En het geloof aan Gods voorzienigheid is dan geen inbeelding maar vast en zeker, het rust op de openbaring Gods in Christus en draagt de overtuiging in zich, dat de natuur aan de genade, de wereld aan het Godsrijk ondergeschikt en dienstbaar zal zijn. Zo ziet het dan door alle smart en lijden heen weer blij de toekomst in; al worden de raadselen niet opgelost, het geloof aan Gods vaderlijke hand heft zich altijd uit de diepte weer op en doet zelfs roemen in de verdrukkingen **1)**.

In verband hiermee is het opmerkelijk, dat de Schrift het abstracte woord voorzienigheid niet kent. Men heeft aan dit woord wel een Schriftuurlijk karakter willen geven door beroep op [Gen. 22:8](#), [1Sam. 16:1](#), [Ezech. 20:6](#), [Hebr. 11:40](#); enkele malen komt het woord ook van menselijke voorzorg voor, [Hd. 13:14](#), [Rom. 12:17](#); [13:14](#); [1Tim. 5:8](#). Maar dat alles neemt

niet weg, dat de Schrift, over Gods voorzienigheid handelend, gans andere woorden bezigt. Zij vat de werkzaamheid Gods, door dit woord uitgedrukt, niet samen in een abstract begrip en houdt er geen theologische verhandeling over. Maar zij schildert haar zelf op de rijkste en levendigste wijze en laat haar ons zien in de historie; de Schrift in haar geheel is het boek der voorzienigheid Gods. En zo die voorzienigheid tekenend, spreekt zij van scheppen, [Ps. 104:30](#), [148:5](#), levendmaken, [Job 33:4](#), [Neh. 9:6](#), vernieuwen, [Ps. 104:30](#), zien, schouwen, letten, [Job 28:24](#), [Ps. 33:13](#), [15](#), behouden, behoeden, bewaren, [Num. 6:24](#), [Ps. 36:7](#) [[Ps. 36:6](#)], [121:7](#), leiden, leren, regeren, [Ps. 25:5,9](#), [93:1](#) enz, werken, [Joh. 5:17](#), dragen, [Hebr. 1:3](#), zorgen, [1Petr. 5:7](#). Het woord voorzienigheid, is aan de filosofie ontleend. Volgens Laërtius was Plato de eerste, die het woord *προνοια* in deze zin bezigde [2](#)). De apocriefe boeken gebruiken het reeds, [Sap. 14:3](#), [17:2](#), [3Mk. 4:21](#), [5:30](#) [4Mk. 9:24](#), [13:18](#), [17:22](#) naast *διατηρειν*, [Sap. 11:25](#), *διακυβερναν*, [3Mk. 6:2](#), *διοικειν*, [Sap. 8:1](#) enz. En de kerkvaders namen het over en gaven er burgerrecht aan in de christelijke theologie [3](#)).

Daarbij onderging het woord echter een niet onbelangrijke wijziging. Oorspronkelijk betekent voorzienigheid toch het vooruitzien, providentia, of het vooruitkennen, *προνοια*, van wat in de toekomst geschieden zal. Providentia est, per quam futurum aliquid videtur [4](#)). Zo verstaan, was het woord volstrekt niet geschikt, om alles te omvatten wat het christelijk geloof in de leer van Gods voorzienigheid belijdt. Als vooruitweten van het toekomstige, zou de voorzienigheid Gods toch alleen behoren tot de scientia Dei en in de locus over de deugden Gods volledig afgehandeld zijn. Het Christelijk geloof verstaat onder de voorzienigheid Gods echter niet een nuda praescientia, doch belijdt, dat alle dingen door God niet alleen te voren geweten, maar ook te voren bepaald en verordend zijn. Daarom werd de voorzienigheid al spoedig gerekend niet slechts tot het verstand maar ook tot de wil Gods, en door Damascenus omschreven als *βουλησις θεου, δι' ην παντα τα οντα την προσφορον διεξαγωγην λαμβανει* [5](#)) In deze zin opgevat, zou de voorzienigheid Gods thuis horen in de leer van de besluiten Gods en daar te behandelen zijn. Maar wederom belijdt het christelijk geloof meer, dan door het woord in deze zin wordt aangeduid. De besluiten Gods worden immers uitgevoerd; en de schepselen, die tengevolge daarvan het aanzijn ontvangen, bestaan geen ogenblik van zichzelf, maar ze worden van ogenblik tot ogenblik alleen gedragen door Gods almachtige hand. Ontstaan en bestaan van alle schepselen hebben hun oorsprong, niet in een voorwetenschap noch ook in een besluit, maar bepaaldelijk in een almachtige daad Gods. En de voorzienigheid is dus naar de leer der Schrift en de belijdenis der kerk die daad Gods, waardoor Hij alle dingen van ogenblik tot ogenblik in stand houdt en regeert; niet alleen Fürsichung maar ook Vorschung.

Deze verschillende betekenissen, waarin het woord voorzienigheid verstaan werd, waren echter oorzaak, dat de plaats en de inhoud van dit leerstuk in de christelijke dogmatiek telkens wisselden en aan allerlei veranderingen waren onderworpen. Nu eens wordt zij tot de deugden, dan tot de besluiten (*opera Dei ad intra*), dan tot de *opera ad extra* gerekend [6](#)). Damascenus definieert ze als *η εκ θεου εις τα οντα γενομενη επιμελεια* en behandelt ze wel na de schepping maar toch in nauw verband met de praescientia en praedestinatio [7](#)). Lombardus bespreekt ze in het hoofdstuk over de predestinatie, maar vóór de schepping [8](#)). Een zeer duidelijke uiteenzetting geeft Thomas; hij omschrijft ze eerst in het algemeen als *ratio ordinis rerum in finem* en houdt ze voor *principalis pars prudentiae*, wier taak het juist is, *ordinare alia in finem*; maar dan zegt hij nader, dat *ad providentiae curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio, et executio ordinis, quae dicitur gubernatio* [9](#)). Naar deze en andere voorbeelden werd de leer der voorzienigheid in de roomse theologie behandeld of met de predestinatie bij de wil Gods [10](#)), of alleen als *conservatio* of *gubernatio*, afzonderlijk na de schepping [11](#)), of in heel haar omvang en in haar ruimste zin

na de locus de creatione 12). En evenzo werd in de theologie der hervorming de voorzienigheid nu eens opgevat als een consilium, waarnaar God alles regeert 13), dan weer als een werk Gods naar buiten 14). Het verschil betreft natuurlijk meer de naam dan de zaak, gelijk Alsted en Baier terecht opmerken 15). Indien God de wereld werkelijk in stand houdt en regeert, dan moet Hij ze tevoren kennen (providentia), haar ook willen en kunnen verzorgen (prudencia) en in de tijd alles ook metterdaad zó onderhouden en regeren, dat het door Hem voorgestelde einde wordt bereikt. In deze ruimen zin genomen, omvat de voorzienigheid 1- een actus internus, die dan verder nog wel weer in προγνωσις, προθεσις en διοικησις onderscheiden werd 16), en 2- een actus externus, die als executio ordinis, als conservatio, concursus, gubernatio omschreven werd. De actus internus van deze providentia is echter vroeger reeds volledig in de leer der deugden en der besluiten Gods behandeld; hier, na de leer der schepping, kan dus de voorzienigheid alleen als actus externus, als daad Gods naar buiten, ter sprake komen. Al moge nu de voorzienigheid in deze zin van de actus internus, de προγνωσις, προθεσις en διοικησις nooit los te maken noch ook te denken zijn. ze is er toch van onderscheiden, zoals de executio ordinis van de ordo zelf.

Het woord voorzienigheid heeft daarmee een gehele wijziging ondergaan. En de vraag kan rijzen, of het woord nog wel ter aanduiding van de zaak geschikt is. Toen vroeger de voorzienigheid nog in de leer der deugden of der besluiten Gods behandeld werd, behield het zijn oorspronkelijke betekenis; maar sedert zij. meer en meer als conservatio en gubernatio opgevat wordt en na de schepping ter sprake komt, is die oorspronkelijke betekenis bijna geheel teloor gegaan. De voorzienigheid in deze laatste, engere zin is geen eigenlijke providentia meer, geen ratio ordinis rerum in finem, want deze gaat er aan vooraf en wordt door haar ondersteld; zelf is zij executio ordinis. Deze laatste werd dan ook in de dogmatiek nader omschreven door conservatio of door gubernatio of door beide samen 17). Tussen deze beide werd later nog, ter afwering van het pantheïsme en het deïsme, de concursus of cooperatio ingevoegd, die zakelijk wel altijd bij de leer der voorzienigheid behandeld werd 18), maar die later ook formeel, tussen conservatio en gubernatio in een eigen plaats kreeg 19). Hieruit blijkt, dat het woord voorzienigheid ter aanduiding van de executio ordinis niet voldoende was en door onderhouding en regering nader bepaald werd. Deze zijn ook ongetwijfeld juister gedacht, levendiger van voorstelling en meer in overeenstemming met het spraakgebruik der Heilige Schrift. Vooral wanneer het woord voorzienigheid abstract genomen en in de plaats van God Zelf geschoven wordt, zoals Plutarchus hiermee reeds begon 20), en het rationalisme der achttiende eeuw dit navolgde, is het aan bedenking onderhevig. Toch mag het woord, dat in de taal der theologie en der religie burgerrecht verkreeg, behouden blijven, mits de zaak, die erdoor aangeduid wordt, maar in Schriftuurlijke zin wordt verstaan.

- 1) Verg. Ulrich, Heilsglaube und Versuchungsglauben, Neue kirchl. Zeits. 1901 bl. 478-493. Winter, Neue kirchl. Zeits. 1907 bl. 609-631.
- 2) Zeller, Philos. d. Gr. II./4 929.
- 3) Suicerus, s.v.
- 4) Cicero, Inv. II 53.
- 5) Damascenus, de fide orthod, II 29.
- 6) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 241
- 7) Damascenus, de fide orthod. II 29.30.
- 8) Lombardus, Sent. I dist. 35.
- 9) Thomas, S. Theol. I qu. 22 art. 1. Verg. Bonaventura, Sent. I dist. 35 en Hugo Vict., Sent. tr. 1 c. 12.
- 10) Petavius, de Deo VIII c. 1-5. Becanus, Theol. schol. I c. 13. Theol. Wirceb., 1880 III 175. Perrone, Prael. Theol.

- II 1838 bl. 233. C. Pesch, Prael. II 158. Mannens, Theol. dogm. II 105 v.
- 11) Thomas, S. Theol. I qu. 103-105. c. Gent. III 65. Commentatores op Sent. II dist. 37. Heinrich, Dogm. V 279.
- 12) Schwetz, Theol. dogm. I 405. Jansen, Prael. Theol. II 329. Simar, Dogm. 252. Scheeben, Dogm. II 12. Dieringer, Kath. Dogm./4 266 v.
- 13) Conf. Helv. post. art. 6. Ursinus, Explic. qu. 27. Zanchius, Op. II 425. Maresius, Syst. Theol. IV par. 19. Alsted, Theol. schol. 174.
- 14) Calvin, Inst. I 16, 3.4 Polanus, Synt. Theol. VI 1. Junius, Theses Theol. XVII 1. 2. Synopsis pur. theol. XI 3. Heidegger, Corpus Theol. VII 3 enz.
- 15) Alsted, Theol. schol. 175. Baier, Comp. Theol. I 5,2.
- 16) Gerhard, Loc. VI c. 2.
- 17) Lactantius, de ira Dei c. 10. Thomas, S. Theol I qu. 103. 104. Bonaventura, Brevil. ed. Frib. 1881 bl. 93. Ned. Geloofsbel. art. 13. Heid. Cat. X. Zanchius, Op. II 425. Synopsis pur. theol. XI 3 enz.
- 18) Augustinus, de trin. III 4. de civ. V 8-11. Theodoretus, de provid. or. X. Boëthius, de cons. IV en V. Damascenus, de fide II 29. Thomas, S. Th. I qu. 48.49.104 art. 2, qu. 105 art. 5. I 2 qu. 19 art. 4. Cat. Rom. I c. 2 qu. 20. Zwingli, de provid. c. 3. Op. IV 86. Calvin, Inst. I 16 2. Contre la secte des libertins, C. R. 35 bl. 186. de aet. Dei praed., C.R. 36 bl. 347-366. Zanchius, Op. II 449. Martyr, Loci C. bl. 56. 59. Wollebius, Theol. c. 30. Synopsis pur. theol. XI 13. Gerhard, Loc. VI c. 9 enz.
- 19) Mastricht, Theol. III 10, 10. 29. Turretinus, Theol. El. VI qu. 4. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. VI 270. IX 210. Brakel, Red. Godsd. XI 6. Marck, Godg. X 9. Quenstedt, Theol. I 531. Hollaz, Ex. theol. 421. Buddeus, Inst. 409.
- 20) Verg. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch s.v. προνοια.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 40 De voorzienigheid; 303)

303. De christelijke leer van de voorzienigheid als een almachtige daad Gods, waardoor Hij alle dingen onderhoudt en regeert, is niet alleen van het heidense noodlot en toeval, maar daarom ook van het telkens in de christelijke eeuwen weer oplevend pantheïsme en deïsme te onderscheiden. Immers, there are but tree alternatives for the sum of existence, chance, fate or Deity. With chance there would be variety without uniformity, with fate uniformity without variety, but variety in uniformity is the demonstration of primal design and the seal of the creative mind. In the world as it exists, there is infinite variety and amazing uniformity

1). Het pantheïsme kent geen onderscheid tussen het zijn Gods en het zijn der wereld en laat idealistisch de wereld in God of materialistisch God in de wereld opgaan. Op dit standpunt is er geen plaats voor de schepping en daarom in eigenlijke zin ook niet voor de onderhouding en de regering. De voorzienigheid valt met de natuurloop samen; de wetten der natuur zijn identiek met de besluiten Gods; en de regering Gods is niets dan fixus et immutabilis naturae ordo sive rerum naturalium concatenatio

2). Vanzelf valt daarmee het wonder, de zelfwerkzaamheid der causae secundae, de persoonlijkheid, de vrijheid, het gebed, de zonde, en heel de godsdienst. Het pantheïsme mag in nog zo schone en verleidelijke vorm zich voordoen, het voert feitelijk in de armen van een heidens noodlot. Er is dan geen ander zijn dan het zijn der natuur; er is geen hogere kracht, dan die in de wereld werkt naar vaste wet; is er geen ander, beter leven, dan waartoe in deze zienlijke schepping de gegevens aanwezig

zijn; een tijdlang mogen de mensen zich vleien met de idealistische hoop, dat de wereld door immanente ontwikkeling zichzelf volmaken zal, straks slaat dit optimisme in pessimisme, dit idealisme in materialisme om.

Tegenover dit pantheïsme had de christelijke theologie het onderscheid van schepping en onderhouding, de zelfwerkzaamheid der *causae secundae*, de vrijheid der persoonlijkheid, het karakter der zonde, de waarheid der religie te handhaven. En zij deed dit, door het *fatum* te verwerpen en de belijdenis van Gods voorzienigheid in onderscheiding daarvan duidelijk in het licht te stellen. Het kenmerkende van de leer van het *fatum* bestaat niet daarin, dat alwat in de tijd is en geschiedt in Gods eeuwige raad gegrond en bepaald is, maar het is hierin gelegen, dat alle zijn en geschieden gedetermineerd is door een met de wereld samenvallende macht, welke zonder bewustzijn en zonder wil alles met blinde noodwendigheid bepaalt. Volgens Cicero was het *fatum* der Stoa een *ordo seriesque causarum, cum causa ex se causam gignit* 3). Gewoonlijk werd het dan nog onderscheiden in een *fatum mathematicum* of *astrale*, wanneer de gebeurtenissen op aarde gedacht werden door de sterren, en in een *fatum physicum*, wanneer ze gedacht werden door het natuurverband bepaald te zijn. In de laatste vorm treedt de leer van het *fatum* thans bij het pantheïsme en materialisme op; maar opmerkelijk is, dat ook het *fatum astrale* in de jongste tijd vernieuwd wordt en warme verdedigers vindt 4). De christelijke theologie bestreed nu geenszins, dat alles door God eeuwig was gekend en bepaald; in zoverre erkende zij zelfs een *fatum* en sommigen meenden ook het woord in goede zin te kunnen bezigen. Als wij bedenken, zegt Augustinus, dat *fatum* van *fari* komt, en indien wij daarmee dan aanduiden het eeuwige, onveranderlijke Woord, waardoor God alle dingen draagt, dan is de naam te billijken 5). Boëthius sprak van het *fatum* als *inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus* 6). En zelfs Maresius meende met het woord een christelijke zin te kunnen verbinden 7). Maar gewoonlijk was men voorzichtiger; het geloof aan het noodlot ging toch uit van de gedachte, dat alles geschiedt tengevolge van een blinde, onweerstaanbare macht zonder bewustzijn en wil, en *fatalia* werden die gebeurtenissen genoemd, welke *praeter Dei et hominum voluntatem cujusdam ordinis necessitate contingunt* 8). In deze zin werd het *fatum* door alle christelijke theologen ten stelligste bestreden, door Augustinus en de zijnen niet minder dan door hen, die de vrije wil verdedigden. *Omnia vero fato fieri non dicimus, imo nulla fieri fato dicimus* 9). De enige *ordinis necessitas* op christelijk standpunt is de wijze, almachtige, liefderijke wil van God. Daarmee werd niet ontkend, gelijk later blijken zal, dat er in de wereld der schepselen een verband van oorzaken en gevolgen is en dat er vaste *ordinanties* zijn, maar de natuurorde staat niet achter en boven en evenmin buiten en tegenover Gods wil, maar zij is in die wil van een almachtig en liefderijk God en Vader gegrond, door die wil bepaald, aan die wil dienstbaar; en ze staat ook niet als een blinde, dwingende macht, buiten en tegenover onze wil, want *ipsae nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo ejusque praescientia continetur* 10).

Aan de andere kant staat het deïsme, dat God en wereld scheidt; de schepselen, nadat ze eenmaal geschapen zijn, geheel of gedeeltelijk en dan weer voor een groter of kleiner deel laat bestaan en werken door eigen, in de schepping meegekregen kracht; en dus wezenlijk de heidense leer van het toeval vernieuwt. Min of meer in overeenstemming met Aristoteles, Epicurus, Cicero, de Sadduceëen 11) en anderen, die het *magna Dei curant, parva negligunt*, tot leuze hadden, sprak Hiëronymus eenmaal uit, dat Gods voorzienige zorg niet over alle kleine insecten zich uitstreckte 12). Het Pelagianisme schreef evenals Cicero 13) de deugd aan 's mensen eigen wil en kracht toe, en het semipelagianisme verdeelde de arbeid en schreef aan God en mens beiden wat toe. Toen later dit systeem in de roomse theologie indrong, kwam er over Gods medewerking in de voorzienigheid een niet gering verschil; de

Thomisten vatten haar op als een *praedeterminatio physica*, een *applicatio ad operandum* 14); de Molinisten daarentegen verstonden eronder een *concursum simultaneum*, mere *cooperans*, quo Deus cum alio concurrente in eundem actum et effectum influat 15). Het Socinianisme stelde het oneindige en het eindige zo abstract en dualistisch tegenover elkaar, dat God de wereld zelfs niet uit niets, maar alleen uit een eeuwige en eindige materie kon scheppen; en dienovereenkomstig onttrok het ook een groot deel der wereld aan de voorzienigheid Gods en liet dit over aan het eigen inzicht en oordeel van de mens. De wil is van nature ook zo vrij, dat God zelfs van te voren niet zeker berekenen kan, wat een mens in een gegeven geval doen zal; eerst als de beslissing gevallen is, richt God daarnaar Zijn handelen in; de vrije oorzaken staan daarom geheel zelfstandig naast en buiten God. De verhouding van God tot de wereld is als die van een werkmeester tot de machine; nadat hij ze gemaakt en op gang heeft gebracht, laat hij ze aan zichzelf over en grijpt alleen in als er iets te herstellen valt 16). De remonstranten waren evenzo van oordeel, dat er in de creatie aan de schepselen krachten waren geschonken, waarop zij nu teren konden. De onderhouding was daarom een negatieve daad Gods, waardoor Hij *essentias, vires ac facultates rerum creaturarum non vult destruere sed eas vigori suo relinquere, quoad vigere ac durare possunt ex vi per creationem ipsis indita*, of althans werd deze opvatting niet onjuist genoemd. In verband daarmee werd de *concursum* als een *naturalis quaedam influentia in res omnes ex naturae divinae perfectione emanans* verworpen; de predestinatie van het getal mensen, van de huwelijken, van het levenseinde van de verkorenen en verlorenen bestreden; de vrije wil verdedigd en alle *providentia efficax circa peccatum* vervangen door een negatieve *permissio* of *non-impeditio* 17). Het Arminianisme werd wel te Dordrecht veroordeeld en buiten de gereformeerde erve geplaatst, maar vond als geestesrichting allerwege ingang en drong in alle christelijke landen en kerken door. De periode, die met de helft der 17e eeuw een aanvang nam, kenmerkte zich door een machtig streven, om natuur, wereld, mens, wetenschap enz. te emanciperen van en zelfstandig te maken tegenover God, christendom, kerk, theologie. latitudinarisme, deïsme, rationalisme, piëtisme, *aufklärung* enz. komen daarin met elkaar overeen 18). Deze wereld is de best mogelijke, de mens is met zijn verstand en wil zichzelf genoeg; natuurwet, natuurkracht, natuurrecht, natuurlijke religie, natuurlijke moraal maken samen een fonds van krachten uit, door God bij de schepping aan de wereld meegegeven en nu voor bestaan en ontwikkeling volkomen voldoende; openbaring, profetie, wonder, genade zijn geheel overbodig. Het deïsme ontkende het bestaan Gods niet, en ook de schepping en de voorzienigheid niet; integendeel, het sprak gaarne over het Opperwezen en hield brede betogen over de voorzienigheid. Maar de kracht uit dit geloof was weg. Het deïsme ontkende in principe, dat God in de schepping anders werkte dan naar en door de natuurlijke wetten en krachten; het was van huis uit antisupranaturalistisch. De *conservatio* was genoeg; een cooperatie of een *influxus Dei* bij iedere handeling van het schepsel was onnodig 19).

In zijn 18e-eeuwse vorm behoort dit deïsme nu wel tot het verleden. Maar feitelijk heerst het ook thans nog in brede kring, beide in theorie en praktijk. Sedert vooral in deze eeuw de kennis der natuur uitgebreid en de vastheid harer ordeningen erkend is, zijn velen geneigd, om de meedogenloze, onveranderlijke natuur aan Gods regering te onttrekken, zelfstandig in zichzelf te laten rusten en de voorzienigheid Gods tot het religieus-ethisch terrein te beperken. Maar natuurlijk kan dan ook hier de voorzienigheid niet absoluut worden opgevat; zij vindt haar grens in de menselijke vrijheid 20). Geen wonder, dat bij zulk een beschouwing de oude leer van de *concursum* niet meer verstaan en als overbodig of onjuist terzijde gesteld wordt 21). Zelfs ligt dan de gevolgtrekking voor de hand, om met de ethische moderneren hier te lande de natuurmacht en de zedelijke macht als het ware als twee goden op manicheesche wijze naast en tegenover elkaar te plaatsen, op gevaar af, dat het gebied der laatste, evenals dat der roodhuiden in Amerika hoe langer zo meer ingekrompen en tenslotte door de blinde,

redeloze macht geheel in beslag genomen wordt 22). Want dat is zeker wel het voornaamste bezwaar tegen het deïsme: door God en wereld, het oneindige en het eindige te scheiden en dualistisch naast elkaar te plaatsen, maakt het beide tot twee concurrerende machten, die in voortdurende strijd gewikkeld zijn en elkaar de heerschappij betwisten. Wat aan God gegeven wordt, wordt aan de wereld ontnomen. Hoe meer Gods voorzienigheid zich uitbreidt, des te meer verliest het schepsel zijn zelfstandigheid en vrijheid, en omgekeerd kan het schepsel zijn zelfwerkzaamheid slechts handhaven als het God terugdringt en Hem de heerschappij ontnemt. Vrede is er dus tussen beiden alleen bij volledige scheiding. Het deïsme is in de grond irreligieus. Niet in gemeenschap met, maar in scheiding van God ligt de zaligheid van de mens; de deïst voelt zich alleen gerust, als hij los van God, d.i. praktisch atheïst is; en omdat hij beseft dit nooit te kunnen zijn, is hij een vreesachtig schepsel, altijd bezorgd, dat hem een stuk van zijn terrein ontnomen zal worden. Vandaar dat er in het deïsme allerlei graden zijn; de grenzen tussen Gods werkzaamheid en die der wereld worden telkens verschillend getrokken. Er zijn hele, halve, driekwart Pelagianen enz., al naarmate wereld en mens geheel of voor een groter of kleiner deel aan Gods bestuur worden onttrokken. Principiëel is het deïsme altijd hetzelfde, het zet God op non-activiteit, maar de een bewandelt die weg verder dan de ander. Een deïst is een mens, die in zijn kort bestaan niet de tijd heeft gevonden atheïst te worden 23). Dat terrein nu, dat door het deïsme aan Gods regering ontnomen wordt, komt dan te staan onder de macht, hetzij van het noodlot, hetzij van het toeval. Ook in dit opzicht raakt het deïsme telkens met zichzelf in strijd. Vooral tegenwoordig, nu allen zo diep overtuigd zijn van de vastheid der natuurorde, is daarin voor het toeval geen plaats en valt het deïsme in de handen van het oude noodlot terug; het toeval blijft hoofdzakelijk alleen voor het religieusethische terrein bewaard. Maar de leer van het toeval is niet beter dan die van het noodlot. Fatum kon desnoods nog een goede betekenis hebben in de christelijke levens- en wereldbeschouwing; maar casus en fortuna zijn door en door onchristelijk. Toevallig is iets alleen in der mensen oog, wijl zij op dat ogenblik de oorzaak niet weten. Maar objectief toevallig is er niets en kan er niets zijn. Alles moet een oorzaak hebben en heeft die in laatste instantie in de Almachtige wijze wil van God 24).

- 1) James Douglas bij U.B. Smit, *System af christian Theol.* New York, Armstrong 1890 bl. 107.
- 2) Spinoza, *Tract. theol. pol.* c. 3, cf. Strausz, *Gl.* II 384. Schleiermacher, *Gl.* par. 46 en verder boven bl. 430 v.
- 3) Cicero, *de divin.* 1. Verg. Seneca, *de benef.* IV 7. *Nat. qu.* II 36.
- 4) Verg. *Wet.* Bladen 1896 IV 453. *De Holl. Revue* 25 Sept. 1905.
- 5) Augustinus, *de civ. Dei* V 9.
- 6) Boëthius, *de cons. philos.* IV pros. 6.
- 7) Maresius, *Syst. Theol.* bl. 149.
- 8) Augustinus, *de civ. Dei* V 3.
- 9) Augustinus, t.a.p.
- 10) Augustinus t.a.p. en voorts comment. op sent. I dist. 35. Thomas, *s. Theol.* I qu. 116. c. Gent. III 93. Petavius, *de Deo VIII* 4. Gerhard, *Loc.* VI 13. Calvijn, *Inst.* I 16, 8. Beza, *Tract. Theol.* I 313 v. Alting, *Theol. elenct. nova* bl. 290. Heidegger, *Corp. Theol.* VII 2. Turretinus, *Theol. El.* VI 2. M. Vitringa II 170. 177-181. Bretschneider, *Syst. Entw.* 472 enz.
- 11) Over de Sadduceën verg. men Schürer, *Gesch. des Jüd. volkes* II/3 392 v.
- 12) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; B 200
- 13) Cicero, *de nat. deor.* III 36.
- 14) Thomas, *S. Theol.* I 2 qu. 9 art. 6 ad 3. qu. 79. 109. c.

- Gent. III 67-70. 162.
- 15) Verg. Daalman, Summa S. Thomae II 286-314. Theol. Wirceb., I c. 2. Dens, Theol. 166 v. Liberatore, Instit. filos. III c. 4 a. 1, 2. Scheeben, Dogm. II 22 v. Jansen, Prael. II 334.
- 16) Volkelius, de vera relig. II c. 7. Crell, de Deo et ejus attrib. c. 2-6. Fock, Der Socin. 496 v.
- 17) Conf. Remonstr. c. 6. Apol. Conf. ib. Episcopus, Inst. Theol. IV sect. 4. Limborch, Theol. Christ. II 25 v.
- 18) Verg. over het deïsme Lechler, Gesch. des engl. Deismus 1841 en art. in PRE/2. Troeltsch, art. in PRE/3 IV 532-559. Pünjer, Gesch. d. christl. Rel. Philos. I 209 v. Hanne, Die Idee der absol. Pers. II/2 76 v. Pesch, Die grossen Welträthsel II/2 534 v. Doedes, Inl. tot de leer van God 80 v.
- 19) Reinhard, Dogm. par. 61. Wegscheider, Inst. Theol. par. 106.
- 20) Verg. Kreibig, Die Räthsel der Göttl. Vorschung. Berlin 1886. W. Schmidt, Die Göttl. Vorschung und das Selbstleben der Welt 1887. Id., Christl. Dogm. II 216 v. Beyschlag, Zur Verständigung über de christl. Vorschungsglauben. Halle 1888.
- 21) Rothe, Theol. Ethik par. 54. Müller, Sünde I/5 318. Vilmar, Dogm. I 255. Lipsius, Dogm. par. 397 v. W. Schmidt, Christl. Dogm. II 210 v. Van Oosterzee, Dogm. par. 59, 5. 7. Verg. ook Filippi, Kirchl. Dogm. II/3 266 en Köstlin, art. Concursus in PRE3 IV 262-267.
- 22) Verg. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 19 De religieus-empirische methode; 137
- 23) Quack, Port Royal bl. 180.
- 24) Verg. Augustinus, qu. 83 qu. 24 c. Acad. I 1. de ord. I 2. de civ. V 3. Thomas, S. Theol I qu. 22 art. 2. qu. 103 art. 5. c. Gent. III 72. Gerhard. Loc. VI 3. Calvijn, Inst. I 16, 2.9. Chamier, Panstr. Cathol. II 2, 4 v. Turretinus, Theol. El. III qu. 12. Maastricht, Theol. III 10, 30. J. Müller, Sünde II 34 v. Weisse, Philos. D. I 518. Kirchner, Ueber de Zufall. Halle, Pfeffer 1888. G. Rümelin, Ueber de Zufall, Deutsche Rundschau, März 1890 bl. 353-364. Eisler, Wörterbuch der filos. Begriffe art. Zufall. E. Dennerf, Natuurwet, Toeval, Voorzienigheid. Baarn 1906.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 40 De voorzienigheid; 304)

304. De voorzienigheid Gods, alzo van de kennis en het besluit Gods onderscheiden en tegenover het pantheïsme en deïsme gehandhaafd, is naar de schone verklaring van de Heid. Catechismus die almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods, door welke Hij hemel en aarde, bovendien alle schepselen, gelijk als met Zijn hand nog onderhoudt en regeert. Ook zo is het leerstuk der voorzienigheid nog van zeer wijde omvang. Zij omvat eigenlijk de ganse uitvoering van alle besluiten, welke op de eenmaal door de schepping in het aanzijn geroepen wereld betrekking hebben. Indien de scheppingsdaad uitgezonderd wordt, is zij even rijk als de scientia libera, als de besluiten Gods, als alwat in de tijd bestaat en geschiedt. Zij strekt zich uit over alles, wat na de schepping verder in de dogmatiek behandeld wordt en besluit in zich beide de werken der natuur en der genade; alle werken Gods naar buiten, die op de schepping volgen, zijn werken Zijner voorzienigheid. Alleen maar, de locus de providentia gaat niet op die werken zelf in, doch beschrijft in het algemeen de aard der relatie, waarin God tot de geschapen wereld staat en die altijd dezelfde is in weerwil van de vele verschillende werken, welke Hij in Zijn voorzienigheid in de wereld tot stand brengt. Daarom

is het ook niet wenselijk, om in deze locus allerlei onderwerpen, zoals het wonder, het gebed, het levenseinde, de wilsvrijheid, de zonde, de theodicee enz. ter sprake te brengen, want ten dele zijn deze onderwerpen reeds vroeger bij de leer van de deugden en de besluiten Gods behandeld, deels komen zij later op hun eigen plaats breedvoerig aan de orde. Niet op de locus de providentia alleen, maar op heel de dogmatiek rust de taak der theodicee. De leer der voorzienigheid neemt dus de stof voor de volgende loci niet in zich op, maar bepaalt zich tot de beschrijving van de onder alle verschillende werken zichzelf gelijkblijvende relatie, waarin God tot de schepselen staat. Die relatie wordt uitgedrukt door de woorden onderhouding, medewerking en regering, welke langzamerhand als delen der voorzienigheid werden opgevat. Wat God in natuur en genade ook doet, Hij is het altijd, die alle dingen onderhoudt, er met Zijn mogendheid invloeit en ze door Zijn wijsheid en almacht regeert. Onderhouding, medewerking en regering zijn daarom geen delen of stukken, waarin het werk der voorzienigheid gesplitst wordt, en die, zakelijk en tijdelijk gescheiden, de een op de andere volgen. Zij verschillen onderling ook niet zo, dat de onderhouding alleen betrekking zou hebben op het zijn der schepselen, de medewerking slechts op de werkzaamheden, en de regering uitsluitend op de leiding naar het einddoel heen. Maar ze staan altijd met elkaar in verband, ze grijpen elk ogenblik in elkaar in; de onderhouding is van het eerste begin af aan ook regering, en de regering medewerking, en de medewerking onderhouding. De onderhouding zegt ons, dat er niets bestaat, niet alleen geen substantie, maar ook geen kracht, geen werkzaamheid, geen eigenschap, geen idee, of het bestaat alles uit, door, tot God. De medewerking doet ons diezelfde onderhouding kennen als een zodanige, welke het zijn der schepselen niet opheft, maar juist poneert en handhaaft. En de regering wijst ons beide aan als zó alle dingen leidende, dat het door God vastgestelde einddoel wordt bereikt. En altijd, van het begin tot het einde, is de voorzienigheid één eenvoudige, almachtige en alomtegenwoordige kracht.

Als zulk een kracht en daad Gods opgevat, staat de voorzienigheid in het nauwste verband met en is zij toch ook wezenlijk onderscheiden van de werkzaamheid Gods in de schepping. Het pantheïsme en het deïsme zoeken de oplossing van het probleem, dat zich hier voordoet, daardoor, dat zij of de schepping of de voorzienigheid ontkennen. Het theïsme handhaaft beide en tracht haar eenheid en haar onderscheid zowel voor de theorie als voor de praktijk van het leven in het licht te stellen. Altijd in volle, ware zin theïst te wezen, d.i. in alles Gods raad en hand en werk te zien en toch tegelijkertijd, ja juist daarom, alle kracht en gave tot de hoogste activiteit te ontwikkelen, dat is de heerlijkheid van het christelijk geloof, dat het geheim van het christelijk leven. De Schrift gaat ons hierin voor. Zij duidt de voorzienigheid ter enerzijde aan als een scheppen, [Ps. 104:30](#), een levendmaken, [Neh. 9:6](#), een spreken, [Ps. 33:9](#); [105:31,34](#); [107:25](#); [Job 37:6](#), een uitzenden van Zijn Woord en Geest, [Ps. 104:30](#), [107:26](#) een bevelen, [Ps. 147:15](#), [Klaagl. 3:37](#), een werken, [Joh. 5:17](#), een dragen, [Hebr. 1:3](#), een willen, [Op. 4:11](#), zodat alles zonder uitzondering uit God is en door en tot Hem bestaat, [Hd. 17:28](#), [Rom. 11:36](#), [Col. 1:17](#). God is nooit ledig. Hij ziet nimmer passief toe. Hij werkt altijd met Goddelijke mogendheid beide in natuur en genade. De voorzienigheid is daarom een positieve daad, niet een laten, maar een doen bestaan en werken van ogenblik tot ogenblik. Indien zij slechts in een non-destruere bestond, was het niet God, Die de dingen in stand hield, maar bestonden deze in en door zichzelf, zij het dan ook door een bij de schepping geschonken kracht. En dit is ongerijmd te denken; een schepsel is vanzelf een volstrekt afhankelijk wezen; wat niet van zichzelf bestaat, kan ook geen ogenblik door zichzelf bestaan. Als God niets doet, dan is er niets en geschiedt er niets. Virtus Dei, ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species omnisque natura concideret [1](#)). En gelijk de voorzienigheid een kracht en een daad is, zo is zij ook een almachtige en alomtegenwoordige kracht. God is immanent met Zijn Wezen in alle

schepselen tegenwoordig. Zijn voorzienigheid breidt tot alle schepselen zich uit; alles bestaat in Hem. De Schrift spreekt het ten stelligste uit, dat niets, hoe gering ook, buiten Gods voorzienigheid valt. Niet alleen alle dingen in het gemeen, [Ef. 1:11](#), [Col. 1:17](#), [Hebr. 1:3](#), maar ook zelfs de haren op het hoofd, [Matt. 10:30](#), de mussen, [Matt. 10:29](#), de vogels des hemels, [Matt. 6:26](#), de lelies des velds, [Matt. 6:28](#), de jonge raven, [Ps. 147:9](#), zijn voorwerp van Zijn zorg. Wat is ook klein of groot voor Hem, die alleen groot is? In het wereldverband is het kleine evengoed op zijn plaats als het grote, even onmisbaar en noodzakelijk, en menigmaal nog van rijker betekenis en van gewichtiger gevolgen ²⁾. De voorzienigheid mag daarom wel in generalis, [Ps. 104, 148:1-3](#), specialis, [Ps. 139:15v.](#), [Job 10:9-12](#), [Matt. 12:12](#), [Luk. 12:7](#), en specialissima, [1Tim. 4:10](#), onderscheiden worden. Maar zij strekt toch als kracht Gods tot alle en tot ieder schepsel zich uit. Habakuk klaagt er in hoofdst. 1:4 wel over, dat God door Zijn kastijding de mensen maakt als vissen der zee, die in het net gevangen worden en [כָּרֶם שׁ לֹא-מִשַּׁל בּוֹ](#) als gewormte, dat geen heerser heeft, nl. om het te beschermen tegenover zijn vijanden, maar spreekt daarmee in het minst niet uit, dat Gods voorzienigheid niet over deze schepselen gaat. Met meer schijn van recht beroept men zich voor de beperking van Gods voorzienigheid op [1Cor. 9:9](#); toch ontkent Paulus, die overal elders Gods soevereiniteit absoluut opvat, b.v. [Hd. 17:28](#), [Rom. 11:36](#), [Col. 1:17](#), hier ter plaatse geenszins, dat God ook voor de ossen zorg draagt, maar geeft alleen te kennen, dat de reden, waarom dit woord in de wet Gods is opgenomen, niet ligt in de ossen, maar in de mensen. Ook dit woord betreffende de ossen zegt God [δ ἡμᾶς](#), vs.10, cf. [Rom. 4:23-24](#); [15:4](#); [2Tim. 3:16](#), opdat wij eruit leren zouden, dat de arbeider in het Evangelie zijn loon waardig is. Zo is dan de voorzienigheid een even grote, almachtige en alomtegenwoordige daad Gods als de schepping; zij is een creatio continua of continuata; zij zijn beide één daad en verschillen alleen ratione ³⁾.

Aldus sprekende, hebben vroegere theologen toch geenszins het onderscheid willen te niet doen, dat tussen schepping en voorzienigheid bestaat, gelijk b.v. Hodge vreest ⁴⁾. De Schrift immers stelt anderzijds de voorzienigheid voor als een rusten van het werk der schepping, [Gen. 2:2](#), [Ex. 20:11](#), [31:17](#) en voorts als een zien, [Ps. 14:2](#), als een schouwen, [Ps. 33:13](#), als een letten, [Ps. 33:15](#), als een gadeslaan, [Ps. 103:3](#) enz., hetwelk allemaal het bestaan, de zelfwerkzaamheid, de vrijheid van het schepsel onderstelt. Ook deze gegevens der Schrift mogen niet verwaarloosd worden. Schepping en voorzienigheid zijn niet hetzelfde. Indien de voorzienigheid een ieder ogenblik vernieuwde schepping is, zouden de schepselen elk ogenblik ook uit het niet te voorschijn worden gebracht. De samenhang, het verband, de ordo causarum ging dan geheel teloor, en van ontwikkeling, geschiedenis zou er geen sprake kunnen zijn. Alle schepselen zouden dan niet werkelijk, maar slechts in schijn bestaan en alle zelfstandigheid, vrijheid, verantwoordelijkheid missen; God zelf zou de oorzaak der zonde zijn. Ofschoon velen de voorzienigheid een creatio continua noemden, zo bedoelden zij toch daarmee geenszins het onderscheid tussen beide uit te wissen; veeleer vatten zij allen de voorzienigheid tegelijk op als een doen volharden in het bestaan, als een conservatio, die de schepping onderstelt. Zo zegt b.v. Augustinus, dat God op de zevenden dag gerust heeft en geen nieuwe genera meer geschapen heeft, en hij omschrijft dan het werk der voorzienigheid in onderscheiding van dat der schepping aldus: *mouet itaque occulta potentia universam creaturam suam...explicat secula, quae illi cum primum condita sunt tanquam implicita indiderat, quae tamen in suos cursus non explicarentur, si ea ille qui condidit provido motu administrare cessaret* ⁵⁾. De voorzienigheid moge dus soms een creatio heten, zij is van de eerste en eigenlijke schepping altijd daarin onderscheiden, dat zij een creatio continua is.

Beide komen dus hierin met elkaar overeen, dat het dezelfde Goddelijke, almachtige en alomtegenwoordige kracht is, die in schepping en in onderhouding werkzaam is; deze is geen

mindere daad dan geen; tot beide wordt macht, Goddelijke almacht vereist. Voorts zijn schepping en onderhouding natuurlijk ook niet in God Zelf onderscheiden, want in Hem, de Eeuwige, valt geen verandering noch schaduw van omkering; Hij is niet overgegaan van niet-scheppen tot scheppen noch ook van scheppen tot onderhouden; Hij is onveranderlijk Dezelfde 6). Schepping en onderhouding zijn dus niet objectief en zakelijk, als daden Gods, in Gods Wezen, maar alleen ratione onderscheiden. Dat wil echter niet zeggen, dat ons denken zo maar willekeurig tussen beide onderscheid maakt; neen, dat onderscheid ja wel terdege in de openbaring Gods gegrond en daaruit door ons denken afgeleid. Er is verschil tussen schepping en onderhouding, maar dat verschil ligt niet in Gods Wezen an sich, maar in de relatie, waarin God zich tot de schepselen stelt. Iets anders is het, wat met de dingen door de schepping, en iets anders, wat er mee door de onderhouding gebeurt. De relatie, waarin door beide daden de schepselen tot God geplaatst worden, is een verschillende. Dit verschil is niet zo aan te geven, dat de schepping uit niets is en de onderhouding uit het bestaande; maar de schepping roept de dingen die niet zijn, die geen ander zijn hebben dan dat van ideeën en besluiten in het Wezen Gods; door de onderhouding roept God met dezelfde mogendheid die dingen, die een van zijn wezen onderscheiden bestaan hebben ontvangen en nochtans enkel en alleen uit en door en tot God zijn. De schepping geeft het zijn; de onderhouding, de volharding in het zijn. De moeilijkheid voor het denken, om schepping en onderhouding beide te handhaven, ligt altijd weer hierin, dat schepselen door de schepping een eigen, van Gods Wezen onderscheiden zijn hebben ontvangen, en dat toch dat zijn geen ogenblik kan of mag beschouwd worden als een van God onafhankelijk, in zichzelf rustend zijn. Wij staan hier voor een mysterie, dat ons begrip ver te boven gaat, en altijd zijn we geneigd, om aan het een of aan het andere te kort te doen. Op die neiging berust het pantheïsme en het deïsme. Beide gaan uit van dezelfde dwaling en stellen God en wereld als twee grootheden tegenover elkaar. Het eerste offert de wereld aan God, de schepping aan de onderhouding op en meent, dat het zijn Gods dan alleen een Goddelijk oneindig zijn is, wanneer het zijn der wereld ontkend, in schijn opgelost, in het Goddelijk zijn verzwolgen wordt. En het tweede offert God aan de wereld, de onderhouding aan de schepping op en oordeelt, dat het schepsel te meer tot zijn recht komt, naarmate het minder afhankelijk wordt van God en meer van Hem zich verwijderd. De christen echter belijdt, dat de wereld en ieder schepsel in haar een eigen zijn ontvangen heeft, maar toch in diezelfde mate toeneemt in realiteit, in vrijheid, in waarachtig zijn, als het meer afhankelijk is van God, en van ogenblik tot ogenblik uit en door en tot Hem is. Een schepsel staat te hoger, naarmate God het meer inwoont en het met Zijn Wezen doordringt. De onderhouding gaat in zoverre zelfs de schepping te boven; want deze gaf slechts de aanvang van het zijn, maar geen is de voortgaande en altijd toenemende mededeling Gods aan zijn schepselen. De voorzienigheid is the progressive expression in the universe of his divine perfection, the progressive realization in it of the archetypal ideal of perfect wisdom and love 7).

- 1) Augustinus, de Gen. ad litt. IV 12. Conf. IV 17, cf. Thomas, s. Theol. I qu. 104 art. 1-4. c. Gent. III 65 v. Calvin, Inst. I 16, 4. Leydecker, Fax verit. VIII 2. Alsted, Theol. schol. 304 enz.
- 2) Verg. Calvin bij Henry, Leben Calvins II 67.
- 3) Augustinus, de Gen. ad litt. IV 15. Conf. IV 12. de civ. XII 17 Thomas I qu. 104 art. 2. Quenstedt, Theol. I p. 351. Ursinus, Explic. Cat. qu. 27. M. Vitringa II 183. Heppe, Dogm. d. ev. ref. K. 190.
- 4) Hodge, Syst. Theol. I 577.
- 5) Augustinus, de Gen. ad lit. V20.
- 6) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 34 De Schepping; 257
- 7) Sam. Harris, God the Creator and Lord of all. Edinb. Clark 1897 I 532.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 40 De voorzienigheid; 305)

305. Hiermee is ook reeds de wijze aangegeven, op welke God Zijn voorzienigheid in de wereld uitoefent, en die oudtijds door de leer van de concursus uitgedrukt werd. Deze is even rijk als de verscheidenheid, welke bij de schepping in de schepselen is aangebracht. Sicut creationis magna est varietas, ita et gubernationis **1**). Door de schepping is een wereld in het aanzijn geroepen, die tegelijk een κόσμος en αἰὼν verdient te heten en beide in ruimte en tijd een speculum lucidissimum gloriae divinae is **2**). De voorzienigheid dient nu, om de wereld van haar aanvang heen te leiden naar haar einddoel, zij treedt terstond bij de schepping in werking en handhaaft en brengt tot ontwikkeling, wat in die schepping gegeven is. Omgekeerd is de schepping op de voorzienigheid aangelegd; de creatie geeft aan de schepselen zulk een zijn, dat in en door de voorzienigheid tot ontplooiing kan worden gebracht. Immers, de wereld werd niet geschapen in de toestand van zuivere potentie, als een chaos of nevelmassa, maar als een kosmos, en de mens werd daarin geplaatst niet als een hulpeloos wicht maar als man en vrouw; alleen van zulk een gerede wereld kon de ontwikkeling uitgaan en zo werd ze door de schepping aan de voorzienigheid aangeboden. Voorts was die wereld een harmonisch geheel, waarin de eenheid zich paarde aan de rijkste verscheidenheid; elk schepsel ontving zijn eigen aard en daarin een eigen zijn, een eigen leven en levenswet. Gelijk in Adams hart de zedewet was ingeschapen, als regel voor zijn leven, zo droegen alle schepselen in hun eigen natuur de principia en de wetten voor hun ontwikkeling. Alle dingen zijn geschapen door het Woord. Alles berust op gedachte. De ganse schepping is een systeem van ordinantiën Gods, [Gen. 1:26,28](#); [8:22](#); [Ps. 104:5,9](#); [119:90-91](#); [Pred. 1:10](#), [Job 38:10v.](#), [Jer. 5:24](#), [31:25v.](#), [Jer. 33:20,25](#). Hij gaf aan alle schepselen een orde, een wet, die ze niet overtreden, [Ps. 148:6](#) **3**). Zij berust in al haar delen op de raad Gods, en deze komt uit in het kleine en in het grote; het komt alles voort van de Here der heerscharen. Hij is wonderlijk van raad, Hij is groot van daad, [Jes. 28:23-29](#). en Hij is zeer te prijzen.

Zo leert ons de Schrift de wereld verstaan, en zo heeft ook de christelijke theologie het begrepen. Augustinus zei, dat er in de schepselen semina occulta, originales regulae, seminariae rationes waren ingeplant, die, in de geheime schoot der natuur verborgen, de principia aller ontwikkeling zijn. Quaecunque nascendo ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia, et incrementa debitae magnitudinis distinctionesque formarum ab originalibus tamquam regulis sumunt **4**). De wereld is daarom zwanger van de oorzaken der wezens; sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium, quae in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur nec moritur aliquid nec incipit esse nec desinit **5**). Zij is een arbor rerum, die tak en bloesem en vrucht uit zichzelf voortbrengt **6**). God houdt de dingen toch zo in stand en werkt zo in hen, dat zij zelf als causae secundae meewerken. Dat zegt niet, dat men bij deze twee oorzaken moet blijven staan; wij moeten altijd opklimmen tot de oorzaak van alle zijn en beweging, en dat is alleen de wil Gods; voluntas conditoris conditae rei cujusque natura est **7**). In zover is de voorzienigheid niet alleen een positieve, maar ook een onmiddellijke daad Gods. Zijn wil, Zijn kracht, Zijn Wezen is in ieder schepsel en in elke gebeurtenis onmiddellijk present. Alles bestaat en leeft te samen in Hem, [Hd. 17:28](#), [Col. 1:17](#), [Hebr. 1:3](#). Gelijk Hij de wereld door Zichzelf schiep, zo onderhoudt en regeert Hij haar ook door Zichzelf. Al werkt God ook door de causae secundae, dit is met het deïsme niet zo te duiden, dat zij tussen God en de werkingen met haar gevolgen zouden instaan en deze van Hem verwijderen. Immediate Deus omnibus providet quoad ordinis rationem **8**). Daarom is ook een wonder geen verbreking der natuurwet en geen van buiten af ingrijpen in de natuurorde. Het is van Gods zijde een daad, die niet meer onmiddellijk en rechtstreeks God tot oorzaak

heeft dan iedere gewone gebeurtenis, en in de raad Gods en in de wereldidee neemt het een even geordende en harmonieuze plaats in als elk natuurlijk verschijnsel. In het wonder brengt God alleen een bijzondere kracht in werking, die, gelijk iedere andere kracht, werkt overeenkomstig haar eigen aard en wet en dus ook een eigen product ten gevolge heeft 9).

Maar bij de schepping heeft God in de dingen zijn ordinanties gelegd, een *ordo rerum*, waardoor de dingen zelf onderling met elkaar in verband staan. Niet God hangt van die oorzaken af, maar wel hangen de dingen van elkaar af. Dat verband is velerlei: ofschoon het in het algemeen causaal kan worden genoemd, is causaal in deze zin dan toch geenszins met mechanisch te vereenzelvigen, gelijk het materialisme wil. Het mechanisch verband is maar één wijze, waarop een gedeelte der dingen in de wereld tot elkaar in betrekking staat. Gelijk de schepselen in de creatie een eigen aard ontvingen en onderling verschillen, zo is er ook onderscheid in de wetten, waarnaar zij werken, en in de verhoudingen, waarin zij tot elkaar staan. Deze zijn onderscheiden op fysisch en op psychisch terrein, in de instellectuele en in de ethische wereld, in huisgezin en maatschappij, in wetenschap en kunst, in de koninkrijken der aarde en in het koninkrijk der hemelen. Het is de voorzienigheid Gods, welke in aansluiting aan de schepping al deze onderscheiden naturen, krachten, ordinanties handhaaft en tot volle ontplooiing brengt. In de voorzienigheid doet God niet te niet maar eerbiedigt en ontwikkelt Hij, wat Hij in de schepping tot aanzijn riep. *Ad providentiam divinam non pertin et naturam rerum corrumpere, sed servare* 10). Zo onderhoudt en regeert Hij dus alle schepselen overeenkomstig hun aard, de engelen anders dan de mensen en deze wederom anders dan dieren en planten. Maar in zover God nu in Zijn voorzienigheid de onderlinge verhoudingen der dingen in stand houdt en de schepselen onderling aan elkanders bestaan en leven dienstbaar maakt, kan zij middellijk heten. *Immediate Deus omnibus providet, quoad ordinis rationem, quoad executionem ordinis vero per aliqua media providet* 11). Zo schiep Hij de engelen allen tegelijk, maar laat Hij de mensen uit één bloed voortkomen; zo houdt Hij sommige schepselen individueel, andere als soort en geslacht in stand; zo bedient Hij telkens Zich van allerlei schepselen als middelen in Zijn hand, om Zijn raad uit te voeren en Zijn doel te bereiken.

De christelijke theologie ontkende dit niet; integendeel heeft zij altijd op voorgang der Schrift met nadruk de natuurorde en het causaalverband der verschijnselen gehandhaafd. Het is onwaar, dat het christendom met zijn supranaturalisme aan een natuurorde vijandig zou zijn en de wetenschap onmogelijk zou maken, gelijk bijv. Draper en anderen met welgevallen proberen aan te tonen 12). Veel juister is het oordeel van Du Bois Reymond, als hij zei: die neuere naturwissenschaft, wie paradox dies klingt, verdankt ihren ursprung dem christenthum 13). In elk geval heeft het christendom de wetenschap, bepaaldelijk die van de natuur, mogelijk gemaakt en daarvoor de bodem bereid. Hoe meer toch de natuurverschijnselen, gelijk in het polytheïsme, verafgod worden en beschouwd als zichtbare beelden en dragers der Godheid, des te onmogelijker wordt een wetenschappelijk onderzoek, dat immers vanzelf het karakter van heiligschennis verkrijgt en het mysterie der Godheid verstoort. Maar het christendom heeft God en wereld onderscheiden en door zijn belijdenis van God als de Schepper aller dingen God losgemaakt uit de natuursamenhang en hoog boven deze geplaatst; onderzoek der natuur is geen aanraking der Godheid meer. Voorts heeft het daardoor tegelijk de mens vrij gemaakt van en zelfstandig geplaatst tegenover de natuur, gelijk de schone natuurbeschouwing bij Psalmisten en profeten, bij Jezus en de apostelen zo klaar bewijst; de natuur is voor de gelovige geen voorwerp van aanbidding en vreze meer 14); terwijl hij in diepe ootmoed voor God zich buigt en van Hem volstrekt afhankelijk is, heeft hij juist de roeping, om de aarde te beheersen en alle dingen zich te onderwerpen, [Gen. 1:26](#). Afhankelijkheid van God is heel iets anders dan *convenienter naturae vivere* en zich schikken

naar de omstandigheden. Velen redeneren zo, dat zij of alle dingen en gebeurtenissen aan Gods wil toeschrijven en verzet ongeoorloofd achten, of dat ze Gods voorzienigheid beperken en vele dingen stellen in handen van de mens **15**). Doch de Schrift waarschuwt ons beide tegen dit antinomianisme en dit pelagianisme en snijdt alle valse, fatalistische berusting en alle hoogmoedig zelfvertrouwen bij de wortel af. Bukken voor de natuurmacht is iets gans anders dan zich Gode kinderlijk te onderwerpen; en het beheersen der aarde is een dienen van God. De kapitein, die bij een storm in zijn hut ging bidden en in de Bijbel lezen, onderwierp zich wel aan de macht der elementen maar niet aan God **16**). Er ligt veel meer ware vroomheid in Cromwell's woord: *trust God and keep your powder dry*. Vervolgens is het de belijdenis van God als de Schepper van hemel en aarde, welke aanstonds de gedachte meebrengt van de éne, absolute, nimmer tegen zichzelf verdeelde waarheid; van de harmonie en de schoonheid van de raad Gods; en dus ook van de eenheid van het wereldplan en van de orde der ganse natuur. Wenn in freier und grossartiger weise dem einen Gott auch ein einheitliches wirken aus dem ganzen und vollen zugeschrieben wird, So wird der Zusammenhang der dinge nach ursache und wirkung nicht nur denkbar sondern er ist sogar eine nothwendige consequenz der annahme **17**). De Schrift zelf gaat in de erkenning van zulk een natuurorde, van allerlei ordinanties en wetten voor de geschapen dingen, ons voor. En het wonder maakt daar zo weinig inbreuk op, dat het die vaste natuurorde veeleer onderstelt en bevestigt. De christelijke kerk en theologie hebben zulk een *ordo rerum* ten allen tijde graag erkend; Augustinus beriep zich telkens op het woord in Wijsh. 11:20, *omnia mensura numeroque et pondere ordinasti*. Zij hebben althans in de eerste tijd tegen het verschrikkelijk bijgeloof, dat in de derde en vierde eeuw tot een buitengewone hoogte steeg, met kracht zich verzet, en met name ook de astrologie bestreden **18**). De strijd, die er menigmaal uitbrak, werd niet gevoerd tussen christendom en natuurwetenschap; de partijen waren gans anders gegroepeerd; het was meestijd een strijd tussen oude en nieuwe wereldbeschouwing, waarbij er gelovige christenen stonden aan beide kanten **19**).

Deze principiëel juiste natuurbeschouwing, welke de theologie voorstond, blijkt nergens duidelijker uit dan uit haar leer van de *concurfus* en de *causae secundae*. In het pantheïsme en in het deïsme kan deze leer niet tot haar recht komen. Daar zijn er geen *causae*, en hier geen *causae secundae* meer. In het pantheïsme worden de *causae secundae*, d.i. de binnen de kring van het geschapene naastliggende oorzaken der dingen met de *causa prima*, dat is God, vereenzelvigd. Er is tussen beide geen onderscheid van substantie en werking; God is materialiter en formaliter het subject van alwat geschiedt, dus ook van de zonde; hoogstens zijn de zogenaamde twee oorzaken gelegenheden en passieve instrumenten voor de werkingen Gods. Vroeger slechts sporadisch voorkomende, kwam deze leer in de nieuwe filosofie van Cartesius tot heerschappij en leidde zo tot het idealisme van Berkeley en Malebranche en tot het pantheïsme van Spinoza, Hegel, Schleiermacher, Strausz en anderen. Zo zegt b.v. Malebranche, *qu'il n'y a qu'une vraie cause parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, que la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu, que toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionnelles*. Ware oorzaak kan God alleen zijn, omdat Hij alleen scheppen en deze macht aan geen schepsel meedelen kan; indien schepselen werkelijk oorzaak konden zijn van bewegingen en verschijnselen, dan zouden zij zelf goden zijn, maar toutes ces petites divinités des payens et toutes ces causes particulières des philosophes ne sont que des chimères, que le malin esprit tache d'établir pour ruiner le culte du vrai Dieu **20**). Er zijn dus slechts fenomenen, voorstellingen, en de enige realiteit, kracht, substantie, die daarachter schuilt, is die van God Zelf **21**).

Omgekeerd worden in het deïsme de causae secundae van de causa prima gescheiden en zelfstandig gemaakt; de causa prima wordt geheel tot de schepping, tot het geven van het posse, beperkt en bij het velle en facere geheel buitengesloten, gelijk in het oorspronkelijk Pelagianisme; of de beide causae worden gedacht als causae sociae, die naast en met elkaar werken, gelijk twee paarden een wagen voorttrekken, al is het een dan misschien sterker dan het andere, gelijk in het semipelagianisme en synergisme; het schepsel wordt hier schepper van zijn eigen daden. Nu zegt echter de Schrift, en dat God alles werkt, zodat het schepsel slechts een instrument is in Zijn hand, b.v. [Jes. 44:24](#), [Ps. 29:3](#), 65:11 [[Ps. 65:10](#)], [147:16](#), [Matt. 5:45](#), [Hd. 17:25](#) enz., dat de voorzienigheid van de schepping onderscheiden is en het bestaan en de zelfwerkzaamheid der schepselen onderstelt, bv. [Gen. 1:11,20,22,24,28](#) enz. Daarmee in overeenstemming leert de christelijke theologie, dat de causae secundae volstrekt aan God als prima causa gesubordineerd zijn en toch in die subordinatie echte, ware causae blijven. Een enkele week hier weliswaar zijwaarts af, zoals de nominalist Biel in de Middeleeuwen, en ook Zwingli in de tijd der hervorming, die de twee oorzaken ten onrechte zo genoemd achtte en ze liever instrumenten wilde noemen [22](#)).

Maar desniettemin was het constante leer der christelijke kerk, dat de twee oorzaken wel geheel en al van de eerste oorzaak dependent, maar tegelijk toch ook ware, wezenlijke oorzaken zijn. God vloeit met Zijn almachtige kracht in iedere causa secunda in en is met Zijn Wezen in haar tegenwoordig bij haar begin, voortgang en einde. Hij is het, die haar poneert en tot handelen brengt (precursus), en voorts ook in haar werking tot op haar effect toe begeleidt en leidt (concursus); Hij werkt het willen en het werken naar zijn welbehagen. Maar deze inwerking der causa prima in de causae secundae is zo Goddelijk groot, dat Hij juist daardoor die causae secundae tot eigen werkzaamheid brengt. Providentia Dei causas secundas non tollit sed ponit [23](#)). De concursus is juist de oorzaak van de zelfwerkzaamheid der twee oorzaken; en deze, door Gods mogendheid van het begin tot het einde gedragen, werken met een propria et insita virtus. Zo weinig doet de werkzaamheid Gods de werkzaamheid van het schepsel teniet, dat deze laatste te krachtiger wordt, naarmate de eerste rijker en voller zich openbaart. De causa prima en secunda blijven dus twee onderscheiden oorzaken; de eerste vernietigt de tweede niet, maar schenkt haar juist realiteit, en de tweede is er alleen door de eerste. Ook zijn de causae secundae geen instrumenta slechts, geen organa, geen stokken en blokken, maar echte, wezenlijke oorzaken, met eigen natuur, kracht, spontaniteit, werking en wet. Sathan et les mechans ne sont pas tellement instrumens de Dieu, que cependant ils n'operent aussi bien de leur coste. Car il ne faut pas imaginer, que Dieu besongne par un homme inique comme par une pierre ou par un tronc de bois, mais il en use comme d'une creature raisonnable, selon la qualité de sa nature, qu'il luy a donnée. Quand donc nous disons, que Dieu opere par les mechans, cela n'empeche pas que les mechans n'operent aussi en leur endroict [24](#)). Ten opzichte van God kunnen de causae secundae bij instrumenten worden vergeleken, [Jes. 10:15](#), [13:5](#), [Jer. 50:25](#), [Hd. 9:15](#), [Rom. 9:20-23](#); ten aanzien van haar effecten en producten zijn zij causae in eigenlijke zin. En juist omdat de eerste en tweede oorzaak niet dualistisch naast elkaar staan en werken, maar de eerste werkt door de tweede heen, daarom is de werking, die van beide uitgaat, één en ook het product is één. Er heeft geen arbeidsverdeling plaats tussen God en zijn schepsel, maar dezelfde werking is geheel en al werking van de causa prima en evenzo geheel en al werking van de causa proxima; en het product is in diezelfde zin geheel product van de eerste en geheel product van de tweede oorzaak. Omdat echter de causa prima en de causa secunda niet identiek zijn maar in wezen verschillen, daarom is wel de werking en het product realiter geheel en al werking en product van beide oorzaken; maar formaliter zijn zij toch alleen werking en product van de tweede oorzaak. Het hout brandt, en het is God alleen, die het branden doet, doch formeel mag het branden niet aan God maar moet het alleen aan het hout

als subject worden toegeschreven. De mens spreekt, handelt, gelooft, en het is God alleen, die de zondaar alle leven en kracht verleent, welke hij tot het bedrijven van een zonde nodig heeft; doch de zonde heeft niet God maar de mens tot subject en auteur. Op deze wijze trekt de Heilige Schrift de lijnen, binnen welke de verzoening van Gods soevereiniteit en van 's mensen vrijheid gezocht worden moet.

- 1) Alsted, Theol. schol. 315.
- 2) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 34 De Schepping; 259
- 3) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 11 Bijzondere Openbaring; 93 e.v.
- 4) Augustinus, de trin. III 7. de Gen. ad lit. IV 33.
- 5) Augustinus, de trin. III 9.
- 6) Id., de Gen. ad lit. VIII 9.
- 7) Id., de civ. Dei XXI 8. de trin. III 6-9.
- 8) Thomas, S. Theol. I qu. 22 art. 3. qu. 103 art. 6. qu. 103 art. 2. c. Gent III 76 v.
- 9) Verg. deel I 387 (Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 12 Openbaring en Natuur; 101) v. en voorts nog Paul Mezger, Ratsel des christl. Vorgangsglaubens 1904 bl. 20 v.
- 10) Thomas, S. Theol. II 1 qu. 10 art. 4.
- 11) Thomas, S. Theol. I qu. 22 art. 3.
- 12) Draper, Gesch. van de worsteling tussen godsdienst en wetenschap. Haarlem Bohn 1887.
- 13) Du Bois Reymond, Kulturgesch. und Naturw. Leipzig 1878. bl. 28. Verg. ook Lange, Gesch. des Mater. 1882 bl. 129 v. Martensen Larsen, Die Naturwissenschaft in ihrem schuldverhältnis zum christenthum. Berlin 1897. Dennert bij Nieuwhuis, Twee vragen des tijds 1907 bl. 9-52. De verdiensten der Kath Kerk ten opzichte der natuurwet. Naar het Eng. met voorbericht van F. Hendrichs. Amsterdam 1906.
- 14) Mit souveränem Selbstbewusstsein steht der Hebräer der Welt und der Natur gegenüber (-) Furcht vor der Welt kennt er nicht (-) aber auch mit dem gefühl der höchsten Verantwortlichkeit. Als Gottes Stellvertreter beherrscht der mens die welt, aber auch nur als solcher Seiner willkür darf er nicht folgen, sondern allein dem geoffenbarten Gottes willen. Das heidenthum schwankt zwischen übermüthigem missbrauch der welt und kindischer furcht vor ihren mächten. Smend, Altt. Rel. Gesch. 458.
- 15) Zo bijv. Beyschlag t.a.p. bl. 24 v.
- 16) Harris, God the Creator and Lord of all I 545.
- 17) Lange, Gesch. des Mater. bl. 130.
- 18) Augustinus, de civ. V 1-8. Thomas, S. c. Gent. III 84 v. Calvin, Contre l'astrologie, C. R. 35 bl. 509-544. Turretinus, Theol. El. VI qu. 2. Moor II 435. M. Vitringa II 180 enz. Verg. ook Harnack, Mission und Ausbreitung des Christ./2 1906 I 108 v.
- 19) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 271.
- 20) Malebranche, De la recherche de la vérité l. 6 p. 2 ch. 3. Eclaircissement 15"
- 21) Verg. Kleutgen, Philos. der Vorzeit II/2 336-347. Hodge, Syst. Theol. I 592.
- 22) Zwingli, de provid., Op. IV 95 v. Verg. de Amerikaanse theoloog Emmons hij Strong, Syst. Theol. New York 1890 bl. 205. Hodge, Syst. Theol. I 594. H.B. Smith, Syst. of Christ. Theol. 1890 bl. 103.
- 23) Wollébius hij Heppe, Dogm. der ev. ref. K. 191.
- 24) Calvin Corpus Ref. 35,188.

(Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 40 De voorzienigheid; 306)

306. In de voorzienigheid, als onderhouding of als medewerking gedacht, ligt de regering reeds opgesloten. Wie zo de dingen in stand houdt, dat hij niet alleen het zijn maar zelfs de krachten en werkingen draagt door Zijn wil en Zijn Wezen, die is absoluut Souverein, Koning in ware zin. De regering is daarom geen nieuw element, dat bij onderhouding en medewerking bijkomt; zij is, evenals elk van deze beide, op zichzelf de ganse voorzienigheid, alleen nu maar beschouwd van uit het standpunt van het einddoel, waar God al het geschapene door Zijn voorzienigheid heen leidt. Het is een schone, rijke gedachte, als de Heilige Schrift God steeds weer Koning noemt en Zijn voorzienigheid als een regering beschrijft. Er zijn er velen in deze tijd, die elk denkbeeld van soevereiniteit in gezin, staat, maatschappij verwerpen en van niets willen weten dan van democratie en anarchie. Onder invloed van deze beschouwing zijn er ook, die in de theologie de voorstelling van God als Koning Oud Testamentisch en verouderd vinden en hoogstens nog van God als Vader willen spreken. Maar dit oordeel is oppervlakkig en onwaar. Ten eerste is de Vadersnaam voor God niet uitsluitend Nieuw Testamentisch, maar ook reeds in het Oude Testament en zelfs bij de heidenen gebruikelijk; het Nieuwe Testament mag de betekenis ervan rijker en dieper hebben opgevat, het heeft die naam niet het eerst aan God gegeven ¹⁾. Omgekeerd komt de naam van Koning voor het Goddelijk Wezen niet alleen in het Oude, maar ook in het Nieuwe Testament herhaaldelijk voor, [Mt. 6:10,13,33](#), [1Tim. 1:17](#), [6:15](#), [Op. 19:6](#) enz. en ten tweede is de benaming van Koning God niet minder waardig dan die van Vader. Alle *πατρία* in hemel en op aarde wordt genoemd uit Hem, die de Vader is van onzen Here Jezus Christus, [Ef. 3:15](#). Alle verhoudingen, die er onder schepselen tussen meerderen en minderen bestaan, zijn een gelijkenis van die éne oorspronkelijke relatie, waarin God staat tot de werken Zijner handen. Wat een vader is voor zijn gezin, wat een opvoeder is voor de jeugd, wat een bevelhebber is voor het leger, wat een vorst is voor zijn volk, dat alles en zoveel meer is God op gans oorspronkelijke wijze voor zijn schepselen. Niet één, maar al Zijn deugden komen in de wereld tot openbaring en behoren dus door ons te worden geëerd. En nu is vooral ook het koningschap een heerlijke Goddelijke instelling. Het geeft aan het volk niet alleen een persoonlijke eenheid, maar neemt als erfelijk koningschap ook het karakter van oorspronkelijkheid, verhevenheid, onafhankelijkheid en onveranderlijkheid aan. In dit alles is het een schoon, zij het dan ook zwak, beeld van het Koningschap Gods. Alle soevereiniteit op aarde is ontleend, afgeleid, tijdelijk, beperkt, bij misbruik menigmaal niet ten zegen maar ten vloek. Maar God is Koning in volstrekte en in waarachtige zin. De regering der wereld is niet democratisch en niet aristocratisch, niet republikeins en niet constitutioneel, maar monarchaal. God is de één, ongedeelde, wetgevende, rechterlijke en uitvoerende macht; zijn soevereiniteit is oorspronkelijk, eeuwig, onbeperkt, zegenrijk. Hij is de Koning der koningen en de Heer der Heren, [1Tim. 6:15](#), [Op. 19:6](#). Zijn koninkrijk is het gans heelal. Zijns is hemel en aarde, [Ex. 19:5](#), Ps. 8:2 [[Ps. 8:1](#)], [103:19](#), [148:13](#). Hij bezit alle natiën, [Ps. 82:8](#), regeert over de heidenen, [Ps. 22:29](#), [47:9](#), [96:10](#), [Jer. 10:7](#), [Mal. 1:14](#), en is de Allerhoogste over de ganse aarde, [Ps. 47:3,8](#) [[Ps. 47:2,7](#)]; 83:19 [[Ps. 83:18](#)]; [97:9](#). Hij is Koning in eeuwigheid, [Ps. 29:10](#), [1Tim. 1:17](#); geen tegenstand heeft iets tegenover Hem te beduiden, [Ps. 93:3-4](#). Zijn koninkrijk komt zeker, [Mt. 6:10](#), [1Cor. 15:24](#), [Op. 12:10](#); Zijn heerlijkheid zal geopenbaard en Zijn Naam gevreesd worden van de opgang tot de ondergang der zon, [Jes. 40:5](#); [59:19](#); Hij zal Koning over de ganse aarde zijn, [Zach. 14:9](#). Ook in deze regering handelt God met ieder ding naar zijn aard. Deus regit res, naturae ipsarum convenienter ²⁾. En daarom wordt die regering Gods ook in de Schrift op verschillende wijzen voorgesteld en met verschillende namen genoemd. Door Zijn regering houdt Hij de wereld staande en bevestigt ze, zodat zij niet wankelen zal, [Ps. 93:1](#); Hij beschikt het licht en de duisternis, [Ps. 104:19-20](#), gebiedt de

regen en houdt hem in, [Gen. 7:4](#), [8:2](#), [Job 26:8](#), [38:22v.](#), geeft rijm en sneeuw en ijs, [Ps. 147:16](#), scheldt d.i. bestraft en stilt de zee, [Nah. 1:4](#), [Ps 61:8](#) [[Ps. 61:7](#)], [107:29](#), zendt vloek en verderf, [Deut. 28:15v.](#); alles doet Zijn Woord, [Ps. 148:8](#). Even machtig en souverain regeert Hij in de wereld der redelijke schepselen, Hij regeert onder de heidenen en bezit alle natiën, [Ps. 22:29](#) [[Ps. 22:28](#)], [82:8](#), acht de volken minder dan niets en ijdelheid, [Jes. 40:17](#), doet met de inwoners der aarde naar Zijn welgevallen, [Dan. 4:35](#), en leidt aller hart en gedachte, [Spr. 21:1](#).

En deze regering Gods over zijn redelijke schepselen strekt zich niet alleen uit tot het goede, waarvan Hij beide in natuur en genade de Gever is, [Jak. 1:17](#), en ook niet alleen tot Zijn gunstgenoten, die Hij verkiest, roept, bewaart, verzorgt en tot de eeuwige zaligheid leidt, maar strekt zich ook uit tot het kwade en tot degenen, die het kwade liefhebben en doen. Wel staat het vast door de ganse Schrift heen, dat God de zonde met Zijn ganse Wezen haat, [Deut. 32:4](#), [Ps. 5:5-7](#) [[Ps. 5:4-6](#)], [Job 34:10](#), [1Joh. 1:5](#) enz.; en Zijn regering legt door het verbod der zonde in wet en conscientie, door haar oordelen en gerichten daarvan een onweersprekelijk getuigenis af. Maar desniettemin leert de ganse Schrift tevens, dat de zonde van het begin tot het einde onder Zijn Goddelijk regiment staat **3)**. Bij haar aanvang treedt God soms verhinderend op; Hij belet iemand te zondigen, [Gen. 20:6](#), [31:7](#), vernietigt de raad der goddelozen, [Ps. 33:10](#), schenkt kracht om in de verzoeking staande te blijven, [1Cor. 10:13](#), en houdt in zover altijd de zonde tegen, als Hij ze verbiedt en de zondaar door angst en vrees in de conscientie intoomt. Maar deze impeditio is lang niet de enige vorm, waarin God de zonde regeert. Menigmaal laat Hij ze toe en verhindert ze niet. Hij heeft Israël overgegeven in 't goeddunken zijns harten, [Ps. 81:13](#), liet de heidenen wandelen in hun eigen wegen, [Hd. 14:16](#), [17:30](#) en gaf ze over in een verkeerde zin, [Rom. 1:24](#), [28](#); en zo kan gezegd worden, dat God toeliet de val van Adam, de moord van Abel, de ongerechtigheid der mensen vóór de zondvloed, [Gen. 6:3](#), de verkoop van Jozef, [Gen. 37](#), de veroordeling van Jezus enz. Maar deze permissio is zo weinig negatief, dat de zonde ook in haar allereerste aanvang onder Gods besturende macht en soevereiniteit staat. Hij schept en ordent de gelegenheden en aanleidingen tot zondigen, om de mens te beproeven en daardoor of te sterken en te bevestigen of ook te straffen en te verharden, [Gen. 2:7](#), [2Kron. 32:31](#), [Job 1](#), [Mt. 4:1](#); [6:13](#); [1Cor. 10:13](#). Ofschoon de zonde eerst niets anders scheen dan een willekeurige daad van mensen, blijkt het toch later, dat God er Zijn hand in had en dat ze geschiedde naar Zijn raad, [Gen. 46:8](#), [2Kron. 11:4](#), [Luk. 24:26](#), [Hd. 2:23](#); [3:17-18](#); [4:28](#). Zelfs wordt zij in haar aanvang wel niet formaliter en subjective, maar toch materialiter Gode toegeschreven. God is de pottbakker en de mens is het leem, [Jer. 18:5](#), [Klaagl. 3:38](#), [Jes. 45:7,9](#); [64:7](#); [Am. 3:6](#); Hij verstokt, verhardt, verblindt, [Ex. 4:21](#); [7:3](#); [9:12](#); [10:20,27](#); [11:10](#); [14:4](#); [Deut. 2:30](#) [Jos. 11:20](#), [Jes. 6:10](#), [63:17](#), [Mt. 13:13](#), [Mk. 4:12](#), [Luk. 8:10](#), [Joh. 12:40](#), [Hd. 28:26](#), [Rom. 9:18](#); [11:8](#); Hij wendt het hart zo, dat het haat en ongehoorzaam is, [1Sam. 2:25](#), [1Kon. 12:25](#), [2Chron. 25:20](#), [Ps. 105:24](#), [Ezech. 14:9](#) Hij zendt een boze geest, een leugengeest, [Richt. 9:23](#), [1Sam. 16:14](#), [1Kon. 22:23](#), [2Chron. 18:22](#), port door Satan David aan. [2Sam. 24:1](#), [1Kron. 21:1](#), doet Simeï vloeken, [2Sam. 16:10](#), geeft de mensen over aan hun zonden, laat de maat hunner ongerechtigheid vol worden, [Gen. 15:16](#), [Rom. 1:24](#), zendt een kracht der dwaling, [2Thess. 2:11](#), stelt Christus tot een val en opstanding, tot een reuke des doods en des levens, [Luk. 2:34](#), [Joh. 3:19](#); [9:39](#); [2Cor. 2:16](#), [1Petr. 2:8](#) enz. **4)**.

En niet alleen bij de aanvang maar ook bij de voortgang houdt God de zonde onder Zijn almachtig bestuur; menigmaal bindt Hij ze in, beperkt ze, stuit ze in haar vaart en maakt er door oordeel en en gerichten een einde aan, [Gen. 7:11](#), [Ex. 15](#) enz., [Mt. 24:22](#), [2Petr. 2:9](#), maar ook waar Hij ze laat voortgaan, bestuurt Hij ze, [Spr. 16:9](#), [21:1](#), en maakt Hij ze in haar einde, hetzij Hij haar vergeeft of haar straft, tegen haar wil en bedoeling, dienstbaar aan de

uitvoering van Zijn raad, aan de verheerlijking van Zijn Naam, [Gen. 45:7-8](#); [50:20](#); Ps. 51:6 [[Ps. 51:4](#)], [Jes. 10:5-7](#), [Job 1:20,22](#), [Spr. 16:4](#), [Hd. 3:13](#), [Rom. 8:28](#), [11:36](#). Evenals de zonde, het malum culpae, staat ook het lijden, het malum poenae, onder de heerschappij Gods. Hij is de Schepper van het licht en de duisternis, van het goede en het kwade, [Am. 3:6](#), [Jes. 45:7](#), [Job 2:10](#). De dood is Zijn straf en ingetreden op Zijn bevel, [Gen. 2:17](#), en alle rampen en tegenheden, alle smart en lijden, alle bezoeken en oordelen komen de mensen toe van Gods almachtige hand, [Gén. 3:14v.](#), [Deut. 28:15v.](#) enz.. Reeds onder Israël echter werd de disharmonie opgemerkt, die in dit leven tussen zonde en straf, heiligheid en zaligheid bestaat, [Ps. 73](#), Job, Pred. Het geloof worstelde met dit ontzettend probleem, maar het hief daaruit toch weer zegevierend het hoofd op, niet omdat het het probleem opgelost zag, maar omdat het zich vastklemmen bleef aan de koninklijke macht en de vaderlijke liefde des Heren. De voorspoed der goddelozen is slechts schijn en in elk geval slechts tijdelijk, en de rechtvaardigen zijn ook in het zwaarste lijden nog Gods liefde en gunst deelachtig, [Ps. 73](#), Job. Het lijden der vromen heeft menigmaal niet in hun persoonlijke zonde, maar in de zonde der mensheid zijn grond, en in het heil der mensheid en in de ere Gods zijn doel. Het lijden dient niet alleen ter vergelding, [Rom. 1:18,27](#), [2:5,6](#), [2Thess. 1:2](#), maar het dient ook ter beproeving en kastijding, [Deut. 8:6](#), [Job 1:12](#), [Ps. 118:8](#), [Spr. 3:12](#), [Jer. 10:24](#), [30:11](#) [Hebr. 12:6v.](#), [Op. 3:19](#); ter versterking en bevestiging, [Ps. 119:67,71](#), [Rom. 5:3-5](#), [Hebr. 12:10](#), [Jak. 1:2-4](#); tot getuigenis voor de waarheid, Ps. 44:23 [[Ps. 44:22](#)], [Hd. 5:41](#), [Phil. 1:29](#), [2Tim. 4:6](#); ter verheerlijking Gods, [Joh. 9:2](#). In Christus is recht en genade met elkaar verzoend; het lijden is de weg tot de heerlijkheid, het kruis wijst heen naar de kroon, lignum crucis arbor vitae 5). Het einde, waartoe alle dingen door de voorzienigheid Gods worden heengeleid, is de stichting van Zijn rijk, de openbaring Zijner deugden, de eer van Zijn Naam, [Rom. 11:32-36](#), [1Cor. 15:18](#), [Op. 11:15](#), [12:13](#) enz..

Op deze vertroostende wijze handelt de Schrift over de voorzienigheid Gods. Raadselen blijven er genoeg over, zowel in het individuele leven als in de geschiedenis van wereld en mensheid; de dogmatiek houdt zich van nu voortaan met niets anders bezig dan met de mysteries, welke de voorzienigheid Gods in zonde, vrijheid, verantwoordelijkheid, straf, lijden, dood, genade, verzoening, gebed enz. voor ons aan de orde heeft gesteld en behoeft hier dus op al die onderwerpen niet in te gaan. Maar over al die raadselen en mysteries laat God schijnen het licht van Zijn Woord, niet om ze op te lossen, maar opdat wij door lijdzaamheid en vertroosting der Schriften hoop hebben zouden, [Rom. 15:4](#). De leer der voorzienigheid is geen wijsgerig systeem maar een belijdenis des geloofs, een belijdenis, dat, in weerwil dat de schijn der dingen er dikwijls tegen spreken, toch geen satan en geen mens en geen enkel creatuur, maar God en Hij alleen door Zijn almachtige en alomtegenwoordige kracht alle dingen onderhoudt en regeert. Zulk een belijdenis is in staat, om ons te bewaren zowel voor een oppervlakkig optimisme, dat de raadselen des levens miskent, als voor een hoogmoedig pessimisme, dat vertwijfelt aan wereld en lot. Want de voorzienigheid Gods gaat over alle dingen, over het goede niet alleen, maar ook over de zonde en het lijden, de smart en de dood; indien deze toch aan Gods leiding waren onttrokken, wat bleef er dan nog in deze wereld voor zijn regering over? Zij openbaart zich niet alleen en niet voornamelijk in de buitengewone gebeurtenissen en in de wonderen, maar evenzeer in de vaste orde der natuur en in de gewone voorvallen van het dagelijks leven; want welk arm geloof zou het zijn, dat Gods hand en raad wel van verre zag in enkele gewichtige gebeurtenissen, maar niet bespeurde in eigen leven en lot? En zij leidt alle deze dingen naar hun einddoel, niet tegen maar overeenkomstig hun natuur, niet buiten de middelen om maar door deze heen; want welke kracht zou er schuilen in een geloof, dat stoïcijnse onverschilligheid of fatalistische berusting als de ware Godsvrucht preeft? Zo echter, als de almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods, maakt zij ons in voorspoed dankbaar en in tegenspoed geduldig; doet zij ons

met kinderlijke onderwerping in de leiding des Heren berusten en wekt zij toch tegelijk uit onze traagheid tot de hoogste activiteit ons op; en schenkt zij ons onder alles een goed zicht op onze getrouwe God en Vader, dat Hij ons met alle nooddrift des lichaams en der ziel verzorgen, en dat Hij al het kwaad, dat Hij ons in dit jammerdal toeschikt, ons ten beste keren zal, wijl Hij zulks doen kan als een almachtig God en ook doen wil als een getrouw Vader.

- 1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 29 De Benoemingsnamen Gods; 191
- 2) Alsted, Theol. schol. 301.
- 3) Clemen, Die christl. Lehre von der Sünde. Göttingen 1897 I 123-151.
- 4) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 232 e.v.
Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 246 v.
en verdere literatuur over Gods werkzaamheid in betrekking
tot de zondige daden van de mens bij M. Vitringa,
Doctr. II 196 v. 206 v.
- 5) Het probleem van het lijden wordt later nog behandeld in de
paragraaf over de straf der zonde.

Deel 3

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 41 De Oorsprong van de Zonde; 307)

HOOFDSTUK 6: Over de wereld in haar gevallen staat

Par. 41 De Oorsprong der Zonde.

Delitzsch, Bibl. Psychologie² 1861 bl. 121v. Oehler, Theol. d. A. T. 239v. Smend, Altt. Religionsgesch. 119v. Davidson, Theol. of the Old Testament 1904 bl. 203v. Clemen, Die Christl. Lehre von der Sünde I Die bibl. Lehre, Gött. 1897. Weber, System der altsyn. pal. Theol. 210v. Augustinus, de Genesi ad literam libri XII. de civ. Dei XIII. Lombardus, Sent. II dist. 22v. Thomas, S. Theol. II qu. 79-81. II 2 qu. 163. 165. Bonaventura, Brevil. III c. 1v. Bellarminus, de amiss. gratiae et de statu peccati 1. 2, 3. Scheeben, Kath. Dogm. II 591v. Heinrich, Dogm. Theol. VI 651v. Luther bij Köstlin, II 362v. Gerhard, Loc. Theol. 1. IX c. 1-3. Quenstedt, Theol. II 48v. Hollaz, Ex. theol. 506v. Calvijn, Inst. II 1v. Polanus, Synt. Theol. 335v. Maastricht, Theol. IV c. 1. Moor, Comment. III 115v. M. Vitranga, Doctr. II 249v.

Schleiermacher, Der Christ. Glaube I 345v. J. Müller, Die Christl. Lehre von der Sünde⁵. Breslau 1867. Dorner, Chr. Glaubenslehre II 114v. Filippi, Kirchl. Gl. III 151v. Frank, Syst. der Chr. Wahrheit I 417v. Von Oettingen, Luth. Dogm. II 426v. Biedermann, Chr. Dogm. II 49v. Ritschl, Rechtf. u. Vers.² III 304v. Kaftan, Dogm. par. 38. Haring, Chr. Gl. 291v. Hodge, Syst. Theol. II 123v. Shedd, Dogm. Theol. II 148v. Macdonald, Creation and the fall. Edinburgh 1856. Tennant, The origin and propagation of sin² 1906. Id., The sources of the doctrine of the fall and original sin. Cambridge 1903. W. E. Orchard, Modern Theories of sin. London Clarke 1909. Gerretsen, De val des mensen. Nijmegen 1909.

307. Toen God de schepping volbracht had, zag Hij met welgevallen op het werk van zijn handen neer, want het was alles zeer goed, [Gen. 1:31](#). Wel stond de wereld toen pas aan het begin van haar ontwikkeling, en was zij dus een volmaaktheid, niet in graad en mate, maar in natuur en aard deelachtig. Doch omdat zij iets positief goeds was, kon zij iets worden, en zich ontwikkelen overeenkomstig de wetten, welke God ervoor gesteld had. Wanneer de Schrift aan deze gevallen wereld een positief goede vooraf laat gaan, biedt zij aan het denken een rustpunt, dat de wijsbegeerte niet verschaffen kan. Want als deze het oorspronkelijke zijn opvat als een inhoudsloze potentie, die niets is maar alles worden kan, redeneert zij buiten de werkelijkheid om en tracht ons met een abstractie tevreden te stellen. Uit niets kan niets worden; als er geen zijn voorafgaat, kan er van een worden geen sprake zijn; en het kwade wordt eerst mogelijk, als het goede niet slechts ideëel, maar ook reëel de prioriteit bezit. De gevallen wereld, waarin wij leven, rust op de grondslagen van een schepping, welke zeer goed was, omdat zij voortkwam uit de handen van God.

Maar lang heeft die wereld in haar oorspronkelijke goedheid niet bestaan. Nauwelijks was zij geschapen, of de zonde drong in haar binnen. Het mysterie van het zijn wordt nog onbegrijpelijker door het mysterie van het kwaad. Bijna op hetzelfde ogenblik, als de

scheepselen rein en heerlijk voortkomen uit de hand van hun Maker, worden zij van al hun glans beroofd en staan zij bedorven en onrein voor zijn heilig aangezicht. De zonde heeft de hele schepping verwoest, haar gerechtigheid in schuld, haar heiligheid in onreinheid, haar heerlijkheid in schande, haar zaligheid in ellende, haar harmonie in wanorde, haar leven in dood, haar licht in duisternis verkeerd. Vanwaar dan dat kwaad, en wat is de oorsprong van de zonde? De Schrift rechtvaardigt God, en geeft een doorlopende theodicee, als zij uitspreekt en handhaaft, dat in geen geval God de oorzaak van de zonde is. Immers, Hij is rechtvaardig en heilig en staat verre van goddeloosheid, [Deut. 32:4](#), [Job 34:10](#); Ps. 92:16 [[Ps. 92:15](#)]; [Jes. 6:3](#), [Hab. 1:13](#), een licht zonder duisternis, [1 Joh. 1:5](#), niemand verzoekende, [Jak. 1:13](#), overvloedige fontein van alwat goed en rein en zuiver is, Ps. 36:10 [[Ps. 36:9](#)], [Jak. 1:17](#); Hij verbiedt de zonde in zijn wet, [Ex. 20](#), en in het geweten van ieder mens, [Rom. 2:14-15](#), heeft geen lust aan goddeloosheid, Ps. 5:5 [[Ps. 5:4](#)], maar haat ze en toornst er tegen, Ps. 45:8 [[Ps. 45:7](#)], [Rom. 1:18](#); Hij oordeelt en verzoent ze in Christus, [Rom. 3:24-26](#), reinigt er zijn volk van door vergeving en heiligmaking, [1 Cor. 1:30](#), en wil ze, in geval van voortgezette ongehoorzaamheid, beide tijdelijk en eeuwig straffen, [Rom. 1:18](#), [2:8](#). Voor de oorsprong van de zonde wijst de Schrift ons altijd naar het schepsel heen. Maar daarom is zij, ook in haar ontstaan, niet aan Gods bestuur onttrokken noch uitgesloten van zijn raad. Integendeel, het is God zelf, die volgens de bijzondere openbaring de mogelijkheid van de zonde schiep. Niet alleen formeerde Hij de mens zó, dat hij vallen kon, maar Hij plantte ook de boom der kennis van goed en kwaad in de hof, stelde de mens door het proefgebod voor een zedelijke keuze, waarvan de beslissing voor hem en voor zijn geslacht de grootste betekenis had, en liet eindelijk zelfs de verleiding van de vrouw door de slang toe. Het was zijn wil, om met de mens de gevaarlijke weg van de vrijheid te bewandelen, liever dan om hem in eens door een machtsdaad boven de mogelijkheid van zonde en dood te verheffen.

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

Doch indien dit de kern van het verhaal is, waarom ontving de mens dan toch het verbod, om te eten van die boom, die hem juist kracht en leven zou schenken? Mocht hij niet uit de kinderlijke staat uitgroeien en tot bewustzijn komen van zijn geslachtsleven? Maar hij had reeds het gebod ontvangen, dat hij zich vermenigvuldigen, de aarde vervullen en onderwerpen moest, [Gen. 1:28](#); hem was reeds een vrouw toegevoegd, die met hem tot één vlees zou zijn, [Gen. 2:24](#); en wat bewijs is er in dit verhaal, of in zijn hele omgeving, dat het geslachtsleven en het ontwaken daartoe op zichzelf iets zondigs is? Veeleer klinkt uit heel het Oude Testament de gedachte ons tegen, dat vruchtbaarheid een grote zegen van God is. Als [Genesis 3](#) ons de ontwaking van de geslachtsdrift wilde verhalen, zou de straf, op de overtreding bedreigd en toegepast, ten enenmale onbegrijpelijk zijn; waarom bestond die straf in de dood? waarom trof ze de vrouw vooral in haar moederschap? waarom werd ze toch nog weer moeder des levens genoemd? waarom werd tenslotte aan man en vrouw beiden het eten van de levensboom en het verblijf in de hof ontzegd? Wie het verhaal onbevangen leest, krijgt een diepe indruk van zijn eenheid [3](#)) en van zijn kennelijke bedoeling, om ons niet in te lichten over een vooruitgang en ontwikkeling, maar over een val van de mens. Het hele milieu, waarin het voorkomt, bewijst, dat het ons een bericht wil geven van het ontstaan van de zonde. Want vooraf gaat de schepping van de mens door Gods hand en naar zijn beeld, en er volgt in korte trekken een geschiedenis op van de toenemende goddeloosheid in het menselijk geslacht tot op de zondvloed toe.

De boom der kennis van goed en kwaad heet ongetwijfeld zo, omdat de mens, daarvan etende, een kennis van goed en kwaad zou verkrijgen, die hij tot dusver niet bezat, die hem verboden was, en die hij niet krijgen mocht. De vraag is echter, wat onder die kennis van goed en kwaad te verstaan is. De gewone verklaring is, dat de mens door het eten van de boom een proefondervindelijke kennis van het goede en kwade zou krijgen; maar terecht is daartegen het bezwaar ingebracht, dat deze kennis van goed en kwaad de mens Gode gelijk zou maken, gelijk niet alleen de slang in [Gen. 3:5](#), maar ook God zelf in [Gen. 3:22](#) zegt, en God toch geen empirische kennis van het kwade heeft of hebben kan; voorts, dat de mens door het eten van de boom juist de proefondervindelijke kennis van het goede verloren heeft; en eindelijk, dat [Gen. 3:22a](#) dan als ironie moet worden opgevat, wat op zichzelf reeds onaannemelijk en met [Gen. 3:22](#) bepaald in strijd is. Anderen zijn daarom op de gedachte gekomen, dat [Gen. 3](#) de ontwikkeling van de mens verhaalde uit de dierlijke toestand tot zelfbewustzijn en rede, en hebben zo in de val het eerste waagstuk van de rede, de aanvang van het zedelijke leven, de oorsprong van de cultuur, de gelukkigste gebeurtenis in de geschiedenis van de mensheid gezien; zo reeds in vroeger tijd sommige Ofieten, die de slang hielden voor een incarnatie van de Logos [4](#)), en later Kant, Schiller, Hegel, Strausz en anderen [5](#)). Deze opvatting is echter met de bedoeling van het verhaal zozeer in strijd, dat ze tegenwoordig bijna algemeen wordt prijsgegeven. Immers zou ze onderstellen, dat God de mens in een toestand van kinderlijke, zelfs dierlijke onnozelheid schiep, en hem daarin steeds wilde laten blijven; maar de kennis, ook de zedelijke, was de mens reeds bij zijn schepping geschonken, gelijk de schepping naar Gods beeld, de naamgeving aan de dieren, het ontvangen en verstaan van het proefgebod bewijst; en die kennis, welke de mens door zijn val verwerfde, was een heel andere, die door God verboden was en hem allerlei straf waardig maakte. [Gen. 3](#) verbaalt geen "Riesenfortschritt," maar een val van de mens.

Tegenwoordig wordt dit weer door velen erkend, maar zij verbinden er dan de gedachte mee, dat onder de kennis van goed en kwaad, die de mens niet verwerven mocht, een eigenaardige kennis is te verstaan [6](#)). Daarmee kan niet bedoeld zijn de allereerste verstandelijke of zedelijke kennis, want het is in strijd met de traditie van alle volken, om zich de eerste mens voor te stellen als een soort dier, dat van al die kennis nog verstoken was, en ook de auteur

van het paradijsverhaal neemt dit standpunt niet in. Want volgens hem zijn de beide eerste mensen volwassen geschapen. Zij zijn geschapen als man en vrouw en in het huwelijk met elkaar verenigd, zij denken en spreken en kennen de dingen, die zich om hen heen bevinden, zij hebben ook een zedelijk bewustzijn en weten, door het ontvangen van het proefgebod, dat gehoorzaamheid aan God het goede is en loon meebrengt, en dat het kwade bestaat in overtreding van zijn wet en door straf wordt gevolgd. Het paradijsverhaal beschrijft de mens dus volstrekt niet als verstandelijk of zedelijk een tabula rasa, waarop alles nog van buitenaf moest worden aangebracht, en het kan daarom met de kennis van goed en kwaad ook niet bedoeld hebben het ontwaken tot zelfbewustzijn en rede noch ook het ontstaan van het geweten. Maar onder de kennis van goed en kwaad, welke de mens verboden wordt, is te verstaan het verstandig worden, [Gen. 3:6](#), het onderscheiden tussen het nuttige en het schadelijke, [Deut. 1:39](#), [2 Sam. 19:35](#), [36](#), [Jes. 7:16](#), [Jon. 4:11](#), het zelfstandig inzicht, om zichzelf te helpen en niet altijd van anderen afhankelijk te zijn, die intellectuele Welterkenntniss, die metafysische Erkenntniss der Dinge in ihrem Zusammenhange, ihrem Werth oder Unwerth, ihrem Nutzen oder Schaden für den Menschen, maw. de wijsheid, de kunst van de wereldbeheersing, de cultuur, die de mens van God onafhankelijk en Gode gelijk zou maken.

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

De kennis van goed en kwaad, welke de mens verboden wordt, moet dus nog iets anders betekenen, en Marti wijst ons tot de juiste opvatting de weg, als hij haar omschrijft als de kunst, om op eigen voeten te staan en zelf de weg te vinden, en spreekt van de begeerte van de mens, om zich door haar van God te emanciperen. Het komt nl. in [Gen. 3](#) niet allereerst op de inhoud van de kennis aan, welke de mens door ongehoorzaamheid zich toeëigenen zou, maar op de wijze, waarop hij haar verkrijgen zou. Duidelijk wordt de aard van de kennis van goed en kwaad, hier bedoeld, daardoor omschreven, dat de mens er door aan God gelijk zou worden, [Gen. 3:5](#), [22](#). Door het gebod van God te overtreden en van de boom te eten, zou hij in die zin zich Gode gelijk maken, dat hij zich buiten en boven de wet stelde en, evenals God, zelf beoordelen en uitmaken zou, wat goed en wat kwaad was. De kennis van goed en kwaad betekent niet de kennis van het nuttige en schadelijke, van wereld en wereldbeheersing, maar evenals ook in [2 Sam. 19:36](#), [Jes. 7:16](#) de bevoegdheid en geschiktheid, om zelfstandig goed

en kwaad te onderscheiden. Het gaat in Genesis inderdaad om de vraag, of de mens in afhankelijkheid van God, zich zal willen ontwikkelen, of hij in onderwerping aan zijn gebod de wereld zal willen beheersen en de zaligheid zoeken; dan wel of hij, Gods gebod overtredende, en aan zijn gezag en wet zich onttrekkende, op eigen benen wil gaan staan, zijn eigen weg wil kiezen en zijn eigen geluk beproeven wil. ⁷⁾ Toen de mens viel, kreeg hij dan ook wat bij wenste, hij maakte zich Gode gelijk, zelfstandig door eigen inzicht en oordeel kennende het goed en het kwaad; [Gen. 3:22](#) is ontzettende ernst. Doch deze emancipatie van God leidde niet en kan niet leiden tot het ware geluk. Daarom verbiedt God in het proefgebed deze vrijheidsdrang, deze zucht naar onafhankelijkheid. Maar de mens bezweek voor de proef en sloeg vrijwillig en moedwillig zijn eigen weg in.

- 1) A. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Leipzig Pfeiffer 1905. B. P. van der Voo, De boom des levens, Tijdspiegel 1909.
- 2) Eerdmans, De betekenis van het paradijsverhaal, Theol. Tijdschr. Nov. 1905 bl. 481-511. Verg. alemen, Die Chr. Lehre v. d. Sünde I 155v.
- 3) Eerdmans, ofschoon interpolaties aannemende, meent toch, dat Gen. 2-3 één verhaal is. Kristensen, Één of twee bomen in het Paradijsverhaal? Theol. Tijdschr. Mei 1908 bl. 215-233, is van oordeel, dat twee bomen tot een zeer oude traditie behoren. Verg. ook J7. a. Eykman, De eenheid en betekenis van het paradijsverhaal, onderzocht met het oog op de meningen der jongste kritiek, Theol. Stud. 1907 bl. 197-237.
- 4) Verg. art. PRE3 XIV 400-404.
- 5) Kant, Mutmassl. Anfang der Menschengeschichte 1786. Schiller, Ueber die erste Menschengesellschaft 1790. Hegel, Werke VIII blz. 14v. IX 390v. XI 194. Strausz, Gl. II 29. Verg. Bretschneider, Syst. Entw. 589.
- 6) Wellhausen, Gesch. Israëls 1878 bl. 344v. Rutschi, Gesch. u. Kritik der k. Lehre von der urspr. Vollkommenheit. Leiden 1881 bl. 8. Smend, Altt. Religionsgesch. 1893 bl. 120. Marti, Gesch. der Israëln. Religion 3 1897 bl. 197. Clemen, Die Chr. Lehrev. d. Sünde I 151v.
- 7) Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israëln bis auf Christum. München Beck 1905 bl. 64v.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 41 De Oorsprong van de Zonde; 308)

308. Nog maar korte tijd had hij waarschijnlijk in de staat van de onschuld verkeerd, toen bij van buitenaf door een slang, die schranderder (עָרֹם, LXX φρονιμος, prudens, cf. [Matt. 10:16](#), [2 Cor. 11:3](#)) was dan al het gedierte van het veld, verzocht en ten val gebracht werd. De slang richt zich niet tot de man, maar tot de vrouw, die het verbod van het eten van de boom niet zelf rechtstreeks van God, doch door middel van haar man had ontvangen en daarom ontvankelijker was voor redenering en twijfel. Allereerst beproeft de slang dan ook in het hart van de vrouw twijfel te wekken aan het gebod van God, en stelt dit daartoe ook voor, als door God uit hardheid en zelfzucht gegeven. De vrouw toont in de wijze, waarop zij het gebod teruggeeft en uitbreidt, duidelijk, dat haar dat gebod van God als een scherpe grens en als een beperkende bepaling tot het bewustzijn gekomen is. Nadat de twijfel gewekt en de lastigheid van het gebod tot het bewustzijn gebracht is, gaat de slang voort, om beide ongeloof en hoogmoed te zaaien in het toebereide gemoed van de vrouw; zij ontkent nu beslist, dat de overtreding van dat gebod de dood ten gevolge zal hebben, en ze geeft te verstaan, dat God dat gebod slechts uit zelfzucht heeft gegeven; als de mens eet van de boom

zal hij, in plaats van te sterven, Gode gelijk worden en een volmaakte, Goddelijke kennis ontvangen. De verzekering van de slang en de hoge verwachting, die zij opwekte, deden de vrouw zien naar de boom: en naarmate zij langer zag, werd ze bekoord door zijn vrucht. Begeerlijkheid van de ogen, begeerlijkheid van het vlees, grootsheid van het leven maakten de verzoeking onweerstaanbaar; tenslotte nam zij van de vrucht en zij at, en zij gaf ook haar man met haar en hij at.

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

Voorts is het begrijpelijk, dat [Gen. 3](#) van de geestelijke achtergrond van de gebeurtenissen geen gewag maakt. Eerst langzamerhand wordt bij het voortschrijdend licht van de openbaring de diepte van de duisternis onthuld. Schijnbaar onschuldig begonnen, wordt de zonde in haar wezen en macht eerst in de loop van de geschiedenis bekend. De afwijking van de rechte weg is bij de aanvang gering en nauwelijks merkbaar, maar voert, voortgezet, in een geheel verkeerde richting en leidt tot een heel tegengestelde uitkomst. Daaruit is ook te verklaren, dat de Schrift, beide in Oude en Nieuwe Testament, betrekkelijk zo zelden naar het verhaal van de val terugziet; de voornaamste plaatsen, die hiervoor in aanmerking komen, zijn [Job 31:33](#), [Ps. 90:3](#), [Spr. 3:18](#), [13:12](#), [Pred. 12:7](#), [Jes. 43:27](#), [51:3](#), [65:25](#), [Joël 2:3](#), [Hos. 6:7](#), [Ezech. 28:13-15](#), [Joh. 8:44](#), [Rom. 5:12](#)v., [Rom. 8:20](#), [1 Cor. 15:21](#)v., [1 Cor. 15:42](#), [2. Cor. 11:3](#), [1 Tim. 2:14](#), [Openb. 2:7](#), [22:2](#), en deze zijn voor een deel twijfelachtig van uitlegging of bevatten niet meer dan een zinspeling 8). Toch kan dit betrekkelijke stilzwijgen niet daaruit worden verklaard, dat het verhaal in [Genesis 3](#) eerst zeer laat is ontstaan, want ook volgens de nieuwere kritiek behoort het tot de Jahvist en bestond het, voordat in de achtste eeuw de schriftprofeten optraden, en bijna alle volken zijn in het bezit van oude tradities over een gouden eeuw, waarin de mensheid eerst heeft geleefd. Men bedenke echter, dat de val, al wordt hij weinig vermeld, toch aan de hele leer van de Schrift over de zedelijke volmaaktheid, als behorende tot het wezen van de mens, over de zonde en over de verlossing ten grondslag ligt; dat de openbaring in het Oude Testament een profetisch karakter droeg en niet terug-, maar vooruitzag, en dat de tweede Adam eerst de volle betekenis van de eerste Adam in het licht stellen kon 9). Paulus ziet van de tweede mens op de eerste mens terug.

Allengs wordt in de geschiedenis van de openbaring de geestelijke macht bekend, die achter de verschijning en verleiding van de slang zich verbergt. Dan wordt onthuld, dat in de worsteling van het kwaad hier op aarde ook een strijd van de geesten gemengd is, en dat de mensheid en de wereld de buit is, om welke tussen God en Satan, tussen hemel en hel wordt gekampt.

Heel de macht van de zonde hier op aarde staat in verband met een rijk der duisternis in de wereld van de geesten. Ook daar heeft een val plaats gehad. Jezus zegt zelf in [Joh. 8:44](#), dat de duivel een mensenmoorder is απ αρχης, d.i. van de aanvang van het bestaan van de mensheid af, dat hij in de waarheid οχι εστηκεν, zich niet gesteld heeft en dus niet staat, omdat er geen waarheid in hem is, en hij, leugen sprekende, εκ των ιδιων spreekt. Ook leert [1 Joh. 3:8](#), dat hij zondigt van de beginne; in [1 Tim. 3:6](#) waarschuwt Paulus de neofiet tegen opgeblazenheid, opdat hij niet valle εις κριμα του διαβολου, in eenzelfde oordeel, als de duivel getroffen heeft; en Judas spreekt in vs. 6 van αγγελους τους μη τηρωαντας την εαυτων αργην αλλα απολιποντας το ιδιον οικητηριον, d.i. van engelen, die hun beginsel, oorsprong, of ook heerschappij niet bewaard en de hun toegewezen woonplaats verlaten hebben. Er ligt hier duidelijk in opgesloten, dat vele engelen niet tevreden waren met de staat, waarin zij door God werden geplaatst. Hoogmoed heeft zich van hen meester gemaakt, om te streven naar een andere, hogere stand. De zonde is het eerst uitgebroken in de wereld van de geesten; zij is opgekomen in het hart van wezens, van wie wij slechts geringe kennis bezitten; onder verhoudingen, die ons zo goed als geheel onbekend zijn. Dit is echter op grond van de Heilige Schrift zeker, dat de zonde niet eerst op aarde maar in de hemel is aangevangen, aan de voet van Gods troon, in zijn onmiddellijke tegenwoordigheid, en dat de val van de engelen heeft plaats gehad vóór die van de mens. De Schrift zwijgt er over, of er verband bestaat tussen die val van de engelen en de schepping van de mens; zij zegt ook niet, wat de gevallen engelen dreef, om de mens te verleiden. Maar om wat reden dan ook, Satan is ο σατανας, ο πειραζων, ο διαβολος van het menselijk geslacht, ανθρωποκτονος, [Matt. 4:3](#), [Joh. 8:44](#), [Ef. 6:11](#), [1 Thess. 3:5](#), [2 Tim. 2:26](#), ο δρακων, ομεγας, ο οφης ο αρχαιος, [Op. 12:9](#), [14-15](#); [20:2](#). Zo kwam hij tot Christus, de tweede Adam; en zo kwam hij ook tot de eerste mens. Dat hij niet zelf rechtstreeks en persoonlijk tot hem kwam, maar zich bediende van een slang, is wel daaruit te verklaren, dat hij beter hoopte te slagen, wanneer de verleiding geschiedde door een wezen, dat aan de mens als goed bekend was. Zonder twijfel moet het spreken van de slang aan de vrouw vreemd zijn voorgekomen, maar juist dit vreemde sterkte de verleiding; zelfs een dier, Gods bevel verwerpende, kwam tot hogere volmaaktheid. Overigens leert ons de Schrift, dat ook de onreine geesten bovenmenselijke dingen kunnen doen en van lichamen en spraakorganen zich tijdelijk kunnen meester maken, [Matt. 8:28v.](#), [Mark. 5:7v.](#), [Luk. 8:28v.](#), [Hand. 19:15](#). De verleiding door Satan had bij de mens de val ten gevolge. De Schrift zoekt de oorsprong van de zonde alleen in de wil van het redelijk schepsel.

- 1) Philo, de mundi opif. par. 56. Clemens Alex., Strom. III 14, 17. Origenes, de princ. IV 16. Verg. ook Augustinus, de civ. Dei XIII 21.
- 2) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstelllung⁶ II 654, 666.
- 3) Bunsen, in zijn Bibelwerk.
- 4) Zo Cajetanus, Eugubinlis, Jlinius, Rivetlis, Amyraldlis, Vitringa, vader en zoon, Venema en anderen. Verg. Marck, Hist. Paradisi III 5, 5. M. Vitringa, Doctr. II 256, ook J. P. Val d'Ereimas, The serpent of Eden, a philol. and crit. essay on the text of [Gen. 3](#) and its various interpretations.

London 1888.

- 5) Hengstenberg, Christologie des A. Testament 12 5. Kohler, Bibl. Gesch. 16. Delitzsch, Op [Gen. 3:1](#).
- 6) Josephus, Antiq. II, 4.
- 7) Clemen, tap. bl. 158v.
- 8) Voor aanhalingen in de apocriefe literatuur zie men Clemen tap. bl. 1169v. 173.
- 9) Verg. Krabbe, Die Lehrev. d. Sünde n.v. Tode. Ramburg 1836 bl. 83-100. Hofmann, Schriftbeweis 1364v. Kurtz, Gesch. d. A. Bundes 12 1853 bl. 69. Tennant, The origin and propagation of sin 1906 bl. 142v. 227v. Orr, Gods Image in man 199. Gerretsen, De val des mensen bl. 11, 14v.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 41 De Oorsprong van de Zonde; 309)

309. Het historisch karakter van het paradijsverhaal werd in de Christelijke kerk, te allen tijde, vastgehouden. Wel bestond er over de ligging van het paradijs, over het karakter van de beide bomen, over de slang enz. allerlei verschil van gevoelen, maar de geschiedkundige waarheid van de boom van de kennis van goed en kwaad, van het proefgebod, van de verleiding door de slang en van de moedwillige ongehoorzaamheid van Adam en Eva stond voor allen vast en werd tegenover de allegorische verklaring van Philo en Origenes ten strengste gehandhaafd **1)**. Maar in de nieuwere tijd is de historiciteit van het paradijsverhaal van de zijde van de historische kritiek en nog meer van de kant van de evolutieleer ernstig in het gedrang gekomen. Geologie, palaeontologie en alle prehistorische onderzoeken schijnen voor een oorspronkelijke zedelijke volkomenheid en voor een daarna ingetreden val van de eerste mens geen ruimte over te laten; naarmate wij verder, zo zegt men ons, in het verleden teruggaan, ontdekken wij mensen, die in een zeer primitieve toestand hebben geleefd en bijna van alle cultuur verstoken waren; de mens schijnt zich langzamerhand uit het dier ontwikkeld te hebben, zodat er in het verleden en in het heden van geen val, maar alleen van een vooruitgang gesproken kan worden; het paradijs ligt niet achter, maar vóór ons; wij zijn uit de duisternis voortgekomen en gaan hoe langer hoe meer het licht en het leven, de vrede en het geluk tegemoet **2)**.

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

Er is hierbij wel enig misverstand in het spel. Indien [Genesis 3](#) historie verhaalt, dan is de val een feit, dat eenmaal, in de aanvang van het menselijk geslacht, heeft plaats gehad en een onvernietigbaar bestanddeel van wereld en geschiedenis uitmaakt. Als feit rust de val niet op het verhaal van [Gen. 3](#), maar omgekeerd, het is in [Gen. 3](#) verhaald, omdat het lang vooraf in de geschiedenis had plaats gehad. Voorts, de val van de mens is volgens de Schrift zulk een erustig en ontzettend feit geweest, dat de gevolgen ervan tot op de huidige dag doorwerken in de geschiedenis van het menselijk geslacht; de ervaring is inderdaad vol van data, die op het feit van de val terugwijzen. Maar uit dit alles leidt men toch ten onrechte af, dat het verhaal in Genesis onnodig en overbodig is en desnoods geheel gemist of door de kritiek zonder schade, van zijn historisch karakter ten enenmale beroofd zou kunnen worden. Want er is onderscheid tussen een feit en de kennis van een feit; een feit is een stuk werkelijkheid, dat nooit ongedaan is te maken, en naarmate het gewichtiger was, ook te rijker in gevolgen is; maar voor de kennis van een feit, vooral wanneer het niet tot het heden, maar tot het verleden behoort, zijn wij afhankelijk van een getuigenis, in welke vorm dit ook gegeven zij. Hierop berust voor een deel het onderscheid tussen natuur- en geschiedwetenschap; de natuur blijft dezelfde en haar verschijnselen kunnen door elke geleerde weer zelfstandig en nieuw worden onderzocht, maar de beoefenaar van de geschiedwetenschap woont de gebeurtenissen zelf niet bij, maar is voor haar kennis van getuigenissen afhankelijk. Zeer dwaas zou hij handelen, wanneer hij aldus redeneerde: al de gebeurtenissen, die hebben plaats gehad, zijn bestanddelen van de werkelijkheid, en werken, naarmate zij gewichtiger zijn geweest, in het heden door; desnoods kan ik de getuigenissen missen, want uit de gegevens in het heden kan ik terugbesluiten tot deze of die gebeurtenis in het verleden. Toch zou hij in het wezen van de zaak niet anders handelen dan zij, die het feit van de val, buiten het historisch getuigenis van de Schrift om, willen bouwen op gegevens van de ervaring. Er mag verschil zijn in graad, omdat de val van de mens alle andere wereldgebeurtenissen in betekenis en gevolgen zeer verre overtreft, maar de redenering blijft er zakelijk dezelfde om en is in beide gevallen ongerijmd.

Bij deze redenering wordt echter ook nog vergeten, dat men vooraf het getuigenis van de Schrift heeft gekend en bij het licht van dat getuigenis de werkelijkheid heeft leren bezien. Men zegt wel, de val te kunnen opbouwen uit de gegevens van de ervaring zonder de hulp van [Gen. 3](#) en [Rom. 5](#); maar feitelijk heeft men in die gegevens van de ervaring het getuigenis van de Schrift reeds opgenomen. Duizenden en miljoenen hebben dezelfde werkelijkheid waargenomen, gelijk zij zich nog aan ons laat zien, maar zij zijn er nooit door op de gedachte gekomen van een val van het eerste mensenpaar, maar hebben haar trachten te verklaren door een voorwereldlijke val of door een boze god of door een blind noodlot. Dat wij de werkelijkheid zó zien, dat zij overal de gevolgen van een val in het paradijs vertoont, dat danken wij uitsluitend aan het licht, dat de Heilige Schrift over haar heeft laten opgaan; en het is niet edel gehandeld, nadat men eerst van haar dienst gebruik heeft gemaakt, haar vervolgens het afscheid te geven en een schijn aan te nemen, alsof men het zelf door eigen redenering zover heeft gebracht.

Eindelijk, wanneer men werkelijk in volle ernst aan een val van de eerste mens gelooft, (zij het ook, naar men meent, op grond van ervaringsdata), dan vervalt eigenlijk alle reden, om het historisch karakter van [Gen. 3](#) in twijfel te trekken. Want het hoofdbezwaar van de kritiek (zowel van de Oudtestamentici als van de evolutionisten) is niet tegen het literair bericht in Genesis, maar tegen de daarin vermelde gebeurtenis gericht. Deze gebeurtenis is van zo groot gewicht, dat het hele Christendom er mee staat en valt. Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam, et toute la morale en la concupiscence et en la grâce (Pascal). De twee waarheden, resp. de twee feiten, waardoor de gehele Christelijke dogmatiek wordt beheerst, zijn enerzijds

de val van Adam, anderzijds de opstanding van Christus (Gerretsen). Wanneer men dit erkent en Adams val voor een ontzettende werkelijkheid houdt, komt men met de hedendaagse kritiek in haar beide aanvallen toch op gespannen voet te staan en vordert men met enige literaire concessies niets. De evolutieleer, zoals zij tegenwoordig meestal voorgedragen en op de geschiedenis van de mensheid en van Israël toegepast wordt, laat voor een status integritatis en voor een val van de eerste mens geen ruimte over; er heeft volgens haar zelfs geen eerste mens bestaan, want de overgangen zijn zo klein geweest en hebben zich over zulk een reeks van eeuwen uitgebreid, dat niemand zeggen kan, waar het dier ophoudt en de mens begint. Zijn aanvangen liggen in het duister, en zijn toestand was oorspronkelijk aan die van het dier gelijk. Hoezeer deze evolutieleer nu op feiten beweert te rusten, men houdt toch het volgende in het oog:

1. de onderzoekingen naar de prehistorische mens hebben wel aan het licht gebracht, dat hij in zeer primitieve toestanden heeft geleefd, maar hoegenaamd niet, dat hij langzamerhand uit het dier is voortgekomen en nog altijd in een periode van overgang verkeert. Veeleer is de gedachte bevestigd, dat hij een mens was van gelijke bewegingen als wij, en dat hij in Europa uit Azië afkomstig is.
2. De ontdekkingen, die in de laatste eeuw in het land van Babel en Assur hebben plaats gehad, stellen ons in kennis van het feit, dat de oudste bewoners, die wij daar leren kennen, niet een onbeschaafd, ruw, half dierlijk ras zijn geweest, maar op een hoge trap van beschaving hebben gestaan, en in hun verdere geschiedenis eer achter-, dan vooruit zijn gegaan.
3. De "Urgeschichte," welke in Genesis 1-10 is vervat, heeft daardoor een sterke steun gekregen. Zij is enerzijds in haar eigenaardigheid, in haar wonderbare zuiverheid van historische, religieuze en ethische voorstellingen te voorschijn getreden, en anderzijds uit haar isolement losgemaakt en met al de volken, tradities, gewoonten, zeden enz. in samenhang gebracht. Daarbij is met name een sterk licht gevallen op het onderscheid tussen de oudheid van een verhaal en de tijd, waarin het opgetekend is. Ook wanneer de "Urgeschichte" van Genesis uit de tijd van Mozes dagtekent, is zij door een reeks van eeuwen gescheiden van de gebeurtenissen, die zij verhaalt.
4. De moderne wetenschap, ofschoon de evolutie huldigend, neemt toch gewoonlijk nog aan de eenheid van het menselijk geslacht. Indien zij dit doet, aanvaardt zij daarbij een reeks van gevolgtrekkingen, die van de grootste betekenis zijn. Want indien de mensheid één is, dan is zij afgestamd van één ouderpaar, dan heeft zij zich van een bepaalde plaats uit over heel de wereld verspreid, dan heeft zij van huis uit een groep van verstandelijke, godsdienstige, zedelijke voorstellingen en tradities gemeen, dan moet er reeds in het begin, bij het eerste mensenpaar, een zedelijke afwijking hebben plaats gehad, want de zonde is algemeen 5).

Alles samengenomen, mist de wetenschap van natuur en geschiedenis tot op de huidige dag het recht, om over de waarheid van de status integritatis en de zondeval van de eerste mens een uitspraak te doen. Het getuigenis, dienaangaande in Genesis vervat, door het later beroep van profeten en apostelen en van Christus zelf bevestigd, en als een noodzakelijk bestanddeel ingevlochten in het geheel van de heilsopenbaring, blijft zich handhaven in de consciëntie van de mensen en past volkomen op de werkelijkheid, welke de dagelijkse ervaring ons kennen doet.

Indirect vindt dit getuigenis van de Schrift ook bevestiging in de tradities, sagen of mythen, die bij allerlei volken over een zondeval voorkomen. Een eigenlijke parallel is van het Bijbels verhaal tot dusver nergens gevonden. Delitsch meende er een ontdekt te hebben in de afbeelding op een zegelcilinder, welke twee personen voorstelt, die de handen uitstrekken naar de vruchten van een boom, aan welks linkerzijde iets opgericht is, dat een slang kan zijn; maar daar de beide personen gekleed en neergezeten zijn, de handen beiden naar de boom uitstrekken, en waarschijnlijk beiden manspersonen zijn, valt er aan verwantschap met het verhaal in [Gen. 3](#) niet te denken. Ook andere verhalen, die men ter vergelijking heeft bijgebracht, kunnen bij nader onderzoek daarvoor niet in aanmerking komen, of zijn nog te onzeker van uitlegging, dan dat er iets op gebouwd kan worden [6](#)). Toch is het opmerkelijk, dat in een Babylonische mythe Adapa het eeuwige leven verliest, door een voorgezette spijs en drank niet te gebruiken; dat de slang in vele godsdiensten als een incorporatie van vijandige of weldadige krachten wordt vereerd; dat een wijdverbreid volksgeloof verband legt tussen verschillende bomen, vooral de levensboom, en het lot van de mens; dat in vele sagen de herinnering aan een gouden eeuw van het menselijk geslacht is bewaard; en dat volgens het Avesta, het heilig boek van de Perzische godsdienst, de eerste mens Yima, de edele heerser in het gouden tijdperk, een tijd lang in het paradijs heeft gewoond, maar door hoogmoed gevallen, daaruit verdreven en tenslotte door een boze geest ter dood is gebracht [7](#)). Al deze en dergelijke verhalen hebben geen hogere betekenis; dan dat zij tonen, dat de mensheid zich van ouds en overal rekenschap heeft willen geven van de grote verwoesting, die de wereld te aanschouwen gaf, door er het gevolg in te zien van een val, die met de mens heeft plaats gehad. Maar zo zijn ze toch van waarde; het geloof aan een goddelijke afkomst en bestemming van de mens, aan een gouden eeuwen een later ingetreden verval, aan de strijd van goed en kwaad, aan de toorn en de verzoening van de Godheid ligt, min of meer duidelijk uitgesproken of zelfs onbewust, aan de godsdienstige en zedelijke overtuigingen van de mensheid ten grondslag [8](#)).

Maar tegelijk stellen zij in het licht, hoe de Heidenen wel tastende gezocht, doch niet gevonden hebben. Oorsprong en wezen van de zonde zijn hun beide onbekend gebleven. Zelfs de Joden, die de val en de verleiding door Satan, *Wijsh. 2:24*, erkenden en hem daarom dikwijls de oude slang noemden, leerden soms, dat Satan op de zesde dag tegelijk met Eva was geschapen, dat hij door zinnelijke lust geprikkeld, de mens trachtte te verleiden, en dat de mens ook reeds vóór de val naast de *יֵצֶר הַטֹּב* een *יֵצֶר הָרָע*, een neiging ten kwade ontving, om deze te overwinnen en zo zijn werken recht verdienstelijk te maken [9](#)). En zo werd elders in de Heidenwereld de oorsprong van de zonde niet in de wil van de redelijke schepselen, maar in het wezen van de dingen gezocht. De val is onbekend. Het Confucianisme is een ondiep rationalisme en moralisme, dat de mens voor van nature goed hield en in een deugdzaam leven, in overeenstemming met de wereldorde, de weg van de zaligheid zocht [10](#)). Volgens het Boeddhisme is het Atman of Brahman, de goddelijke substantie, het enig reële; de wereld van de verschijnselen is maar een droom, heeft de illusie, Maya, tot principe, en is in voortdurende wording en verandering. Daarom is het lijden en de smart algemeen, want alles is aan de vergankelijkheid, aan geboorte, ouderdom, dood onderworpen; en de oorzaak van dat lijden is to zoeken in de begeerten, in de begeerte naar het zijn, in het willen zijn; verlossing bestaat dus in uitdoving van het bewustzijn of ook in vernietiging van het zijn, nirvana [11](#)). Het Parzisme leidde het kwaad terug tot een oorspronkelijk boze geest, Ahriman, die tegenover de hoogste God, Ahuramazda, staat, een eigen rijk van de duisternis heeft, de schepping van God verderft, maar aan Ahuramazda ondergeschikt is en eens voor hem zal onderdoen [12](#)). De Grieken en Romeinen hebben wel in de sagen van een aurea aetas, van Prometheus en Pandora iets, dat aan de Bijbelse verhalen herinneren kan; maar zij kenden oorspronkelijk geen boze geesten, die tegenover de goede stonden, en schreven aan

de goden allerlei boze begeerten en euvel daden toe. Het menselijk geslacht was ook niet in eens gevallen, maar langzamerhand ontaard; en nog bezat de wil van de mens de kracht, om deugdzaam te leven, binnen de perken zich te houden, en zo de zonde, die wezenlijk ὕβρις was, te overwinnen 13).

De filosofie nam gewoonlijk hetzelfde standpunt in. Volgens Socrates ligt de oorzaak en het wezen van de zonde alleen in onkunde; niemand is vrijwillig boos, di. ongelukkig; wie dus goed weet, is goed en handelt goed; er is niets anders dan ontwikkeling nodig, om de mens, die van nature goed is, te brengen tot beoefening van de deugd 14). Plato en Aristoteles zagen het ongenoegzame van deze beschouwing wel in; de rede was toch lang niet altijd bij machte, om de hartstochten te beheersen; de zonde wortelde dieper in de menselijke natuur, dan dat ze alleen door kennis kon worden overwonnen; Plato kwam zelfs tot een geheel andere leer over de oorsprong van de zonde en zocht deze in een val van de preëxistente zielen. Maar beiden handhaafden toch de vrije wil en bleven van oordeel, dat de deugd in onze macht staat; het uitwendig lot mag bepaald zijn, de deugd is ἀδερπότης en hangt alleen aan de wil van de mens, εἴη ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία 15). De Stoa kon op haar pantheïstisch en deterministisch standpunt de oorzaak van de zonde niet zoeken in de wil van de mens, en trachtte daarom het fysische en morele kwaad in te voegen in de orde en schoonheid van het geheel. Het was zelfs van de Godheid niet mogelijk, om de menselijke natuur vrij van alle gebrek te houden; de zonde is even noodzakelijk als ziekten en rampen, en is in zoverre iets goeds, als zij het goede dient en dit tot openbaring brengt 16). Toch wist ook de Stoa geen andere weg, om de zonde te overwinnen en de deugd te oefenen, dan door de wil van de mens 17). En tenslotte keerde bij Cicero, Seneca, Plotinus enz. altijd weer de gedachte terug, dat de zonde een daad was van de wil en ook door de wil weer kon te niet gedaan worden 18). Buiten het gebied van de bijzondere openbaring werd de zonde daarom altijd of deïstisch uit 's mensen wil verklaard en als louter een wilsdaad opgevat, of op pantheïstische wijze uit het wezen van de dingen afgeleid en als een noodzakelijk bestanddeel opgenomen in de orde van het wereldgeheel.

- 1) Verg. bijv. Warck, *Historia Paradisi illustrata* 1705 bl. 1v.
- 2) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 37 De Oorsprong van de mens; 279
- 3) Ch. Gore, *Lux Mundi* 13th ed. London 1892 bl. 395. Id., *The new Theology and the old religion* 1907 hl. 233. Verg. ook Orr, *Gods Image in man* bl. 298v.
- 4) Dr. A. H. de Hartog, *De Heilsfeiten*. Amersfoort 1907 bl. 34-39. Vergel. Dr. Gerretsen, die zich aldus uitlaat: De val van de mens is de noodzakelijke veronderstelling van de gehele soteriologie. Ook indien hij in Gen. III en Rom. V niet ware genoemd, zou een scherp dogmatisch denken tot de gevolgtrekking moeten komen, dat er een eerste overtreding van de eerste mens is geweest, waardoor geheel de ontwikkeling van het menselijk geslacht wordt beheerst.
- 5) Vergel. over dit alles breder: Bavinck, *Wijsbegeerte der Openbaring* 1908 bl. 124v. 146v. 160v.
- 6) H. H. Kuyper, *Evolutie of Revelatie* 1903 bl. 37. 112-114.
- 7) Verg. art. *Fall in Hastings*, *Dictionary of the Bible* 1839.
- 8) Zie verder mijn *Wijsbeg.* van de Openbaring bl. 159 en de literatuur, deel II 567 §topic§ genoemd, waarbij nog gevoegd kan worden: Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matiere de religion*, 9e ed. 1835, die in deel II de val nagaat in de traditie der volken, en A. M. Weisz, *Apol. des Christ.* II 73-99, 152-158.
- 9) Weber, *Syst. der alt syn. pal. Theol.* 210v. 242v.
- 10) Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgesch.* 1249, 3e A. 1100v.

- 11) Ib., I 411v. 3e A. II 89v.
- 12) Ib., II 34v. 3e A. II 199v.
- 13) Ib., II 191, 3e A. II 397.
- 14) Zeller, Philos. der Griechen. 4e Aufl. II 141v.
- 15) Zeller, 3e A. 11852 111588.
- 16) Ib., IV 175v.
- 17) Ib., bl. 167v.
- 18) Ib., bl. 667-717, 722. V585,

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 41 De Oorsprong van de Zonde; 310)

310. Beide opvattingen drongen ook in de Christenheid door en vonden telkens in kleinere of grotere kringen instemming en verdediging. Het praktische Christendom reeds, dat na de dood van de apostelen in de gemeenten heerste en uit de zogenaamde apostolische vaders en andere geschriften ons kenbaar wordt, bevatte allerlei religieuze en ethische voorstellingen, welke van het Nieuwe Testament, vooral van Paulus, afwijken en onder de invloed van Joodse vroomheid en populaire Heidense filosofie, inzonderheid van Cicero, gevormd waren. De gelovigen waren wel overtuigd, dat zij in Christus grote weldaden ontvangen hadden, vooral de vergeving voor alle verleden zonden in de doop; maar als zij daarna zich geroepen achtten tot een heilig leven, ruimden zij aan vrije wil, eigen kracht en verdienstelijkheid van de goede werken reeds een brede plaats in **1**). Toen Pelagius in het begin van de vijfde eeuw zijn leer voordroeg, kon hij zich op tal van uitspraken beroepen, die vóór hem uit andere penpen waren gevloeid. Maar hij isoleerde ze toch uit het milieu, waarin zij voorkwamen, en bond ze op zulk een wijze tot een geheel samen, dat zij met de Christelijke leer van zonde en genade in principiële strijd geraakten.

Voor deze uit Brittannië afkomstigen monnik was alles gelegen aan de vrije wil van de mens. Daarin zag hij het kenmerkende van 's mensen natuur, het beeld van God, het beginsel en de grondslag van de hem geschonken heerschappij. De menselijke natuur is zo door God geschapen, dat zij, al naar zij wil, kan en niet kan zondigen; en deze *possibilitas utriusque partis* is, als *bonum naturae*, als bestanddeel van de menselijke natuur, onverliesbaar. Dientengevolge moest Pelagius alle erfzonde loochenen; Adam bracht alleen *exemplo* vel *forma* de zonde in de wereld; er is een macht van de *mala consuetudo*, maar deze beheerst de mens toch niet zo, of hij kan, indien hij ernstig wil, de zonde vermijden en een heilig leven leiden. In elk geval, de zonde is niet aangeboren, zij is altijd en kan niets anders zijn dan een vrije wilsdaad. De val heeft daarom niet eenmaal, bij Adam, plaats gehad en het hele menselijk geslacht meegesleept; maar ieder mens wordt nog geboren in diezelfde toestand, waarin Adam zich bevond, al zijn de omstandigheden door de macht van de gewoonte ook ongunstiger; en ieder mens staat en valt dus voor zichzelf. De zonde ontstaat in elk mens opnieuw; er heeft een val in ieder menselijk leven plaats, wanneer de kracht van de vrije wil ongebruikt wordt gelaten of in een verkeerde richting aangewend wordt **2**).

Deze gedachten van Pelagius waren zo kennelijk met de leer van de Schrift en het geloof van de gemeente in strijd, dat zij onmogelijk door de kerk aanvaard konden worden. Zij zijn dan ook op allerlei wijze gewijzigd en verzacht; bepaaldelijk werd aan de overtreding van Adam een sterkere invloed op de toestand van de menselijke natuur, en dienovereenkomstig bij de aanvang en bij de voortgang van het nieuwe, Christelijke leven een krachtiger medewerking aan de genade toegekend. Maar principieel wordt de eindbeslissing op al deze punten toch weer in de vrije wil gelegd. Bij Rome heeft Adams overtreding wel het verlies van het *donum superadditum* voor zich en voor zijn nakomelingen ten gevolge gehad; en in zover God deze

gave aan de mens geschonken had en hij ze dus behoorde te hebben, is het verlies ervan ook schuld te noemen. Maar de erfzonde gaat toch in deze privatio op; ze bestaat niet in de concupiscentia, welke op zichzelf geen zonde is, noch ook in een aangeborene boosheid van de wil, want de wil mag verzwakt zijn, hij is niet verloren noch verdorven. De natura lapsa is dus eigenlijk geheel gelijk aan de natura pura; supernaturalia amissa, naturalia adhuc integra; in het afgetrokkenene zou het dus niet onmogelijk zijn, dat een mens zich van alle actuele zonden onthield en, evenals vroegstervende ongedoopte kinderen, een natuurlijke zaligheid verwierf 3). Rome kon daarbij echter de absolute noodzakelijkheid van het Christendom nog altijd vasthouden, omdat de mens, al zou hij in een hoogst gunstig geval ook de natuurlijke zaligheid kunnen verwerven, toch nooit door zijn vrije wil de bovennatuurlijke gerechtigheid en zaligheid deelachtig worden kan; hiertoe is de kerk met haar sacramenten de enig aangewezen weg. Maar toen dit Roomse dualisme door de Reformatie verworpen was, moesten richtingen, die binnen de kring van het Protestantisme de Roomse onderstellingen over erfzonde en vrije wil overnamen, wel vanzelf terugvallen in de oude dwalingen van Pelagius en Coelestius, of in elk geval in die van Hilarius van Arles en Johannes Cassianus; want als Adams val aan de wil niet of tenminste slechts voor een deel de vrijheid en de macht ten goede ontnomen had en de erfzonde ook niet bestond in een schuldig verlies van een oorspronkelijke bovennatuurlijke gave, dan werd in verband daarmee ook in diezelfde mate de genade ontbeerlijk en het Christendom van zijn absoluut karakter beroofd 4) 5) 6).

Dit gebeurde feitelijk in het Socinianisme, Remonstrantisme en Rationalisme, bij wie, ondanks kleinere wijzigingen, de grondgedachte altijd deze is, dat de zonde niet wortelt in een natuur, geen hebbelijkheid en geen toestand is, maar altijd een daad van de wil. Het beeld van God heeft bij de mens dan voornamelijk of uitsluitend bestaan in de heerschappij; voorzover een status integritatis wordt aangenomen, bestond deze vooral in kinderlijke onschuld, in de vrijheid van de indifferentie, in de mogelijkheid, om het goede of het kwade te kiezen. De val zelf, indien nog als een historisch feit erkend, verliest zijn ontzettende betekenis en wordt een gebeurtenis, vrij gelijk aan die, welke ieder ogenblik in het menselijk leven plaats grijpt, als het kwade in plaats van het goede gekozen wordt. En de gevolgen van de val zijn daarom ook gering. De kinderen worden geboren in dezelfde toestand als die, waarin Adam leefde vóór zijn ongehoorzaamheid; de vrijheid van wil, di. het beeld van God is gebleven; hoogstens wordt er van mens op mens een zekere neiging tot de zonde overgeplant, doch zulk een neiging is eigenlijk niet het gevolg van de eerste zonde van Adam, maar van al de zonden van al onze voorouders; zij is ook geen zonde op zichzelf, maar wordt dit eerst, als de vrije wil aan die neiging gehoor geeft; er is dus onderscheid tussen zonde (smet, zondige neiging) en schuld (boze daad, opzettelijke, vrijwillige overtreding); alleen de laatste heeft verzoening en vergeving van node, de eerste, de neiging tot zonde, en de onbewuste, onvrijwillige inwilliging is eigenlijk geen zonde, ze is meer onwetendheid, die geen schuld meebrengt. En ook als zonde en schuld, moeten ook zonde en lijden onderscheiden worden; er is velerlei lijden, dat onafhankelijk van de zonde bestaat en ook bestaan zou, al wase er geen zonde; de dood is wezenlijk geen gevolg van de zonde maar van nature aan de mens eigen; de geestelijke en eeuwige dood is in 't geheel geen straf op de eerste zonde geweest; hoogstens bestaat die straf in de moriendi necessitas, welke bij Adam, indien hij staande was gebleven, door een wonder zou voorkomen zijn, of in de wijze van sterven, die zonder zonde minder smartelijk en minder vroegtijdig zou geweest zijn.

In weerwil van het onbevredigende, dat deze beschouwing aankleeft, is zij ook in onze tijd weer door velen vernieuwd. In de eerste plaats komt hier Ritschl met zijn school in aanmerking. Gelijk bij alle leerstukken van de dogmatiek, zo neemt Ritschl ook bij de zonde zijn standpunt in het Christelijk geloof. Natuurlijk is dit op zich zelf te prijzen, want

oorsprong en wezen van de zonde zijn ons eerst uit de openbaring bekend en daarom ook voorwerp van het Christelijk geloof. Maar Ritschl leidt er de valse gevolgtrekking uit af, dat de zonde ons daarom niet uit Adam en zijn val, niet uit de wet en het Oude Testament, maar alleen uit het Evangelie, dat wil dan bij hem zeggen, door de persoon en het onderwijs van Jezus bekend is geworden. De zonde, zo zegt hij, moet opgevat worden van het standpunt van de verzoende gemeente, het Evangelie van de zondenvergeving is Erkenntnisgrund van onze zondigheid; ofschoon de zonde ook buiten het Christendom bestaat en bekend is, is haar aard en natuur toch eerst door het Evangelie ons geopenbaard; om ze te kennen, gelijk zij is, moeten wij ze meten aan het goede, dat tegen haar over staat, nl. het rijk van God. Christus, die ons de bestemming van de mens leerde kennen, licht ons ook over de natuur van de zonde in. Dit standpunt brengt nu mee, dat Ritschl aan de leer van de status integritatis geen waarde hecht. Genesis leert daar niets van; zulk een hoog zedelijke toestand is in de aanvang van de geschiedenis ondenkbaar; indien hij bestaan had, zou Christus een onregelmatige verschijning in de geschiedenis zijn geweest, een dubbelganger, niets anders dan een drager van de Goddelijke tegenwerking van de zonde; maar Christus was veel meer, Hij bracht ons het hoogste levensideaal, dat daarom door de orthodoxe dogmatiek veel te vroeg, nl. reeds bij Adam, wordt geplaatst.

De overtreding van Adam kan dus niet de oorsprong van de zonde in het menselijk geslacht zijn geweest; misschien was zij de eerste van een reeks van overtredingen, die haar gevolgd zijn, maar beginsel en oorsprong is zij niet. Is de zonde dan in de natuur van de mens gegrond? Ritschl ontkent dit ten sterkste; zonde is zonde, ze heeft haar oorzaak niet in God, ze is geen doelmatig element in zijn wereldorde, zij is immers het tegendeel van het goede en wordt door ons als schuld gevoeld. Maar bij de verklaring van de oorsprong van de zonde kan Ritschl noch met Augustinus noch met Pelagius medegaan. De eerste maakte de mensheid, de menselijke natuur, tot subject van de zonde; maar dan is ieder mens in de erfzonde reeds de hoogste graad van de zonde deelachtig en komen de dadelijke zonden haast niet meer in aanmerking; immers door de erfzonde alleen is de mensheid reeds een massa perdita, die de eeuwige straf waardig is. Dit kan echter niet waar zijn, want zulk een leer leidt niet alleen tot onwaarheid en maakt alle opvoeding onmogelijk, maar de actuele zonden zijn volgens ieders bewustzijn ook iets anders en meer dan phaenomena en accidentia van de erfzonde. Toch is ook de beschouwing van Pelagius, volgens wie niet de menselijke natuur, maar de wil van de enkele subject van de zonde is, onhoudbaar, want de zonde is inderdaad iets gemeenschappelijks. Ritschl tracht beiden daarom te verenigen, en hij meent dit te bereiken, door te zeggen, dat subject van de zonde inderdaad de mensheid is, maar deze, beschouwd als de som van alle individuen.

Hij stemt dus met Pelagius in, in zover hij met hem, niet de zondigen toestand aan de daad, maar de daad aan de toestand laat voorafgaan; alle zonde vindt haar grond in de zelfbepaling van ieders persoonlijke wil. En nu is de zonde, onder de gegeven omstandigheden en vooral ook tengevolge van 's mensen onwetendheid, wel een "scheinbar unvermeidliches Zeugnis" van zijn wil, maar toch kan de mogelijkheid van een zondeloze levensontwikkeling apriori niet worden ontkend. Zover gaat Ritschl met Pelagius mee, maar hij tracht daarna Augustinus te naderen, door in de zonden een eenheid te zien, die niet krachtens haar oorsprong uit één principe, maar door onderlinge inwerking en verbinding tot stand komt. De zonde begint met een wilsdaad, maar elke daad werkt op de wil terug, geeft er een natuur en karakter aan, doet er een zelfzuchtige neiging in ontstaan en werkt zo mee aan de heerschappij van de wet van de zonde. En dat niet alleen, maar de zondige daden en neigingen van de mensen hebben onderling op elkaar weer invloed; gelijk een zondige omgeving ons aan de zonde gewend maakt en ons zedelijk oordeel verstompt, zo roepen onze eigen zondige daden die van

anderen te voorschijn, In één woord, er is geen erfzonde, maar er ontstaat uit de zondige daden van alle mensen samen wel een collectieve eenheid, een rijk van de zonde 7).

Maar ook na Ritschl is de leer van Pelagius over de oorsprong van de zonde in bescherming genomen en op een eigenaardige wijze met de theorie van de evolutie in verband gebracht. Als deze evolutie zuiver en consequent in materialistisch-mechanische zin wordt verstaan, blijft er voor een eigenaardig zedelijk leven, voor zonde en deugd geen plaats over; zogenaamde goede en kwade handelingen zijn dan chemische producten in dezelfde zin als vitriool en suiker, alleen wat verder en fijner gedistilleerd. Maar de natuur is gewoonlijk sterker dan de leer, en ook de voorstanders van een mechanische evolutie blijven spreken van goed en kwaad, van zedewet en plicht, van de cultuur van het ware, goede en schone. Het materialistisch atheïsme heeft de laatste jaren bovendien aan krediet verloren; sedert de wedergeboorte van de filosofie en de herleving van de metafysica spannen velen zich in, om de mechanische evolutie tot de materiële wereld te beperken en aan een teleologisch, ethisch idealisme dienstbaar te maken; de wereld is naar het woord van Carlyle toch iets meer dan een keuken en een koestal, zij is ook een orakel en een tempel. Zo aanvaardt men ten volle de dierlijke afstamming van de mens en heeft er geen bezwaar in, om zijn primitieve toestand zo laag mogelijk te deken; men kan zich de oermens "gar nicht dumm, schlecht, roh, egoïstisch, gemein oder sonst tadelhaft genug im Sinne der gegenwärtigen Ethik vorstellen" 8). In deze toestand is er natuurlijk nog geen sprake van goed en kwaad, recht en onrecht, godsdienst en zedelijkheid; de mens is nog aan het dier gelijk, een slaaf van zijn lusten en hartstochten. Maar met het oog op wat hij later geworden is, moet de primitieve mens toch in aanleg van het dier onderscheiden zijn geweest. Het is moeilijk te zeggen, waarin die aanleg bestond, of hij van huis uit in de mens aanwezig was dan wel langzamerhand van buiten af in hem is aangebracht; of de mens door een sprong-variatie of door langzame, kleine mutaties uit het dier is ontstaan. Genoeg zij het, dat de primitieve mens iets anders en hogers kòn worden dan hij toen nog was, want hij is feitelijk iets anders en iets hogers geworden.

Toen de primitieve mens eenmaal op de baan van de menswording was geplaatst, ging hij met grote schreden vooruit; en bij die verdere ontwikkeling had hij ontzaglijk veel te danken aan de invloed van de maatschappij. Reeds het dier leeft in gezelschap van andere en heeft zich daardoor allerlei verstandelijke en zedelijke eigenschappen verworven. Maar bij de vorming van de mens krijgt de maatschappij nog veel rijker betekenis; het kind leeft van de geboorte af in gezelschap met zijn moeder en staat onder haar gezag; de vrouw is onderworpen aan de man, de man is op zijn beurt lid van de stam, gehoorzaamheid verschuldigd aan het opperhoofd, onderworpen aan de regelen, die de samenleving, de arbeid, de strijd, de jacht, de visscherij aan de enkele stelt. In één woord, terwijl de primitieve mens van huis uit niets dan dierlijke, zelfzuchtige lusten meebrengt, wordt hij van alle kant door de omgeving, waarin hij leeft, aan banden gelegd. Tegenover de egoïstische neigingen komen altruïstische plichten te staan. Plichten zijn dit eerst nog niet, want alle recht is uit macht, uit geweld ontstaan 9). Maar langzamerhand wordt die macht, die van buiten tegenover de individuele mens komt te staan, geëthiseerd, en de mens, die eerst tegen die macht in verzet kwam, gewent er zich aan, om onder haar te leven en zich naar haar te schikken; hij gaat vanzelf en gewillig doen, wat hij eerst onwillig deed; zelfs krijgt hij langzamerhand het bewustzijn, dat hij behoort te doen, wat de maatschappij van hem vraagt; er wordt in hem een zedelijk bewustzijn gevormd, de altruïstische eisen krijgen voor hem het karakter van zedelijke plichten, later zelfs van goddelijke geboden; en dan nadert de tijd, waarin het zedelijk leven geboren wordt, de tegenstelling en strijd tussen goed en kwaad een aanvang neemt, de zonde en de zondeval mogelijk wordt.

De zelfzuchtige neigingen en lusten, welke de mens krachtens zijn dierlijke oorsprong meebrengt, zijn natuurlijk op zichzelf nog geen zonde; want als er geen wet is, is er geen overtreding, en zonder de wet leefde de mens in zijn eerste periode. Maar toen uit de maatschappij de wet tot zijn bewustzijn kwam, toen ontstond ook de mogelijkheid, dat hij al dan niet aan die wet zich onderwierp. Naar de idee genomen, was het nu de wil van God geweest, dat de mens zich normaal, overeenkomstig de toenmaals geldende normen van het zedelijke leven, ontwikkeld zou hebben; en zelfs wordt door sommigen gezegd, dat met het zedelijk bewustzijn in de mens ook een vrije wil ontstond, waardoor hij zijn zelfzucht overwinnen en de altruïstische neigingen opvolgen kon. Maar indien dit in het afgetrokkene al mogelijk was, in de werkelijkheid was het toch hoogst moeilijk. In ieder geval, de mens heeft van de beginne af aan en telkens weer zijn zelfzucht doen triomferen over de hem gegeven zedelijke wet; zijn ontwikkeling is niet normaal maar abnormaal geweest; hij is gevallen, niet eens maar altijd door. Zijn val bestond niet in a fall from an actual state of original righteousness, maar zijn gehele toestand, na de intrede van het zedelijk leven, duidt aan a fall from the divine intention, a parody of Gods purpose in human history. Ook ontstond de zonde niet in eens en plotseling, maar haar oorsprong was, als alle andere oorsprongen, a gradual process, not an abrupt and inexplicable plunge. De eerste zonden van de mensen waren aan die van het kind gelijk, niet de verschrikkelijkste, maar de minst schuldige van alle. Als wij bedenken, dat de nawerking van het dierlijk, zelfzuchtig verleden nog zo sterk was, dat de instincten, lusten en neigingen hem van nature eigen en ongemeen machtig waren, en dat het zedelijk bewustzijn in de eerste tijd nog zwak en onpersoonlijk was, dan is het zeer goed te verstaan, dat de mensen telkens in de strijd tussen egoïstische en altruïstische neigingen bezweken. De naam van zonde is voor deze zwakheden ook eigenlijk te sterk, en komt eerst dan te pas, wanneer het zedelijk kwaad zich ontwikkelt en tenslotte zelfs stijgt tot vijandschap tegen God. Maar dat waren de eerste overtredingen van de mensen niet; deze waren veeleer van vrij onschuldige aard, en kunnen hoogstens met de naam van zekelijk kwaad worden aangeduid. Ze zijn "the continuance of a primitive society or group of individuals in certain practices or in the satisfying of certain natural impulses, after that there things had come to be regarded as conflicting with a recognized "sanction" of ethical rank as low as that of tribal custom." Met andere woorden, op het standpunt van de evolutie "sin is not an innovation, but is the survival or misuse of habits and tendencies, that were incidental to an earlier stage of development and whose sinfulness lies in their anachronism."

Op deze wijze zijn ook Augustinus en Pelagius te verenigen. Aan Ritschl is dit niet gelukt, want hij nam wel een eenheid in de zonden aan, maar slechts zulk een, die als resultaat uit haar onderlinge verbinding en samenwerking tot stand kwam. Er is echter nog een andere, diepere eenheid, die aan de zonden ten grondslag ligt. En deze bestaat in de dierlijke, zelfzuchtige natuur, welke van de mensheid krachtens haar oorsprong en die ook elk mens eigen is. Deze is op zichzelf geen zonde, maar zij is toch "the raw material for the production of sins, as soon as these native propensities are brought into relation with any restraining or condemning influence." Zij verklaart de algemeenheid van de zonde, de "fouten" van de kinderlijke leeftijd, de eigenaardige zedelijke toestand van de onbeschaafde volken, het verschijnsel van de misdaad in de beschaafde maatschappij. Maar die aangeboren natuur is toch zelf geen zonde, want zonde is, gelijk Pelagius goed inzag, altijd een daad van de wil. Eerst dan worden de zelfzuchtige lusten en neigingen tot zonden, wanneer de wil ze tegen beter weten in handhaaft en opvolgt, en het schuldig karakter van de zonden neemt toe, naarmate het verstand beter ingelicht en de wil zedelijk sterker geworden is; ieder mens is "the Adam of his own soul." Terwijl Augustinus dus terecht nadruk legde op de algemeenheid van de zonde, op de zedelijke eenheid en solidariteit van het menselijk

geslacht, handhaafde Pelagius met niet minder recht de persoonlijke verantwoordelijkheid en schuld 10).

- 1) Loofs, Leitfadell zum Studium der Dogmengesch. 4 1906 bladz. 85v.
- 2) Loofs, t.a.p. 418v. B. B. Warfield, Two Studies in the History of doctrine. New York 1897. De eerste handelt over: Augustine and the Pelagian Controversy.
- 3) Conc. Trid. V 2-5 VI 1.
- 4) Foek, Der Socin. 484 v; 653v.
- 5) Episcopus, Inst. Theol. IV 3 c. 6. IV 5 c. 1, 2, Limborch, Theol. Christ. II 24 III 2v. Verg. ook Can. Dordr. III IV: Verwerping der dwalingen.
- 6) Wegscheider, Inst. par. 99-112. Bretschneider, Dogm. II 17v.
- 7) Ritschl, Rechtf.v. Vers. 2 II 241-246 III 304-357. Kaftan, Wesen der Christl. Rel. 1881 bl. 246v. Dogmatik par. 34. 38-40. Nitzsch, Ev. Dogm. 319v. Siebeck, Religionsphilos. 436v. Häring, Chr. Glaube bl. 306-307.
- 8) W. Ostwald, Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft. Leipzig 1909 bl. 120.
- 9) Ostwald, t.a.p. bl. 137.
- 10) F. R. Tennant, The origin and propagation of sin, 2 ed. Cambridge 1906, verg. de aankondiging van Clemen, Theol. Lit. Z. 23 Jan. 1904, die met Tennant instemt, maar zijn leer van 's mensen vrijen wil verwerpt. Ook anderen hebben een poging beproefd, om een meer of minder Christelijk getinte leer van de zonde met de evolutietheorie te verenigen; Zo bijv. Illingworth, Personality human and divine. Macmillan 1908 ch. 6. R. J. Campbell, The new theology, popular edition, bl. 38v. Sir Oliver Lodge, The substance of faith, allied with science, 3e ed. bl. 6v. Orchard, Modern theories of sin. London 1909 bl. 114v. De zonde wordt dan een noodzakelijk moment in het ontwikkelingsproces van de mens, dat langzamerhand door de ontwaking en versterking van het zedelijk bewustzijn overwonnen wordt. Orchard onttrekt aan de zonde zelfs alle objectieve schuld, en ziet in het schuldbewustzijn (berouw, wroeging enz.) een middel Gods, om de mens zedelijk op te voeden en tot de volmaaktheid te leiden.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 41 De Oorsprong van de Zonde; 311)

311. Ofschoon deze theorie als een verzoening van Augustinus en Pelagius en als de oplossing van een eeuwenoud probleem wordt voorgedragen, kan zij daarvoor bij enig nadenken toch volstrekt niet in aanmerking komen. Ten eerste is zij blijkbaar gevormd onder de invloed van de evolutie-, bepaaldelijk van de descendentieleer en neemt deze reeds als vaststaande en bewezen aan 1), terwijl haar toch feitelijk alle hechte grond ontbreekt. Ten tweede geeft zij zich geen rekenschap van de tegenstelling, die er in de opvatting van de mens tussen de evolutie-hypothese en de leer van de Heilige Schrift bestaat, en slingert daarom tussen beide heen en weer. Als zij de eerste aanvaardt en daaraan ten einde toe getrouw wil blijven, kan zij het wezenlijk onderscheid van dier en mens, het absoluut karakter van de zedewet, het ontstaan en het abnormale wezen van de zonde niet handhaven. Indien zij dit alles echter niet prijsgeven wil, moet zij in dezelfde mate de eerst aangenomen evolutieleer weer laten varen. Bij Tennant komt dit zeer sterk daarin uit, dat hij aan de door

langzame ontwikkeling uit het dier ontstane mens toch weer, in zeer indeterministische zin, een vrije wil toeschrijft 2), die de macht heeft, om tussen de egoïstische en altruïstische neigingen een keuze te doen. Maar hij zegt met geen enkel woord, hoe er voor zulk een vrije wil in het proces van de evolutie plaats is. In nog groter moeilijkheid, ten derde, wikkelt hij zich bij de vraag, hoe die wil staat tegenover de aangeboren dierlijke neigingen. Volgens Tennant heeft de vrije wil zich bij de primitieve mens reeds ontwikkeld vóór de ontwakking van het zedelijk bewustzijn; de mens was dus geruime tijd reeds een verstandelijk en willend wezen, voordat hij een zedelijk wezen werd en leefde in die tijd zonder wet, zonder zonde, zonder deugd 3); een conceptie van de mens, die volkomen onmogelijk is en in raadselachtigheid voor die van de homo naturalis niet onderdoet. Langzamerhand ontstaat in de mens echter ook een zedelijk bewustzijn, een gevoel van verantwoordelijkheid, een besef van plicht, een beschuldigende of ontschuldigende consciëntie, en in verband met dit alles ook een zedelijke wil. Daargelaten nu de tot dusver altijd onvoldoende beantwoorde vraag, hoe dit hogere, redelijke en zedelijke leven vanzelf, door evolutie, van buiten af in de mens kon ontstaan; welke natuur en welke kracht komt aan de wil toe, die zo in de mens gevormd is? De aangeboren, dierlijke neigingen en lusten zijn volgens Tennant niet zondig, ze zijn alleen een "raw material for the production of sin," doch evengoed een "raw material" voor het doen van het goede; ze zijn eenvoudig non-moral, natural, necessary, neutral, indifferent material waiting to be moralised; they may be turned to bad or they may be turned to good; our virtues and vices, in fact, have common roots." De wil schijnt er dus buiten en tegenover te staan, zonder enige "bias to evil" 4).

Zulk een wil, die hoegenaamd niet wortelt in de menselijke natuur, maar er buiten staat en er hoog boven in de lucht hangt, is echter psychologisch ondenkbaar en aan heel wat meer bezwaren onderhevig dan de schepping van de mens in een volwassen toestand en in een oorspronkelijke gerechtigheid. Zulk een conceptie van de wil is dan ook praktisch niet te handhaven; ze slaat al spoedig, ten vierde, vlak in haar tegendeel om. Want wie de macht van de aangeboren, dierlijke neigingen indenkt en daartegenover rekent met de duisterheid van het oorspronkelijk zedelijk besef, met de zwakheid van de zedelijke wil, die voelt, dat de vrijheidstheorie weldra in de redenering voor de noodzakelijkheidstheorie plaats moet maken. Bij Tennant treedt dit duidelijk aan het licht. Niet alleen neemt hij de volstreckte algemeenheid van de zonde aan, maar hij erkent, dat onze natuur en onze omgeving van dien aard zijn, dat zij "the realisation of our better self" tot "a stupendously difficult task" maken; ja, het inwendige conflict tussen nature and nurture, natural desire and moral end is de onvermijdelijke conditie van het menselijk leven en de uitdrukking van Gods bedoeling 5). Dientengevolge wordt de zonde in haar ontstaan en verdere ontwikkeling, bij het kind en bij de natuurvölker bedenkelijk verzwakt 6), en haar begrip eigenlijk beperkt tot die overtredingen van de zedewet, welke met vol bewustzijn en opzet geschieden 7). Tenslotte zij nog met een enkel woord opgemerkt, dat deze leer over de oorsprong van de zonde met het getuigenis van de Heilige Schrift in lijnrechte strijd is en een modernisering van heel de Christelijke belijdenis over openbaring, verzoening, kinderdoop, enz. meebrengt 8).

Het baart daarom geen verwondering, dat deze nieuwe theorie over de oorsprong van de zonde velerlei tegenspraak heeft uitgelokt 9); feitelijk komt zij toch weer neer op de oude voorstelling van Pelagius, die door de hele Christelijke kerk verworpen werd. Maar terwijl Pelagius getrouw bleef aan zijn uitgangspunt en de vrijheid van de wil trachtte te handhaven ten einde toe, begint de nieuwe theorie wel met de vrije wil op de voorgrond te plaatsen, maar laat hem feitelijk toch weer onderliggen in de strijd tegen de macht van de aangeboren, dierlijke natuur. Hoe dieper de zonde wordt ingedacht, des te minder wordt zij ook iets toevalligs en willekeurigs, des te meer neemt ze in macht en betekenis toe, niet alleen voor

het religieuze en ethische, maar ook voor het intellectuele en esthetische, voor, het fysische en heel het kosmische leven. Indien echter bij dit inzicht naar de oorsprong van de zonde wordt gevraagd, doen zich weer verschillende antwoorden voor. Niet allen gaan even ver. Sommigen verklaren haar uit de menselijke natuur, anderen uit de kosmos, nog anderen uit God.

Tot de eersten behoren zij, die de oorsprong van de zonde zoeken in de overheersing van de mens door de materie. De Griekse filosofie was over het algemeen de mening toegedaan, dat de rede tot taak had, om de zinnelijke driften en hartstochten te beteugelen. De Joden namen in de mens van nature een **יצר הרע** aan, die bij de lichamelijke ontwikkeling steeds in kracht won, in de geslachtslust zijn hoogtepunt bereikte, en, hoewel zelf niet zondig, toch de mens tot allerlei zonden verleidde **10**). In de ascetische richtingen keert deze gedachte telkens weer; de Roomse theologie erkende zelfs haar betrekkelijk recht, als zij bij de mens zonder de teugel van het donum superadditum van een natuurlijke strijd tussen vlees en geest, van een morbus en languor naturae humanae sprak **11**). In de nieuwere filosofie en theologie wordt de zonde telkens op dezelfde wijze afgeleid uit een oorspronkelijke tegenstelling tussen natuur en rede, zinnelijkheid en verstand, lager en hoger ik, vlees en geest, egoïstische en sociale neigingen. De zinlijkheid wordt op dit standpunt nog wel niet zelf voor zonde gehouden, maar toch aangezien als de aanleiding en de prikkel tot het zondigen. Alle zonde bestaat dus wezenlijk daarin, dat de geest de zinnelijkheid dient en over zich heersen laat; en alle deugd is daarin gelegen, dat de mens door zijn rede heerst over de natuur en zo tot vrije, zelfstandige persoonlijkheid zich ontwikkelde **12**). Zelfs beroept deze opvatting zich graag op de Paulinische leer van de $\sigma\alpha\rho\chi$, en verblijdt zich over deze Schriftuurlijke steun.

Maar deze verklaring van de zonde lijdt aan halfslachtigheid. Een van beide toch: de zinnelijke natuur van de mens is op zich zelf geen zonde, maar zonde ontstaat eerst, als de rede en de wil van de mens haar eisen inwilligt, dan valt deze theorie in die van het Pelagianisme terug; of de zinnelijke natuur is op zichzelf zondig, en dan is zonde eigen aan de materie als zodanig en moet de antropologische verklaring voortschrijden tot de kosmische. Dit is dan ook door velen geschied. Plato nam een eeuwige $\nu\lambda\eta$ aan naast en tegenover God. De wereld was wel een werk van de rede, maar van de beginne af werkte in haar ook een andere, blinde macht, die door de $\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\omicron\varsigma$ niet geheel kon beheerst worden. God kon de wereld daarom niet zo goed maken, als Hij wilde; Hij was aan de eindigheid, aan de $\nu\lambda\eta$, gebonden. De oorzaak van zonde, lijden en dood ligt dus in het $\sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\epsilon\iota\delta\epsilon\varsigma$; de $\nu\lambda\eta$ houdt de in- en doorwerking van de idee tegen; het lichaam is een kerker voor de ziel, bron van vrees en onrust, van begeerte en hartstocht **13**). Gelijke betekenis heeft de $\nu\lambda\eta$ in het Neoplatonisme en Gnosticisme en in velerlei ascetische en theosofische richtingen **14**). En aan deze leer van Plato zijn verwant alle theorieën, die de zonde afleiden uit een wel door God geschapene, maar toch tegenover Hem staande materie **15**), of uit de eindigheid en beperktheid van de schepselen, l'imperfection originale des créatures **16**), of in het algemeen uit de realisering van de wereldidee.

Deze verklaring van de zonde uit de aard van het creatuurlijke zijn kan echter niet aan de consequentie ontkomen, om op de een of andere wijze tot God terug te gaan en in zijn natuur of werk de oorsprong van de zonde te zoeken. Bij Plato had de $\nu\lambda\eta$ zelf een eeuwig en zelfstandig bestaan naast God. In het Parzisme en Manicheïsme stonden twee persoonlijke Goddelijke wezens als scheppers van het licht en de duisternis eeuwig tegenover elkaar en gaven aan de bestaande wereld haar tweezijdig karakter. Neoplatonisme en Gnosticisme maakten schepping, val, verlossing enz. tot momenten in een emanatie, die van God als de $\beta\upsilon\theta\omicron\varsigma$ $\alpha\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$, het absolute pleroma, in steeds dalende formatiën uitging, tenslotte aan de

materiële wereld met haar onwetendheid, duisternis, zonde, lijden, dood het aanzijn gaf, maar dan die uitgestroomde en van God afgefallen wereld weer in het verlossingsproces tot God terugvoerde 17). Met deze ideeën heeft zich de theosofie bij Böhme en Schelling gevoed, als zij persoonlijkheid Gods, drieëenheid, schepping, val, verlossing uit het wezen van God trachtte te verklaren 18). De drie Potenzen, die in God worden aangenomen, opdat Hij persoon, geest wordt, zijn ook tegelijk de principia van een ander zijn, nl. de wereld. Als persoon heeft God de vrijheid en de macht, om de Potenzen, die in Hem zijn, maar die Hij eeuwiglijk beheerst, ook buiten zich in spanning te zetten 19). In die spanning ligt de mogelijkheid van de zonde. In de oorspronkelijke schepping, hetzij alleen ideëel of ook reëel de eerste, waren deze Potenzen in rust. Zonde, ellende, duisternis, dood enz. waren er wel maar alleen potentieel; ze sluimerden in de Urgrund van de schepping. Maar de mens, die deze Potenzen ook in zich droeg, verbrak die eenheid en ontketende de boze machten, die in de schepping potentieel aanwezig waren. Een wereld als de tegenwoordige met zoveel woestheid en ellende, is alleen uit een val te verklaren; deze is de Urthatsache der Geschichte 20). Nog sterker beschouwde Hegel het als een afval, dat de idee van het absolute zich in de wereld als haar anders-zijn verwerkelijkte. Hoezeer hij in de natuur een product van de rede zag, hij kon toch niet loochenen, dat ze onmachtig was, om de idee ten volle te realiseren; en daarom verklaarde hij, dat de idee, aan zulk een wereld het bestaan gevende, aan zichzelf ontrouw geworden en van zichzelf afgefallen was 21). Zo werd de weg voor het pessimisme gebaad, dat op de wijze van het Boeddhisme het zijn zelf voor de grootste zonde houdt, bedreven door de blinde, alogischen wil, die de Urschuldige is 22).

- 1) Tennant, t.a.p. bl. 10. 27. 142.
- 2) Tennant, t.a.p. 1bl. 121v.
- 3) Ib., XXII.
- 4) Ib., XVII. XXII 84. 95. 101. 102.
- 5) Ib., 86. 92. 113. 118. 119.
- 6) Ib., 82v., 89v., 93v. 100. 105. Verg. Brown, The over-emphasis of sin, Ribbert Journal April 1909 bl. 614-622.
- 7) Ib., XXIII. 163v.
- 8) Verg. Tennant zelf bl. XII. XXVIII. 113. 119. 123v. 144. 446.
- 9) Verg. de voorrede van Tennant, bl. XI-XXX.
- 10) Weber, Syst. der alt syn. pal. Theol. par. 49. 50.
- 11) Bellarminus, de gratia primi hominis c. 5.
- 12) Verg. Cartesius, Wolff, Fichte, Regel, bij Jodl, Gesch. der Ethik in der neuern Philos. I 1882 II 1889 env. Hartmann, Das sittliche Bewusstsein' 1886 bl. 265v., en voorts Schleiermacher, Chr. Gl. par. 66. Rothe, Theol. Ethik par. 459v. Biedermann, Chr. Dogm. par. 763v. Pfeleiderer, Grundriss par. par. 100v. Lipsius, Dogm. par. 468v. 477v. Schultz, Grundriss d. ev. Dogm. 2 1892 bl. 61. Scholten, De vrije wil 177. Leer der Rerv. kerk II 422v. 574v. enz.
- 13) Zeller, Philos. d. Gr. II 765v. 855v.
- 14) Zeller, t.a.p.v. 125. 171. 236. 297. 386. 547.
- 15) Weisse, Philos. Dogm. par. 541v. 561v. Rothe, Theol. Ethik par. 55.
- 16) Leibniz, Theodicæe par. 156.
- 17) Stöckl, Die spekulative Lehre vom Mensen. Würzburg 1858 II 52v.
- 18) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 229 Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 34 De Schepping; 252.
- 19) Schelling, Werke II 3 bl. 272v. 310. 338v. Verg. Ed von Hartmann, Schelling's philos. System. Leipzig 1897 bl. 118v.
- 20) Verg. Böhme, bij Joh. Claassen, Jakob Böhme II 185v. Schelling, Werke I 7 bl. 336-416. 18 bl. 331v. II 3 bl. 344v. 358v.

- 21) Hegel, Werke VI 413 VII 1 bl. 23v. bl. 15v.
 22) Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorst⁶ I 193v. II 398
 v. Von Hartmann, Die Philos. des Unbew. 119 198v. 273v.
 295v.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 41 De Oorsprong van de Zonde; 312)

312. De oorsprong van het kwaad is nadien van het zijn het grootste raadsel van het leven en het zwaarste kruis van het verstand. De vraag: ποθεν το κακον, heeft alle eeuwen de gedachten van de mensen bezig gehouden en wacht nog steeds vergeefs op een antwoord, dat beter bevredigt dan dat van de Heilige Schrift. Voorzover de filosofie in deze iets van betekenis leerde, is zij in haar geheel genomen een krachtig bewijs voor de waarheid van de Heilige Schrift, dat deze wereld zonder een val niet is te verklaren. Alle grote denkers hebben, al kenden zij [Gen. 3](#) niet of al verwierpen zij het als een mythe, huns ondanks aan dit eenvoudig verhaal stilzwijgend of uitdrukkelijk hulde gebracht. En voorzover de wijsbegeerte op een andere wijze naar oplossing zocht van het probleem, is zij het spoor bijster en jammerlijk aan het dwalen geraakt. Dat geldt allereerst van de pelagiaanse verklaring van de zonde, tegen welke de vele bezwaren boven reeds met een enkel woord werden genoemd en later bij het wezen en de verbreiding van de zonde nog breder ter sprake komen. Maar het geldt voorts ook van al die stelsels, die het kwade herleiden, niet tot een wilsdaad van het schepsel maar tot het zijn of de natuur van mens, wereld of God.

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

Ten onrechte tracht deze theorie zich staande te houden met een beroep op de notie בשר en σαρξ in de Heilige Schrift, bepaaldelijk bij Paulus. Dit woord duidt allereerst de stof, de substantie van het menselijk lichaam aan, [1 Cor. 15:39](#), dan het uit die stof georganiseerde lichaam zelf in tegenstelling met πνευμα, νους, παρδια [Rom. 2:25](#), [2 Cor. 7:5](#), [Col. 2:5](#), voorts meer in Oudtestamentische zin de mens als aards, zwak, broos, vergankelijk wezen,

[Gen. 6:3](#), [18:27](#), [Job. 4:17-19](#); [15:14-15](#); [25:4-6](#); [Ps. 78:39](#); [103:14](#); [Jes. 40:6](#), [Jer. 17:5](#), [Rom. 3:20](#), [1 Cor. 1:29](#), [Gal. 2:16](#), en eindelijk dan bij Paulus de zondige levensrichting van de mens. Zo spreekt hij van σαρκικός, εν σαρκι, κατα σαρκα ειναι, ζην, περιπατειν, van σαρξ, αμαρτιας, φρονημα της σαρκος, [Rom. 3:7](#); [7:14](#); [8:3v](#), [1 Cor. 3:3](#), [2 Cor. 10:2-3](#) enz.. In deze zin vormt σαρξ een tegenstelling met πνευμα, maar niet met het menselijk πνευμα, dat immers ook zondig is en heiliging behoeft, [Rom. 12:1](#), [2](#), [1 Cor. 7:34](#), [2 Cor. 7:1](#), [Ef. 4:23](#), [1 Thess. 5:23](#), maar met het πνευμα αγιον of θεου, [Rom. 8:2](#), [9](#), [11](#), hetwelk het menselijk πνευμα vernieuwt, [Rom. 7:6](#), [8:14](#), [Gal. 5:18](#), ook het lichaam heiligt en in dienst van de gerechtigheid stelt, [Rom. 6:13](#), [19](#); [12:1](#); [1 Cor. 6:13](#), [15](#), [19](#), [20](#), en zo in de mens een καινος ανθρωπος plaatst tegenover de oude, zondige levensrichting, de σαρξ, van de παλαιος ανθρωπος, [Rom. 7:5v.](#), [Rom. 8:1v.](#), [Gal. 5:13-25](#), [Ef. 2:3](#), [11](#), [Col. 2:4](#). Sommigen hebben nu gemeend, dat het vlees naar deze beschouwing niet alleen zetel en orgaan, maar ook bron en oorsprong van de zonde is **1)**.

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

Anderen hebben daarom geoordeeld, dat Paulus, als hij het woord σαρξ in ethische zin bezigt, de oorspronkelijke betekenis geheel uit het oog verliest **3)**. Dit is op zichzelf echter al niet waarschijnlijk en doet het verband, dat de Schrift telkens legt tussen de aardse, zwakke, vergankelijke natuur van de mens en zijn zonde, niet tot zijn recht komen. Er is ongetwijfeld een innige samenhang tussen beide; de zinnelijke natuur van de mens is niet de zonde zelf, noch ook bron of beginsel van de zonde, maar is toch haar woning, [Rom. 7:17-18](#), en orgaan van haar heerschappij over ons, [Rom. 6:12](#). De mens is niet louter geest, maar hij is aards uit de aarde, is geworden tot een levende ziel, [1 Cor. 15:45v.](#), staat daardoor met de kosmos in verband en heeft het lichaam altijd tot zijn werktuig en tot het orgaan van zijn handelen, [Rom. 6:13](#), [8:13](#). Deze zinnelijke natuur geeft aan de zonde, gelijk die de mensen eigen is, een van die bij de engelen onderscheiden karakter, zowel in haar oorsprong als in haar wezen. De verzoeken komen van buiten door de begeerlijkheid van de ogen, de begeerlijkheid van het vlees en de grootsheid van het leven tot hem. En het is de zinnelijke natuur van de mens, die aan zijn zonde dit karakter geeft, dat hij de buik maakt tot zijn God, dat hij de dingen die beneden zijn bedenkt, dat hij zichzelf zoekt en voor zichzelf leeft, en dat hij het schepsel eert boven de Schepper, [Rom. 1:21v.](#), [Phil. 2:4](#), [21](#); [3:19](#); [Col. 3:2](#) enz. σαρξ duidt de zondige levensrichting aan van de mens, die naar ziel en lichaam zich van God af- en naar het schepsel heenwendt. Het Paulinisch gebruik van het woord vlees wordt ons duidelijk, als wij de ons gewone, Griekse tegenstelling van het stoffelijke en het onstoffelijke laten varen en door de Bijbelse tegenstelling van het aardse en hemelse, van het Goddelijke en het

creatuurlijke, van hetgeen beneden en boven is, vervangen. Zo sprak Jezus van het vlees in [Joh. 3:6](#). Vlees werd "the proper designation of the race as self-evolved and self-continued. Human nature as now constituted can produce nothing but its like and that like is now sinful. Flesh therefore may be appropriately used for the principle of corrupt nature in the individual, for the obvious reason, that it is in the course of the flesh, or of the ordinary production of human nature, that the evil principle invariably originates 4).

De verklaring van de zonde uit de zinnelijke natuur van de mens kan echter, gelijk boven opgemerkt is, hierbij niet blijven staan, maar moet er toe komen, om haar oorzaak te zoeken in de materie of in de eindigheid en beperktheid van het schepsel, en zo verder in een eeuwige, onafhankelijke macht naast God of in een donkere natuur of blinde wil in het Goddelijk wezen zelf. Deze mening over de oorsprong van de zonde beveelt zich boven de vorige aan door haar dieper inzicht in de macht en heerschappij van de zonde; zij heeft een open oog niet alleen voor haar ethische en antropologische, maar ook voor haar kosmische en theologische betekenis; zij maakt ernst met de onmiskenbare waarheid, dat een macht, zo ontzettend als de zonde, niet toevallig, buiten Gods wil en raad ontstaan kan zijn. Zij vindt steun in heel de tegenwoordige toestand van de wereld, zowel van de fysische als van de ethische. Overal in natuur en geschiedenis, zijn er scherpe, diepe tegenstellingen, die voor leven en ontwikkeling noodzakelijk schijnen te zijn. Hemel en aarde, licht en duisternis, dag en nacht, zomer en winter, storm en stilte, oorlog en vrede, arbeid en rust, voorspoed en tegenspoed, liefde en haat, vreugde en smart, gezondheid en ziekte, leven en dood, waarheid en leugen, zonde en deugd, ze zijn de tegenstrijdige factoren, waaruit al het bestaande is samengesteld en zonder welke er schijnbaar van geen voortgang en vooruitgang sprake kan zijn. Wat de stormen zijn in de natuur, de oorlogen en revoluties in de maatschappij, de boeren en slaven in een drama, de soloecismen en barbarismen in de taal, de antithesen in een redevoering, de wanklanken in de muziek, de schaduw op een schilderij, dat is de zonde in de wereld 5). Alle werkzaamheid schijnt ook hindernis te onderstellen; een duif zou wel kunnen menen, dat zij in het luchtledige beter vliegen kon, maar de tegenstand van de lucht is juist voor haar vlucht noodzakelijk (Kant); en zo kan een mens ook wel denken, dat hij zonder zonde beter leven kon, maar de zonde is juist noodzakelijk voor zijn zedelijke volmaking. De wet van de tegenspraak is de grondwet van al wat is, der Quellbrunn des ewigen Lebens. Was zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch. Ohne Widerspruch also wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte 6). Wat zou een leven zonder zonde zijn? Het zou een bestaan zijn zonder inhoud, een ijdele abstractie, zonder gelegenheid voor strijd en zegepraal, voor conflict en verzoening; zonder stof voor drama en lied, voor wetenschap en kunst. Daarom kon Dante zijn hel schilderen met verven, aan deze wereld ontleend; maar voor de schildering van een hemel biedt deze aarde geen gegevens (Schopenhauer). Zelfs beroepen de voorstanders van deze mening over de oorsprong van de zonde zich graag op vele plaatsen van de Heilige Schrift, die van een noodzakelijkheid van zonden en onheilen spreken, [Matt. 18:7](#), [Luk. 24:26](#), [Joh. 9:3](#), [1 COor. 11:19](#), [2 Tim. 2:20](#); op de leer van Augustinus en Calvijn, die Gods raad en voorzienigheid ook over de zonde laten gaan; op de bekende woorden in de paasvigilie van het missale romanum: *ocerte necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!*

Er is in deze voorstelling zoveel waars, dat het niet behoeft te verwonderen, dat zij te allen tijde de geesten geboeid heeft. De zonde is niet toevallig of willekeurig, zij is opgenomen in de raad van God. Zij is zo samengeweven met heel ons bestaan, dat wij van een heilig leven, van een zondeloze geschiedenis ons geen voorstelling kunnen maken. Zij wordt tegen haar wil door God Almachtig dienstbaar gemaakt aan de openbaring van zijn deugden en aan de

eer van zijn naam. En toch ondanks al het ware, dat in deze voorstelling verscholen is en later nog duidelijker in het licht zal treden, toch kan en mag ze niet worden aanvaard. In de eerste plaats berooft ze de zonde van haar ethisch karakter. De zonde is zeker niet alleen en niet altijd een wilsdaad, gelijk het Pelagianisme zegt, maar wel terdege ook een toestand, een natuur van de wil; doch ze gaat nooit geheel buiten de wil om. Omne peccatum est voluntarium, het is, in de zin van Augustinus verstaan, ongetwijfeld juist. Hier echter wordt de zonde op gnostische en theosofische wijze met de fysische verschijnselen van duisternis, ziekte, dood enz. geparalleliseerd en geïdentificeerd; uit het vlees, de materie, het wezen van de schepselen, de natuur Gods afgeleid, en zo tot een substantie of tot een noodzakelijke kwaliteit van het bestaan van de dingen gemaakt. Daarmee wordt de zonde van haar ethisch karakter beroofd en tot een fysisch verschijnsel verlaagd. Ten tweede wordt de zonde naar deze voorstelling eeuwig en onoverwinbaar, omdat zij immers niet ethisch, maar fysisch is van aard, is zij noodzakelijk eigen aan al het bestaande, zowel God als de wereld, en is ze voor de existentie van alles onmisbaar. Het goede is niet alleen noodzakelijk voor het kwade, maar ook omgekeerd het kwade voor het goede. Het kwade is hier niet aan het goede en aan het zijn, maar het is zelf een zijn en zelf een goed, zonder hetwelk ook het goede niet kan bestaan. De mens, die naar verlossing van de zonde streeft, zou een goddelooze wens koesteren en werken aan zijn eigen ondergang. Een wereld zonder zonde zou onbestaanbaar wezen; een status gloriae niets dan een droom.

Ten derde houdt de zonde hiermede op te zijn een tegenstelling, ze wordt een lagere, mindere graad van het goede, op haar plaats even goed als het goede zelf. Zij wordt een altijd voor de verdwijning bestemd en toch nooit verdwijnend moment in het leven en de geschiedenis; een nog-ziet-zijn van wat het schepsel behoort te wezen en toch nimmer wordt of worden kan; een zuivere negatie, die eigenlijk geen realiteit heeft, maar alleen in onze gedachte bestaat. Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus 7). Ten vierde moet op dit standpunt God de auteur van de zonde worden. Het Parzisme en Manicheïsme deinsde hiervoor nog terug, stelde het rijk van het licht en het rijk van de duisternis lijnrecht tegenover elkaar en plaatste aan het hoofd van beide een eeuwig, Goddelijk wezen. De God van de natuur is een heel andere dan de God van het goede, de zedelijke macht, die in het geweten zich gelden laat 8). Maar de gnostische filosofie en theosofie nam de tegenstellingen in het éne Absolute op. God zelf moet, om persoon, geest te worden, een donkere natuur in zich dragen en eeuwig overwinnen. Zelf komt Hij door een strijd, een proces, hetzij dan vóór en buiten of in en door de wereld heen, tot zijn Goddelijk bestaan. An sich is Hij βυθος αγνωστος, donkere natuur, blinde wil en als zodanig de Schepper van de materie. Damit das Böse nicht ware, müsste Gott selbst nicht seyn 9).

Hiertegen nu getuigt niet alleen de Heilige Schrift, maar komt ook het zedelijk besef bij alle mensen in verzet. De zonde mag zijn wat ze wil, maar dit éne staat vast, dat God de Rechtvaardige en de Heilige is, die in zijn wet haar verbiedt, in het geweten tegen haar getuigt, in straffen en oordelen haar bezoekt. De zonde is niet redelijk en niet wettelijk, zij is ἀνομια; zij is niet voor het bestaan van de schepselen, zij is veel minder voor het bestaan van God noodzakelijk. Het goede is noodzakelijk, opdat zelfs het kwade er zou kunnen wezen, maar het goede heeft niet het kwade, de heiligheid heeft niet de zonde, de waarheid niet de leugen, God heeft Satan niet van node. Als desalniettemin de zonde toch menigmaal dient, om het goede tot meerdere openbaring te brengen en Gods deugden te verheerlijken, dan geschiedt dit niet met en door maar tegen haar wil, door de wijsheid en de almacht van God. Tegen haar natuur in wordt dan de zonde gedwongen, om aan de eer van God en aan de komst van zijn koninkrijk dienstbaar te zijn. Zo bewijst menigmaal het kwade hulde aan het

goede, zo wordt de leugen door de waarheid achterhaald, zo moet Satan, om te verleiden, menigmaal verschijnen als een engel des lichts. Maar dat alles is niet aan de zonde doch aan de almacht van God te danken, die uit het kwade het goede kan doen voortkomen, uit de duisternis het licht en uit de dood het leven. Ten laatste wreekt heel deze valse voorstelling zich op verschrikkelijke wijze in de praktijk van het leven. Indien de filosofie het met zoveel woorden verkondigt: God draagt van alles de schuld, de mens gaat vrij uit, dan laat in de praktijk het libertinisme en het pessimisme niet lang op zich wachten. Het libertinisme, dat de zonde voor een waan en deze waan voor de enige zonde houdt, dat alle grenzen tussen goed en kwaad uitwist, alle zedelijke begrippen vervalst of met Nietzsche omsmelt en nieuw munt, dat onder de leuze van de emancipatie van het vlees de bestialiteit als genialiteit verheerlijkt. Het pessimisme, dat, blind voor de zonde, alleen aan het lijden denkt, de schuld van al dat lijden werpt op de alogische daad van een absolute wil, en in vernietiging van het bestaande de verlossing van het lijden zoekt. Naar de uitkomst geoordeeld, wordt ook de zogenaamde onafhankelijke filosofie geleid door het aan ieder mens eigen streven, om zichzelf te rechtvaardigen en God van onrecht aan te klagen 10).

- 1) Baur, Holsten, Lüdemann, Zeller, Pfleiderer, Der Paulinismus 2 1890 bl. 60v. Holtzmann, Neut. Theol. 1897 II 13v. Clemen, Die chr. Lehrev.d. Sünde I 188v. Matthes, Theol. Tijdschr. 1890 bl. 225-239. Wrede, Paulus. Halle 1905 bl. 59 v,
- 2) Clemen, t.a.p. 204. Holtzmann, t.a.p. II 38.
- 3) Neander, Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christl. Kirche 5 1862 bl. 508v. Tholuck, Stud. u. Krit. 1855 bl. 477v. Weiss, Bibl. Theol. 3 1880 par. 68. Wendt, Die Begriffe Fleisch u. Geist 1878 cf. Theol. Stud. van de la Saussaye c.s. 1878 blz. 361v. Nitzsch, Ev. Dogm. 315v.
- 4) Laidlaw, in Hastings D. B. IV 166. Verg. verder Hofmann, Schriftbew. I 2 559. Müller, Sünde I 5 447v. Lechler, Das apost. und das nachapost. Zeitalter 3 1885 bl. 289v. Ernesti, Die Ethik des Ap. Paulus 3 1880 bl. 32v. Cremer, in PRE3 VI 98v. Gloël, Der H. Geist 1888 bl. 14-61. 246. Feine, Der Ursprung der Sünde nach Paulus, Neue Kirchl. Zeits. Okt. 1899 bl. 771-795,
- 5) Zie deze en dergelijc beelden, door Plato, de Stua, Plotinus al gebruikt, bij Zeller, Philos. der Gr. II 765. 929 IV 173 V 548-562; later worden zij overgenomen door Augustinus, Erigena, Leibniz enz.
- 6) Schelling, Werke 18 bl. 219, 321, Verg. ook John Fiske. Through nature to God. Boston and New-York 1899: eerste essay over the mystery of evil,
- 7) Spinoza, Eth. praef, cf. Ep. 32 en 34. Cog. metaph. 16, 7, en voorts Hegel, Werke VIII 180v. Strausz, Gl. II 365-384. Schleiermacher, Chr. Gl. par. 81. Paulsen, Syst. d. Ethik I. 551v. Scholten, L. H. K. II 34v. 422. 580,
- 8) Deze gedachte keert menigmaal in de nieuwere theologie en filosofie terug, verg. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 20 De ethisch-psychologische methode; 146, Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 30 De onmededeelbare Eigenschappen; 197 en ook mijn Wijsbeg. van de Openbaring bl. 178v.
- 9) Schelling, Werke 17 bl. 403.
- 10) John H. Edwards, wijst in een artikel: The vanishing sense of sin, in The Presb. and Ref. Review, Oct. 1899 bl. 606-616 aan, hoe positivisme, pantheïsme boeddhisme enz. de verzwakking van het zondebesef in de hand werken. Men kan er de nieuwe religie van Christian Science bijvoegen, volgens welke stof, zonde, ziekte en dood alleen in de gedachte bestaan; they can be nothing except the results of material

consciousness, but material consciousness can have no real existence, because it is not a living reality, Mary Baker G. Eddy, Unity of Good, Boston 1898 bl. 53. Verg. verder Müller, Sünde 15 374v. Weiszäcker, Zu der Lehrev. Wesen der Sünde, Jahrb. f. d. Theol. 1856 bl. 1331-195. Kahnis. Dogm. I 478v. Vilmar, Theol, Moral I 143v. Dorner, Chr. Gl. II 114v. Orr, Chr. view of God and the world bl. 193. Fairbairn, The philos. of the Chr. religion⁴ 1905 bl. 94v.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 41 De Oorsprong van de Zonde; 313)

313. Toch is daarmee, dat God geen oorzaak van de zonde is, niet alles gezegd. De Schrift, die God verre houdt van alle goddeloosheid, spreekt aan de andere kant zo beslist mogelijk uit, dat zijn raad en bestuur ook over de zonde gaat **1**). God is de auteur van de zonde niet, maar ze gaat toch niet om buiten zijn kennis, zijn wil en zijn macht; hoe is dan die verhouding van God tot de zonde te denken? Sommigen ontnamen God, om Hem van alle zonde vrij te houden, zelfs de alwetendheid en de almacht **2**). Anderen oordeelden, dat de zonde wel niet omging buiten Gods kennis, maar wel buiten zijn wil en stelden zich met het begrip van de permissio tevreden. God kende de zonde wel vooruit, maar wilde ze niet; Hij liet ze alleen toe en heeft ze niet verhinderd. Zo spraken de kerkvaders **3**), en zij werden in dit spraakgebruik gevolgd door de Pelagianen **4**), de Rooms en **5**), de Remonstranten **6**), de Luthersen **7**) en vele nieuwere theologen **8**). Nu werd van deze zijde dikwijls wel erkend, dat de permissio geen gebrek aan kennis en macht in God was, dat ze Hem ook niet maakte tot een ledig toeschouwer van de zonde; maar altijd werd toch de permissio omschreven als een actus negativus, als een suspensio impedimenti, als noch een positief willen noch een positief niet-willen van de zonde, maar als een non velle impedire.

Het is duidelijk, dat deze voorstelling niet alleen geen oplossing geeft, maar ook dubbelzinnig is en de eigenlijke kwestie ontwijkt. De vraag, waarop het aankomt, is deze: stel, dat zulk een min of meer negatieve daad van Goddelijke permissio in een bepaald geval voorafgaat, volgt dan de zonde al of niet, staat ze dan nog in de keuze van de vrije wil van de mens of niet, kan hij ze dan nog even goed nalaten als doen? Indien de beslissing dan nog staat bij de vrije wil van de mens, dan heeft Pelagius gelijk en is het bestuur van de zonde feitelijk geheel aan God ontnomen en is Hij hoogstens een otiosus peccatorum spectator. Indien daarentegen de permissio Gods van dien aard is, dat de mens, in die omstandigheden geplaatst, niet door dwang maar krachtens de ordinantiën; die speciaal voor het zedelijk leven gelden, de zonde doen moet; dan is het recht aan de zijde van Augustinus, men mag over het woord permissio oordelen gelijk men wil. Zo dit vraagstuk stellende, had Augustinus al ingezien, dat de toelating niet zuiver negatief kon zijn, maar een daad moest zijn van Gods wil. Non fit aliquid nisi omnipotens fiere velit, vel sinendo ut fiat vel ipse faciendo. God doet al wat Hem behaagt; Hij wil niet iets, zonder het te doen, maar wat Hij wil, dat doet Hij, en wat er geschiedt, geschiedt nooit buiten zijn wil. Mori et ineffabili modo non fit praeter ejus voluntatem, quod etiam contra ejus fit voluntatem, quia non fieret, si non sineret (nec utique nolens sinit sed volens) nec sinere bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere posset bene **9**). Vele scholastieke en augustiniaanse theologen spraken nog in gelijke geest; al bedienden zij zich ook van het woord toelaten, het werd toch opgevat als velle sinere of velle permittere mala fieri **10**).

In het wezen van de zaak hadden de Gereformeerden geen andere overtuiging; vandaar dat een zekere Livillus de Meyer terecht zei: ovum ovo non esse similius quam doctrinam

Calvinianam Thomisticae 11). Alleen maar, zij hadden de ervaring opgedaan, dat het woord *permissio* in zeer dubbelzinnige betekenis gebezigd en tot verberging van het Pelagianisme misbruikt werd. Daarom waren zij het woord niet genegen. Zij hadden er op zichzelf zo weinig tegen, dat zij het toch feitelijk allen weer gebruikten 12). Maar de *permissio* was dan naar hun overtuiging geen zuivere negatie, geen mera cessatio voluntatis, voortvloeiende uit ignorantia of impotentia of negligentia, maar een positieve daad van God, een volitio efficax, echter niet efficiens of producens maar deficiens, waarop naar de aard van het zedelijk leven de zonde volgen moet 13). Het is waar, dat er in de hitte van de strijd door de Gereformeerden *sorus dicta duriora* zijn gebruikt 14), en Rooms en 15), Socinianen 16), Remonstranten 17) en Luthersen 18) lieten niet na er gebruik van te maken, en altijd opnieuw de Gereformeerden te beschuldigen, dat zij God tot auteur van de zonde maakten. Maar vooreerst zijn die *dicta duriora* alle nog zachter, dan die, welke soms in de Heilige Schrift voorkomen, bv. [Ex. 7:3](#), [2 Sam. 16:10](#), [24:1](#), [Mal. 1:3](#), [Luk. 2:34](#), [Rom. 9:17-18](#), [2 Thess. 2:11](#) enz.; voorts zijn al dergelijke harde uitdrukkingen te allen tijde door de Judaïsten aan Paulus, door de Pelagianen aan Augustinus, door Hincmar aan Gottschalk, door de Jezuïten aan de Jansenisten ten laste gelegd; vervolgens zijn ze door de Gereformeerden in hun confessies steeds vermeden; Maccovius werd er op de Dordsche Synode over onderhouden 19); al verder zijn ze door de meeste Gereformeerde theologen vermeden of ook toegelicht en verklaard 20); en eindelijk wordt hun betekenis en bedoeling voor ieder, die ze verstaan wil, uit het verband met heel de Gereformeerde leer volkomen doorzichtig. De zaak is eenvoudig deze, dat de *permissio*, in negatieve zin opgevat, bij het vraagstuk van Gods verhouding tot de zonde niet de minste oplossing biedt; het bezwaar, dat God haar auteur is, volstrekt niet uit de weg ruimt; en feitelijk heel de zonde aan Gods voorzienig bestuur onttrekt. Immers wie een kwaad verhinderen kan en het toch stil toeziende laat gebeuren, staat even schuldig als wie het kwaad zelf bedrijft 21). Bovendien, ook al heeft God de zonde enkel en alleen toegelaten, er moet toch een reden zijn, waarom Hij ze niet heeft willen verhinderen. Die reden kan bij God niet liggen in een gebrek aan kennis of macht; zo moet ze dan liggen in zijn wil. Dus is de *permissio* dan toch weer een daad van zijn wil; Hij heeft ze willen toelaten; en dit willen toelaten kan niet anders worden opgevat, dan dat de zonde nu feitelijk ook, niet door God, maar door het schepsel, geschiedt.

Trouwens, de Christelijke theologie, als ze Gods bestuur over de zonde besprak, is toch bij deze *permissio* nooit blijven staan. Indien nl. beide de Schrift en het Christelijk denken het verboden, om de zonde geheel of ten dele buiten de wil en de voorzienigheid te plaatsen, dan kon alleen nog zo een oplossing worden beproefd, dat in de wijze van Gods bestuur over het goede en over het kwade onderscheid werd gemaakt. En inderdaad, al kan in zekere zin ook gezegd worden, dat God de zonde gewild heeft, d.i. dat Hij gewild heeft, dat de zonde er zijn zou, Hij heeft het kwade dan toch op een geheel andere wijze dan het goede gewild; in het goede heeft Hij welgevallen, maar het kwade haat Hij met Goddelijke haat. Opdat dit verschil in het bestuur van God over het kwade in het licht treedt, dient er ten eerste op gewezen, dat God en mens nooit gescheiden, maar toch wel altijd onderscheiden zijn. Het geloof is een gave. God doet geloven, maar toch is het formaliter niet God, maar de mens, die gelooft. Veel meer geldt dit van de zondige daad. Materialiter is deze zeer zeker aan God toe te schrijven, maar formaliter blijft deze voor rekening van de mens. Als een moordenaar iemand doodslaat, is al het overleg en de kracht, die hij daartoe nodig heeft, van God afkomstig, maar de daad is, formeel beschouwd, de zijne en niet die van God. Ja het feit van het doodslaan is, zuiver op zichzelf genomen, nog geen zonde, want hetzelfde heeft menigmaal in de oorlog en op het schavot plaats. Wat de doodslag tot zonde maakt, is niet de materia, het substraat, maar de forma, d.i. de vitiositas, de ανομία; niet de substantia, maar het accidens in de daad 22).

Er is hiertegen ingebracht, dat deze onderscheiding, ook al is ze juist, toch feitelijk niets geeft, omdat zij het formele van de daad, d.i. juist het zondige in de zonde, buiten Gods regering plaatst ²³⁾. Deze opmerking is slechts ten dele juist, zij bevat waarheid, niet in het algemeen maar in dit speciale geval, rakende de zonde. Bij het geloof toch zal niemand daaruit, dat de mens er formaliter het subject van is, concluderen, dat het buiten Gods voorzienigheid gaat. Maar het is waar, dat het bij het geloof heel anders geschapen staat dan bij de zonde. Het geloof toch is een volstreckte gave en sluit alle verdienste uit; de zonde daarentegen is een daad van de mens en brengt schuld mee. Daarom moet de zonde hier niet gesteld worden tegenover het geloof, dat nu uit genade door God geschonken wordt, maar tegenover het goede, dat de mens gedaan zou hebben, indien hij staande was gebleven. Dat goede zou materialiter geheel Gods werk zijn geweest; formaliter had het echter de mens tot subject en bracht voor hem, wel niet uit zichzelf maar naar het foedus operum, aanspraak op loon mee. Evenmin als nu daardoor dat goede aan Gods regering onttrokken zou zijn, wordt de zonde buiten zijn voorzienigheid geplaatst, omdat ze in formele zin niet God, maar de mens tot subject heeft.

Doch er is meer. Bij het goede is de voorzienigheid Gods zo te denken, dat Hij zelf met zijn Geest inwerkt in het subject en dit positief tot het goede bekwaamt. Bij de zonde kan en mag ze zo niet worden voorgesteld. De zonde is ανομία, deformitas, en heeft dus God niet tot causa efficiens, maar hoogstens tot causa deficiens. Het licht kan uit zichzelf de duisternis niet voortbrengen; de duisternis ontstaat alleen, als het licht wordt weggenomen. God is dus hoogstens de negatieve oorzaak, de causa per accidens van de zonde; in de mens is haar werkelijke, positieve oorzaak te zoeken. Omdat echter de zonde slechts forma en geen substantia is, wordt ze daardoor, dat ze formaliter daad van de mens is, in geen enkel opzicht buiten Gods voorzienigheid geplaatst. Hij werkt in haar in, doch op geen aan de natuur van de zonde geheel beantwoordende wijze. Gelijk Hij in zijn regering alle dingen bestuurt overeenkomstig hun eigen aard, zo handhaaft Hij ook op zedelijk gebied de ordinantiën, die Hij daarvoor in het bijzonder vastgesteld heeft. Ook de zonde ontstaat en ontwikkelt zich naar vaste wet, niet naar de wetten van de natuur of van de logica, maar naar die, welke in het ethische leven zijn ingeschapen en ook in de verwoesting nog doorwerken. Ziekte, ontbinding, dood zijn de antipoden van gezondheid, ontwikkeling, leven, maar zijn niet minder dan deze van het begin tot het einde door vaste wetten beheerst. En zo is er ook een wet van de zonde, die heel haar geschiedenis in mens en mensheid bepaalt. En juist dat wetmatige in de zonde bewijst, dat God koninklijk ook in en over haar regeert. Een mens, die zondigt, maakt zich niet los en onafhankelijk van God; integendeel, terwijl hij een zoon was, wordt hij een slaaf. Die de zonde doet, is een dienstknecht van de zonde ²⁴⁾.

- 1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 231
Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 244
Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 40 De voorzienigheid; 304.
- 2) Verg. deel II Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; B 201. In de nieuwere tijd wordt almacht of alwetendheid aan God ontkzegd of een zelfbeperking Hem toegeschreven door vele voorstanders van het Personal Idealism; zie bijv. Mc Taggart, Some dogmas of religion 1906 bl. 186v. 221v. Tennant, The origin and propagation of sin bl. 141v.
- 3) Clemens Alex., Strom. IV c. 12. Origenes, de princ. III 2, 7. Damascenus, de fide orthod. II 29 enz. Verg. Suicerus, s. v. προνοια en συγχωρησις
- 4) Augustinus, t. Julianum Pelagv. c. 3.
- 5) Conc. Trid. VI c. 6. Bellarminus, de amiss. gr. et stat.

- pecc. II 16. Pefavius, de Deo VI c. 6, 5.
- 6) Arminius, Op. 644v. 694v. Episcopus, Inst. Theol. IV sect. 4 c. 10. Limborch, Theol. Christ. II 29.
- 7) Gerhard, Loci Theol. VI c.9. Quenstedt, Theol. I 533. Hollaz, Ex. theol. 449. Buddeus, Inst. Theol. 560. Brefschneider, Dogm. I 506.
- 8) Ebrard, Dogm. par. 265. Von Oeffingen, Luth. Dogm, II 339v. Shedd, Dogm. Theol. I 419. 444 enz.
- 9) Augustinus, Enchir. 95-100. de trin. III 4v. de civ. XIV 11. de gr. et lib. arb. 20, 21.
- 10) Lombardus, Sent. I 46. Thomas, S. Theol. I. 19 art. 9. c. Gent. I 95 II 25.
- 11) Bij Daelman, Summa S. Thomae II 308.
- 12) Bij Ebrard, Dogm. par. 265.
- 13) Zwingli, Op. III 170 IV de provid. c. 5. Calvijn, Inst. I 17, 11. 18 1, 2. II 4, 2-4. II 23, 4. 8. 9. Beza, Tract. Theol. I 315. 387. 399. II 347. III 426. Zanchius, Op. II 279. Martyr, Loci Comm. 58. Gomarus, de provid. Dei c. 11. Twissus, de permissione, Op. I 544-668. Maccovius, Loci Comm. 206. Alting, Theol. El. nova 316. Examenv. h. Ontw. v. Tol. VI 277. M. Vitringa, Doctr. Chr. II 96 enz.
- 14) Bijv. Calvijn, Inst. III 23. 7. Beza, Tract. theol. I 319. 360-401. Zanchius, Op. V 2. Verg ook Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 238
- 15) Bellarminus, de amiss. gr. et statu recc. II c. 3v. Petavius, de Deo VI c 5. X c. 8. Möhler, Symb. par. 2-4.
- 16) Catech. Racov. X16.
- 17) Apol. Conf. c. 2 en 6. Episcopus, Op. I 375v.
- 18) Gerhard, Loci Theol. VI c. 10. Quensfedt, Theol. II 97.
- 19) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 238
- 20) Voetius, Disp. I 1119-1137. Maresius, Syst. Theol. IV 18. Turretinus, Theol. El. VI qu. 7. 8. Trigland, Kerk. Gesch. IV 673v. V694. Id., Antapologia c. 8-10. Chamier, Panstr. Cath. II lib. 3 Moor, Comm. II 487 enz.
- 21) Beza, Tract, theol. I. 315.
- 22) Take the vilest crime, and Christianity assures you, that throughout the transaction, as you observe it, there is nothing evil in the natural material which is employed, there is only the lawless misuse of material which is in itself good. The worst passions are but the disorderly exercise of feelings and faculties in themselves good and capable of redemption. Lust is only love uncontrolled by the will, and therefore lawless. Ch. Gore, Lux mundi bl. 388.
- 23) Episcopus, Op. I 180. Quensfedt, Theol. II 101.
- 24) Verg. over Gods verhouding tot de zonde: de kerkvaders Origenes, Athanasius, Basilius e.a. bij Münscher-v. Coelln, D. G. I 157, en voorts Thomas, S. Theol. I qu. 49 art. 2. II 1 qu. 79 art. 2. S. c. Gent. III 3. 71. Comm. op Sent. I dist. 46-48 II dist. 37. Bellarminus, de amiss. gr. et statu pecc. II 18. Petavius, de Deo VI c. 6. Quensfedt, Theol. I 535. Hollaz, 448. Calvijn, Inst. I 18. II 4. de provid. C. R. 36, 347-366 en 37, 262-318. Beza, Tract. Theol. I 312v. 337v. Zanchius, Op. II 259. Chamier, Panstr. Cath. II lib. 3 Twissus, Vindie. gratiae I 317v. 544v. Trigland, Antapol. c. 9. 10. Gomarus, de provid. Op. p. 136. Maastricht, Theol. III 10, 19 v. Turretinus, Theol. El. VI qu. 8. Moor, II 492. Vitringa II 196.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 41 De Oorsprong van de Zonde; 314)

314. Met de onderscheiding van het materiële en het formele in de zonde is echter de vraag nog niet beantwoord, waarom God de zonde in zijn besluit en in de uitvoering daarvan heeft opgenomen. Het antwoord ligt in de voorzienigheid Gods, zoals ze ook over de zonde gaat, opgesloten. De Schrift spreekt het herhaaldelijk uit, dat God de zonde als middel gebruikt, tot straf van de goddelozen, [Deut. 2:30](#), [Jos. 11:20](#), [Richt. 9:23-24](#); [Joh. 12:40](#), [Rom. 1:21-28](#), [2 Thess. 2:11-12](#), tot redding van zijn volk, [Gen. 45:5](#), [50:20](#), tot beproeving en kastijding van de gelovigen, [Job 1:11-12](#); [2 Sam. 24:1](#), [1 Cor. 10:13](#); [11:19](#); [2 Cor. 12:7](#), tot verheerlijking van zijn naam, [Ex. 7:3](#), [Spr. 16: 4](#), [Rom. 9:17](#), [11:33](#), enz. Juist omdat God de volstrekt Heilige en Almachtige is, kan Hij de zonde gebruiken als een middel in zijn hand. Schepselen kunnen dat niet en worden bij de minste aanraking zelf bezoedeld en onrein. Maar God is zo oneindig verre van goddeloosheid, dat Hij de zonde als niets dan een willoos instrument dienstbaar maken kan aan zijn verheerlijking. Er zijn voorbeelden te over, om te bewijzen dat ook in deze het spreekwoord geldt: duo cum faciunt idem, non est idem. God wil, dat Simeï David vloekt, dat de Satan Job verzoekt, dat Joden en Heidenen zijn heilig kind Jezus overgeven aan de dood—en toch staan in al deze ongerechtigheden de schepselen schuldig en God gaat vrij uit. Want ook als Hij wil, dat het kwade er is, wil Hij dit nooit anders dan op heilige wijze; Hij gebruikt het, maar pleegt het niet. En daarom heeft Hij in zijn schepping ook de zonde toegelaten. Hij zou ze niet hebben gedoogd, indien Hij ze niet op absoluut heilige en soevereine wijze had kunnen regeren. Hij zou ze niet hebben geduld, indien Hij niet God was, de Heilige en de Almachtige. Maar omdat Hij God is, heeft Hij haar bestaan en haar macht niet gevreesd; Hij heeft ze gewild, opdat Hij in en tegenover haar zijn Goddelijke deugden aan het licht brengen zou. Indien Hij haar het bestaan niet had gegund, zou er altijd plaats zijn geweest voor de gedachte, dat Hij niet in al zijn deugden verheven was boven een macht, wier mogelijkheid met de schepping zelf gegeven was. Want alle redelijk schepsel sluit als creatuur, als eindig, beperkt, veranderlijk wezen, de mogelijkheid van afval in. Maar God heeft, omdat Hij God is, de weg van de vrijheid, de werkelijkheid van de zonde, de uitbarsting van de ongerechtigheid, de macht van Satan niet gevreesd. En zo regeert Hij altijd over de zonde, bij haar ontstaan en bij haar ontwikkeling. Hij dwingt ze niet; Hij stuit ze niet met geweld; Hij verplettert ze niet door zijn mogendheid; maar Hij laat ze tot haar volle krachtsontwikkeling komen. Hij blijft Koning en laat haar toch vrij spel in Zijn rijk; Hij gunt haar alles, Zijn wereld, Zijn schepselen, Zijn Christus zelfs, want mala sine bonis esse non possunt; Hij staat haar toe, om gebruik te maken van alwat het zijn is; Hij schenkt haar gelegenheid, om te tonen wat ze vermag, om dan toch aan het einde als Koning der koningen uit het strijdperk te treden. Want de zonde is van dien aard, dat ze omkomt door de haar geschonken vrijheid, dat ze sterft aan eigen ziekte, dat zij aan zichzelf de dood eet. Op het toppunt van haar macht wordt ze, alleen door het kruis, in haar machteloosheid in het openbaar tentoongesteld, [Col. 2:15 1](#)).

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

barbarismen in de taal, de tegenstellingen in een lied 4). God heeft de *ordo seculorum* als een *pulcherrimum carmen* uit enkele antithesen samengesteld, om de schoonheid en de harmonie van het geheel te verhoogen 5). Deze beelden bevatten wel enige waarheid, maar ze geven licht aanleiding tot misverstand, ze doen de zonde al te zeer voorkomen als noodzakelijk en in het geheel van de dingen juist op haar plaats, ze offeren het bijzondere aan het algemene op en bieden daardoor ook aan wie met de zonde worstelt of onder lijden gebukt gaat, geen verzoening noch troost. Maar dit is waar, dat ook en juist in de regering van de zonde Gods deugden luisterrijk tot openbaring komen. De rijkdom van Gods genade, de diepte van zijn ontferming, de onveranderlijkheid van zijn trouw, de onkreukbaarheid van zijn rechtvaardigheid, de heerlijkheid van zijn wijsheid en macht zijn door de zonde heen te helderder in het licht getreden. Als de mens het werkverbond verbroken had, heeft Hij het zoveel betere verbond van de genade in de plaats gesteld. Toen Adam gevallen was, heeft Hij Christus gegeven als de Heer uit de hemel. Dat nu is Goddelijke grootheid, zo de zonde te regeren, dat ze nog tegen haar natuur en streven dienstbaar wordt aan de ere van zijn naam. En daarom kan de zonde, die in de wereld is, ons zo weinig het geloof in God, in zijn liefde en macht ontnemen, dat ze, wel beschouwd, veeleer in dat geloof ons bevestigt en versterkt. *Si malum est, Deus est. Non ellim esset malum, sublato ordine boni, cujus privatio sit malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset* 6).

1) Von Oettingen, Luth. Dogm. II 469v.

2) Augustinus, Enchir. 96.

3) Id., Enchir. II. 27. de civ. XXII 1. de Gen. ad litt. II 9.
de Geh ad Manich. II 28.

4) Augustinus, de civ. XI 18. 23. de ord. II 11.

5) Augustinus, de civ. XI 18. de Gen. ad Manich. I 16. Erigena,
de div. nat. V 35. Thomas, S. Theol. I qu. 48 art. 2. c.
Gent. III 61. Leibniz, bij Pichler, Theol. des Leibniz I 264
v. enz.

6) Thomas, c. Gent. III 71.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 41 De Oorsprong van de Zonde; 315)

315. Al staat de zonde zo van haar begin af onder het bestuur van God, zij heeft haar oorsprong toch niet in God, maar in de wil van het redelijk schepsel. Doch hier rijst terstond een nieuw probleem. Hoe is de zonde ooit te verklaren uit de wil van een wezen, dat naar Gods beeld geschapen werd in ware kennis, gerechtigheid en heiligheid? De Pelagiaanse voorstelling, dat de eerste mens in een staat van kinderlijke onnozelheid, van zedelijke indifferentie verkeerde, bleek ons reeds vroeger onaannemelijk 1); zij verklaart de val van de mens niet, maar verandert hem in een niets betekenend ongeluk, en maakt het onbegrijpelijk, dat daaruit zo ontzettende gevolgen en zo verschrikkelijke ellenden voortgekomen zijn voor heel het menselijk geslacht. Als een bron zulk een stroom van onrein water voortbrengen kan, moet zij zelf innerlijk bedorven zijn. Het is daarom ongeoorloofd, om de afstand tussen de status integritatis en de status corruptionis zó te verkleinen, dat de overgang gemakkelijk en geleidelijk wordt. De mens werd niet zedelijk indifferent, maar positief heilig door God geschapen. Toch moet daarbij het volgende worden bedacht. Ten eerste heeft God de mogelijkheid van de zonde zeer zeker gewild. De *possibilitas peccandi* is van God. De gedachte van de zonde is allereerst geconcipteerd in zijn bewustzijn 2). God heeft eeuwig de zonde gedacht als zijn absoluut tegendeel, en zó, met die natuur, in zijn besluit opgenomen; anders had deze nooit in de werkelijkheid kunnen ontstaan en bestaan. Niet Satan en niet Adam en Eva zijn het eerst op de gedachte van de zonde gekomen; deze heeft God zelf hun

als het ware zichtbaar voor ogen gesteld. Door de boom der kennis van goed en kwaad en door het proefgebod heeft Hij de mens duidelijk twee wegen aangewezen, welke hij inslaan kon. En vóór zijn val heeft Hij het zelfs gedoogd, dat een boze macht van buiten af doordrong in het paradijs, de slang gebruikte als haar instrument en met Eva begon te onderhandelen over de betekenis van het proefgebod. De mogelijkheid van de zonde is dus zonder twijfel door God gewild.

In de tweede plaats: in overeenstemming met de objectieve mogelijkheid heeft God engelen en mensen zó geschapen, dat zij zondigen en vallen konden. Zij hadden het hoogste nog niet 3); zij werden niet aan het einde, maar aan het begin van de weg geplaatst; de gave van de perseverantia, die een gave is en het altijd blijft, die nooit in eigenlijke zin verdiend kan worden en nooit tot de natuur van een schepsel kan behoren, werd hun nog onthouden. Het zou anders ook de schijn hebben gehad, alsof God de zonde met geweld wilde keren en vreesde voor haar macht. Engelen en mensen hadden dus de gratia, qua potuerunt stare, niet die, qua vellent perpetuo stare 4). Zij hadden de hoogste, onverliesbare vrijheid nog niet, d.i. de vrijheid van niet meer te kunnen willen zondigen. Het beeld van God was dus bij de mens nog beperkt; het was niet in al zijn volheid ontplooid; het had nog een grens in de mogelijkheid van de zonde. De mens stond wel in het goede, maar de mogelijkheid van het kwade lag er nog naast; hij wandelde wel op de goede weg, maar kon zijwaarts afdwalen; hij was goed, maar veranderlijk goed, mutabiliter bonus. God alleen is de zijnde in al zijn deugden en daarom onveranderlijk. Alle schepsel echter wordt, en kan daarom ook, verworpen; πάν κτιστον τρεπτον. Indien materia en forma onderscheiden zijn, zoals bij schepselen steeds het geval is, dan blijft de mogelijkheid altijd open, dat de materia van forma verandert. Wat geformeerd is, kan gedefformeerd en dus ook weer gereformeerd worden; wat geschapen is, kan wanschapen en dus ook weer herschapen worden. Zedelijke vrijheid, hoe sterk ook, is in zichzelf wezenlijk van logische noodwendigheid en fysische dwang onderscheiden. Een creatura naturaliter impeccabilis is daarom een tegenstrijdigheid 5).

In de derde plaats komt bij de vraag naar de oorsprong van de zonde het vermogen en de werkzaamheid van de verbeelding in aanmerking. Vroeger werd hiermede in de dogmatiek weinig rekening gehouden, al was men zich ook bewust, dat de verzoeking bij de mens zich eerst en meest richt tot de verbeelding en daardoor inwerkt op begeerte en wil 6). In de mystiek nam echter de verbeelding een grote plaats in; volgens Böhme heeft Lucifer zich door de Phantasey in de afgrond van de zonde hinein imaginiret; er neigde sich in die Phantasey, also ergrif sie ihn auch und ergab sich ihm in sein Leben 7). En werkelijk gaat het bij het ontstaan van de zondige daad altijd zo toe, als Thomas à Kempis het beschrijft: primo occurrit menti simplex cogitatio, deinde fortis imaginatio, postea delectatio et motus pravus et assensio 8). Het bewustzijn neemt de gedachte van de zonde in zich op, de verbeelding siert ze en schept ze om tot een bekoorlijk ideaal, de begeerte strekt er zich naar uit en de wil volbrengt ze. Zo is ook bij engel en mens de verbeelding het vermogen geweest, dat de overtreding van het gebod deed voorkomen als weg tot Gode-gelijkheid 9).

En eindelijk dient er op gelet, dat Paulus in [1 Cor. 15:45v.](#) van de eerste mens spreekt als aards uit de aarde, als door de schepping geworden tot een levende ziel, en zo hem stelt tegenover Christus, de Heer uit de hemel, die geworden is tot een levendmakende Geest. Deze vergelijking en tegenstelling tussen Adam en Christus heeft ook voor de val van de eerste mens een diepe betekenis. Adam was aards uit de aarde, ook vóór de overtreding van Gods gebod; door zijn schepping werd hij tot een levende ziel; het natuurlijke is eerst, daarna het geestelijke. Hierin nu ligt uitgedrukt, dat de oorsprong en de natuur van de zonde bij

engelen en mensen zeer verschillen. Weliswaar weten wij van de val van de engelen weinig af; maar met het oog op [1 Tim. 3:6](#) en [2 Petr. 2:4](#) mag het toch hoogstwaarschijnlijk heten, dat hoogmoed, het Gode gelijk willen zijn in macht en heerschappij, het begin en het beginsel van hun val is geweest. De engelen zijn niet als de mensen verleid; de verzoeking is niet van buiten tot hen gekomen; zij zijn gevallen door zichzelf. Jezus zegt, dat die duivel ἐκ τῶν ἰδίων spreekt, als hij leugen spreekt. Hij is uit zichzelf, door zijn eigen denken, ontevreden geworden met zijn stand en zijn macht; hij heeft de leugen uit zichzelf voortgebracht en als een rijk, als een systeem tegenover de waarheid van God gesteld. Maar bij de mens is dat niet zo. Hij was geen zuivere geest; hij was zo hoog niet geplaatst, al stond hij als naar Gods beeld geschapen Gode nog nader dan de engelen; hij kon zo hoog niet denken en zo stout zich niet verheffen; hij was aards uit de aarde, een levende ziel, wel fijner en teerder maar daarom ook tegelijk zwakker en brozer georganiseerd. Als zulk een, wel naar Gods beeld geschapen, maar toch aards, zinnelijk wezen bood hij Satan een geschikte gelegenheid voor de verzoeking aan. Deze kwam van buiten tot hem, schikte zich als het ware naar zijn natuur, wekte in hem de begeerlijkheid van de ogen, de begeerlijkheid van het vlees en de grootsheid van het leven, en bracht hem zo ten val. Oorsprong en wezen van de zonde dragen bij de mens een geheel ander karakter dan bij de engelen; in beide komt het uit, dat de mens, niet als een duivel, maar als een mens zondigt, als een wezen, dat aards is uit de aarde en dat door de schepping geworden is tot een levende ziel. Om deze reden legt de Schrift en inzonderheid Paulus zulk een nauw verband tussen de zinnelijke natuur van de mens en de zonde. Er ligt daaraan volstrekt niet ten grondslag de tegenstelling van zinnelijkheid en rede, of de gedachte, dat de materia van lagere orde is en het principe van de zonde. Deze tegenstelling en deze gedachte zijn niet Israëlitisch, maar Grieks van oorsprong. De Schrift weet van zulk een dualisme niets, maar zij weet wel van iets anders, nl. hiervan, dat de mens van huis uit een zinnelijk, een psychisch wezen is. Hij is terstond als een levende ziel geschapen, aards uit de aarde. Dat was hij dus ook reeds in de status integritatis; en daarom was hij, in weerwil van de kennis en de gerechtigheid, die hij bezat, voor verleiding en verzoeking vatbaar. Reeds bij de eerste zonde kwam het uit, dat de mens σαπξ was; en alle volgende zonden hebben zijn verzoekbaarheid, zwakheid, onbetrouwbaarheid slechts altijd klaarder aan het licht gebracht. Alle zonde van de mens, ook de geestelijke, draagt een karakter, dat met zijn psychische natuur overeenkomt en van dat van de zonde bij de engelen verschilt. Beeld van God was de mens vóór de val niet ondanks, maar in zijn eigenaardige, psychische natuur; en daarvan ontvangt ook zijn zonde haar stempel.

Met dit alles is niets anders en niets meer dan de mogelijkheid van de zonde aangetoond. Hoe die mogelijkheid tot werkelijkheid is geworden, is een geheimenis en zal dit wel blijven. Wij kunnen aanwijzen, dat de gedachte van de zonde in Gods verstand eeuwig heeft bestaan, dat zij in het proefgebod de mens voor ogen is gesteld, dat deze dus behalve van het goede, ook kennis droeg van een verboden kwaad, dat de verbeelding het vermogen is, waardoor gedachten tot idealen omgeschept worden. Maar daarmee is de overgang van de mogelijkheid tot de werkelijkheid, van de blote voorstelling tot de zondige daad nog niet verklaard. Deze verklaring ontgaat ons, niet alleen bij het ontstaan van de eerste zonde, maar telkens bij allerlei daden en handelingen van de mens. In psychologie en biografie stellen wij ons wel met enkele gegevens tevreden; als wij iets weten van iemands voorgeslacht, ouders, opvoeding enz., menen wij zijn persoonlijkheid, zijn leven en daden verklaard te hebben. Maar dit is toch eigenlijk vrij oppervlakkig; ieder mens is een mysterie, en elke handeling heeft nog een andere en diepere wortel dan die van het milieu. In veel sterker mate geldt dit bij de zonde. Hier betreden wij het geheimzinnig gebied van de zedelijke vrijheid en komen we voor een verschijnsel te staan, dat uit de aard van de zaak in zijn oorsprong aan een verklaring ontsnapt. Immers, een zedelijke handeling is nooit aan een conclusie uit

praemissen, noch ook aan een fysisch of chemisch resultaat gelijk. Zij is van beide wezenlijk onderscheiden en heeft een eigen natuur; het zedelijk leven is geheel eigensoortig, het is altijd een leven van de vrijheid, en deze is uit de aard van de zaak een raadsel. Maar nog veel meer is dit het geval bij een zondige, en dan nog bepaaldelijk bij de eerste zondige daad. De zonde kan niet uit voorafgaande omstandigheden, redeneringen, overleggingen, fysisch of logisch worden gededuceerd; zij kan vooral niet afgeleid worden uit een heilige, naar Gods beeld geschapen natuur. Wie de zonde begreep en verklaarde, d.i. aantonen kon, dat zij uit het voorafgaande noodzakelijk volgen moest, zou aan haar natuur te kort doen, de grenzen tussen goed en kwaad uitwissen, en het kwade tot iets goeds herleiden. De zondige daad heeft tot oorzaak de zondige wil, maar wie wijst de oorzaak aan van deze zondige wil? Causas defectionum istarum, cum efficientes non sint sed deficientes, velle invenire, tale est, ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium 10). De zonde is met leugen begonnen, [Joh. 8:44](#), zij berust op een valse inbeelding, op een onware voorstelling, op een imaginatie van een goed, dat geen goed was; zij is dus in haar ontstaan een dwaasheid en een ongerijmdheid; zij heeft geen oorsprong in eigenlijke zin, maar alleen een aanvang. Niet ten onrechte is Satan daarom genoemd een Ironie aller Logik 11). Deze onmogelijkheid, om de oorsprong van de zonde te verklaren, is daarom niet op te vatten als een uitvlucht, als een asylum ignorantiae. Veeleer is ze open en duidelijk uit te spreken; wij staan hier aan de grenzen van onze kennis. De zonde is er, maar nooit zal zij haar bestaan kunnen rechtvaardigen; zij is onwettig en onredelijk.

- 1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 286
- 2) Verg. echter Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; B 202
- 3) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 297 De Gereformeerden hebben bij de beschrijving van Adams toestand steeds soberheid betracht; zij hielden de justitia originalis wel vast, maar wachtten zich voor overdreven voorstellingen, zoals ze bij kerkvaders enz. voorkwamen, Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 295. Toch is niet met zekerheid te zeggen, waarom de woorden in art 14 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis: geheel volmaakt in alle dingen, Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 295, op de Synode van 1566 te Antwerpen zijn weggelaten. Van Toorenenbergen, De Symbol. geschriften bl. 24. 25 vermoedt, dat men die uitdrukking overdreven vond, maar dit vermoeden mist genoegzame grond. Doch hoe dit zij, de leer van het werkverbond verschaftte aan de Gereformeerde theologie de gelegenheid, om uit te spreken, dat Adam het hoogste nog niet had. Een uitdrukking als van bisschop South: An Aristotle was but the rubbish of an Adam, and Athens but the rudiments of Paradise (bij Tennant, t.a.p. 25) wordt daarom terecht afgekeurd. De cultuur nam in zekere zin eerst na de val haar aanvang, [Gen. 4:17v](#).
- 4) Heppe, Dogm. der ev. ref. Kirche bl. 178. 179.
- 5) Thomas, S. Theol. I qu. 63 art. 1. c. Gent. III 109.
- 6) Voetius, Disp. 1943. Burmannus, Synopsis I 46. 54. Jon. Edwards, Works III 122.
- 7) Bij Joh. Claassen, Jakob Böhme II 95.
- 8) Thomas à Kempis, de imit. Christi I 13, 5 Augustinus, de Gen. c. Manich. II 21 wees er daarom reeds op dat bij ieder, die in de zonde valt, datzelfde proces plaats grijpt, dat ons in [Gen. 3](#) beschreven wordt. Verg. ook [Jak. 1:13-15](#).
- 9) Weisse, Philos. Dogm. II 422v. Frank, Syst, d. Chr.

Wahrheit 433v. Kuyper, Heraut 906.

10) Augustinus, de civ. XII 7,

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

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 41 De Oorsprong van de Zonde; 316)

316. Aangaande de tijd van de val is geen nauwkeurige bepaling mogelijk. Voor het manicheïsme en het pantheïsme heeft de vraag daarnaar ook geen betekenis. De zonde is dan eeuwig; ze wortelt in een boos wezen of in God zelf en valt met het bestaan van het eindige samen. Tussen schepping en val is geen onderscheid, de schepping is zelf een afval van God van zichzelf als het zuivere zijn. Volgens de theosofen heeft de val van de engelen plaats gehad in die tijd, die er ligt tussen [Gen. 1:1-2](#). De woestheid, ledigheid en duisternis van de aarde kunnen naar hun mening niet door God, die de God van het leven en het licht is, geschapen zijn; ze veronderstellen reeds een val en een daarop volgende vloek. De engelen woonden eerst op deze aarde, die hun οὐκνητιον was, [Jud. 6](#); dit blijkt ook daaruit, dat Satan nu nog de overste van de wereld heet, dat hij haar aan de mens, die ze later van God ter erve ontving, wil ontroven, dat hij ze aan Christus in de verzoeking voor een aanbidding wilde afstaan, dat hij nu nog woont in de lucht en dat de wereld ligt in de Boze. De hemel en aarde echter, die in [Gen. 1:1](#) geschapen en de engelen toegewezen werd, waren van een heel andere natuur, dan die later in de zes dagen, [Gen. 1:3v.](#) werden voorbereid. Zij waren een geestelijk, onstoffelijk lichtrijk. De stoffelijke, materiële aarde, die in de zes dagen ontstond, veronderstelt reeds de val van de engelen, evenals de woestheid, ledigheid en duisternis van [Gen. 1:2](#). De materie is in zichzelf onrein, zelfzuchtig, en kan daarom niet rechtstreeks door God zijn voortgebracht. Nur ein ungeheures Verbrechen, weniger ein Abfall als eine Empörung, konnte diese materielle Offenbarung als Krisis, Hemmungs- und Wiederherstellungsanstalt veranlassen, und nur die Fortdauer dieses Verbrechens macht die Fortbestand oder die Forterzeugung dieser Materie begreiflich (Baader) 1).

Maar deze theorie, hoe bekoorlijk ook, heeft toch geen genoegzame grond in de Heilige Schrift. In [Gen. 1:2](#) staat niet, dat de aarde woest en ledig werd, maar dat ze dat was, met geen enkel woord wordt gezegd, dat deze woestheid en ledigheid in een verwoesting bestond, die op een geordende toestand volgde; en veel minder is er nog sprake van, dat de val van de engelen vóór die tijd heeft plaats gehad en van die woestheid de oorzaak was. Voorts is niet in te zien, wat verband er bestaan kan tussen de val van de engelen—veronderstel, dat deze al vóór [Gen. 1:2](#) plaats had—en de woestheid van de aarde. Om zulk een verband te leggen, moet men tot allerlei gnostische ideeën de toevlucht nemen; men moet dan leren, dat de engelen in zekere zin lichamelijke wezens zijn en de oorspronkelijke aarde tot woonplaats ontvingen, gelijk zij nu dan ook volgens sommigen nog op de vaste sterren wonen; dat de eerste aarde, die in [Gen. 1:1](#) geschapen werd, een wezenlijk andere was, dan die in de zes dagen werd voorbereid en uit een fijnere substantie bestond; dat de grove materie, waaruit ze nu bestaat, schoon door God geschapen, toch de val veonderstelt, iets ongoddelijks en van nature onrein en zelfzuchtig is—bij elkaar meningen, die niet aan de Schrift, maar aan het Gnosticisme zijn ontleend.

Even weinig grond is er voor de mening, dat de val van de mens reeds vóór [Gen. 3](#), hetzij dan in de preëxistente toestand van de zielen, hetzij in [Gen. 2](#) bij en vóór de schepping van de vrouw plaats had. Eerstgenoemde mening was in de oudheid wijd verbreid; wij treffen ze aan in Indië, Perzië, Egypte, bij verschillende wijsgeren in Griekenland als Empedocles, Pythagoras en Plato, in Rome en in de Joodse kabbala. Dat zulk een gedachte opkwam, is niet moeilijk te verklaren. De ellende van het leven drong buiten het licht van de openbaring tot zulk een veronderstelling. Volgens het getuigenis van 's mensen zedelijk bewustzijn hangen deugd en geluk, en ook schuld en ellende ten nauwste met elkaar samen; als dit leven dikwijls niets dan ellende schijnt te zijn, als die ellende niet eerst op latere leeftijd, maar reeds met de ontvangenis en geboorte begint, dan wijst zij op een schuld, die de mens reeds vóór zijn aards bestaan zich op de hals heeft gehaald. Het tegenwoordige leven met zijn jammer en smart is een boete voor het kwaad, dat hij in een vroeger bestaan heeft gepleegd, en als hij die boete in dit leven niet afbetaalt of zelfs zijn schuld nog vermeerderd, dan ontvangt hij hiernamaals een lot, dat aan zijn gedrag in dit leven beantwoordt. Preëxistentie van de zielen en zielsverhuizing zijn daarom correlaat; zij worden beide door de gedachte van de vergelding, van het karma, beheerst [2](#)).

Deze gedachte van de vergelding verschaft haar ook later telkens weer ingang. Origenes nam de leer van het vóórbestaan en van de val van de zielen over, om daardoor de ongelijkheid van de redelijke schepselen in bedeling en lot te verklaren [3](#)), en werd daarin later ook nog door Synesius en Nemesisus gevolgd. De theosofie voelde er zich evenzeer door aangetrokken, en verbond er dan nog dikwijls de gedachte mee, dat de mens eerst androgyn was geschapen, en de schepping van de vrouw reeds bewijs was van een vooraf geschiede val [4](#)). Ook in de nieuwere filosofie kwam de gedachte aan een voorbestaan en val van de zielen weer op; men heeft ze zelfs toegeschreven aan Kant, omdat hij de radikalen Hang zum Bösen en de angebome Schuld uit een intelligibele vrijheidsdaad trachtte te verklaren. Inderdaad heeft Kant tegenover het oppervlakkig rationalistisch optimisme van zijn tijd weer het absoluut karakter van de zedewet gehandhaafd en het algemene en diepe bederf van de menselijke natuur in het licht gesteld. Maar daarbij was hij de overtuiging toegedaan, dat de mens in de kern van zijn wezen toch goed was en, overeenkomstig de conclusie: du sollst, also du kannst, ook weer voor het goede kiezen en dit volbrengen kon; voorts, dat men wel van een Hang, maar niet van een Anlage zum Bösen bij de mens kan spreken, en dat die Hang daarom niet door overerving verkregen kan worden noch ook aangeboren kan zijn; eindelijk, dat ieder mens persoonlijk, maar ook alleen voor zijn eigen daden verantwoordelijk was, dat dus van een val van het menselijk geslacht in Adam en van een erfzonde geen sprake kon zijn. Als de Hang zum Bösen desniettemin van de ontvangenis en geboorte af aan ieder mens eigen was, dan kan dit alleen daaruit verklaard worden, dat de principiële beslissing van ieder mens over zijn goed of boos karakter een intelligibele daad was, dat wil niet zeggen: een vorzeitliche, maar een unzeitliche, ansserzeitliche, geen temporele, maar een logische daad. Natuurlijk was dit geen verklaring, maar het was alleen de erkenning, dat wij hier voor een verborgenheid staan en de verantwoordelijkheid en schuld van de mens niet anders kunnen handhaven dan door de onverklaarbaarheid van de oorsprong van de zonde uit te spreken [5](#)).

Door deze leer van de intelligibele vrijheid kwam Kant niet alleen met zijn eigen criticisme in strijd, maar baande hij ook de weg tot allerlei verwarring en misverstand. Als de intelligibele vrijheidsdaad iets betekenen zou, dan kon zij niet zuiver un- en ausserzeitlich, maar moest zij vorzeitlich worden opgevat; uit de gedachte moest zij dan in de werkelijkheid, zij het dan ook in een preëxistente werkelijkheid, worden overgebracht. Dat geschiedde vooral door Julius

Müller in zijn beroemd werk over de Christelijke leer van de zonde. Hij vond de belijdenis van de kerk, dat het hele menselijk geslacht in Adam gevallen was en schuldig stond, ongenoegzaam, omdat zij aan de persoonlijke verantwoordelijkheid te kort deed. Indien echter de mens blijkens het getuigenis van zijn geweten verantwoordelijk was voor zijn hele zedelijke, dat is in dit geval, zondige toestand; als deze toestand daarom wortelen moest in een daaraan voorafgaande vrije wilsbeslissing; als er verder, daar de zondige toestand aangeboren is, voor zulk een allesbeheersende wilsbeslissing in dit leven geen plaats was aan te wijzen; dan moest de eerste zondige daad wel voorgevallen zijn in een tijd, die aan dit leven voorafging; de persoonlijke aangeboren schuld maakte de preëxistentie van de zielen noodzakelijk [6](#)). Ofschoon het vóórbestaan van de mens in deze zin slechts weinig instemming heeft gevonden, is het toch in een andere vorm door velen overgenomen en met de evolutieleer in verband gebracht. Als er geen sprong is in de natuur, maar al het hogere zich geleidelijk uit het lagere heeft ontwikkeld, dan kan ook de mens of de menselijke ziel niet indertijd plotseling zijn ontstaan; zij moet dan in de dierlijke gepreformeerd zijn, in de mens zich voortdurend ontwikkelen, en bij het sterven in een hogere bestaanswijze overgaan. Deze wijziging van de preëxistentie begon reeds bij von Helmont, Leibniz, Bonnet, Lessing en anderen [7](#)), werd in de vorige eeuw met de descendenteleer in verband gebracht en verheugt zich thans in veler instemming; Darwinisme en spiritisme liggen in dezelfde lijn; de preformatie van de mens naar omlaag wordt aangevuld door zijn metamorfose naar omhoog; het dier wordt mens en de mens wordt Uebermensch [8](#)).

Maar al deze beweringen missen genoegzamen, zowel filosofische als theologische grond. Ten eerste sluiten zij het preëxistente bestaan van de zielen in, hetwelk om verschillende redenen onaannemelijk is [9](#)), of gaan, in de nieuwere vorm, uit van de wezensgelijkheid van dier en mens en engel, welke wel op valse wijsgerige stellingen, maar niet op feiten van de werkelijkheid rust [10](#)). Ten andere wordt de val, die in [Gen. 3](#) wordt verhaald, van zijn karakter en betekenis beroofd; hij houdt op een val te zijn en wordt slechts de verschijning van iets, dat reeds lang geleden heeft plaats gehad; in verband daarmee verliest de tijdelijke, empirische vrijheid, welke de mens werd geschonken, al haar waarde; de ziel heeft haar vrijheid reeds van te voren in haar preëxistentie misbruikt, en is dan tot straf in het lichaam geplaatst; en dit lichaam staat van huis uit dualistisch tegenover de ziel en kan niet gerekend worden tot het wezen van de mens. Ten derde is deze leer ook in strijd met de organische samenhang van het menselijk geslacht; ieder mens hoofd voor hoofd is schepper van zijn eigen lot; das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigen That (Schelling); waarbij het verwondering baart, dat alle mensen individueel, zonder enige uitzondering, zich ten kwade bepalen en dat alleen de eerste mens, ofschoon gevallen, toch nog een proef ontving, of hij misschien nog wilde staande blijven en zijn val herstellen. En eindelijk is het duidelijk, dat de mensheid, zo in een aggregaat van individuen opgelost, noch een gemeenschappelijk hoofd kan hebben in Adam noch ook in Christus. Er is geen gemeenschappelijke val, er is dus ook geen gemeenschappelijk herstel; ieder valt voor zichzelf, ieder moet zichzelf dus ook oprichten; in weerwil van het radicale Böse besloot Kant dan ook uit het du sollst tot het du kannst.

Wij moeten daarom bij de gegevens van de Schrift, hoe weinig deze ook zijn, blijven staan. De tijd van de val van de engelen wordt in het geheel niet vermeld. Met het oog op het $\alpha\pi\alpha\rho\chi\eta\varsigma$, [Joh. 8:44](#), waren vele theologen van oordeel, dat de engelen wel niet in het moment hunner schepping zelf, in primo instanti, maar dan toch terstond daarna, in secundo instanti, door hun eerste wilsdaad of in het goede bevestigd of in zonde gevallen waren [11](#)). Anderen namen aan, dat er een korte tijd na hun schepping verliep, en dat hun val dan of nog vóór de schepping van hemel en aarde in [Gen. 1:1](#) [12](#)), of binnen de zes scheppingsdagen [13](#)), of met

het oog op [Gen. 1:31](#) eerst na afloop van heel het scheppingswerk plaats had 14). Even weinig valt er met zekerheid te zeggen van de val van de mens. Sommigen spreken van jaren na zijn schepping; anderen menen, omdat Genesis na het verhaal van de schepping terstond overgaat tot dat van de val en ook op grond van [Gen. 4:1](#), dat de val van de mens slechts enkele dagen na of zelfs op dezelfde dag als zijn schepping heeft plaats gehad 15). Deze tijdsbepalingen zijn ook van minder gewicht. Wat wel van belang is, is dit, dat volgens de Schrift de val van de schepping zelf wezenlijk onderscheiden is. De zonde is een verschijnsel, waarvoor de mogelijkheid wel in de schepping van eindige, veranderlijke wezens gegeven was, maar welks werkelijkheid alleen door de wil van het schepsel tot aanzijn geroepen kon worden. Zij is een macht, die niet tot het wezen van de schepping behoort, die er oorspronkelijk niet was, die er gekomen is door ongehoorzaamheid en overtreding, die wederrechtelijk in de schepping is binnengedrongen en die er niet behoorde te zijn. Zij is er, en haar zijn is geen toeval; zelfs mag met het oog op de raad van God, die haar opnam en een plaats aanwees, tot op zekere hoogte en in zekere zin gezegd worden, dat zij er moest wezen. Maar zij moest er dan toch altijd wezen als iets, dat niet behoorde te zijn en dat geen recht heeft van bestaan.

- 1) Joh. Claassen, Jakob Böhme II 1885 bl. 127v. Id., Franz von Baader II 1887 bl. 157v. Keerl, Der Mens das Ebenbild Gottes I 166v., en vele anderen zoals Hamberger, Schubert, K. von Raumer, R. Wagner, Kurtz, Delitzsch enz., verg. Reusch, Bibel und Natur⁴ 1876 bl. 88. Zie ook Gerretsen, De val des mensen, bladz. 45v.
- 2) Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt. Leipzig 1907 bl. 275v.
- 3) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 35 De geestelijke wereld; 265, Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 292, Müller, Sünde II 104. 213.
- 4) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 295en voorts nog M. Vitringa, Doctr. Chr. II 265.
- 5) Müller, Sünde II 105v. T. Hoekstra, Immanente Kritik zur Kantischen Religionsphilosophie. Kampen 1906 bl. 26-41.
- 6) Müller, t.a.p. II 91-99, 198v.
- 7) Gennrich, Die Lehrev. de Wiedergeburt bl. 338v.
- 8) Verg. mijne Wijsheg. der Openbaring bl. 253v.
- 9) Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 299
- 10) Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 37 De Oorsprong van de mens; 280
- 11) Augustinus, de civ. XI 13. Thomas, S. Theol. I qu. 62 art. 5. qu. 63 art. 5. 6.
- 12) Episcopus, Inst. Theol. IV 3, 1.
- 13) Coccejus op [Joh. 8:44](#).
- 14) Voetius, Disp. I. 919-920. Turretinus, Theol. El. IX 5. M. Vitringa, Doctr. Chr. II 261.
- 15) Marck, Histo Farad. III 7. Moor, Comm. IV 166. M. Vitringa, Doctr. Chr, II 261. Zöckler, Urstand des Mensen 35v.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 317)

Par. 42. De Verbreiding der Zonde.

Oehler, Theijl. d. A. T. par. 75. Smend, Altt. Religionsgesch. 306v. enz. Marti, Gesch. d. isr. Rel3. 154v. enz. Clemen, Die Chr. Lehrev.d. Sünde I 100v. Davidson, Theol. of the Old

Testament 217v. Neander, Pflanzung und Leitung der Chr. Kirche³ 508v. Lechler, Das apost. und das nachapost. Zeitalter³ 299v. enz.

Schwane, D. G. II² 439v. 480v. J. N. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und die Frühscholastik. Mainz 1905. Tertullianus, de anima c. 39v. Augustinus, de civ. Dei XIV. de natura et gratia. de gratia Christi et de peccato originali. C. Julianum. Anselmus, de conceptu virginali et de originali peccato. Lombardus, Sent. II dist. 30-33. Thomas, S. Theol. II 1 qu. 81v. c. Gent. IV. Bonaventura, Brevil. III 5. 6. Bellarminus, de amiss. gratiae I. IV-VI. Theol. Wirceb. VII 65v. Perrone, Prael. theol. III 1839 bl. 189. 216-223. Möhler, Symb. par. 5-9. Oswald, Relig. Urgesch. d. Menschheit 1887 bl. 110v. Kleufgen, Theol. der Vorzeit II 616v. Scheeben, Kath. Dogm. II 618v. Heinrich Dogm. VI 712v.

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

Schleiermacher, Chr. Gl. I 376v. Dorner, Gl. II 4v. Frank, Chr. Wahrheit 1449v. Von Oettingen, Luth. D. II 488v. Kaffan, Dogm. par. 31. 40. Häring, Chr. Gl. 282v. Hodge, Syst. Theol. II 192v. Shedd, Dogm. Theol. II 168v.

317. De eerste zonde, waaraan de stamouders van het menselijk geslacht zich hebben schuldig gemaakt, heeft voor hen zelf en voor al hun nakomelingen zeer verschrikkelijke gevolgen gehad en een stroom van ellende over de mensheid uitgestort. Het menselijke geslacht in zijn geheel en ieder lid ervan in het bijzonder is daardoor met schuld beladen, door onreinheid bevlekt, aan verderf en dood onderworpen. Deze feiten zijn zo sterk en springen zo duidelijk in het oog, dat zij ook menigmaal buiten de bijzondere openbaring opgemerkt en erkend zijn. De lichtzinnigen mogen het leven opvatten als een spel; allen, die het zedelijk ideaal hoog houden, met ernst tegen hun zonden strijden en de werkelijkheid durven zien gelijk zij is, hebben het diep bederf van de menselijke natuur erkend. De verschillende godsdiensten met hun priesters en altaren, offeranden en boetedoeningen zijn alle op de veronderstelling van de zonde gebouwd; dogma en cultus, gebed en lied, religie en filosofie hebben allerwege, en soms op roerende wijze, aan het zondebesef van de mensheid uitdrukking gegeven. *ἄνθρωποισι γὰρ τοῖς πασι κοινὸν ἐστὶ τοῦ ἁμαρτανεῖν*. Vitiis nemo sine nascitur. Vitia erunt, donec homines. Communis hominum labes **1**).

Veel klaarder wordt deze algemeenheid van de zonde nog weer uitgesproken in de Heilige Schrift. Als zij in het derde hoofdstuk van Genesis de val heeft verhaald, gaat zij in de volgende hoofdstukken na, hoe de zonde zich in het menselijk geslacht heeft uitgebreid en vermeerderd, en tenslotte zulk een hoogte bereikt, dat het gericht van de zondvloed noodzakelijk werd. Van het geslacht vóór die vloed wordt getuigd, dat de boosheid van de mens menigvuldig was op de aarde, en al het gedichtsel van de gedachten zijns harten te allen dage alleenlijk boos was, dat de aarde door de mensen vervuld werd met wrevel en verdorven was voor Gods aangezicht, [Gen. 6:5](#), [11-12](#). Maar de Zondvloed brengt geen verandering aan; ook daarna spreekt God aangaande de nieuwe mensheid, die uit Noachs gezin zal voortkomen, het oordeel uit, dat het gedichtsel van 's mensen hart boos is van zijn jeugd aan, [Gen. 8:21](#). Bij dit Goddelijk getuigenis sluiten alle vromen van het Oude Verbond zich aan. Niemand, klaagt Job, kan een reine geven uit een onreine, [Job 14:4](#). Daar is geen mens, belijdt Salomo in zijn gebed bij de inwijding van de Tempel, daar is geen mens, die niet

zondigt, [1 Kon. 8:46](#). Als de Heere, lezen wij in [Ps. 14](#) en [Ps. 53](#), uit de hemel nederziet op de mensenkinderen, om te zien, of iemand verstandig is, die God zoekt, dan aanschouwt zijn oog niets dan afval en ongerechtigheid; zij zijn allen afgeweken, tezamen zijn zij stinkende geworden, er is niemand, die goed doet, ook niet één. Niemand kan dan ook voor het aangezicht van de Heere bestaan, want niemand, die leeft, is voor Hem rechtvaardig, [Ps. 130:3](#), [143:2](#). Wie kan ook zeggen: ik heb mijn hart gezuiverd, ik ben rein van mijn zonde? [Spr. 20:9](#) In één woord, er is geen mens rechtvaardig op aarde, die goed doet en niet zondigt, [Pred. 7:20](#). Verg. ook de apocriefe boeken Sir. 8:6, 25:26, Wijsh. 9:6, 13-18, 12:10, 11 enz

Ook het Nieuwe Testament laat over de zondige toestand van het menselijk geslacht niet de minste twijfel bestaan; het hele Evangelie rust op deze onderstelling. Als Johannes de nabijheid van het koninkrijk van de hemelen aankondigt, eist hij van de Joden, dat zij zich bekeren en laten dopen, want besnijdenis, offeranden, wetsonderhouding hebben aan het Volk van Israël niet die gerechtigheid kunnen schenken, welke het voor de ingang in het koninkrijk behoeft. Met dezelfde prediking van het koninkrijk Gods trad Christus op, en ook Hij getuigt, dat alleen wedergeboorte, geloof en bekering de toegang tot dat koninkrijk ontsluiten, [Mark. 1:15](#), [6:12](#), [Joh. 3:3](#), [5](#). Wel spreekt Hij van gezonden en rechtvaardigen, [Matt. 9:12-13](#), [Mark. 2:17](#), [Luk. 5: 31-32](#), maar Hij spreekt zo, zonder over de aard van die gezondheid en rechtvaardigheid een oordeel te vellen, objectief, naar de mening dergenen, die Hij beschrijft. Hoe Hij zelf over die gerechtigheid denkt, blijkt uit andere plaatsen genoegzaam; terwijl Hij de vermoeiden en beladenen, de tollenaars en zondaren tot zich roept en hun zijn rust belooft, zegt Hij van de Farizeën, dat hun gerechtigheid onvoldoende is, [Matt. 5:20](#), [Luk. 18:14](#), en dat hoeren en tollenaars zullen voorgaan in het koninkrijk der hemelen, [Matt. 8:11](#), [21:31](#). Ook leren de apostelen, dat alle mensen zondaren zijn en dat allen behoefte hebben aan de vergevende liefde van de Vader, aan de verlossing door Christus, aan de vernieuwing door de Heilige Geest, [Hand. 2:38](#), [5:31](#), [10:43](#) enz.; de apostel Paulus begint zijn brief aan de Romeinen zelfs met een breedvoerig betoog, dat de hele wereld voor God verdoemelijk is, en dat daarom geen vlees uit de werken der wet gerechtvaardigd zal worden, [Rom. 3:19-20](#), verg. [Rom. 5:12](#); [11:32](#); [2 Cor. 5:19](#), [Gal. 3:22](#), [1 Joh. 1:8](#), [5:19](#). Zelfs het woord wereld krijgt door deze algemene zondigheid in de Schrift een ongunstige betekenis. Ofschoon oorspronkelijk door God geschapen, [Joh. 1:3](#), [Col. 1:16](#), [Hebr. 1:2](#), is zij toch zo door de zonde bedorven, dat zij als een vijandige macht tegen God overstaat. Zij kent het Woord niet, waaraan zij haar bestaan heeft te danken, [Joh. 1:10](#), ligt geheel in het boze, [1 Joh. 5:19](#), staat onder Satan als haar overste, [Joh. 14:30](#), [16:11](#), en gaat eens met al haar begeerlijkheid voorbij, [1 Joh. 2:16](#).

Voorts is naar de Schrift de zonde de mens eigen van de jeugd, van de geboorte, zelfs van de ontvangenis af aan, [Gen. 6:5](#), [8:21](#), [Job 14:4](#), [13:26](#), [Ps. 25:7](#), [51:7](#), [58:4](#), [103:14](#), [Jes. 43:27](#), [48:8](#), [57:3](#), [Ezech. 16:3](#), [Hos. 5:7](#), [Joh. 3:6](#), [Rom. 7:7v.](#), [Ef. 2:3](#). David gaat in zijn schuldbelijdenis tot de diepste grond van zijn zondigheid terug, vindt die in de zonden van zijn ouders en verklaart daaruit, dat hij ook zelf van zijn ontvangenis en geboorte af aan onrein voor God staat, [Ps. 51:7](#). In [Joh. 3:6](#) zegt Jezus, dat het vlees, d.i. de mens als aards, zinnelijk wezen, van beneden levende, [Joh. 3:31](#); [8:23](#), alleen vlees voortbrengen kan, dat een zodanig mens geen ingang heeft in het koninkrijk Gods en daartoe de wedergeboorte uit de Geest behoeft, dat de mens als zulk een zinnelijk wezen, als σαρξ, onrein en bedorven is van zijn geboorte af. En in [Ef. 2:3](#) verklaart Paulus, dat Joden en Heidenen τέκνα φύσει zijn; hij stelt zeer zeker φύσει hier niet tegenover de dadelijke zonden, waar hij juist over spreekt, vs. 1-3, maar zegt, dat zij φύσει kinderen van Gods toorn waren, terwijl zij nu, nadat zij levend en uit genade zalig gemaakt zijn, voorwerpen van zijn liefde zijn, en geeft dus te kennen, dat

hun vroegere toestand, hun dood zijn door de zonden en misdaden, een natuurlijke toestand was, een $\phi\iota\sigma\iota\varsigma$ die rustte in hun bestaan zelf, cf. [Rom. 2:14-15](#), [1 Cor. 2:14](#).

Voor het overige is het waar, dat de Heilige Schrift de algemeenheid van de zonde en het tot in de ontvangenis teruggaande bederf van de mens veel meer onderstelt en in de werkelijkheid zien laat, dan breedvoerig in woorden beschrijft. De mensen zelf worden allerwege als zondaren getekend; niet alleen het geslacht vóór de Zondvloed en alle Heidenen en goddelozen, maar ook het Volk van Israël; en onder dat Volk worden ook van de vromen vele zonden verhaald, van de aartsvaders, Mozes, Job, David, Salomo enz., ja het zijn juist de vromen, die, ook waar ze overtuigd zijn van het rechtvaardige van hun zaak, toch in ootmoedige schuldbelijdenis voor God nedervallen en om ontferming en vergeving smeken, [Ps. 6: 25; 32; 38; 51; 130; 143; Jer. 3:15; Dan. 9:5v](#). Het is het hart van de mens, dat bedorven is, [Gen. 6:5; 8:21; Ps. 14:1; Jer. 17:9; Ezech. 36:26; Matt. 15:19](#); daaruit zijn de uitgangen van het leven, [Spr. 4:23](#), daaruit komen alle ongerechtigheden en ook het onverstand voort, [Mark. 7:22](#). Het verstand van de mens is verduisterd, [Job 21:14; Jes. 1:3; Jer. 4:22; Joh. 1:5; Rom. 1:21; 22; 1 Cor. 1:18-23; 2:14; Ef. 4:18; 5:8](#); zijn ziel is schuldig en onrein en heeft verzoening en bekering nodig, [Lev. 17:11](#), Ps. 19:8 [[Ps. 19:7](#)], 41:5 [[Ps. 41:4](#)], [Spr. 19:2; 15; Matt. 16:26; 1 Petr. 1:22](#); zijn geest is hoogmoedig, dwalende, besmet en moet daarom verbroken, verlicht, gereinigd worden, Ps. 51:19 [[Ps. 51:17](#)], [Spr. 16: 18; 32; Pred. 7:9; Jes. 57:15; 66:2; 1 Cor. 7:34; 2 Cor. 7:1; 1 Thess. 5:23](#); zijn geweten is bevlekt en behoeft reiniging, [Tit. 1:15; Hebr. 9:9; 14; 10:22](#); zijn begeerte, genegenheid en wil strekt zich uit naar het verbodene en is machteloos ten goede, [Jer. 13:23; Joh. 8:34; 36; Rom. 6:17; 8:7; 2 Cor. 3:5](#); en het lichaam, met al zijn leden, ogen, [Deut. 29:4](#), Ps. 18:28 [[Ps. 18:27](#)], [Jes. 35:5; 42:7; 2 Petr. 2:14; 1 Joh. 2:16](#), oren, [Deut. 29:4; Ps. 115:6; 135:17; Jes. 6:10; Jer. 5:21; Zach. 7:11](#), voeten, Ps. 38:17 [[Ps. 38:16](#)], [Spr. 1:16; 4:27; 6:18; Jes. 59:7; Rom. 3:15](#), mond en tong, [Job 27:4; Ps. 17:10; 12:4 \[Ps. 12:3\]; 15:3; Jer. 9:3; 5; Rom. 3:14; Joh. 3:5-8](#) enz. staat in de dienst van de ongerechtigheid. In één woord, de zonde zit niet aan en om, maar in de mens en breidt over de hele mens en over heel de mensheid zich uit 2).

Van de plaatsen, die voor het tegenovergestelde gevoelen worden aangehaald, behoeft alleen [Rom. 7:7-25](#) enige nadere bespreking. Te allen tijde hebben de Pelagianen zich op deze pericoop beroepen ten bewijze, dat de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ of het $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in de mens vrij van zonde is gebleven en deze alleen zetelt in de $\sigma\alpha\rho\varsigma$; in de nieuwere tijd is deze exegese bijna algemeen aangenomen. Augustinus echter in zijn latere periode en al zijn volgelingen zowel in de Roomse als in de Protestantse kerken, hebben steeds deze uitlegging verworpen en de verzen 14-25 verstaan, als door Paulus als wedergeborene en aangaande het heden gesproken, een verklaring, die tegenwoordig nog voorgestaan wordt door Delitzsch, Philippi, Luthardt, Harless, Thomasius, Umbreit, Kohlbrugge en anderen 3). De laatste exegese verdient om verschillende redenen de voorkeur.

1ø Paulus betoogt in [Rom. 7:7-25](#), dat de wet, van welke de gelovige, door gestorven te zijn met Christus, ontslagen is, zelf niet zondig is. En dat doet hij door aan te wijzen, dat zij de gelovige eerst tot kennis van zijn zonde en zijn dood gebracht heeft, [Rom 7:7-13](#), en dat zij nu nog de instemming heeft van zijn inwendige mens, al is het ook, dat zijn vlees zich tegen haar verzet, [Rom 7:14-25](#). In dit verband is het betoog, dat de wet nu nog de instemming van de gelovige heeft, al is hij ook van haar ontslagen, noodzakelijk. Want voor de stelling, dat de wet zelf heilig is, is het niet genoeg, dat de onwedergeborene, maar is het juist noodzakelijk, dat de wedergeborene haar goedkeurt. En zo spreekt Paulus dan ook van [Rom 7:14](#) af in de tegenwoordige tijd, niet uit levendigheid van voorstelling, maar omdat hij juist als wedergeborene de wet liefheeft en goedkeurt. Omdat de wet hem middellijk de smartelijke

ervaring schonk van zijn zonde en dood, omdat hij in de gemeenschap met Christus, [Rom. 7:4](#), [Gal. 2:19-20](#), door de wet der wet is gestorven en van haar vloek is bevrijd, [Gal. 3:13](#), daarom en daardoor heeft hij ze als heilig en rechtvaardig en goed leren kennen, geeft hij haar getuigenis en bevestigt hij de wet door het geloof, [Rom. 3:30](#).

2ø Omdat Paulus naar de gang van zijn betoog de wet in haar heilig karakter wil eren, werpt hij alle schuld op de zonde. Deze was eerst een objectieve macht, die aanvankelijk voor Paulus, zolang hij leefde zonder de wet, vers 9, niet bestond en niet door hem gekend werd. Vervolgens heeft die zonde door middel van de wet, de begeerlijkheid in hem gewrocht, vers 8, en zij kon dat doen, omdat die begeerlijkheid van nature in hem woonde en hij vleselijk was, vers 14 4). Eindelijk heeft die zonde, op deze wijze weer levend geworden en als zonde geopenbaard, hem doen sterven, vers 9v., m.a.w. hem aan zichzelf en aan zijn eigen gerechtigheid doen wanhopen. Maar omdat dit sterven een sterven was in de gemeenschap met Christus, [Gal. 2:19](#), is hij door die dood ook weer opgestaan, is hij innerlijk in zijn wil, in zijn innerlijke gezindheid herboren, zodat Paulus nu een scherp onderscheid kan maken tussen het centrum en de periferie van zijn wezen. Innerlijk, naar zijn wil, naar zijn inwendige mens heeft hij Gods wet lief, maar in zijn leden woont een andere macht en een andere wet, nl. de zonde. Zulk een diep onderscheid wordt in de Schrift nergens bij de onwedergeborene aangenomen. Bij deze is er wel een kennis van God en van de wet en ook een van nature doen van de dingen, die van de wet zijn, [Rom. 1:19](#); [2:14-15](#), d.i. dus een strijd tussen rede en zinnelijkheid, geweten en lust, verstand en hart; maar een strijd tussen vlees en geest, zoals Paulus die hier tekent, is er alleen bij de wedergeborenen, [Gal. 5:17](#); alleen zij kunnen zeggen, de wet van God lief te hebben, haar goed te keuren, haar te willen met heel hun hart.

3ø Ofschoon Paulus als wedergeborene zichzelf nog noemt σαρκικός, πεπραμένος υπο την αμαρτιαν, hij zegt daarmee toch niet, dat hij εν σαρκι is, [Rom 8:8-9](#), of κατα σαρκα wandelt, 8:1, want hij noemt zich alleen zo, omdat hij vanwege de in zijn leden wonende zonde niet doen kan wat hij wil, en dus door die wet van de zonde in zijn leden gevangen gehouden wordt. Ofschoon ellendig, omdat hij met het vlees de wet van de zonde dient, toch dankt hij God door Jezus Christus en dient hij met zijn νοος de wet Gods, vs. 26; en het is juist dit laatste, wat in [Rom. 8](#) nader uitgewerkt wordt. In Christus is hij rechtvaardig en wandelt hij naar de Geest.

4ø Daarbij komt nog, dat, indien [Rom. 7:14v.](#) van de onwedergeborene was te verstaan, de wedergeboorte zelf onnodig, een helpende genade voldoende zou wezen en heel de leer van de Schrift over zonde en genade, over rechtvaardigmaking en heiligmaking, over geloof en bekering omvergeworpen zou worden. Veeleer is [Rom. 7:7-25](#) een sterk bewijs voor de algehele bedorvenheid van de menselijke natuur; want indien de wedergeborene nog zo heeft te klagen over de macht van de zonde, die in hem woont, dan is de onwedergeborene geheel en al, zonder het te weten, een dienstknecht van de zonde, zijnde in het vlees en wandelend naar het vlees; en het bedenken van dat vlees is vijandschap tegen God.

- 1) Pfanner, Theol. gentium IX i. Bretschneider, Dogm. II4 16.
R. Schneider, Christl. Klänge aus de Gr. u Rum. Klassikern.2
Leipzig 1877 bl. 121v. Lamennais, Essai sur l' indifférence
III 393-408. Hettinger, Apol. d. Christ, III7 30. 412. Weisz,
Apol. d. Chr. I 487v. II 38v.
- 2) Schulz, Altt. Theol.4 670v.
- 3) Tholuck, Römer5 1856 bl. 333-369. M. R. Engel, Der Kampf um
Römer Kap. 7. Gotha 1902. Over Kohlbrugge zie men: J. van
Lonkhuijzen, H. F. Kohlbrugge en zijn prediking 1905 bl. 363 v.

- 4) Dr. Gerretsen, in zijn Rechtvaardigmaking bij Paulus 1905 bl. 78-92 sprekende over [Rom. 7:7-13](#), zegt wel terecht, dat deze pericoop de individuele parallel van Rom. 5: 12v. is en het ontstaan van de zonde in de individu beschrijft. Maar dit mag niet zo worden verstaan, dat de zonde oorspronkelijk in de mens, zolang hij zonder de wet leeft, vóór de ontwaking van het zedelijk bewustzijn, hoegenaamd geen plaats inneemt en nog geheel buiten hem staat. Integendeel de objectieve macht van de zonde kan daarom juist, door middel van de wet, bij de individuele mens de begeerlijkheid opwekken en door hem bovenmate zondigende worden, omdat hij zelf van nature vleeselijk is en de begeerlijkheid dus van de aanvang af, zij het ook sluimerend en onbewust, in hem aanwezig is. Daarom is het ook niet juist, om, na de eerste zondeval in Adam, nog bij ieder mens afzonderlijk van een tweede zondeval te spreken.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 318)

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

Eerst Paulus is het, die in [1 Cor. 15:21v.](#), [Rom. 5:12v.](#) de algemeenheid van de zonde uit Adams ongehoorzaamheid verklaart [1](#)). In [1 Cor. 15:21v.](#) zegt hij, dat de dood van alle mensen op dezelfde wijze zijn oorzaak heeft in de mens Adam, als de opstanding uit de doden in de mens Christus. Er ligt hier duidelijk in, dat de dood van alle mensen niet eerst veroorzaakt is door hun persoonlijke zonden, maar reeds over alle mensen uitgesproken en tot alle mensen doorgegaan is, enkel en alleen om de ongehoorzaamheid van Adam; op dezelfde wijze, als de opstanding niet door de persoonlijke goede werken, het geloof enz. van de gelovigen, maar uitsluitend door de gehoorzaamheid van Christus verworven is. Niet in en door zichzelf, maar in Adam sterven zij; en niet in en door zichzelf staan zij op, maar alleen in Christus. Hoe en waarom die dood tot allen is doorgegaan, wordt nader uiteengezet in [Rom. 5:12v.](#) omdat wij door de dood van Christus als vijanden verzoend zijn, zijn wij zeker, dat wij met Hem ook eeuwig leven zullen; ja zo zeker zijn wij, dat wij nu reeds roemen door Christus, die de verzoening ons schonk, [Rom. 5:10-11](#). De genade en het leven van Christus gaan daarom (διὰ τοῦτο, vs. 12) de zonde en de dood van Adam verre te boven. De gedachte aan de overvloed van Gods genade staat hier op de voorgrond [2](#)); zij is het thema van de pericoop [Rom. 5:12-21](#), en ze wordt op deze wijze uitgewerkt en bewezen. Door één

mens is de zonde, als machtig en allesbeheersend beginsel, in de wereld gekomen, en op die wijze en in die weg is ook de dood tot alle mensen doorgedaan, aangezien allen zondigden. De woordjes εφ ω zijn niet met Origenes, de Vulgata, Augustinus en anderen, door in quo te vertalen, want ze staan te ver van άνθρωπος af om daarop terug te kunnen gaan, en ze betekenen ook niet in welke, ofschoon deze gedachte op zichzelf niet onschriftuurlijk is, [Hebr. 7:10](#), [1 Cor. 15:22](#); maar ze zijn een conjunctie, επι τουτω οτι, eo quod, quia, quandoquidem, gelijk Calvijn, Martyr en de meeste nieuwere exegeten, of ook met de betekenis: op grond waarvan, zoals enkele anderen het opvatten [3](#)); en ημαρτον duidt niet aan een zondige toestand, maar een daad. Paulus zegt dus in vers 12: Adam overtrad, daardoor kwam de zonde en de dood in de wereld en heerste over allen.

De zin: εφ ω παντες ημαρτον, geeft niet te kennen, dat Paulus de oorzaak van de dood van ieder mens in zijn persoonlijke, dadelijke zonden zoekt, want in [1 Cor. 15:22](#) zegt hij uitdrukkelijk, dat allen in Adam sterven; hier in [Rom. 5:14](#) verklaart hij, dat de dood ook heerste over hen, die niet zondigden in de gelijkheid van Adams overtreding, en—zo mogen wij er bijvoegen—ook over de kinderen; en in [Rom. 5:15](#) en [Rom. 5:17](#) spreekt hij het zo sterk mogelijk uit, dat door de misdaad van één velen gestorven zijn. Toch komt daar aan de andere kant bij, hetzij dan redengevende of gevolgtrekkenden zin, niet stilzwijgend erbij te denken, dat allen in Adam gezondigd hebben. Dit is op zichzelf al onwaarschijnlijk, maar het wordt daardoor onmogelijk gemaakt, dat [Rom. 5:13-14](#) juist handelen van de zonde, die de mensen niet in Adam, maar zelf persoonlijk bedreven, al zondigden zij toen ook niet in de gelijkheid van de overtreding van Adam. Maar Paulus wil zeggen, dat door Adams overtreding én de zonde en de dood, beide in verband met elkaar, in de mensheid tot heerschappij gekomen zijn, dat tengevolge van Adams overtreding alle mensen zelf persoonlijk zondaren geworden zijn en allen hoofd voor hoofd sterven. Hij betoogt deze stelling in de volgende verzen aldus: de zonde, die door Adams overtreding in de wereld inkwam, was er ook en heerste ook in de tijd van Adam tot Mozes, toen God zijn wet nog niet had afgekondigd; de mensen zondigden ook toen. Maar—zo werpt Paulus zichzelf als het ware tegen—de zonde wordt toch niet toegerekend als er geen wet is; de wet van Mozes was er nog niet, dus kon toen de zonde ook niet toegerekend worden. En daarop antwoordt hij: desniettemin heeft de dood toch geheerst van Adam tot Mozes toe, al is het ook, dat de mensen toen geen positieve, door God uitdrukkelijk en woordelijk afgekondigde wet overtraden en dus niet zondigen konden in gelijkheid van de overtreding van Adam. Zij zondigden toch wel, omdat zij ook toen een wet hadden, die hun van nature bekend was, [Rom. 1:18v.](#), [Rom. 2:12-15](#). Immers, als de dood toen toch geheerst heeft, dan moet ook toen de zonde geheerst hebben. En zij heerste toen, niet doordat ieder persoonlijk een positief gebod overtrad als Adam en dus elk voor zichzelf en door zichzelf een zondaar werd; neen, maar omdat door de overtreding van Adam de zonde in de wereld was gekomen en over allen heerste en in het gevolg daarvan ook de dood. Adam is dus juist een type van Christus.

Het gaat met de zonde en de dood, die uit Adam ons toekomen, op dezelfde wijze toe, als met de gerechtigheid en het leven, welke Christus verworven heeft. Er is verschil in intensiteit, de genade is overvloediger en het leven is machtiger, maar de modus quo, waarop beide ons deel worden, is dezelfde. De misdaad van één was de oorzaak van de schuld, de zonde en de dood van alle mensen, en zo is de gehoorzaamheid van één de oorzaak van ieders gerechtigheid, vrij spraak en leven. In één zijn allen veroordeeld en gestorven; in één worden zij allen gerechtvaardigd en behouden. In beide gevallen gaat er een oordeel Gods, een κριμα, vooraf; en uit dat κριμα worden enerzijds onze zonde en dood, en anderzijds onze gerechtigheid en ons leven afgeleid. En zo komt de gedachte, welke Paulus in deze pericop ontwikkelt, hierop neer:

1. over de éne overtreding van Adam heeft God een vonnis geveld, bestaande in schuldigverklaring en veroordeling tot de dood.
2. dat vonnis is in Adam geveld over alle mensen, omdat zij op de een of andere wijze, welke Paulus hier niet nader verklaart maar uit zijn redeverband vermoeden laat, in Adam begrepen waren; allen zijn in Adam schuldig verklaard en ten dode veroordeeld.
3. krachtens dit voorafgaand oordeel van God zijn alle mensen persoonlijk zondaren geworden en sterven zij allen ook feitelijk. God denkt en beschouwt, beoordeelt en veroordeelt alle mensen in éne, en daarom komen zij ook allen als zondaren uit hem voort en zijn zij allen aan de dood onderworpen 4).

- 1) Verwante voorstellingen komen al voor in de apocriefe literatuur, Wijsh. 1:13, 14. 2:23, 24. Sir. 25:24, 40:1, Apoc. Baruch 17:3, 23:4, 54:19, 56:5,9 4 Ezr. 3:7, 21, 22, 4:11, 30. 7:68
Verg. Hastings, D. B. I 840. Clemen, Lehrs.d. Sünde I passim.
- 2) Gerretsen, Rechtvaardigmaking bij Paulus 73.
- 3) Gerretsen, t.a.p. 68v. Tegen deze vertaling bestaat echter het bezwaar, dat dan het doordringen van de dood tot alle mensen moet beschouwd worden als de oorzaak van het zondigen van alle mensen, bl. 72, en de dood in [Rom. 5:12v](#) moet verstaan worden van de geestelijke dood, de scheiding van God en mens, bl. 70, wat beide onaannemelijk is.
- 4) Moor, Comm. III 255. Turretinus, Theol. EI. IX 9. Ontwerp van het Ex.v. Tol. X 373. Dietzsch, Adam und Christus. Bonn 1871. Hünfeld, Römer 5:12-21. Leipzig 1895. Hofmann, Schriftbeweis I 524v. Pfleiderer, Der Paulinismus 2 1890 bl. 53. Clemen, t.a.p. bl. 52v. enz. Gerretsen, t.a.p. bl. 68, 78.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 319)

319. Op deze gegevens van de Schrift werd in de Christelijke kerk de leer van de erfzonde gebouwd. Van begin af aan werd een zekere samenhang erkend tussen Adams zonde en die van zijn nakomelingen 1). In zoverre is de bewering, dat de leer van de erfzonde een uitvinding van Augustinus is, geheel onjuist, en kon deze zelf getuigen: non ego finxi peccatull originale, quod catholica fides credit antiquitus 2). Maar toch is het waar, dat de theologie in de eerste tijd, vooral in het Oosten, de nadruk veel meer tegenover het Gnosticisme legde op de vrije wil en de persoonlijke, dadelijke zonde dan op de erfzonde uit Adam; en waar erkend wordt, dat een malum animae ex originis vitio antecedit 3), wordt toch het wezen van die erfzonde niet nader bepaald en de wijze van haar verbreiding niet dieper ingedacht. Pelagius kon zich daarom met enige schijn van recht op vele voorgangers beroepen, maar hij ging toch veel verder dan zij, leerde iets wezenlijk anders en ontkende de erfzonde. Volgens Pelagius bestond het beeld van God alleen in de vrije persoonlijkheid, niet in positieve heiligheid, onsterfelijkheid enz. De overtreding van Adam heeft dat beeld van God niet aan de mens ontnomen en feitelijk in het geheel geen nadelige gevolgen gehad. Er is geen erfzonde. Alleen in zoverre heeft Adams overtreding aan zijn nakomelingen schade gedaan, als zij een kwaad voorbeeld stelde, dat, door anderen gevolgd, de zonde tot een macht in de mensheid maakte. Overerving van zonde is een manichese dwaling; zonde is

geen toestand maar een daad, en draagt altijd een persoonlijk karakter; het zou met Gods rechtvaardigheid in strijd zijn, om ons vreemde zonden toe te rekenen; ook zou de voortplanting in het huwelijk ongeoorloofd zijn, als de overerving van de zonde in die weg plaats greep; bovendien kunnen gedoopte ouders de zonde niet meer voortplanten, omdat zij immers in de doop is uitgedelgd. De zonde wordt daarom niet voortgeplant door generatie, maar door imitatie. De mensen, wier zielen rein door God worden geschapen, worden nu nog in dezelfde toestand geboren, als waarin Adam zich bevond vóór de val; ziekte, lijden, dood enz. zijn geen straffen van de zonde; de mens is nog volkomen vrij, en kan uit zichzelf het goede kennen en doen, hij heeft geen genade nodig; het is mogelijk, om van alle zonden zich te onthouden, en enkele mensen hebben het inderdaad ook zo ver gebracht 4).

Deze gedachten uitsprekende, deed Pelagius niet veel meer dan de voorstellingen overnemen, die reeds lang geleden door Griekse en Romeinse wijsgeren verkondigd waren en in de populaire filosofie ingang hadden gevonden. Volgens de Joden zelfs werden de zielen nog altijd rein door God geschapen en in staat gesteld, om de in het vlees wonende begeerlijkheid tegen te staan en te overwinnen. En de dichters en denkers in de klassieke wereld spraken wel dikwijls in roerende klacht over de algemene macht van de zonde; maar, omdat zij van geen verlossing wisten, konden zij daaraan niet getrouw blijven en leerden daarnaast toch altijd weer de kracht van de mens, om zichzelf van de zonde te bevrijden en de deugd te beoefenen. Zij verkeerden in een antinomie en sloegen van het ene in het andere uiterste over. Soms schilderen zij de verdorvenheid van hun tijd met zo donkere kleuren, dat het somberste pessimisme er niets meer aan toevoegen kan; en dan weer verheerlijken zij de wereld en achten de natuur volmaakt en voor geen verbetering vatbaar. Zo duikt bij hen de tegenstelling reeds op tussen cultuur en natuur; gene mag dikwijls verkeerd zijn, deze is goed zowel in als buiten de mens. Het kwade wordt niet met ons geboren, maar wordt later door ons vrijwillig gepleegd; daarentegen zijn beginselen van de deugd in ons hart geplant, en staat zij zelf in onze macht. *Sunt ingeniis nostris sellina innata virtutum, quae si adolescere liceret ipsa nos ad beatam vitam natura perducerat* 5). Erras, si existimas nobiscum nasci vitia, supervenerunt, ingesta sunt 6). De deugd wordt niet gegeven en ontvangen, maar alleen door oefening en inspanning verkregen; wij danken er God niet voor, maar onszelf. Hoezeer de zonde dan ook algemeen verbreid mag zijn, er zijn uitzonderingen; er zijn waarlijk brave, deugdzame mensen; *nemo paene sine vitio est, oi πλειστοι κακοι* 7).

In het Pelagianisme werd deze leer van de natuurlijke goedheid van de mens vernieuwd. Ofschoon zij onder de naam van Pelagius veroordeeld werd, bleef zij toch onder een andere naam in de Christelijke kerk zich handhaven. Door haar supranaturalistische en mechanische opvatting van het beeld van God kwam de Roomse kerk tot de belijdenis, dat de homo naturalis na verlies van het donum superadditum nog waarlijk goede werken kan doen, wel niet in bovennatuurlijke, maar dan toch in natuurlijke zin 8). Men behoefde het supranaturele toevoegsel maar weg te nemen, om in eens voor de ongeschonden natuur te staan. Dit geschiedde in het Humanisme, en Coornhert, die Rooms en humanist bleef tot zijn dood toe, gaf daar uiting aan, als hij zich grotelijks ergerde aan de vijfde en achtste vraag uit de Heidelberger Catechismus. Socinianen 9), Wederdopers 10), Rationalisten 11) keerden tot ditzelfde Roomse standpunt terug; in de achttiende eeuw vooral was de verheerlijking van de natuur de mode van de dag, en Rousseau was daarvan de welsprekende tolk. Alles is goed, zoals het uit de handen van de natuur voortkomt, maar alles bederft in de handen van de mens. De natuur is altijd en overal goed, maar de cultuur is oorzaak van alle gebrek en ellende. Neem het werk van de mens weg, en alles is goed. Het dier is gelukkig in zijn natuurtoestand, maar de mens is ellendig geworden door de maatschappij. En daarom, laten wij in de opvoeding, in de godsdienst, in de moraal, in de maatschappij en de staat tot de

natuur terugkeren, tot de idyllische toestand van de herders en landbouwers, tot de onschuldige en onbezorgde leefwijze van Hottentotten en Roodhuiden; dan is de deugd en het geluk in eens voor de mensheid hersteld 12). De Revolutie heeft dat ideaal toen praktisch zoeken te verwezenlijken; tal van utopisten ontwierpen een geluksstaat op het papier; enkelen trachtten in de vreemde een kolonie naar deze beginselen te stichten. Maar in weerwil van al de teleurstellingen en niettegenstaande de evolutieleer een heel andere kijk op de natuurtoestand deed slaan, zijn er duizenden bij duizenden, die aan de volkomen natuurlijke goedheid van de mens geloven, die er in de opvoeding van uitgaan, en die er hun optimistische verwachtingen voor de toekomst op bouwen 13).

In de theologie vond zij zelfs bij Ritschl voorspraak. Naar zijn voorstelling mogen wij niet achter de bijzondere, actuele zonden een algemeen begrip van zonde aannemen, want zulk een begrip is geheel onverstaanbaar; een passief overgeërfde toestand kan niet als zonde gedacht worden; de Schrift leert ze niet, Ps. 51:7 [Ps. 51:5] is maar een individuele belijdenis, Ef. 2:3 ziet op de vroegere dadelijke zonden van hen, die nu Christenen zijn, en Rom. 5:12 is te onduidelijk, om er iets uit af te leiden; de erfzonde zou ook alle verantwoordelijkheid wegnemen, de opvoeding onmogelijk maken, het graadonderscheid in de zonden te niet doen; elk mens was dan in de erfzonde al tot de hoogste graad van zonde gestegen en de persoonlijke, dadelijke zonden zouden daarbij haast niet meer in aanmerking komen. Neen, de zonde is geen eenheid krachtens één principe, maar een collectieve eenheid als resultaat van alle individuele handelingen en neigingen; en subject van de zonde is niet de mensheid als geslacht, wat een abstractie en slechts een herinneringsbeeld is, maar de mensheid als som van alle individuen. Niet eerst de zondige toestand en dan de daad, maar omgekeerd de zelfbepaling van de wil is de grond van alle zonden. Alleen krijgt de wil, die steeds het kwade doet, wel allengs een neiging, een habitus, en deze werkt dan weer op de wilsdaden in. En dat niet alleen, maar de zondige daden en neigingen van de mensen hebben ook op elkaar weer invloed, bevorderen en sterken elkaar. Zo ontstaat er dus in de menselijke maatschappij een "Gesetz der Sünde," een rijk van de zonde, een gemeenschappelijke zonde, maar deze is heel iets anders dan de erfzonde en werd door Schleiermacher ten onrechte zo genoemd. Een zondeloze levensontwikkeling kan daarom ook a priori niet worden ontkend, de wil van de kinderen is niet op het kwade gericht, veeleer is er in hen een algemene neiging ten goede 14).

Deze Pelagiaanse verklaring van de algemeenheid van de zonde ontmoet echter te vele en te ernstige bezwaren, dan dat zij lange tijd en bij velen ingang kan vinden. In de achttiende eeuw met haar rationalisme, individualisme en optimisme was er plaats voor. Maar de historische zin, die na de revolutie ontwaakte; het inzicht in de onberekenbare waarde van samenleving, maatschappij en staat; de organische beschouwing, die overal is doorgedrongen; de leer van de erfelijkheid bovenal, waarvan de betekenis, ook op geestelijk en zedelijk gebied, meer dan vroeger in het licht is gesteld, hebben aan de individualistische en atomistische opvatting van de mensheid en van de in haar heersende zonde een einde gemaakt. Indien iets vaststaat, dan is het wel dit, dat de zonde niet een toevallig verschijnsel is in het leven van de individuen, maar dat zij is een toestand en leefwijze van heel het menselijk geslacht, een eigenschap van de menselijke natuur. De zondige daden, die niet nu en dan voorkomen, maar alle mensen in alle leeftijden en omstandigheden eigen zijn, wijzen op een zondige hebbelijkheid terug, evenals kwade vruchten een kwaden boom ondersteunen en troebel water terugwijst naar een onreine bron.

Daaruit immers wordt alleen verklaard, dat alle kinderen van van de jeugd aan een lust tot het verbodene tonen en een neiging tot allerlei kwaad. Wel hebben de Pelagianen menigmaal met

beroep op [Jon. 4:11](#), [Ps. 106:38](#), [Matt.18:3](#), [19:14](#), [Luk.18:17](#), [Joh.9:3](#) [1Cor. 7:14](#) van de onschuld van de kinderen gesproken. En in relatieve zin is dat ook juist; er is onderscheid in graad tussen de zonden; in verband met leeftijd en ontwikkeling, is ook de zonde bij kinderen nog niet tot haar volle openbaring gekomen en kan zij zich nog niet zulke verschrikkelijke vormen vertonen als op latere leeftijd; maar de ervaring van alle ouders en onderwijzers leert evenzeer, dat de zaden van allerlei zonden in de bodem van het kinderlijke hart gestrooid zijn. Het zijn volstrekt niet de zinnelijke zonden, die in de prille jeugd het sterkst zich uiten, maar het zijn juist gebreken en ondeugden van geestelijke aard, die het meest op de voorgrond treden. Zelfzucht, ijdelheid, jaloersheid, liefdeloosheid, trots, list, bedrog, onwaarheid, ongehoorzaamheid, halsstarrigheid enz., dat zijn de fouten, die al spoedig bij kinderen aan de dag komen en die, indien zij niet door een wijze opvoeding beteugeld worden, met de jaren nog toenemen. En als wij zelf ons eigen leven nagaan, vinden wij de zonde zover terug, als wij ons kunnen herinneren; hoe dieper ons schuldbewustzijn afdaalt, des te meer gaat het tot de zonden van de jeugd, ja van de geboorte en ontvangenis terug, [Ps. 25:7](#), [51:7](#) [[Ps. 51:5](#)]. De bovengenoemde Schriftplaatsen bieden dan ook aan de Pelagianen geen steun; zij spreken hoogstens van een relatieve onschuld, maar leren de zondeloosheid van de kinderen niet.

Voorts is de bewering, dat er mensen zonder zonde geleefd hebben of kunnen leven, van alle waarschijnlijkheid en van alle grond ontbloomt. Xenophons getuigenis van Socrates [15](#)) wordt wel door niemand in absolute zin verstaan; van de vromen in Oude en Nieuwe Testament worden ons tal van zondige daden bericht; de verstgevorderden op de weg van de heiligmaking hebben in diezelfde mate hun schuld en onvolkomenheid te dieper gevoeld. En zo sterk en algemeen is de overtuiging van de zondigheid van heel het menselijk geslacht, dat, als iemand optrad met de bewering van zondeloos te zijn, wij allen dit terstond zouden toeschrijven aan gebrek aan zelfkennis, hoogmoed of krankzinnigheid [16](#)). Deze volstreekte algemeenheid van de zonde is door imitatie niet te verklaren. Zij gaat aan alle bewuste en opzettelijke wilsdaad vooraf, en is bij ons allen een toestand, lang voordat zij in daden overgaat. Dat Ritschl dit niet erkent, hangt bij hem met het nominalisme samen; hij ziet in de mensheid geen organisme, maar de som van alle individuen; zonde is geen toestand, maar bestaat alleen in wilsdaden; de dingen in het algemeen zijn of zijn in elk geval slechts kenbaar in hun werkingen. Toch blijft Ritschl zelf niet aan zijn uitgangspunt getrouw; want ofschoon hij de aangeboren zonde ontkent en de integriteit van de menselijke natuur leert, geeft hij toch evenals Pelagius aan het kwade voorbeeld en de invloed van de maatschappij zulk een macht, dat daardoor de algemeenheid van de zonde toch een feit wordt, en er zelfs een gemeenschappelijke zonde ontstaat. Een van beide nu: deze invloeden van buiten werken slechts toevallig en dan verklaren zij niets en is de algemeenheid van de zonde een raadsel; of zij veroorzaken de algemene zondigheid feitelijk, maar dan zijn zij nog van veel erger natuur dan de Schriftuurlijke leer van de erfzonde. Voorts bestrijdt Ritschl deze leer wel daarmee, dat zij alle graden in de zonde opheft, maar dit berust op misverstand; zelf heeft hij maar twee klassen van zonden, die van onwetendheid en van definitieve boosheid, welke zeker de veelzijdigheid van het zondige leven niet omvatten. En de pogingen, om deze leer uit de Heilige Schrift te verwijderen, dragen bij al hun scherpzinnigheid toch een te gewelddadig karakter, dan dat zij geslaagd kunnen heten [17](#)).

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

[2](#)) Augustinus, *de nupt.* II 12.

- 3) Tertullianus, de anima 41.
- 4) Verg. de antipelagiaanse geschriften van Augustinus, o.a. opgenoemd en zakelijk teruggegeven bij B. B. Warfield, *Two studies in the history of dogma*, New-York 1897 bl. 3-139.
- 5) Cicero, Qu. Tusc. II 1.
- 6) Seneca, Ep. 96.
- 7) Schneider, Christl. KIänge 141v.
- 8) Trid. VI. can. 5. 7.
- 9) Fock, Der Socin. 654v.
- 10) Cloppenburg, Op. II 151v.
- 11) Wegscheider, Inst. Theol. par. 117.
- 12) Rousseau in zijn profession de foi du vicaire Savoyard.
Gelijk hij zelf ingenomen was met de goedheid van zijn eigen hart, zo getuigde Lamartine dat zijn ziel niets dan goedheid ademde, bij Weisz, Apol. d. Christ. II 38. En ook Pierson zei, dat hij volstrekt niet geneigd was tot alle kwaad, maar wel tot veel goeds, Gids Nov. 1895 bl. 259.
- 13) Verg. mijn Pedag. Beginzelen bl. 82 en Wijsbeg. der Openbaring bl. 240.
- 14) Verg. Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 41 De Oorsprong van de Zonde; 310, en ook nog Ritschl, Unterricht in der chr. Rel. 1886 bl. 25. Clemen, t.a.p. I 256.
- 15) Xenophon, Memor. II, 11. IV 8, 11,
- 16) Müller, Sünde II 370.
- 17) Verg. Pfleiderer, Die Ritsch'sche Theologie, in Jahrb. f. prot. Theol. 1889. Dorner, Chr. Gl. II 149. Orr, The Ritschlian Theology. London 1897 bl. 145.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 320)

320. Het Pelagianisme werd door de Christelijke kerk veroordeeld. Van begin af aan namen de kerkvaders een zeker verband aan tussen Adams zonde en die van zijn geslacht. Al werd dit verband nog niet ingedacht, Adams overtreding bracht toch een grote zedelijke verandering teweeg bij hemzelf en bij al zijn nakomelingen. De aard van die zedelijke verandering werd echter zeer verschillend opgevat. Volgens het semipelagianisme bestonden de gevolgen van Adams val voor hem en voor zijn nakomelingen behalve in de dood, vooral in verzwakking van de zedelijke kracht. Een eigenlijke erfzonde, die schuld was, is er wel niet, maar er is toch een Erbübel: door Adams val is de mens zedelijk ziek geworden; zijn wil is verzwakt en ten kwade geneigd; er is een strijd in hem ontstaan tussen vlees en geest, die het onmogelijk maakt, dat er een mens zonder zonde leeft; maar hij kan toch het goede willen, en als hij dit wil, komt hem de genade in het volbrengen ter hulp **1)**. Op dit standpunt heeft zich de Griekse kerk geplaatst **2)**; en ofschoon in het Westen Augustinus veel invloed had, de kerk dwaalde hoe langer hoe verder naar het semipelagianisme af, en leerde te Trente, dat de wilsvrijheid wel verzwakt, maar niet vernietigd, en dat de concupiscentia op zichzelf geen zonde is **3)**. Geheel in overeenstemming hiermede is het gevoelen van de Anabaptisten **4)**, van Zwingli **5)**, van de Remonstranten **6)**, de Hernhutters **7)**, de Supranaturalisten **8)**, en vele nieuwere theologen **9)**. Allen stemmen hierin overeen, dat Adams val ook voor zijn nakomelingen gevolgen had, omdat zij in physische samenhang met hem staan. Maar de zedelijke toestand, die tengevolge van Adams overtreding bij het menselijk geslacht is ingetreden, is niet een toestand van zonde en schuld, maar van zwakte, gebrek, krankheid. Op zichzelf kan deze erfzonde de mens niet verdoemen en heeft zij hoogstens een poena damni, zonder poena sensus, tengevolge; zij is een aanleiding tot zonde, maar niet zonde zelf in eigenlijke zin. Daar echter de wil verzwakt is, geeft hij lichtelijk aan de verleiding, die van het vlees uitgaat, gehoor; en dan, als de wil toestemt en de begeerlijkheid inwilligt, wordt de

erfzonde tot persoonlijke zonde, die schuldig stelt en strafwaardig maakt. Zakelijk komt deze leer over de erfzonde geheel overeen met de theorie, dat de zonde uit de zinnelijkheid voortkomt en een overblijfsel is van de vroegere dierlijke toestand van de mens 10).

Deze semipelagiaanse opvatting van de erfzonde is echter in de grond niet veel beter dan die van Pelagius en stuit op even grote bezwaren.

1ø. Zij miskent het karakter en de ernst van de zonde. Zonde toch is $\alpha\nu\omicron\mu\iota\alpha$, dislegalitas. De toestand, waarin de mensen geboren worden, komt of met Gods wet overeen of wijkt daarvan af; hij is goed of kwaad, niet of wel zondig; een derde is er niet. Dat die toestand goed is en in alle delen met Gods wet overeenkomt, durven ook de Semipelagianen niet beweren. Toch noemen zij hem ook niet zondig in eigenlijken zi. En zo scheppen zij een tussentoestand, en spreken van de erfzonde als een ziekte, gebrek, ziekte, die geen eigenlijke zonde is, maar alleen aanleiding kan wezen tot zonde; of zij scheiden zonde en schuld en zeggen, zoals Rothe en Kaftan, dat de erfzonde wel zonde is maar geen schuld 11).

2ø. Dit is beide onmogelijk. Zonde en schuld zijn onlosmakelijk aan elkaar verbonden, [Gal. 3:10](#), [Jak. 2:10](#), [1 Joh. 5:17](#); als zonde $\alpha\nu\omicron\mu\iota\alpha$ is, dan is zij strafbaar, en omgekeerd, waar schuld en straf is, daar moet zonde wezen. Nu is echter de erfzonde van die aard, dat er de dood op volgt, [Rom. 5:14](#), dat zij de gemeenschap Gods en zijn hemel onwaardig maakt (Doedes), dat zij in zichzelf onrein is, dat zij de aanleiding en de bron van vele zonden is; zij moet dus zelf wel zonde zijn. Anders was God onrechtvaardig, die met de dood, de bezoldiging van de zonde, [Rom. 6:23](#), straft wat geen zonde is en de dood niet verdient; zou de wet haar absolute geldigheid verliezen, want er was afwijking, die geen straf waardig was; werd de gemeenschap met God onthouden zonder dat er van schuld sprake was; kwam er tussen hemel en hel, goed en kwaad, licht en duisternis een toestand in te liggen, die geen van beide was, een poena damni zonder poena sensus; wat allerlei zonden voortbrengt, zou toch zelf geen zonde zijn; de boom was goed en hij droeg toch kwade vruchten; de bron was rein, maar onrein het water, dat eruit voortvloeit.

3ø. Dat die aangeboren zondigheid eerst tot zonde en schuld wordt, als de wil erin toestemt, verbetert de theorie niet, maar maakt ze nog erger. Want één van beide: de wil staat dan als het ware boven en buiten die aangeboren neiging, en dan bestaat de erfzonde in niets dan de aangeboren zinnelijke natuur en gaat heel het karakter van de zonde verloren, of de wil zelf is door die erfzonde in meerdere of mindere mate aangetast en verzwakt; hij wortelt zelf in de zondige natuur en komt daaruit op, en dan verliest men juist in diezelfde mate, als men de wil laat verzwakt zijn, datgene wat men met deze theorie wilde handhaven, nl. dat er geen zonde is zonder vrije wilsbeslissing.

Maar bovendien, al was zulk een wil, die geheel of ten dele buiten de aangeboren zondige natuur stond, denkbaar; hij zou toch feitelijk niet geven, wat men ermee beoogt. De eerste wilsbeslissingen, die de aangeboren concupiscentia toestemmen, vallen alle in de eerste jaren, als de wil nog zwak en krachteloos is. Niemand is zich bewijst, dat hij met die eerste zondige wilsbeslissingen zulk een schuld op zich laadde, dat hij feitelijk toen eerst gevallen is en een kind van de toorn is geworden. Tegenover wie dit beweert, zou elk zich kunnen verontschuldigen, dat hij niet beter wist en niet anders kon, dat hij voor zulk een gewichtige beslissing over zijn eeuwig wel of wee al in zeer ongunstige omstandigheden was geplaatst; ja, indien de erfzonde geen zonde is, dan kunnen alle andere latere zonden, die zo lichtelijk en zo noodzakelijk daaruit voortvloeien, evenmin zonde zijn. Ook Schleiermacher verwierp daarom de voorstelling, dat de erfzonde niet eerder schuld kan zijn, dan voordat zij in

werkelijke zonden uitbreekt, indem ja der Umstand, dass es noch an Gelegenheit und an äusserer Anreizung gefehlt hat, de geistigen Werth des Mensen nicht erhöhen kann 12).

4ø. De semipelagiaanse theorie lost niet alleen het probleem niet op, dat hier voorligt, maar zij raakt het ook zelfs met de vingers niet aan en sluit er opzettelijk de ogen voor. De algemeenheid van de zonde is een feit, dat ook de Semipelagianen erkennen; zij verwerpen de verklaring daarvan uit navolging; zij nemen aan, dat een onreine, gebrekkige, zieke, zondige (zij het dan ook niet schuldige en strafbare) toestand aan de zondige daden voorafgaat; zij erkennen, dat die onreine, zieke toestand bij allen zonder onderscheid tot zondige, schuldige, strafbare daden leidt, zodat de verzwakte vrije wil feitelijk bitter weinig te betekenen heeft. Welnu, hoe is dat ontzettend verschijnsel te verklaren? Hoe is het met Gods rechtvaardigheid te rijmen, dat Hij, afgezien nu van het verbond van de genade, alle mensen in zulk een toestand geboren laat worden, die voor de vroegstervende kinderen in elk geval de dood en de verbanning uit zijn gemeenschap en voor alle anderen het eeuwige verderf meebrengt? De semipelagiaanse theorie denkt dit probleem geheel niet in en stelt zich met een oppervlakkige en nietsbetekenende vrije-wilsleer tevreden 13).

- 1) Wiggers, Aug. und Pelag. 1154-82.
- 2) Damascenus, de fide orthod. 1129, 30. Conf. orthod. qu. 26-30. Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 234.
- 3) Verg. reeds Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 234 en zie voorts hetgeen volgt in n.321.
- 4) Moor, Comm. III 205.
- 5) In mijn Ethiek van H. Zwingli, bl. 17. 18.
- 6) Conf. en Apol. Conf. c. 7. Episcopius, Inst. theol. IV sect. 5. c. 2. Limborch, Theol. Christ. III c. 2.
- 7) Plitt, Zinzendorfs Theol. II 213v.
- 8) Reinhard, Dogm. par. 81-84. Krabbe, Lehrev.d. Sünde u.v. Tode 148v.
- 9) Rothe, Theol. Ethik par. 485v. Kaftan, Wesen d. chr. Rel. 260v. Nitzsch, Ev. Dogm. 325. W. Schmidt, Chr. Dogm. II 297. Van Oosterzee, Dogm. II 278v. Doedes, Leer der Zaligheid n. 27. Ned. Gel. art. 15.
- 10) Verg. boven de leer der zonde bij Tennant en anderen bl. 25
- 11) Tennant beperkt het woord zonde strikt tot de dadelijke zonden en wil dus niet spreken van een zondige natuur, zondige hartstochten enz. The origin and propagation of Sin bl. 163-176. Our impulses and passions can no more be called sinful in the strict sense, than alcohol or dynamite, bl. 167. Als Paulus spreekt van de zonde als een macht, die in de wereld ingekomen is en heerst, dan gebruikt hij the language of figure: abstract nouns are but conceptual shorthand useful for economy of words and thought, bl. 173.
- 12) Schleiermacher, Chr. GI. 1382.
- 13) Müller, Sünde 11565v.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 321)

321. Op dit probleem had Paulus echter, door de tegenstelling van Christus geleerd, ten antwoord gegeven, dat door de misdaad van één de zonde en de dood in de wereld gekomen en tot alle mensen doorgegaan was. Langzaam ging in de Christelijke theologie voor deze diepe leer het bewustzijn open 1). Irenaeus zei: in primo quidem Adam (Deum) offendimus, non facientes ejus praeceptum, in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes us que

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

De zonde van Adam moet daarom opgevat worden als een daad van hem en van al zijn nakomelingen. Adam was niet een privaat persoon, niet een individu naast anderen, maar alle mensen waren in hem begrepen. De wijze hiervan wordt bij Augustinus niet volkomen duidelijk: omdat hij bij de vraag naar de oorsprong van de ziel van een keuze tussen traducianisme en creatianisme zich onthield, laat hij er zich ook hier niet beslist over uit, of het begrepen zijn van het menselijk geslacht in Adam alleen realistisch of ook foederalistisch te denken is. Enerzijds zegt hij telkens, dat allen in Adams lendenen waren, zoals de Israëlieten in die van Abraham, dat Adam geen betere kon voortbrengen dan hijzelf was, dat Adams zonde door propagatie en niet door imitatie wordt overgeplant, dat de zonde van Adam ons deel wordt door geboorte op dezelfde wijze als de gerechtigheid en het leven van Christus door wedergeboorte 6). Maar anderzijds is toch het feit van betekenis, dat hij het traducianisme van Tertullianus niet aanvaardt, en dat hij telkens zo sterk mogelijk uitspreekt, dat allen in Adam waren en in hem zondigden; *omnes ille unus homo fuerunt, omnes fuimus in illo uno* 7). De erfzonde is daarin van dadelijke zonden onderscheiden, dat zij niet persoonlijk door ons bedreven werd; maar zij is toch zonde, omdat zij in zekere zin weer onze daad was. Zij is beide, een vreemde en een eigen zonde; *aliena enim (sunt peccata originalia), quia non ea in sua vita quisque commisit; nostra vero, quia fuit Adam et in illo fuimus omnes* 8); zij is zelfs een *peccatum voluntarium*, *quia ex primi hominis mala voluntate contractum, factum est quodam modo haereditarium* 9). De zondige toestand, waarin wij ontvangen en geboren worden, is een gevolg en straf van onze overtreding in Adam; God straft menigmaal zonde met zonde 10). Deze erfzonde bestaat feitelijk in de *concupiscentia*. Soms neemt Augustinus dit woord in ruime zin en zegt hij, dat de overgeërfde zondigheid niet alleen in de geslachtslust zetelt, maar in *quocunque corporis sensu cognosci*; dat de carnalis *concupiscentia* ook in de ziel haar zetel heeft, dat de erfzonde geen substantie is maar een *affectionalis qualitas*, een *vitium*, *languor*, *morbus*, *substantiae accidens* 11). Maar toch denkt hij bij de *concupiscentia* allereerst aan de geslachtslust; in de zelfstandige, van de wil onafhankelijke *motus genitalium* komt vooral de verdorvenheid van de natuur uit, en de schaamte strekt daarvoor ten bewijze; door de geslachtsdrift plant dan ook de zonde zich voort en maakt heel de mensheid tot een *massa corrupta*, die onderworpen

is aan de *misera necessitas non posse non peccandi* 12). Deze *concupiscentia* heet beter *peccatum originale quam naturale*, omdat zij niet van Goddelijke, maar van menselijke oorsprong is; zij is zonde, *quia peccato facta est appetitque peccare*, en maakt de mens *originaliter reum* 13). Ongedoopt stervende kinderen gaan om haar verloren; en wanneer haar schuld in de doop wordt weggenomen, blijft zij zelf toch over als prikkel voor de strijd, *reatus ejus regeneratione solutus est, conflictus ejus ad agonem relictus est* 14).

Scholastiek en Roomse theologie bouwden op deze grondslag voort, maar brachten in de voorstelling van Augustinus toch een niet onbelangrijke wijziging aan. Behouden bleef de gedachte, dat Adams overtreding de oorzaak was van de zonde en dood van iedere mens. De erfzonde bestaat allereerst in de toerekening aan alle mensen van die overtreding, welke Adam beging, omdat zij allen in hem begrepen waren; zij is in de eerste plaats schuld, daarna straf. De Schrift sprak dit dan ook duidelijk uit, en de kerk nam het op in haar belijdenis 15). Pighius en Catharinus gingen zelfs zover, dat zij in deze toerekening van Adams overtreding geheel de erfzonde lieten opgaan en al wat daarop volgde, verlies van de oorspronkelijke gerechtigheid, bederf van de natuur enz., alleen als straf, maar niet als zonde wilden opvatten 16). Maar ongetwijfeld spraken deze theologen daarmee een gedachte uit, die uit de ontwikkeling van het leerstuk van de erfzonde in de Roomse theologie voortvloeide. Er kwam nl. spoedig verschil over het karakter van die zedelijke toestand, welke na Adams ongehoorzaamheid bij hem en bij al zijn nakomelingen was ingetreden. Bij Augustinus bestond deze in de *concupiscentia*, die dan in de geslachtsdrift haar voornaamste zetel en orgaan had. Hierbij bleef Lombardus nog staan 17). Maar langzamerhand kwam de leer van het *donum superadditum* op, dat aan Adam geschonken, maar door zijn val verloren werd. Het eerste gevolg van Adams overtreding was dus voor hem en alle mensen het verlies van de *gratia supernaturalis* (*justitia originalis*); dit was het eerste, negatieve element in de erfzonde, waar dan het tweede, positieve, nl. de *concupiscentia*, nog bijkwam. Zo omschreef Anselmus de erfzonde reeds 18), en werd daarin door Halesius, Bonaventura, Albertus, Thomas gevolgd. De erfzonde bestond dus in *privatio originalis justitiae* en in *quaedam inordinata naturae dispositio* (*concupiscentia*) 19). Maar bij verder nadenken moest over deze laatste weer verschil ontstaan.

Immers, het beeld Gods werd langzamenhand opgevat als een *donum supernaturale*; er was dus ook een mens denkbaar en bestaanbaar zonder dat beeld en toch zonder zonde, een *homo naturalis*; in zulk een mens zouden echter vlees en geest toch uiteraard tegenover elkaar staan en met elkaar strijd voeren; d.i. de *concupiscentia*, de begeerlijkheid van het vlees tegen de geest, is van nature, noodzakelijk, door schepping eigen aan de mens en kan dus op zichzelf geen zonde zijn. Het beeld van God was nu wel aan Adam geschonken tot een *remedium* en *frenum*, maar toen hij dit verloor, kwam de strijd van vlees en geest vanzelf weer op; deze lag in zijn natuur, was wel onderdrukt, maar werd nu weer vrij. De *concupiscentia* is een *morbus seu languor naturae humanae, qui ex conditione materiae oriebatur* 20); zij kan op zichzelf geen zonde zijn, en dus ook geen deel uitmaken van de erfzonde. De Roomse leer van het *donum superadditum* wreekt zich hier op bedenkelijke wijze bij de erfzonde. Het is historisch aan te wijzen, hoe daarom allengs in de Roomse theologie het zwaartepunt in de leer van de erfzonde uit de *concupiscentia* in de *privatio justitiae originalis*, uit het positieve in het negatieve is verlegd. Augustinus omschreef heel de erfzonde door *concupiscentia*; de scholastici namen daarbij op het verlies van de oorspronkelijke gerechtigheid, maar handhaafden toch nog de erfzonde in positieve zin als een *inordinata dispositio, languor naturae, habitus corruptus* 21). Trente liet zich zeer voorzichtig uit; het zegt, dat Adam niet alleen de gerechtigheid verloren heeft, maar ook naar lichaam en ziel in *deterius* veranderd is; dat hij, nadat hij verontreinigd was, niet alleen de dood en de straffen van het lichaam, maar

ook vooral de zonde over zijn nakomelingen heeft uitgestort; dat de zonde van Adam niet door navolgingt maar door voortplanting aan ieder eigen is, inest unicuique proprium en alleen door Christus' verdienste in de doop kan worden weggenomen 22). Maar de Synode onthield zich met opzet van engere bepalingen 23), de aard van deze zonde werd niet nader omschreven; de woorden in deterius zeggen weinig; de concupiscentia, die in de gedoopten overblijft, is zelf geen zonde, maar is alleen ex peccato et ad peccatum inclinat, de vrije wil is niet verloren maar verzwakt, en kan ook vóór het geloof goede werken doen. Alles samengenomen, is niet in te zien, waarin, afgezien van de toerekening van Adams overtreding en het verlies van de oorspronkelijke gerechtigheid, de erfzonde verder nog zou kunnen bestaan. Er blijft niets voor haar over.

Na Trente werd dan ook uitdrukkelijk de mening van Lombardus bestreden, later nog omhelsd door Henricus, Gregorius Arim., Driedo, dat de erfzonde formaliter of materialiter in concupiscentia, in een positieve qualitas zou bestaan 24). Met beroep op Thomas, Bonaventura, Scotus enz. werd de erfzonde alleen gesteld in het verlies van de justitia originalis; Bellarminus sprak het open en duidelijk uit: non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis infirmitate et ignorantia laborat, quam esset et laborasset in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia neque ex alicujus malae qualitatis accessu sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit 25). De toestand, waarin de mens na de val geboren wordt, is volkomen gelijk aan die van Adam vóór de val zonder het donum superadditum. Van een corruptio of vulneratio naturae kan er alleen in zover gesproken worden, als deze toestand er niet behoorde te zijn, omdat Adam het donum superadditum ontving en dat verloor; het verlies ervan is schuld. Maar zakelijk is die toestand niet verkeerd, hij is nackte Natürlichkeit; de erfzonde bestaat in niets anders dan reductio ad statum mere naturalem; supernaturalia amissa, naturalia integra; in de doop wordt dit verlies door de gratia infusa hersteld; na de dood wordt de erfzonde alleen met poena damni gestraft. Sommigen trachten nog wel een corruptio naturae vast te houden, maar de supranaturalistische opvatting van het Christendom maakt dit onmogelijk 26). Alleen is er nog verschil over, of de toerekening van Adams zonde, die het verlies van het donum superadditum voor al zijn nakomelingen ten gevolge had, berust op een nexus physicus dan wel op een nexus moralis (foederalis). Sommigen zeggen, dat alle mensen wel niet formaliter, maar toch causaliter, materialiter, seminaliter in Adam begrepen waren; anderen menen de toerekening niet anders te kunnen verklaren dan door aan te nemen, dat Adam niet alleen onze stamvader, maar ook ons hoofd en onze vertegenwoordiger was; nog anderen verbinden beide voorstellingen met elkaar 27).

1) Verg. Schwane, D. G. II 2 439v. 480v.

2) Irenaeus, adv. haer. V 16, 3.

3) Tertullianus, de an. 40. 41. Cyprianus, de op. et eleem. 1. ep. 64, 5.

4) Harnach, D. G. III 45.

5) Augustinus, Opus imperf. c. Jul. II 77 en zoo passim I 25. 49. II 107. III 44. 202. VI 17. 28 enz.

6) De civ. Dei XIII 3. Op. imp. c. Jul. I 48 enz.

7) De pecc. mer. et. rem. I 10. de civ. XIII 14.

8) Op. imp. c. Jul. III 25. I 48-57.

9) Retract. I 13. c. Jul. III 5. de nupt. et. conc. II 28.

10) Op. imp. c. Jul. I 47. VI 17. c. Jul. V 3. de nat. et gr. 22. Verg. B. B. Warfield, Two studies in the history of doctrine bl. 128.

- 11) Op. imp. c. Jul. IV 28. V 7. VI 7. de nupt. et conc. I 24.
25 II 34. Conf. VII 12 enz.
- 12) Zo telkens in zijn geschrift de nupt. et conc. Verg.
Harnack, D. G. III 190v. Wiggers, Aug. und Pelag. I 107v.
- 13) Op. imp. c. Jul. I 71.v. 9. c. Jul. VI 5.
- 14) Op. imp. c. Jul. 171, 101. c. Jul. VI 5. de pecc. mer. et
rem. II 4 Verg. Gangauf, Die metaph. Psych. d. h. Aug. bl. 420v.
- 15) Conc. Milev. can. 2. Conc. Araus. c. 2. Trid. V2. Cat. Rom. 13, 2.
- 16) Bij Bellarminus, de amiss. gr. et statu pecc. V 16.
- 17) Lombardus, Sent. II dist. 30. 31.
- 18) Anselmus, de casu diaboli 27.
- 19) Thomas, S. Theol. II 1 qu. 82 art. 1. Verg. verder Schwane,
D. G. III 393-413.
- 20) Verg. deel N586.
- 21) Thomas, S. Theol. II 1 qu. 82 art. 1.
- 22) Conc. Trid. sess.v. VI.
- 23) Möhler, Symb. 57.
- 24) Bellarminus, de amiss. gr. et statu pecc. V 15. Becanus,
Theol. schol. de pecc. orig. qu. 3. 4. Theol. Wirceb. VII
84-94. Verg. ook J. H. Busch, Das Wesen der Erbsünde nach
Bellarmin und Suarez. Paderborn 1909.
- 25) Bellarminus, de gratia primi hominis 5.
- 26) Bajus en Jansenius beproefden wel aan een strengere
opvatting van de erfzonde ingang te verschaffen, maar hun
stellingen werden door Rome verworpen, H. Denzinger, Enchir.
Symb. et defin. n. 881v. 966v.
- 27) Vergelijk, behalve de boven reeds genoemde literatuur,
Schwane, D. G. in der neueren Zeit 1890 bl. 166-198. Dens,
Theol. I 356v. Schwetz, Theol. cath. II 163-177. Simar,
Dogm. 351-367. Pesch, Prael. theol. III 111-152. Jansen,
Theol. Dogm. II 495v. Mannens, Theol. dogm. II 336v.
Bensdorp, in de Katholiek CX bl. 39v.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 322)

322. Tegen deze Roomse verzwakking van de erfzonde kwam de Reformatie in verzet. Op zichzelf vond de scholastieke definitie van de erfzonde als *privatio iustitiae originalis, homini inesse debita*, geen bezwaar, indien zij maar niet zuiver negatief werd verstaan. Dit werd echter in de Roomse theologie hoe langer hoe meer het geval, en daarom legde de Reformatie er juist nadruk op, dat de erfzonde niet alleen een *privatio* was, maar daarin ook tegelijk een totale corruptie van de menselijke natuur. Dikwijls werd in de eerste tijd deze corruptie nog met de naam van *concupiscentia* aangeduid, doch dan werd deze toch niet eenzijdig met Augustinus en Lombardus als *geslachtslust* opgevat, maar als *αταξία omnium appetitionum*, zetelend zowel in de hogere als in de lagere vermogens van de mens ¹⁾. Calvin zegt zeer duidelijk: zij, die de erfzonde bepalen als verlies van de oorspronkelijke gerechtigheid, omschrijven haar wel geheel, maar drukken haar kracht en werkzaamheid niet genoeg uit. Onze natuur is nl. niet alleen van iets goeds beroofd, maar zij is ook *malorum omnium fertilis et ferax*. Als de erfzonde daarom als *concupiscentia* omschreven wordt, is dit goed, mits men er bijvoegt, *quidquid in homine est, ab intellectu ad voluntatem, ab anima ad carnem usque hac concupiscentia inquinatum referturque esse*, aut ut brevius absolvam, *totum hominem non aliud ex se ipso esse quam concupiscentiam* ²⁾. Voorts leerden de Hervormers, dat deze begeerlijkheid ook in haar *primoprimi motus* zonde was; zij wordt niet eerst tot zonde, als de wil erin toegestemd heeft, maar zij is zonde in zichzelf, niet eerst als *formata* dus, doch ook reeds als *informis*. Calvin verklaart weer, dat hij in dit punt van Augustinus afwijkt; deze noemt de *concupiscentia*, als in de doop de schuld ervan is weggenomen, met de naam van

infirmitas; nos autem illud ipsum pro peccato habemus 3). En eindelijk was deze corruptie van de menselijke natuur een zo totale, dat de mens van nature onbekwaam is tot enig geestelijk goed, geneigd tot alle kwaad, en om haar alleen reeds de eeuwige straf waardig.

Het valt niet te ontkennen, dat men soms, uit reactie tegen Rome, vooral van Lutherse zijde zich al te sterk uitgedrukt heeft. Al was het niet zo kwaad bedoeld, het was toch zeker voor ernstig misverstand vatbaar, als Luther de erfzonde peccatum essentiale en essentia hominis noemde 4). Nog sterker sprak Flacius van de erfzonde als substantia hominis. En ook de Formula Concordiae zei in Luthers eigen woorden, dat verstand, hart en wil van de mens in geestelijke zaken prorsus corruptus atque mortuus was, niets meer vermogend quam lapis, truncus aut limus 5). De Roomschen beschuldigden de Lutherse daarom van manicheïsme 6). Maar zij beleden toch in de Form. Conc. uitdrukkelijk, dat de zonde geen substantie was, en alle theologen stemmen daarmee in. Ofschoon de Lutherse over het algemeen zelfs het traducianisme huldigde en dus geneigd waren, om de erfzonde door de carnalis concupiscentia te laten voorplanten 7), toch zegt Melancthon daar ter plaatse ook, dat hij er niet op tegen heeft, natos etiam propter lapsum Adae reos esse; de Form. Conc. verklaart, dat de erfzonde is culpa seu reatus, quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum et natura filii irae simus 8), en later zeggen verscheiden Lutherse theologen, dat Adam niet alleen te beschouwen is als caput physicum, maar ook als caput morale seu foederale generis humani, en dat daarom zijn overtreding aan allen wordt toegerekend 9).

De Gereformeerden wachtten zich van de beginne af voor dergelijke sterke uitdrukkingen, als de Lutherse soms bezigden; Calvijn keurde de bovengenoemde beelden volstrekt niet goed 10). Maar toch leerden ook zij, dat de erfzonde negatief in carentia justitiae originalis en positief in corruptio naturae bestond, en dat zij haar oorzaak had in de toegerekende overtreding van Adam 11). Er heerste op dit punt een zeer grote overeenstemming. Rivetus verzamelde een lange reeks van uitspraken uit kerkelijke belijdenissen en theologische werken, die allen hetzelfde leren 12). Er kwam echter bestrijding van deze leer uit de school van Saumur: Placaeus leerde nl. in zijn theses de statu hominis lapsi ante gratiam 13), dat de ongehoorzaamheid van Adam aan zijn nakomelingen slechts middellijk werd toegerekend, d.i. slechts in zoverre en op grond daarvan, dat zij al onrein uit hem geboren waren. Vroeger werd eenstemmig geleerd: corrupti nascimur, quia primum peccatum nobis imputatur; Placaeus keerde dit om en zei: primum peccatum nobis imputatur, quia corrupti nascimur, en lichtte zijn gevoelen nog nader toe in zijn Disp. bipartita de imputatione primi peccati Adami 1655. De Synode te Charenton veroordeelde zijn gevoelen in 1645. Rivetus zamelde op last van de Synode zijn bovengenoemde testimonia; verschillende theologen kwamen tegen de leer van Placaeus Op, Heidegger, Turretinus, Maresius, Driessen, Leydecker, Marck, Comrie, Holtius enz. Maar de tijd scheen voorbij voor de reformatorische leer van de erfzonde. Placaeus vond overal ingang, in Frankrijk, Zwitserland, Engeland, Amerika, bij theologen als Wyttenbach, Endemann, Stapfer, Whitby, John Taylor, Roell, Vitringa, Venema enz. 14), en ook bij de Lutherse 15). In Amerika schreef Jonathan Edwards in 1757 nog wel zijn beroemd tractaat Original sin defended 16), tegen Whitby, maar hij huldigde zelf daarin reeds de middellijke toerekening van Adams zonde en bracht de New England Theology van Hopkins, Edwards Jr., Dwight, Emmons enz. geheel in de lijn van Placaeus. Het Pelagianisme deed overal zijn intocht; het Protestantisme viel, in diezelfde mate als het ontrouw aan zijn verleden werd, in het Romanisme terug; de mens was goed van nature, maar bezweek zeer licht in de strijd tegen de zinnelijkheid. Zelfs de nieuwere theologen, die een invloed van Adams zonde op zijn nakomelingen aannemen, zijn daarmee nog slechts ten dele tot de leer van de Reformatie teruggekeerd 17). Toch is door allerlei oorzaken de diepe zin van de leer van de erfzonde voor velen weer duidelijk geworden. In 1845 schreef Gervinus:

wir sind der Erbsündenangst entnommen, die wie die Gespensterfurcht nur die Furcht einer abergläubischen Religionslehre war 18). Er zullen er niet veel zijn, die thans nog met dit oppervlakkig oordeel instemmen. De filosofie van Kant, Schelling, Schopenhauer enz., de leer van de erfelijkheid en van de solidariteit, de historische en sociologische studies hebben aan het dogma van de erfzonde een onverwachte en belangrijke steun geboden. Toen de theologie het verworpen had, nam de wijsbegeerte het weer op.

- 1) W. Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre. Berlin Trowitsch 1908.
- 2) Calvijn, Inst. II 1, 8.
- 3) Calvijn, Inst. III 3, 10.
- 4) Bij Köstlin, Luthers Theol. II 366v.
- 5) J.T. Müller, Die Symb. Bücher 589. 594. Verg. Frank, Theol. der Conc. I 138.
- 6) Bellarminus, de amiss. gr. et stat. pecc. V 4v. Becanus, de pecc. orig. qu. 2v. Möhler, Symb. bl. 66v.
- 7) Luther bij Köstlin, II 367. Melancton, Loci Comm. de pecc. orig. C. R. XXI bl. 668v., verg. Frank, t.a.p. I 50v.
- 8) Müller, Symb. B. 576.
- 9) Quenstedt, Theol. II 53. 118. Hollaz, Ex. theol. 515. Schmid, Dogm. der ev Luth. K. 172v.
- 10) Verg. Schweizer, Centraldogmen I 385, 394.
- 11) Calvijn, Inst. II 1. Comm. op Ps. 51:7 [[Ps. 51:5](#)]. [Rom. 5:12](#) enz. Beza, Tract. theoll 344. Martyr, Loci C. 68v. Ursinus, Tract. theol. 202. Explic. Catech. qu. 7. Zanchius, Op. IV 30. Junius, Theses theol. 19. 20 en de boven aangeh. lit. Heppe Dogm. 245v.
- 12) Rivetus, Testimonia de imputatione primi peccati omnibus Adami posteris, Op. III 798-826, grotendeels in het Engels vertaald in Princeton Theol. Essays I 846 bl. 195-217.
- 13) Placaeus, synt. thesium theol. in acad. Balm. ed. 2. 1665 bl. 205.
- 14) M. Vitringa, Doctr. Chr. II 349,
- 15) Walch, Bibl. theol. sel. 185.
- 16) Edwards, Works II 305-310. Verg. Ridderbos, De Theol. van Jon. Edwards 1907 bl. 150v. 319v.
- 17) Vilmar, Dogm. I 270. Filippi, Kirchlhl. Gl. III 40. Ebrard, Dogm. par. 340-344, Dorner, Chr. Gl. par. 82. 83. Frank, syst. d. chr. Wahrh. I 460-682. Müller, Sünde II 426-503 enz.
- 18) Bij Delitzsch, Christl. Apol. 119.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 323)

323. De leer van de erfzonde is een van de gewichtigste, maar ook een van de moeilijkste onderwerpen van de dogmatiek. Peccato originali nihil ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius 1). Chose étonnante, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes. Car il est sans doute, qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire, que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer....et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous mêmes. Le noeud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme, de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme (Pascal). Le péché originel explique tout et sans lui on n'explique rien (de Maistre), en toch behoeft zij zelf meer dan iets verklaring 2). Van oudsher werd zij in de theologie als peccatum originale aangeduid, niet als ware zij de mens van zijn oorsprong af krachtens

schepping eigen, maar omdat zij bij alle mensen de oorsprong en bron van alle andere zonden is. Veel misverstand wordt voorkomen, indien deze erfzonde duidelijk onderscheiden wordt in peccatum originans (inputatum, culpa) en peccatum originatum (inhaerens, poena). Eigenlijk is onder erfzonde, peccatum haereditarium, alleen te verstaan die zedelijke verdorvenheid, welke de mens terstond bij zijn ontvangenis en geboorte uit zondige ouders meebrengt.

Maar deze zedelijke verdorvenheid, die alle mensen van nature eigen is en niet eerst later door hun eigen verkeerde daden in hen ontstaat, moet toch een oorzaak hebben. En deze oorzaak is naar de Heilige Schrift en kan ook voor het Christelijk denken geen andere zijn, dan de eerste overtreding van de eerste mens, waardoor de zonde en de dood kwam in de wereld. Adams ongehoorzaamheid is het peccatum originans; de Schrift zegt dat duidelijk, [Rom. 5:12](#), [1 Cor. 15:22](#); en de ervaring bevestigt het ieder ogenblik, alle mensen worden in zonden ontvangen en in ongerechtigheid geboren. Dit is nu niet anders denkbaar dan zo, dat die overtreding van Adam ons allen op de een of andere wijze aangaat. Indien er volstrekt geen verband bestond tussen Adam en ons, was het onmogelijk, dat wij in zonden geboren werden, omdat hij Gods gebod overtrad. Schrift en geschiedenis wijzen ons dus samen heen naar een oorspronkelijke, gemeenschappelijke schuld van het menselijke geslacht. De hypothese toch van Plato en anderen, dat iedere ziel vóór haar komst in het menselijk lichaam reeds lang bestaan had en daar reeds gevallen was, is ons vroeger om afdoende redenen geheel onhoudbaar gebleken; er ligt alleen de onloochenbare waarheid aan ten grondslag, dat ieder mens onder schuld geboren wordt. Die schuld heeft niet ieder persoonlijk, individueel en actueel zich op de hals gehaald; zij rust op elk mens van Adams wege; διε της παρακοης του ενος ανθρωπου αμαρτωλοι κατεσταθησαν οι πολλοι, [Rom. 5:19](#). Afgezien daarvan, of wij het enigmatische begrip wel kunnen maken, dat God alle mensen onmiddellijk door en om Adams ongehoorzaamheid tot zondaars stelt, het feit zelf staat vast, op grond van Schrift en ervaring. Maar toch kan er daarom wel iets gezegd worden, om deze handelwijze van God, indien niet te verklaren, dan toch van de schijn van de willekeur te ontdoen.

In de eerste plaats immers, is de mensheid geen aggregaat van individuen, maar een organische eenheid, één geslacht, één familie. De engelen staan allen onafhankelijk naast elkaar; zij werden allen tegelijk geschapen en kwamen niet de een uit de anderen voort; onder hen zou een oordeel van God, als in Adam uitgesproken werd over alle mensen, niet mogelijk zijn geweest; ieder stond en viel voor zichzelf. Maar zo is het onder de mensen niet. God heeft hen allen uit één bloed geschapen, [Hand. 17:26](#); zij zijn geen hoop zielen op een stuk grond, maar allen elkaar in het bloed verwant, door allerlei banden aan elkaar verbonden, en daarom in alles elkaar bepalende en door elkaar bepaald. En onder allen neemt de eerste mens weer een geheel enige en onvergelykelijke plaats in. Gelijk rami in radice, massa in primitiis, membra in capite, zo waren alle mensen in Adams lendenen begrepen en zijn zij allen voortgekomen uit zijn heup. Hij was geen privaat persoon, geen los individu naast anderen, maar hij was radix, stirps, principium seminale totius generis humani, ons aller caput naturale; in zekere zin kan gezegd worden, dat nos omnes ille unus homo fuimus, dat wat hij deed door ons allen gedaan werd in hem; zijn wilskeuze en wilsdaad was die van al zijn nakomelingen. Ongetwijfeld is deze fysische eenheid van de hele mensheid in Adam voor de verklaring van de erfzonde reeds van grote betekenis; zij is er de noodwendige onderstelling, het praerequisitum van; indien Christus voor ons de zonde zou kunnen dragen en zijn gerechtigheid ons deelachtig maken, moest Hij allereerst onze menselijke natuur aannemen. Maar toch is het realisme zonder meer tot verklaring van de erfzonde ongenoegzaam [3](#)). Immers, in zekere zin kan wel gezegd worden, dat alle mensen in Adam begrepen waren, maar dan ook alleen in zekere bepaalde zin; het is repraesentative, maar niet physice waar. In

het genadeverbond spreekt dan ook niemand zo. Wij kunnen en mogen wel zeggen, dat God de gerechtigheid van Christus ons zo toeëigent, als hadden wij de gehoorzaamheid volbracht, die Christus voor ons volbracht heeft 4), maar daarom zijn wij persoonlijk en physice het nog niet, die aan Gods gerechtigheid hebben voldaan; Christus voldeed voor ons en in onze plaats. En zo is het ook met Adam; virtualiter, potentialiter, seminaliter mogen wij in hem begrepen zijn geweest, doch personaliter en actualiter heeft hij het proefgebod overtreden en niet wij. Indien het realisme dit onderscheid niet zou willen erkennen, en ten uiterste toe consequent zou willen zijn, dan zou het en bij Adam en bij Christus alle toerekening overbodig maken; in beide gevallen was het dan ieder mens zelf, die persoonlijk met de daad gezondigd en door zijn lijden en sterven voldaan had.

Voorts, indien Adams overtreding in deze realistische zin de onze is geweest, dan staat de mens ook schuldig aan alle andere zonden van Adam, aan alle zonden van Eva, ja aan al de zonden van zijn voorgelachten, waaruit hij geboren werd, want hij was in deze begrepen evengoed als in Adam, toen hij het proefgebod overtrad; het is dan ook niet in te zien, hoe Christus, die physice, d.i. zoveel het vlees aangaat, uit de vaderen en uit Adam en Eva is, dan van de erfzonde vrij kon zijn; de fysische eenheid brengt toch op dit standpunt de morele noodzakelijk mee. Verder komt het realisme bij het genadeverbond in niet geringe verlegenheid; want indien er geen foedus operum is, dan ook geen foedus gratiae; het een staat en valt met het andere. Indien nu de gerechtigheid van Christus niet in de weg van het verbond verworven en toegepast wordt, maar op realistische wijze, dan bestaat deze bij Christus daarin, dat Hij onze natuur aannam, en in dat geval is de voldoening en de zaligheid het deel van alle mensen, want Christus nam hun aller natuur aan; of ze bestaat daarin, dat ieder deze fysische, realistische eenheid met Christus eerst verkrijgt door de wedergeboorte of het geloof, en dan is niet in te zien, hoe Christus van te voren kon voldoen, voor hen met wie Hij eerst één wordt door het geloof, dan lopen wedergeboorte en geloof gevaar, haar ethisch karakter te verliezen, wordt het zwaartepunt uit de Christus in de Christen verlegd, en komen de weldaden van het verbond eerst tot stand na en door het geloof. Eindelijk, het realisme verdedigt wel een uitnemend belang, nl. de eenheid van het menselijk geslacht, maar het verliest daarbij een ander belang uit het oog, dat van niet minder gewicht is, nl. de zelfstandigheid van de persoonlijkheid. Een mens is lid van het geheel, zeer zeker, maar hij bekleedt in dat geheel toch ook een eigen plaats; hij is meer dan een golf in de oceaan, meer dan een voorbijgaande verschijningsvorm van de algemene menselijke natuur. Vroeger 5) is daarom reeds opgemerkt, dat de relaties, waarin de mensen tot elkaar staan, onderscheiden zijn van die, welke onder de engelen en onder de dieren worden gevonden; want aan beide verwant, is hij toch ook van beide verschillend; hij is een schepsel met een eigen aard. En daarom is fysische eenheid bij hem niet voldoende; er komt nog een andere, een ethische, federale bij 6).

Zodra men in de Christelijke kerk over het verband van Adams en onze zonde ernstig begon na te denken, had men aan de fysische eenheid niet genoeg. Shedd beweert wel, dat Augustinus, de scholastici, de oudste Gereformeerde theologen allen realist waren 7). Maar dit is onjuist; de leer van het verbond was niet uitgewerkt, maar de gedachte komt al bij de kerkvaders en de Middeleeuwse theologen voor 8). Reeds het een feit, dat zij bijna allen het creationisme huldigden, spreekt genoeg, want een creationist kan geen realist zijn. Het foederalisme sluit daarom de waarheid niet uit, die in het realisme verborgen ligt; integendeel het aanvaardt die ten volle; het gaat ervan uit, maar het blijft er niet bij staan; het erkent een unitas naturae, cui unitas foederalis est innixa. In de mensheid treffen wij allerlei vormen van gemeenschap aan, die volstrekt niet alleen en zelfs niet hoofdzakelijk op fysische afstamming, maar op een andere, hogere, zedelijke eenheid berusten. Er zijn "zedelijke

lichamen," gezin, familie, maatschappij, volk, staat, kerk, en verenigingen en genootschappen van allerlei aard en voor allerlei doel, die een eigen leven leiden, aan bijzondere wetten onderworpen zijn, in het bijzonder ook aan de wet, welke Paulus formuleert, als hij zegt: *καὶ εἴτε πασχεῖ ἐν μέλῳ, συμτασχεῖ πάντα τὰ μέλη, εἴτε δοξάζεται μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη*, [1 Cor. 12:26](#). Al de leden van zulk een lichaam kunnen voor elkaar ten zegen zijn of ten vloek, en dat te meer, naarmate zij zelf uitnemender zijn en een gewichtiger plaats in het organisme bekleden. Een vader, moeder, voogd, verzorger, onderwijzer, leraar, patroon, gids, vorst, koning enz. hebben de grootste invloed op degenen, over wie zij gesteld zijn. Hun leven en handelen beslist over het lot van hun onderhorigen, heft hen op en brengt hen tot ere of stort hen neer en sleept hen mee ten verderve. Het gezin van een dronkaard wordt verwoest en met schande beladen om de zonde van de vader. De familie van een misdadiger wordt in wijde kring en gedurende lange tijd met deze gerekend en veroordeeld. Een gemeente kwijnt onder de trouweloosheid van haar leraar. Een volk gaat te gronde om de dwaasheid van zijn vorst. Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi.

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

Toch is het waar, wat Shedd beweert [10](#)), dat de solidariteit van het lijden nog niet de toerekening van Adams zonde aan al zijn nakomelingen verklaart; om de zonde van een ander te lijden is niet hetzelfde als om de zonde van een ander gestraft en dus ook zelf als dader van die zonde beschouwd te worden; er is lijden zonder persoonlijke overtreding, [Luk. 13:1-5](#), [Joh. 9:3](#). Maar deze solidariteit, die wij dagelijks zien, slaat ons toch het argument uit de hand, om God van onrecht aan te klagen, als Hij in Adams straf de hele mensheid delen doet. Zo handelt Hij toch ieder ogenblik, beide in zegeningen en in gerichten. Indien zulk een handelwijze met zijn gerechtigheid bestaanbaar is, dan is dit en moet dit ook het geval zijn bij Adams overtreding. Maar daar komt nog bij, dat er een bijzondere reden is, waarom de bovengenoemde wet van de solidariteit in het geval van Adam niet geheel en al opgaat noch

ook zelfs op kan gaan. De wet van de solidariteit verklaart het werk- en het genadeverbond niet, maar is er op gebouwd en wijst er naar terug. Zij heerst altijd binnen engere kringen, dan door de mensheid zelf gevormd wordt. Hoe groot de zegen of vloek van ouders en voogden, van wijsgeren en kunstenaars, van godsdienststichters en hervormers, van vorsten en veroveraars enz. ook geweest mag zijn; er waren toch altijd "omstandigheden" van plaats, tijd, land, volk, taal enz., die er perk en paal aan stelden; de kring, waarin hun invloed heerste, was altijd door andere en grotere omsloten. Slechts twee mensen zijn er geweest, wier leven en werken zich uitgestrekt heeft tot de grenzen van de mensheid zelf, wier invloed en heerschappij doorwerkt tot aan de einden van de aarde en tot in eeuwigheid toe.

Het zijn Adam en Christus; de eerste bracht de zonde en de dood, de tweede de gerechtigheid en het leven in de wereld. Uit deze heel exceptionele plaats, door Adam en Christus ingenomen, volgt, dat zij alleen met elkaar te vergelijken zijn, en dat alle andere verhoudingen, aan kringen binnen de mensheid ontleend, wel tot opheldering kunnen dienen en van grote waarde zijn, maar toch slechts analogie bieden en geen identiteit. Dat wil zeggen, dat Adam en Christus beiden onder een heel bijzondere ordinantie van God zijn gesteld, juist met het oog op de bijzondere plaats, die zij in de mensheid innemen. Als een vader zijn gezin, een vorst zijn volk, een wijsgeer zijn leerlingen, een patroon zijn arbeiders met zich in de ellende stort, dan kunnen wij achter hun personen teruggaan en in de solidariteit, die binnen de mensheid en haar verschillende kringen heerst, tot op zekere hoogte een verklaring en bevrediging vinden. Maar zo kunnen wij bij Adam en Christus niet doen. Zij hebben de mensheid niet achter, maar vóór zich; zij komen er niet uit voort, maar brengen haar tot stand; zij worden niet door haar gedragen, maar dragen haar Zelf; zij zijn geen product, maar, ieder op zijn wijze, aanvang en wortel van de mensheid, caput totius generis humani; zij worden niet door de wet van de solidariteit verklaard, maar verklaren deze alleen door zichzelf; zij onderstellen niet, zij constitueren het organisme van de mensheid. Indien de mensheid werkelijk beide in fysische en in ethische zin een eenheid zou blijven, gelijk ze bestemd was te zijn; indien er dus werkelijk in die mensheid niet alleen gemeenschap van het bloed, gelijk bij de dieren, maar op die grondslag ook gemeenschap van alle stoffelijke, zedelijke, geestelijke goederen zou bestaan; dan was dat niet anders tot stand te brengen en in stand te houden, dan door in één allen te oordelen. Zoals het met hen ging, zou het gaan met heel het menselijk geslacht. Indien Adam viel, viel de mensheid; indien Christus staande bleef, werd in hem de mensheid opgericht. Werk- en genadeverbond zijn de vormen, waardoor het organisme van de mensheid ook in religieuze en ethische zin gehandhaafd wordt. Omdat het God niet om enkele individuen, maar om de mensheid te doen is als zijn beeld en gelijkenis, daarom moest zij vallen in één en ook in één worden opgericht. Zo is de ordinantie, zo het oordeel van God. Hij verklaart in één allen schuldig, en daarom wordt de mensheid onrein en stervende uit Adam geboren; Hij verklaart in één allen rechtvaardig, en ten eeuwige leven geheiligd. God heeft hen allen onder de ongehoorzaamheid besloten, opdat Hij hun allen zou barmhartig zijn **11**).

1) Augustinus, de mor. eccl. cath. I 22.

2) Ook Rousseau zei, dat de erfzonde alles verklaarde, behalve zichzelf.

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

- 4) Heid. Cat. vr. 60.
- 5) Deel II 611v. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 296
- 6) Verg. tegen het realisme A. A. Hodge, The atonement. Presb. Board of publ. z.j. bl. 99v.
- 7) Shedd, Dogm. Theol. II 37.
- 8) Verg. deel II 609 Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 295 en voorts Schwane, D. G. III 393 v. IV 166v. Kleutgen, Theol. der Vorzeit II 711. Oswald, Relig. Urgesch. 165. 167. Scheeben, Dogm. I 500. Pesch, Prael. III 136 enz.
- 9) Davidson, Theol. of the Old Testament 219v. 283.
- 10) Shedd, Dogm. Theol. II 187.
- 11) De idee der solidariteit is in de laatste jaren, tegenover het individualisme van Adam Smith c. s., op sociaal gebied zeer in ere gekomen. Zie o.a. E. Eersier, La solidarité. Paris 1870. Vercueil, Etude sur la solidarité dans le Christianisme d'après St. Paul. Montauban 1894. H. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie I 1905 bl. 351v. Het zevende congres voor sociologie te Bern, Juli 1909, was geheel aan de behandeling der solidariteit in haar verschillende vormen en toepassingen gewijd.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 324)

324. Gevolg van het peccatum originans is het peccatum originatum. Omdat allen in Adam als zondaren gerekend worden, worden zij ook allen uit hem in zondige toestand geboren. De erfsmet is een straf voor de erfschuld. Onder dit gezichtspunt is de erfzonde het eerst beschouwd door Augustinus, wat een krachtig protest uitlokte van de zijde van de Pelagianen **1)**, evenals later van de Remonstanten **2)**. Maar de Schrift spreekt menigmaal in die geest en ziet in volgende zonden een straf voor de vorige, [2 Sam. 12:11](#), [12](#), [1 Kon. 11:11-31](#), [22:30](#), [Jes. 6:9-10](#); [7:17](#); [10:5-7](#), [14:3](#), [Jer. 50:6-8](#), [Rom. 1:24-28](#); [2 Thess. 2:11-12](#) enz. Ook de zonden staan onder Gods bestuur; de wetten en ordinantiën, die voor het leven van de zonde gelden, zijn door God vastgesteld en worden door Hem gehandhaafd. En onder die wetten behoort ook deze: Das eben ist der Fluch der bösen That, dass sie fortwährend Böses muss gebären. De zonde heeft die natuur dat zij de zondaar hoe langer hoe meer verdwaaft en verhardt, steeds vaster in haar strikken verwart en steeds sneller langs een hellend vlak naar de afgrond voortstuwt. Het is waar, dat zonde op zichzelf beschouwd nooit straf van de zonde kan zijn, want beide verschillen wezenlijk en staan tegenover elkaar; zonde komt op uit de wil en straf ondergaat iemand tegen zijn wil; zonde is overtreding, straf is handhaving van de wet; straf heeft God tot auteur, maar zonde niet. Maar toch mag volgende zonde een straf van de vorige heten, omdat zij de zondaar nog verder van God verwijderd, ellendiger maakt en aan allerlei begeerlijkheid en hartstocht, angst en wroeging overgeeft **3)**.

Naar deze wet is bij Adam en al zijn nakomelingen op de zondige daad een zondige toestand gevolgd. De Pelagianen stellen het zo voor, dat een of andere wilsdaad hoegenaamd geen gevolgen nalaat; de wil, die het een ogenblik het kwade deed, kan terstond daarop, indien het hem lust, weer het goede doen; de wil heeft en krijgt bij hen nooit een vaste natuur, een bepaald karakter, hij is en blijft neutraal, indifferent, zonder innerlijke neiging, altijd tussen tegengestelde dingen in geplaatst, en met onberekenbare willekeur nu eens naar de ene, dan naar de andere kant zich richtende. Maar zulk een voorstelling vindt weerspraak van alle zijden. Er had bij Adam en Eva, toen zij Gods gebod overtraden, een grote zedelijke verandering plaats; schaamte en vreze voor God maakte zich van hen meester; de rust, de

vrede, de onschuld was weg, zij verborgen zich voor God in het geboomte van de hof, en wierpen de schuld op elkaar; Kaïn maakte zich schuldig aan broedermoord; en straks zag de Heere, dat de boosheid van de mens menigvuldig was op de aarde, dat al het gedichtsel van de gedachten zijns harten boos was van van de jeugd aan. Bij Adams overtreding neemt een ontzettende degeneratie van het menselijk geslacht haar aanvang. Wij staan hier voor een schrikkelijke werkelijkheid, waarvan de verklaring ons ontgaat. Hoe is het mogelijk, dat één enkele zondige daad zulke ontzettende gevolgen had en een radikale omkeer bracht in heel de menselijke natuur?

In het algemeen kan al opgemerkt worden, dat de verhouding tussen een daad en haar gevolgen ons telkens in het leven zeer onevenredig voorkomt. Een uur van onbedachtzaamheid kan maken, dat men jaren schreit. Een kleine vergissing, een enkele misstap geeft aan het leven van vele mensen een geheel andere richting; kleine onbetekenende voorvallen werken tot in geslachten door; van een zogenaamd toeval hangt menigmaal ons geluk of ongeluk af. De éne overtreding van Adam bracht een algehele verandering in de overleggingen, gezindheden en neigingen van zijn natuur. Immers, de ervaring leert, dat alwat een mens doet, in meerder of minder mate op hemzelf terugwerkt en een spoor in zijn karakter achterlaat. In de grond van de zaak is niets onverschillig en niets gaat spoorloos aan ons voorbij. Elke wilsdaad, opkomende uit voorafgaande neigingen en begeerten, werkt op deze terug en versterkt ze. Iedere zonde kan op die wijze tot een hebbelijkheid, een neiging, een hartstocht worden, die over de mens heerst als een tiran. Een mens is veranderlijk, buitengewoon vorm- en plooibaar; hij schikt zich naar alle gelegenheden, hij past zich aan bij elk milieu, hij went aan alles en gaat overal naar staan. Wie de zonde doet, wordt terstond een dienstknecht van de zonde. Een misdaad, een leugen, een diefstal, een moord is nooit voorbij met het ogenblik, waarin zij gepleegd worden. Zo heeft ook, maar in veel sterker mate, de ongehoorzaamheid van Adam heel zijn natuur veranderd.

Bovendien, zijn overtreding had niet alleen een uit-, maar ook een inwendige zijde. Het is niet zo, dat de zondige daad van Adam, bestaande in het eten van de verboden vrucht, eensklaps geschiedde zonder enige voorbereiding en eerst daarna allerlei zedelijke veranderingen in zijn natuur ten gevolge had. Op die wijze staan bij Adam schuld en smet niet tot elkaar in verband. De daad van het eten was zelf reeds openbaring van een gehele zedelijke verandering, die er in het binnenste had plaats gehad. Strikt genomen was zij niet de eerste zonde, maar de eerste voldragen zonde in de zin van [Jak. 1:15](#). Aan de zondige daad gingen zondige overleggingen van het verstand (twijfel, ongeloof) en zondige neigingen van het hart (begeerlijkheid, hoogmoed) vooraf, welke haar aanleiding hadden in de verzoeking van de slang en gekweekt werden door de wil van de mens. Zowel vóór als onder en na het eten van de verboden boom werd de verhouding van de mens tot God en zijn wet veranderd. Hij werd niet eerst het een en daarna het andere, maar tegelijkertijd en in verband met elkaar, beide schuldig en onrein voor het aangezicht van zijn Maker. Schuld en smet zijn beide gelijktijdige gevolgen van de éne zelfde zonde, twee zijden van dezelfde zaak. Eindelijk, de verandering, die bij Adam intrad, bestond niet daarin, dat er enig zondig beginsel in hem ingeplant of enig bestanddeel van zijn wezen, van zijn ziel of lichaam, van zijn vermogens of krachten hem ontnomen werd. Maar zij bestond hierin, dat de mens door zijn twijfel en ongeloof, door zijn hoogmoed en begeerlijkheid en eindelijk door de zondige daad zelf steeds meer van God en van zijn wet zich losmaakte, zich buiten zijn gunst en gemeenschap stelde en al zijn gaven en krachten juist tegen God en zijn gebod gebruiken ging. En dan als dit geschiedt, als de mens buiten Gods gemeenschap en buiten Gods wet zich stelt, dan treedt de zondige toestand vanzelf in, zouals de duisternis intreedt, wanneer het licht verdwijnt. Fieri

nequit quin maxime sese amet creatura, quam non absorpserit amor Dei (Melanchton). De mens, zich onttrekkende aan de gemeenschap Gods, in welke hij geschapen werd, is niet anders denkbaar dan als een zondaar, schuldig en verdorven voor zijn aangezicht.

Diezelfde religieuze en ethische verandering, welke bij Adam plaatsgreep onder en bij zijn val, is ook het deel van al zijn nakomelingen. Dezen worden allen in diezelfde zedelijke toestand geboren, als waarin Adam viel door zijn overtreding. Dit feit is haast voor geen ontkenning vatbaar. De Schrift leert het niet alleen, maar ervaring en geschiedenis bewijzen het dag aan dag. Indien iets zeker is, dan is het wel dit, dat mensen niet als rechtvaardigen en heiligen, maar als zondaren ontvangen en geboren worden. Dat wijst erop, dat zij één schuld met Adam gemeen hebben, want schuld en smet gaan in de zonde altijd samen. Twee uitersten zijn hier te vermijden. Aan de een zijde wordt door sommigen geleerd, dat er bij Adam van geen zondige overlegging en begeerte vóór de daad van het eten van de verboden vrucht sprake kan zijn, want het begeren daarnaar was geen zonde, doch slechts de natuurlijke werking van zijn lichamelijke neigingen. Als hij dat begeren weerstaan had, zou hij van alle zonde vrij zijn gebleven. De zonde van Adam lag dus enkel en alleen in de daad van het eten, not in the inward state, but in the outward act [4](#)). Maar hier is tegen dat [Gen. 3](#) ons duidelijk doet zien, hoe de slang langzamerhand twijfel, ongeloof en begeerlijkheid weet op te wekken in het hart van de vrouw. In de Christelijke theologie werd er daarom steeds op gewezen, dat de eerste zonde in het bewustzijn ontstond en door allerlei overleggingen en neigingen zich voltooide in de daad [5](#)). Wanneer deze daad geheel uitwendig wordt opgevat en van alwat innerlijk voorviel wordt losgemaakt, dan schijnt de consequentie ook te eisen, dat de rechtvaardigmaking door het geloof niet alleen vooraf gaat aan, maar ook los komt te staan naast de wedergeboorte; althans Jones verklaart dat an unregenerate man can believe, en dat de Schrift daarom ook zegt, dat God de goddeloze rechtvaardigt. Sinless man can sin—that is the mystery of the fall; an ungodly man can believe—that is the mystery of the rise [6](#)).

Aan de andere zijde is het evenmin juist, om uit het feit, dat schuld en smet in de zonde steeds samengaan, het besluit te trekken, dat de smet eigenlijk aan de schuld voorafgaat. Edwards kwam hier reeds ten dele toe, omdat hij de zondige daad van Adam uit de vooraf ontstane zondige neiging trachtte af te leiden, en voor de laatste weer een aanleiding zocht in de natuurlijke principes van de lagere natuur van de mens [7](#)). Maar het geschiedde beslist en onomwonden in de school van Saumur, door Placaeus en al de voorstanders van een middellijke toerekening van Adams zonde [8](#)). Deze voorstelling stuit echter op de ernstige bezwaren, dat er dan geen grond bestaat, waarom de nakomelingen van Adam onrein geboren worden; dat er voorts een zedelijke onreinheid zou bestaan, die geen schuld is; en dat de mens eerst persoonlijk zondaar zou worden, door met een wilsdaad in die onreine neiging in te stemmen. Daartegenover hebben de Gereformeerden steeds staande gehouden, dat er een objectieve grond moet bestaan, waarom alle nakomelingen van Adam schuldig en onrein geboren worden, en dat die grond geen andere kan zijn, dan dat zij op een of andere wijze in Adam zelf schuldig stonden. Sommigen hebben dit meer realistisch, anderen meer foederalistisch zoeken te verklaren, maar in beide gevallen is Adams overtreding de zonde van al zijn nakomelingen. Op grond daarvan, dat zij in Adam, hetzij als caput naturale hetzij als caput foederale, begrepen waren, zijn zij door God schuldig verklaard. Er gaat een κριμα van God, als Rechter, over één mens en één overtreding vooraf, en dit κριμα behelsde het κατακριμα, het vonnis, dat niet alleen Adam maar ook al zijn nakomelingen, schuldig, onrein en des doods waardig waren, [Rom. 5:16](#). De geboorte in deze toestand van schuld, onreinheid en verderf is de uitvoering van het vonnis, dat door God over Adams overtreding is gevelde. Gelijk hij zelf door zijn overtreding terstond met schuld beladen, door de smet

verontreinigd en aan de dood onderworpen werd, zo heeft dit krachtens het oordeel van God ook bij al zijn nakomelingen plaats. Schuld, smet en dood staan bij Adams nakomelingen in dezelfde verhouding als bij hemzelf en zijn zo, in dat onderling verband, tot allen doorgaan.

- 1) Augustinus, c. Jul. V 3.
- 2) In hun Apol. Conf. VII 4.
- 3) Lombardus, Sent. II dist. Thomas, S. Theol. I 2 qu. 87 art. 2 qu. 75 art. 4 qu. 84 art. 1-4 Gerhard, Loc. VI c. 10 n. 140. Turretinus, Theol. El. IX 15. Spanheim, Op. III 1268-1270. De Moor, III 332-335. Schleiermacher, Chr. Gl. par. 71, 2. Müller, Sünde II 589v. Frank, Chr. Wahrh. I 489. Christ, Die sittl. Weltordnung bl. 59.
- 4) J. Cynddylan Jones, Primeval Revelation, Studies in Gen. I-VIII. London 1897 bl. 253v.
- 5) Zie bijv. Marck, Historia Paradisi bl. 526v.
- 6) Jones, t.a.p. 256. 257.
- 7) Ridderbos, t.a.p. 171v.
- 8) Zie Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 322. Verg. ook Shedd, Dogm. Theol. II 170.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 325)

325. De weg, waarin dit peccatum originatum het deel van alle mensen wordt, is niet die van imitatie, maar van generatie op grond van imputatie. Er gaat een κρίμα, een oordeel van God vooraf, en krachtens dat oordeel worden alle mensen schuldig, onrein en stervende uit Adam geboren. Zij worden dit alles niet eerst op latere leeftijd door hun dadelijke zonden, maar zijn het van hun ontvanging en geboorte af aan. De dood is ten bewijze, want deze heerst niet alleen over de volwassenen, maar in veel sterker mate nog over de kleine kinderen, zelfs de ongeborene; en die dood is naar de Schrift geen natuurproces, maar een bezoldiging van de zonde. Deze leer van de erfzonde werd door het Rationalisme als onredelijk veroordeeld, maar is in de vorige eeuw langzamerhand weer meer in haar waarheid erkend. Terwijl de achttiende eeuw dweept met de natuurlijke goedheid van de mens en de maatschappij aansprakelijk stelde voor alle zonde en gebrek, neemt men thans dikwijls het omgekeerde standpunt in: omdat de mens afkomstig is van het dier, blijft hij ook nog altijd een dier in zijn hart; in ieder mens schuilt la bête humaine; vitium hominis natura pecoris. Maar nu zijn er gelukkig de "heilige" maatschappij en de "goddelijke" staat, die die ruwe, dierlijke mens in de band houden en dwingen tot deugd; alle ondeugd is aangeboren en alle deugd is verworven **1)**. In verband met deze verandering in de beschouwing over de oorsprong en natuur van de mens kwam ook de leer van de overerving op. Want als er geen overerving was van in de strijd om het bestaan verworven eigenschappen, kon er natuurlijk van ontwikkeling en vooruitgang, vooral van afstamming van de mens uit het dier, geen sprake zijn. In de descententieleer van Darwin speelt die overerving dan ook een hoofdrol en op het standpunt van de evolutie is zij niet ten onrechte de voornaamste oorzaak voor heel de vooruitgang van het menselijk geslacht en zelfs "die grossartigste aller Naturerscheinungen" genoemd. Toch waren de feiten, waarop de theorie van de overerving berust, voor een groot deel ook vroeger reeds bekend. Want dat elke soort haar gelijken voortbrengt, dat kinderen naar hun ouders aarden, dat niet alleen lichamelijke, maar ook allerlei geestelijke eigenschappen van ouders op kinderen en kindskinderen overgaan en in geslachten voortbestaan, dat was, alleen reeds blijkens de leer van het traducianisme, ook vroeger bekend. En dat toch ook weer niet alle eigenschappen overerven, dat elk individu nog iets anders en meer is dan de som of het

product van zijn ouders, ook dat was, zoals de leer van het creationisme bewijst, ook voor vorige geslachten geen verborgenheid. Maar men bezag al deze feiten toen nog niet in het licht van een materialistische of pantheïstische wereldbeschouwing; men maakte ze toen nog niet dienstbaar aan een vooropgezette evolutieleer; en bovenal, men misbruikte ze nog niet in literatuur en drama, om de mens als een willoos product van zijn afkomst en omgeving, als een speelbal in de handen van het toeval of het noodlot voor te stellen, en hem zo van alle zedelijke energie, van allen levensmoed en allen levenslust te beroven. Dit alles is eerst in de negentiende eeuw geschied. Toen de overerving door de mannen van de wetenschap als een onveranderlijke wet en als een onontkoombaar feit werd afgekondigd, toen stonden tal van moralisten, auteurs en criminologen gereed, om de conclusie te trekken, dat de mens in dezelfde zin een natuurproduct is als plant en dier, dat zijn zelfstandigheid en vrijheid een waan is, dat hij met noodwendigheid moet wezen datgene wat hij is. Gelukkig is tegen deze valse en gevaarlijke conclusies een reactie ingetreden; als de wetenschap haar onderzoek voortzet, corrigeert zij altijd zichzelf weer. Ze heeft het ook in dit geval gedaan, en dat op goede gronden.

Want:

1. de feiten, waarop de leer van de overerving is gebouwd, bestaan alle daarin, dat vele eigenschappen, die de ouders onderscheiden, ook in de kinderen en kindskinderen worden terug gevonden. Daartoe behoren lichamelijke eigenschappen, zoals bouw van het lichaam, houding en manieren, kleur van het haar, vorming van de ledematen, zwakte of scherpte van de zintuigen, deformiteit en (polydactylie, albinisme enz.) Maar ook tal van geestelijke eigenschappen gaan van ouders op kinderen over; zwakheid of sterkte van geheugen, van verstand en oordeel, van gevoel en wil, eigenschappen van het humeur, het temperament, het karakter, aanleg, instincten, neigingen, geschiktheden. Onder al deze eigenschappen zijn er goede, die een zegen voor de kinderen zijn, gaven van verstand en hart, zachtzinnigheid, medelijden, gevoel, opgeruimdheid, zin voor orde, kunstvaardigheid; maar dikwijls zijn het ook boze neigingen en hartstochten, zoals leugenachtigheid, gierigheid, hebzucht, vraatzucht, speelzucht, drankzucht, wellust, neiging tot diefstal, moord, of aanleg voor krankheden, als tering, jicht, epilepsie, hypochondrie, krankzinnigheid enz. En al deze eigenschappen gaan dikwijls van de ouders op de kinderen en kleinkinderen over tot in het derde en vierde geslacht, of springen soms een of meer generaties over en keren dan in latere afstammelingen terug. Deze feiten zijn zo nauwkeurig en veelvuldig geconstateerd, dat aan de waarheid niet te twijfelen valt. Trouwens, ieder kent voorbeelden uit zijn eigen omgeving. Zelfs de spreekwoorden getuigen ervan: een goed kind, dat naar zijn vader aardt, en: een appel valt niet ver van de boom.
2. Zodra men deze feiten zoekt te rangschikken en te groeperen, komt men echter terstond in grote moeilijkheid. Dat soort eigenschappen overerven, d.w.z., dat ouders steeds kinderen van dezelfde soort voortbrengen, staat wel vast, maar brengt in dit geval niet veel verder. Wel is het een feit van grote betekenis, want er wordt ten duidelijkste door bewezen, dat soorten constant en aan een wet, aan de wet van hun eigen aard, gebonden zijn. Maar deze wet van de generatie: soort zoekt soort en brengt soort voort, is eigenlijk onderstelling van die hereditieit in engere zin, welke in overerving van allerlei, niet tot de soort als zodanig behorende eigenschappen bestaat. Welke van deze eigenschappen nu overerven en welke niet, is niet aan te geven; men kan ze niet naar deze maatstaf indelen. Dat ras- en variëteitseigenschappen constant worden overgeplant, is aan rechtmatige twijfel onderhevig; er zijn zonder twijfel rassen, ook onder de mensen, die van eeuw tot eeuw blijven bestaan (het Indo-germaanse, Semietische ras enz.), maar deze rassen zijn

indertijd in de éne mensheid ontstaan, zonder dat wij weten hoe, en zonder met zekerheid te kunnen zeggen, dat zij ook in de toekomst onder heel andere omstandigheden zullen blijven bestaan. Dit weten wij wel, dat het ras, bijv. van planten en dieren, door selectie veranderd en verbeterd kan worden, maar deze verbetering is beperkt, tijdelijk, van de cultuur van de mens afhankelijk. Gewoonlijk is na vier of vijf generaties de hoogte van de verbetering bereikt; zodra men met de selectie ophoudt, keren de nakomelingen tot het oude type terug; de aangebrachte eigenschappen worden niet in de natuur van de schepselen opgenomen, maar houden de neiging, om tot de oorspronkelijke vorm terug te keren. Dat eindelijk individuele, verworven eigenschappen van ouders op kinderen overgaan, is wel door Darwin e.a. beweerd, maar wordt door A. Weissmann, hoogleraar te Freiburg, zo sterk mogelijk bestreden, en zijn theorie vindt tegenwoordig hoe langer hoe meer instemming.

3. Nog veel minder is de poging geslaagd, om de verschijnselen, die zich hier voordoen, tot enige wetten te herleiden; zij zijn daartoe veel te talrijk en te gecompliceerd. Onze kennis van het leven is nog zeer gebrekkig; tal van invloeden, die de bouw en de eigenschappen van het organisme beheersen, zijn nog onbekend; ieder ogenblik dreigt dus het gevaar, dat wij een of ander verschijnsel verklaren uit een oorzaak, die er niets mee te maken heeft, en de ware oorzaak geheel over het hoofd zien. Zolang het onderzoek niet verder gevorderd is, is het dus voorbarig van vaste, onveranderlijke wetten te spreken. Ribot heeft voor de erfelijkheid van de psychische eigenschappen wel een viertal wetten geformuleerd, maar hij gaf de naam van wetten ten onrechte aan zekere regelmatigheden, die hij in de verschijnselen meende opgemerkt te hebben. Heel duidelijk komt dit uit bij zijn derde wet, die van het atavisme, welke slechts uitgevonden schijnt te zijn, om aan de vele gevallen, waarin de gunstige eigenschappen niet overerven en dus de "wet" van de hereditieit niet doorgaat, een schijn van regelmatigheid te geven. Nicht begriffene Thatsachen scheinen schliesslich bekannt, sobald man sie mit einen bekannten Worte bezeichnet 2). De hypothese van Lombroso over het misdadigerstype behoort thans reeds weer tot het verleden 3). En de statistiek, al mag zij ook een zekere regelmatigheid in geboorten, huwelijken, misdaden enz., aanwijzen, is daarmee toch nog geenszins gerechtigd tot de conclusie, dat elk mens tot zijn daden gedwongen wordt, evenmin als het feit, dat de ouderdom van een bevolking in doorsnede dertig jaren bedraagt, ieder dertigjarige tot sterven dwingt 4).
4. De moeilijkheid, om over de verschijnselen van hereditieit te spreken, neemt daardoor nog belangrijk toe, dat ze steeds met verschijnselen van variatie gepaard gaan. Er is niet alleen erfelijkheid, maar ook veranderlijkheid; er is eenheid en verscheidenheid, herinnering maar ook verbeelding. Gewoonlijk zegt men nu wel, dat erfelijkheid de wet en de regel, en veranderlijkheid de uitzondering is. Maar dit geschiedt zonder genoegzame grond, Want de variatie speelt even grote rol als de hereditieit. Er zijn geen twee bladeren aan dezelfde boom en tak gelijk, en zo is het in de hele organische schepping, kinderen van dezelfde ouders lopen lichamelijk en geestelijk soms zeer ver uiteen. En de oorzaken zijn daarvoor even moeilijk aan te geven als voor de eenheid en overeenstemming. Hereditieit en variatie staan voortdurend met elkaar in verband, zij werken samen en kruisen elkaar, en niemand kan tot dusver zeggen, hoe dat toegaat en welke er de oorzaken van zijn. Te minder is dat mogelijk, omdat de voortplanting bij alle hogere wezens plaats grijpt door vereniging van twee individuen (amphimixis), waarvan ieder weer zijn eigenaardigheden heeft en zijn bijzondere werking uitoefent. En dan komt de uit die amphimixis ontstane vrucht vóór en na de geboorte in een milieu te leven, waarvan de velerlei factoren en invloeden voor geen berekening vatbaar zijn. Er wordt dan ook een hevige strijd gevoerd

tussen hen, die alles van binnen uit, uit de aanleg van het individu, en hen, die alles van buiten af, uit het sociale milieu, willen verklaren. De uiterste voorzichtigheid is nodig, om hier niet mis te tasten. Tal van verschijnselen, zoals ziekten en verkeerde neigingen, die men eerst uit overerving verklaarde, zijn later gebleken, gevolg van omgeving en opvoeding te zijn. Een zekere dispositie mag worden meegebracht, deze komt toch eerst tot ontwikkeling in een daaraan corresponderend milieu.

5. De verschillende theorieën ter verklaring van hereditieit en variatie zijn alle tot op de huidige dag onvoldoende gebleken. Reeds het grote aantal, dat er opgesteld is, bewijst, dat geen van alle bevredigt. Alle natuurfilosofen en biologen hebben er hun krachten aan beproefd, zonder dit geheim des levens ontsluitend te hebben. De hoogleraar aan de Sorbonne, Yves Delage, heeft in zijn geleerd werk: *La structure du protoplasma et les théories sur l'hérédité et les grands problèmes de la biologie générale* 5), alle theorieën breedvoerig besproken en komt dan tot de slotsom: *apres avoir étudié et discuté les nombreuses théories émises pour résoudre les problèmes de l'hérédité et de l'évolution, nous sommes obligés de reconnaître, qu' aucune ne présente une solution acceptable. Toutes pechent en quelques points, non pas accessoires mais fondamentaux, et la plupart sont, en outre, appuyées sur des hypothèses gratuites et tout à fait improbables. Zelf waagt hij dan ook niet een théorie complete aan de lezer aan te bieden; nos connaissances sont loin d'être assez avancées pour que cela soit possible* 6). Dat is een wijs zeggen, want voorshands zijn wij nog niet veel verder gekomen dan tot het inzicht, dat er hereditieit en dat er variabiliteit bestaat; maar het is een nog onopgelost raadsel, hoe, krachtens welke oorzaken, naar welke wetten, in welke mate zij samenwerken en elkaar afwisselen. Het schijnt zelfs, alsof de voortzetting van het wetenschappelijk onderzoek de problemen, in plaats van ze op te lossen, nog in aantal en gewicht doet toenemen.
6. Deze onzekerheid mag echter van de wetenschap niet als een verwijt voor de voeten geworpen worden, want *ultra posse nemo obligatur*, en wat zij heden niet weet, kan ze misschien morgen ons zeggen; maar wel mag op dit gebrek aan zekere resultaten de aandacht gevestigd worden, om tegen voorbarige en gevaarlijke conclusies anderen te waarschuwen en zelf op onze hoede te zijn. Gelukkig gaan zulke tot voorzichtigheid manende stemmen ook uit de kringen van de deskundigen op. Er wordt op gewezen, dat storingen en afwijkingen in een organisme volstrekt niet altijd en in alle gevallen van de ouders op de kinderen overgaan; krankzinnigheid is bijv. in menig geval erfelijk, maar in vele ook weer niet; in een familie, waarvan een lid door erfelijke aanleg krankzinnig werd, worden niet zelden ook nog andere leden door hetzelfde lot getroffen, maar het is volstrekt niet waar, dat alle of de meeste leden van zulk een familie er meer of minder door aangetast zijn. Voorts is de generatie bij hogere organismen aan *amphimixis* gebonden, en deze brengt dikwijls, vooral bij een verstandige keuze, nieuw bloed en een regenererende kracht aan. Eindelijk, daar is zeker zo iets van wat men erfelijke belasting en erfelijke ontaarding noemt; in elk geval brengen vele kinderen bij de geboorte reeds een dispositie tot een of andere krankheid mee. Maar men sluit daarom niet het oog voor de genezende kracht, die er in de natuur ligt; er is aan de erfelijkheid niet alleen een conservatieve en progressieve zijde, maar ook een regressieve; de hereditieit tracht niet alleen bij de aanleg van elk levend wezen de typus van de soort, waartoe het behoort, ongeschonden te handhaven, maar heeft ook een drang, om tot de oorspronkelijke typus terug te keren. Als dat niet het geval was, zou de Europese mensheid ten gevolge van ondeugden en krankheden, die in vorige eeuwen soms een kolossale uitbreiding hadden verkregen, reeds geheel belast en ontaard moeten zijn.

7. Op deze gronden wordt er dan verder ook tegen gewaarschuwd, dat men door de hereditieit zich laat verleiden tot fatalisme en pessimisme. De erfelijkheid is maar één zijde van de zaak, naast haar bestaat ook de veranderlijkheid; met de degeneratie werkt ook de regeneratie samen. Of met andere woorden en meer algemeen uitgedrukt: de mens is enerzijds product van zijn ouders en voorouders, van zijn omgeving en opvoeding, maar hij is nog iets anders en iets meer, een eigen ik, een mens, een persoonlijkheid. Het zal nooit gelukken, om de mens op traducianistische wijze geheel en al uit het verleden te verklaren, want hij is meer dan een product van vóór en buiten hem werkende factoren, hij is een eigen bestaan en leven deelachtig, hij is een wezen, dat kent en wil en kan 7). Door deze eigenschappen van het hoger ken- en begeervermogen treedt hij uit het rijk van de fysische natuur een andere, hogere, zedelijke wereld binnen. Ook dat is een wereld, waar wet, regel, orde heerst; het onderscheid tussen de fysische en de psychische (geestelijke, intellectuele, ethische) wereld is volstrekt niet daarin gelegen, dat in gene alles naar de wet van oorzaak en gevolg toegaat, en dat hier het toeval, de willekeur, de vrije wil van Pelagius heerst. Neen, ook in de psychische wereld is er oorzaak en gevolg, zijn er ordinantiën en wetten, maar zij zijn van een andere orde dan die in de natuur. Daarom is er in de psychische wereld even veel verschil als in de fysische wereld; alle mensen zijn ongelijk, ook in zelfstandigheid, vrijheid, verantwoordelijkheid, toerekenbaarheid, schuld. Wij kunnen en mogen niet allen over één kam scheren; wie veel gegeven is, van die zal ook veel geëist worden, en wie weinig ontving, draagt veel geringer verantwoordelijkheid. Maar dat doet alles niets af aan het feit, dat de mens een ander, hoger wezen is dan plant en dier; hij verheft zich boven de macht van de natuur en stelt tegenover haar zijn: ik ken, ik wil en ik kan. Hij handelt en kan handelen als mens, als persoon; hij is en hij blijft de oorzaak van zijn handelingen; hij handelt niet zonder oorzaak, maar toch zonder dwang; hij is vrij en blijft, naar de mate van zijn vrijheid, voor zijn daden verantwoordelijk. Behalve een fysische is er dus een psychische; behalve een mechanische, een energetische; behalve een causale, een teleologische causaliteit. Meer en meer wordt dit thans weer erkend; en daarmee blijft de zelfstandigheid, de soortelijke eigenaardigheid, de bijzondere wetmatigheid van de zedelijke wereldorde gehandhaafd 8).
8. Omdat er ook in deze zedelijke wereld geen toeval noch noodlot, maar wijze, heilige wetmatigheid heerst, daarom ontkennen wij ook de feiten van de erfelijkheid niet, noch ook haar uitgebreide heerschappij. De Christelijke theologie heeft er niet het minste belang bij, om aan deze ook maar enigszins te kort te doen; integendeel erkent zij ten volle en eerbiedigt de wetten, die op dit gebied door God zijn vastgesteld; hoe meer in de erfelijkheid vaste wetten worden opgespoord, des te groter wordt de heerlijkheid van Hem, die de Schepper aller ordinantiën en geen God van verwarring, maar van orde is. Ook is het volkomen waar, dat wij bijna nooit met juistheid de grenzen kunnen aanwijzen, die de persoonlijke schuld scheiden van de gemeenschappelijke schuld. Wat Schleiermacher zegt van de erfzonde, is heel iets anders dan wat Schrift en kerk aangaande haar uitspreken, maar op zichzelf is het van de zonde in het algemeen toch volkomen waar, dat zij een Gesamtthat und Gesamtschuld des menschlichen Geschlechtes is, d.i.: de zondige toestand en de zondige daden van ieder mens zijn enerzijds veroorzaakt door die van het voorgeslacht en anderzijds ook weer oorzaak van de zondige toestanden en daden van de nakomelingen; de zonde is in Jedem das Werk Aller und in Allen das Werk eines Jeden 9). Maar hoe waar dit alles ook zij, zolang de biologie naast de hereditieit ook de variatie erkennen moet, ontbreekt alle recht, om de mens zijn zelfstandigheid en vrijheid te ontnemen en hem voor te stellen als een willoos instrument van boze machten. Zulk een voorstelling berust niet op gezonde wetenschap,

maar is een vrucht van zieke verbeelding en richt door het doden van alle wilskracht in de mens onberekenbare verwoestingen aan.

9. Tenslotte, al mag de steun, door de wetenschap van de dag aan de kerkelijke leer van de erfzonde geboden, tot op zekere hoogte dankbaar erkend, zij zelf wordt er niet sterker door evenmin als zij er zwakker door wordt, als het diezelfde wetenschap misschien morgen weer behagen mocht, om ze als dwaas en onzinnig ten toon te stellen. De erfzonde is nog iets anders, dan wat heden ten dage onder heredititeit wordt verstaan. Immers is zij geen soorteigenschap, die tot het wezen van de mens behoort, want zij is door overtreding van Gods gebod in de menselijke natuur ingekomen en kan er door wedergeboorte en heiligmaking weer uit weggenomen worden; en zij is ter andere zijde ook geen individuele verworvene eigenschap, want zij is alle mensen zonder uitzondering eigen en zij is zo inherent aan de menselijke natuur, dat wedergeborenen zelfs nog kinderen voortbrengen, die van nature kinderen van de toorn zijn; *justus non generat unde ipse regeneratus sed unde generatus est* (Augustinus). De erfzonde neemt daarom een bijzondere plaats in; de tegenwoordige leer van de heredititeit mag haar van haar schijnbare ongerijmdheid hebben ontdaan, omdat zij ons de mensheid weer als een fysisch en ethisch organisme heeft doen kennen, waarin alle leden tot elkaar in verband staan, verklaren doet zij haar niet. Oudtijds werd dit door het traducianisme of het creatianisme beproefd. Maar welk standpunt men bij de oorsprong van de zielen ook inneemt, de voortplanting van de erfzonde blijft altijd even moeilijk. De erfzonde is toch geen substantie, die zetelt in het lichaam en door generatie kan worden overgeplant; zij is een zedelijke kwaliteit van de mens, die de gemeenschap met God mist, welke hij naar zijn oorspronkelijke natuur bezitten moest en bezeten heeft. Adams verdorvenheid trad vanzelf in en op hetzelfde ogenblik, toen hij in twijfel en ongeloof, in hoogmoed en begeerlijkheid van God zich losscheurde. En op dezelfde wijze treedt de zedelijke verdorvenheid in bij zijn nakomelingen van het eerste ogenblik van hun bestaan af. Zoals God aan Adam om zijn overtreding zijn gemeenschap onttrok, zo doet Hij dit ook aan al zijn nakomelingen. En evenmin als Hij, Adam na zijn overtreding toch nog onderhoudende, door het onttrekken van zijn gemeenschap de positieve oorzaak van zijn verdorvenheid werd, evenmin is Hij dit bij zijn nakomelingen, hetzij men de oorsprong van de zielen traducianistisch of creationistisch denkt. Ieder mens wordt krachtens de fysische en ethische relatie, waarin hij tot Adam staat, onder schuld en in smet geboren. *Est ergo quisque sui individui peccati originalis et proximum principium et subjectum et auctor* 10).

- 1) Brunetière, *La moralité de la doctrine évolutive*. Paris 1896.
- 2) Kohlbrugge, *Der Atavismus*. Utrecht 1897 bl. 3.
- 3) Schermers, *De leer van Lombroso*. Heusden 1896.
- 4) Wundt, *Grundzüge der physiol. Psych.* II 2 397. A. von Oettingen, *die Moralstatistik* 1882 bl. 24v. Windelband, *Ueber Willensfreiheit* 1904 bl. 134v.
- 5) Paris, Reinwald et Cie 1895.
- 6) *Ib.*, bl. 743. 747.
- 7) *The individual is not a mere manifestation of the race. God applies to the origination of every single man aspecial creative thought and act of will.* Jones, *Primeval Revelation* 263.
- 8) Van de rijke literatuur zij alleen genoemd: Hugo de Vries, *Eenheid in veranderlijkheid*, *Album der Natuur* 1898 bl. 65-80. Ribot, *L'hérédité psychol.* 5 Paris Alcan 1894. Van Bemmelen, *de erfelijkheid van verworven eigenschappen*, 1890. R. Schäfer, *Die Vererbung*. Berlin, Reuther u. Reichard 1897. Dr.

Jonker, Erfel. en Toerekenb. in Theol. Stud. v, Dr. Daubanton, 1894 bl. 291-322. Gispen Jr. De leer der erfelijkheid en de leer der erfzonde. Tijdschr.v. Geref. Theol. Juli 1902 bl. 289-311. Kukn, Hereditieit en pessimisme, Gids 1900. G. von Rohden, Erbliche Belastung und ethische Verantwortung. Tüb. 1907. L. Büchner, Die Macht der Vererbung.2 Leipzig 1909. L. Bouman, Degeneratie, Orgaan v.d. Chr.v.v. Nat. en Geneesk. 1908/9.

9) Chr. Gl. par. 71, l. 2.

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

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 326)

326. De erfzonde is een eigenschap van de menselijke natuur en daarom eigen aan alle schepselen, die deze natuur deelachtig zijn. In Adamo persona corrumpit naturam, in aliis hominibus natura corrumpit personam **1)**. De Pelagiaanse bewering, dat er mensen zijn of althans kunnen zijn zonder enige zonde, wordt door de Schrift, door de ervaring, door de getuigenissen van alle godsdiensten en volken weersproken. Op de regel, dat ieder mens een zondaar is, is maar één uitzondering, nl. Christus, maar Hij was dan ook de eniggeboren Zoon van God, de tweede Adam, hoofd van een ander en beter verbond, en op bijzondere wijze ontvangen van de Heilige Geest. De Roomsen maken echter ook nog een uitzondering voor Maria, de moeder van Jezus. De drie privileges, in de Roomse theologie allengs aan Maria toegekend, nl. de vrijheid van de erfzonde (immaculata conceptio), de vrijheid van alle dadelijke zonde (perfectio justitiae) en de vrijheid van de dood (assumptio in coelum) zijn eenvoudig gevolgtrekkingen uit de hoge rang van middelares, waartoe zij op grond van haar virginitas en deipartus door de kerk verheven werd. Ten aanzien van de onbevleete ontvangenis stelde Pius IX in de bul Ineffabilis van 10 Dec. 1854 vast, beatissimam virginem Mariam in primo instanti conceptionis suae fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem. Er ligt hier niet in opgesloten, dat Maria niet onder Adam begrepen en in hem gevallen zou zijn, want Maria werd alleen vrij van de erfzonde bewaard door een bijzondere genade Gods en met het oog op Christus' verdiensten. Maar er wordt ook niet uitgesproken, dat Maria eerst in zonden ontvangen en daarna terstond geheilgd werd, want er wordt uitdrukkelijk verklaard, dat zij in het allereerste moment van haar ontvangenis vrij van erfzonde is bewaard.

Voor dit dogma is echter in de Schrift niet de zwakste grond aanwezig. Thomas zei ronduit, quod de sanctificatione B. Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scripture canonica traditur **2)**. De Roomse theologen zijn hiermede dan ook in niet geringe verlegenheid, zoeken allerlei redenen, om deze "verborgenheid van Maria" in de Schrift te verklaren, en dwingen de vreemdste teksten tot een schijn van bewijs. Zo beroepen zij zich op [Gen. 3:15](#), [Ps. 45:11](#)v., [Hoogl. 1:8-16](#); [2:2](#); [3:6](#); [4:1](#)v.; [Hoogl. 6:9](#), [Wijsh. 1:4](#), [Luk. 1:28](#), [41](#), [48](#), [Op. 12](#) en op typen als de ark van Noach, de duif met de olijftak, het brandende doornbos **3)** enz.; maar al deze aanhalingen en redeneringen dienen slechts om hun armoede aan argumenten te bedekken en hebben geen weerlegging nodig. Veeleer leert de Schrift beslist, dat alle mensen, behalve Christus alleen, zondaren zijn; voor Maria wordt nooit een uitzondering gemaakt; al staan er geen bepaalde zondige woorden of daden van haar opgetekend, ook niet in [Mark. 3:21](#), [Joh. 2:3](#), toch verheugt zij zich in God haar Zaligmaker,

[Luk. 1:47](#), wordt zij wel om haar moederschap van Christus, maar nooit om haar zondeloosheid zalig gesproken, [Luk. 1:28](#), [48](#), wordt ook in dit moederschap op zichzelf achtergesteld bij wie Jezus' moeder en broeders en zusters zijn in geestelijke zin, [Matt. 12:46v.](#), [Mark. 3:31v.](#), [Luk. 8:21](#), en volhardt met de apostelen in bidden en smeken, [Hand. 1:14](#). Ook de kerkvaders leren noch de onbevleete ontvangenis noch ook de zondeloosheid van Maria; Irenaeus, Tertullianus, Origenes enz. spreken bij haar van dadelijke overtredingen [4](#)); en zelfs Roomse godgeleerden kunnen dit niet loochenen. Dr. von Lehner zegt, dat dit de toenmaals heersende beschouwing was [5](#)); Schwane erkent, dat de traditie uit die tijd evenmin stringente bewijzen levert als de Heilige Schrift [6](#)), en Scheeben stemt toe, dat de persoon van Maria in de eerste vier eeuwen op de achtergrond treedt en in relatieve Dunkelheit verkeert [7](#)). Hoogstens werd alleen propter honorem Domini geloofd, dat Maria door bijzondere genade vrij van dadelijke zonden was gebleven [8](#)). Zelfs toen sedert de vijfde eeuw de verering van Maria hoe langer hoe meer toenam en later nog het feest van haar ontvangenis opkwam, leerden de voornaamste theologen—zoals Canus, Scheeben ea. ook erkennen [9](#))—wel een sanctificatio B. Virginis post animationem et contractionem peccati in anima, maar bestreden een praeservatio, die a priori Maria van alle erfzonde vrijhield [10](#)). Maar Duns Scotus bracht hierin wijziging; hij betoogde dat, al was Maria ook in Adam begrepen, God haar toch wel in het allereerste ogenblik van haar ontvangenis de gratia schenken kon, die van alle zonde haar vrijhield. En omdat dit Gode, Christus en Maria waardiger en met het gezag van de Schrift en van de kerk niet in strijd was, achtte hij het probabile, quod excellentius est attribuere Mariae [11](#)). En daarmee is ook de grond aangegeven, waarop bij Rome dit dogma rust. Het heeft geen steun in de Schrift noch in de traditie van de oude kerk, maar het is, evenals de hemelvaart van Maria, eenvoudig een gevolgtrekking uit het middelaarschap, dat haar allengs toegekend werd. Het is niet passend, niet "conveniens," dat Maria in zonde ontvangen is, zonde gedaan heeft en gestorven is. Zij moet zondeloos zijn, en daarom is zij het, al wordt het door Schrift noch traditie geleerd [12](#)).

- 1) Thomas, S. Theol. III qu. 8 art. 5. qu. 69 art. 3.
- 2) Thomas, S. Theol. III qu. 27 art. 1.
- 3) Verg. bijv. Spencer Northcote, Maria in den Evang. Mainz 1889. Schaefer, Die Gottesmutter in der h. Schrift. Münster 1867. Scheeben, Dogm. III 455-472.
- 4) Irenaeus, adv. haer. III 16, 7. Tertullianus, de carne Chr. 7. Origenes, hom. in Luc. 17. Erust Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der Chr. Kirche, na zijn dood uitgegeven door Gustav Anrich, Tub. Mohr 1904, geeft bl. 420-504 een breedvoerig overzicht van de wijze, waarop de verering van Maria is opgekomen en toegenomen.
- 5) Dr. von Lehner, Die Marienverehrung der ersten Jahrh. Stuttgart 1881 bl. 151.
- 6) Schwane, D. G. I2 382.
- 7) Scheeben, Dogm. III 474. 476.
- 8) Augustinus, de nat. et gr. 36. Damascenus, de fide orthad. IV 14.
- 9) Canus, Loc. VII c. 1. Scheeben, Dogm. III 541v.
- 10) Anselmus, Cur Deus homo II 16. Lombardus, Thomas, Bonaventura op Sent. III dist. 3. Thomas, S. Theol. II 1 qu. 81 art. 3. III qu. 27 art. 1. 2. Comp. Theol. c. 224.
- 11) Duns Scotus, Sent. III dist. 3 qu. 1.
- 12) Verg. Preuss, Die röm. Lehrev.d. unbefleckten Empfängniss 1865. Benrath, Zur Gesch. der Mariaverehrung, Stud. u. Krit. 1886. Hase, Handbuch der prot. Polemik 1891 bl. 379v. Tschackert, Evang. Polemik gegen die röm. Kirche 1885 bl. 118v. Zöckler, art. Maria in PRE3 XIII 309-336. J. B.

Mayor, Art. Mary in Hastings, D. B. III 286-293. Bolland,
Rome en de geschiedenis. Leiden 1897 bl. 1-53.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 327)

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

1. De leer van Schrift en kerk is toch niet, dat ieder mens in alle mogelijke dadelijke zonden leeft en actu schuldig staat aan de overtreding van alle geboden. Zij spreekt alleen van de diepste neiging, de innerlijkste gezindheid, de grondrichting van de menselijke natuur en belijdt, dat deze niet naar God toe-, maar van Hem afgekeerd is. Indien de mens een organische eenheid is, dan zal toch een van beide het geval moeten wezen. Velen maken er zich van af door te zeggen, dat de mens van nature geen van beide of beide tegelijk is **2**), maar dit verraadt gebrek aan nadenken, is in strijd met de natuur van het goede en werd daarom ook door Kant zeer erustig bestreden **3**). Wie één zonde doet, staat in beginsel schuldig aan de overtreding van alle geboden, en wie één deugd in waarheid bezit, heeft ze in beginsel alle. De mens is in de wortel van zijn wezen of goed of kwaad—een derde is er niet.
2. De zonde is echter geen substantie, zij woont wel in en aan en bij de mens, maar zij is niet en kan niet zijn het wezen van de mens. De mens is ook na de val mens gebleven, hij heeft een rede, geweten en wil behouden, kan daardoor zijn lagere zinnelijke driften en neigingen beheersen en zich zo dwingen tot deugd. Augustinus, die de deugden van de Heidenen splendida vitia noemde, heeft dit toch volmondig erkend; veel van hun daden zijn niet alleen geen berisping, maar veeleer onze lof en onze navolging waard **4**). De Luthersen spraken van de natuurlijke mens als een blok en een stok op geestelijk gebied, maar schreven hem in de zogenoemde lagere hemisfeer van het burgerlijke leven nog wel allerlei krachten ten goede toe **5**). En meer dan zij allen hebben Calvijn en de Gereformeerden de deugden van de ongelovigen geëerd en ze aan de Christenen Zelf

menigmaal ten voorbeeld gesteld 6). De leer van het totale bederf van de menselijke natuur houdt dat geenszins in, dat de zondige geneigdheid, die ligt op de bodem van het hart, altijd in zulke daden uitbreekt, welke duidelijk vijandschap en haat tegen God en de naaste verraden. Er zijn verschillende omstandigheden, die tussen beide treden en de neiging beletten, zich ten volle te uiten. Niet alleen worden vele zondige daden door het zwaard van de overheid, het burgerlijk fatsoen, de publieke opinie, de vrees voor schande en straf enz., tegengehouden; maar allerlei factoren, zoals de ieder mens nog eigen natuurlijke liefde, het door opvoeding en strijd gekweekte zedelijk karakter, gunstige omstandigheden van constitutie, omgeving, werkkring enz., leiden de mens menigmaal tot beoefening van schone, lofwaardige deugden. Alleen maar, daarmee is de zondige geneigdheid van het hart onderdrukt, doch niet uitgeroeid; in allerlei boze overleggingen, gedachten, begeerten komt ze telkens naar boven; als de gelegenheid gunstig is en de nood dringt, breekt zij dikwijls alle dammen en dijken, die haar inhielden, door; en zij, die in schrikkelijke woorden en daden tonen God en de naaste te haten, dragen geen andere natuur dan welke alle mensen deelachtig zijn.

3. Als geleerd wordt, dat de mens door de zonde onbekwaam is tot enig goed en deze onbekwaamheid een natuurlijke wordt genoemd, is daarmee geen fysische noodzakelijkheid of fatalistische dwang bedoeld. De mens heeft door de zonde zijn wil en de hem ingeschapen vrijheid niet verloren; de wil sluit krachtens zijn natuur alle dwang uit en kan niet anders dan vrij willen. Maar de mens heeft wel verloren de vrije neiging van de wil tot het goede; hij wil nu niet meer het goede doen; hij doet thans vrijwillig, uit neiging, het kwade; de neiging, de richting van de wil is veranderd; *semper est in nobis voluntas libera, sed non semper est bona* 7). De onmacht ten goede is in deze zin niet fysisch, maar ethisch van aard; zij is een onmacht van de wil. Sommigen spraken daarom liever van zedelijke dan van natuurlijke onmacht, Amyraldus, Testardus, Venema 8), en vooral Jonathan Edwards. Edwards had nl. in zijn dagen de onmacht van de mens te verdedigen tegen Whitby en Taylor, die de erfzonde loochenden en de mens in staat achtten, om Gods wet te onderhouden. Zij wierpen hem tegen, dat, indien de mens Gods wet niet kon onderhouden, hij het ook niet behoefde te doen en; als hij het dan niet deed, ook niet schuldig was. Om daartegen zich te verdedigen, maakte Edwards onderscheid tussen natuurlijke en zedelijke onmacht, en zei, dat de gevallen mens wel de natuurlijke, maar niet de zedelijke kracht had, om het goede te doen. En hij voegde er aan toe, dat alleen natuurlijke onmacht werkelijk onmacht was, maar zedelijke onmacht slechts in oneigenlijke zin zo heten kon. De zonde is nl. geen fysiek gebrek in de natuur of de krachten van de wil; maar ze is een ethisch gebrek, een gebrek aan genegenheid, liefde tot het goede 9). Nu zei Edwards wel, dat de mens zichzelf die genegenheid tot het goede niet schenken en zijn wil niet veranderen kon; in dit opzicht stond hij geheel aan de zijde van Augustinus en Calvijn. Maar door zijn weigering, om deze onwil ten goede natuurlijke onmacht te noemen, heeft hij veel misverstand gekweekt en feitelijk het Pelagianisme bevorderd.

De Gereformeerden hebben daarom vóór en na van natuurlijke onmacht gesproken. Dit woord natuurlijk kan echter een verschillende zin hebben 10). Men kan er mee het oog hebben op de oorspronkelijke, door God in Adam naar zijn beeld geschapen menselijke natuur, zoals de Protestanten zeiden dat het beeld Gods natuurlijk was, —dan is de onmacht ten goede niet natuurlijk, maar veeleer in strijd met de natuur, onnatuurlijk en beneden-natuurlijk 11). Men kan er mee bedoelen de fysische substantie of kracht van enig schepsel, en ook dan is de onmacht, omdat alle substantie en kracht door God geschapen is, niet natuurlijk te noemen. De onbekwaamheid ten goede is geen fysische onmogelijkheid, zoals

het bijv. voor een mens onmogelijk is, om met zijn hand aan de sterren te raken. Maar men kan, sprekende van natuurlijke onmacht, ook denken aan de eigenschappen van de gevallen menselijke natuur en ermee te kennen geven, dat de onbekwaamheid ten goede nu in de gevallen toestand aan ieder mens "van nature" eigen is, hem van het eerste ogenblik van zijn bestaan af aangeboren is en niet eerst door gewoonte, opvoeding, navolging van buiten af in hem aangebracht is. In deze zin is de naam van natuurlijke onmacht volkomen juist, en die van zedelijke onmacht voor misverstand vatbaar. Zedelijk onmogelijk heet immers menigmaal datgene, wat op grond van iemands karakter, gewoonte, opvoeding voor onmogelijk door hem te geschieden gehouden wordt; het is zedelijk onmogelijk, dat een deugdzaam mens in eens een dief wordt, een moeder haar kind haat, een moordenaar een onschuldig kind wort. Dat zedelijk onmogelijke heeft desniettemin in sommige omstandigheden wel terdege plaats. Zo is het met de onbekwaamheid ten goede niet. Zij is wel ethisch van aard en een onmacht van de wil, maar zij is de mens van nature eigen, zij is hem aangeboren, zij is een eigenschap van zijn willen zelf. En juist, omdat de wil ook thans in de gevallen toestand krachtens zijn natuur niet anders dan vrij willen kan, kan hij niet anders willen dan wat hij wil, dan datgene waartoe hij van nature geneigd is 12).

4. Eindelijk moet men in het oog houden, dat Schrift en kerk, het gehele bederf van de mens lerende, daarbij de hoogste maatstaf aanleggen, nl. de wet van God. De leer van de onbekwaamheid ten goede is een religieuze belijdenis. Naar de maatstaf, die mensen gewoonlijk gebruiken in het dagelijks leven of ook in de filosofische ethiek, kan volmondig erkend worden, dat er veel goeds en schoons door mensen geschiedt. De volgeling van Augustinus kan met deze maatstaf in de hand in de beoordeling en waardering van menselijke deugden nog milder en ruimer zijn dan de overtuigdste Pelagiaan. Er is echter nog een ander hoger ideaal voor de mens; er is een Goddelijke wet, waaraan hij beantwoorden moet. Deugden en goede werken zijn onderscheiden. Goed, waarlijk goed, goed in het oog van de heilige God, is alleen datgene, wat uit het geloof, naar Gods wet en tot Gods eer geschiedt. En aan deze maatstaf getoetst, wie durft dan zeggen, dat er enig werk door mensen geschiedt, dat volkomen rein is en geen vergeving en vernieuwing behoeft? Met Rome en ten dele ook met de Luthersen de mens in tweeën te delen en te zeggen, dat hij in het bovennatuurlijke en geestelijke niets goeds vermag, maar in het natuurlijke iets volkomen goeds kan doen, dat is in strijd met de eenheid van de menselijke natuur, met de eenheid van de zedewet, met de leer van de Schrift, dat de mens altijd beeld van God moet zijn, al wat hij doet tot Gods eer moet doen, en God liefhebben moet altijd en overal met geheel zijn hart en verstand en kracht. Indien dit nu zo is, indien het wezen van de mens daarin bestaat, dat hij beeld en gelijkenis van God is, dan kan in de mens, gelijk hij thans leeft en werkt, niets voor Gods aangezicht bestaan. Gewogen in de weegschaal van Gods heiligdom, wordt al zijn doen te licht bevonden.

Men kan over deze maatstaf verschillen, en de wet van God, ten einde tot gunstiger slotsom te komen, neerhalen van haar hoogte en pasklaar maken naar de mensen gedragingen. Maar gegeven deze maatstaf, is er geen ander oordeel mogelijk dan dat van de Schrift, dat er niemand is, die goed doet, ook niet tot één toe. En dit oordeel van de Schrift wordt bevestigd door allerlei getuigenissen. Laten zij, die de Schrift niet geloven, luisteren naar de stemmen van de grootste van ons geslacht! Zodra men bij zichzelf of bij anderen niet bij de woorden of daden blijft staan, maar naar de verborgen motieven, de geheime bedoelingen onderzoek doet, komt de zondige aard van alle menselijk streven aan het licht. Nos verlus ne sont le plus souvent que des vices déguisés (Rochefoucauld). L'homme n'est que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres (Pascal). Homo homini lupus; zonder de staat zou de menselijke samenleving een bellum omnium contra omnes zijn

(Hobbes). Volgens Kant is de mens von Natur böse; er is in hem een natuurlijke Hang zum Bösen, ein radicales, angebournes Böse; de schrikkelijke feiten, die de geschiedenis van de menscheit ons kennen doet, bewijzen dit genoegzaam. Ein jeder Mens hat seinen Preis, für de er sich weggiebt. Wat de apostel zegt, is algemene waarheid: er is niemand, die goed doet, er is ook niet tot één toe 13). Diejenigen, welche ein servum arbitrium behaupteten und de Mensen als einen Stock und Klotz charakterisirten....hatten vollkommen Recht 14). Das natürliche Herz, worin der Mens befangen ist, ist der Feind, der zu bekämpfen ist 15). Der Mens had sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren. Dieses ursprüngliche Base im Menschen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und ausser sich nur oberflächlich kennen gelernt hat, ist in seinem Ursprung eigne That 16). Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Daseyn und Wohlseyn. Dieser Egoismus ist im Thiere wie im Menschen mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja eigentlich identisch. Dit egoïsme wordt wel door allerlei banden van fatsoen, vrees, straf, overheid enz., beteugeld; maar als deze worden weggenomen, springen die unersättliche Habsucht, die niederträchtige Geldgier, die tiefversteckte Falschheit, die tückische Bosheit te voorschijn. Kriminalgeschichten und Beschreibungen anarchischer Zustände muss man lesen, um zu erkennen, was in moralischer Hinsicht der Mens eigentlich ist. Tausende, die da vor unseren Augen in friedlichen Verkehr sich durcheinander drängen, sind ansuchen als eben so viele Tiger und Wölfe, deren Gebiss man durch einen starken Maulkorb gesichert hat. Zelfs het geweten is meest samengesteld uit 1/5 mensenvrees, 1/5 deisidemonie, 1/5 vooroordeel, 1/15 ijdelheid en 1/5 gewoonte 17). De aanhangers van de evolutie zijn teruggekeerd tot de leer van Mandeville, Helvetius, Diderot, d'Alembert enz., dat egoïsme de basis is van de moraal en de norma van alle menselijk handelen; de mens is van de dieren afkomstig en hij blijft in de grond een dier, door egoïstische instincten geleid; beschaving kan temmen, maar nooit van de mens iets anders maken dan wat hij oorspronkelijk en naar aanleg is; wat wij zedelijk leven noemen, is een toevallig product van de omstandigheden, van het leven van de mensen in een bepaalde maatschappij; onder andere omstandigheden en in een andere maatschappij zouden goed en kwaad een geheel anderen inhoud hebben 18). In zijn Ethisch idealisme maakt De Bussy een groot onderscheid tussen de moreel en mens, wiens egoïstische natuur door de gemeenschap bedwongen is in haar willekeur maar niet vernietigd, wiens deugden menigmaal splendida vitia zijn, en de zedelijke mens, in wie een nieuw beginsel is geplant 19).

Het is dus waarlijk de Schrift niet alleen, die hard over de mens oordeelt. Het zijn mensen, die over mensen het hardste en strengste oordeel hebben geveld. En dan is het altijd nog beter, in de hand van de Heere dan in die van de mens te vallen, want zijn barmhartigheden zijn vele. Immers als God ons veroordeelt, dan biedt hij tegelijk in Christus zijn vergevende liefde aan, maar als mensen mensen veroordelen, stoten zij hen menigmaal van zich en geven hen aan hun verachting prijs. Als God ons veroordeelt, dan laat Hij dit oordeel ons brengen door mensen, profeten en apostelen en dienaren, die niet hoog als heiligen zich boven ons stellen maar met allen zich samenvatten in gemeenschappelijke belijdenis van schuld; maar de wijsgeren en moralisten, de mensen verachtend, vergeten daarbij meestal, dat zij zelf mensen zijn. Als God ons veroordeelt, dan spreekt Hij van zonde en schuld, die wel groot is en zwaar, maar die toch weggenomen kan worden, omdat zij niet behoort tot het wezen van de mens; maar de moralisten spreken menigmaal van egoïstische, dierlijke neigingen, die de mens krachtens zijn oorsprong eigen zijn en tot zijn wezen behoren; zij slaan hem wel neer, maar beuren hem niet op; indien wij van huis uit dieren zijn, waarom behoren wij dan te leven als kinderen Gods?

- 1) Zie Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 319.
- 2) Hegel, Werke XII 209v.
- 3) Kant, Religion, ed. Rosenkranz bl. 23-26.
- 4) Bij Wiggers, Aug. u. Pelag. I 119-123.
- 5) Frank, Theol. der Conc. I 144v.
- 6) Verg. mijn rede over De Algem. Genade bl. 27v.
- 7) Augustinus, de gratia et lib. arb. 15. Voor de Gereformeerden zie men Heppe, Dogm. 237. 264. W. Cunningham, The Reformers and the theology of the Reformation bl. 471v. Id., Historical Theology I 568v.
- 8) Bij De Moor, Comm. III 231-233.
- 9) Edwards, Freedom of the will, Works II 1-190. Verg. Ridderbos, De Theol. van Jon. Edwards bl. 77v.
- 10) Verg. over het hegrip: natuur, Geesink, Van 's Heeren Ordin. I bl. 71 v,
- 11) Zo ook Augustinus, hij A. M. Weiss, Apol. des Chris Testament II 71v.
- 12) Verg. Thomas, c. Gent. IV 52. Formula Conc. I. 12. Calvin, op [Ef 2:3](#). Ursinus, e.a. op Heid. Cat. vr. 5. 8. Cons. Helv. par. 21. 22. Turretinus, Theol. El. X4, 39. De Moor, Comm. III 232. M. Vitringa, Doctr. Chr. II 362v. Hodge, Syst. Theol. II 257-272. Shedd, Dogm. Theol. II 219-257, III 364-374 enz.
- 13) Kant, Religion ed. Rosenkranz bl. 35v.
- 14) Fichte, Syst. der Sittenlehre 1798 bl. 265.
- 15) Hegel, Werke XII 270.
- 16) Schelling, Werke 17 bl. 388.
- 17) Schopenhauer, Die heiden Grundprobleme der Ethik³ 1881 bl. 186v. Die Welt 16 391v. Parerga u. Paral. II5 229v.
- 18) Darwin, Afst. d. mensen, hoofdst. 3-5. Büchner, Kraft und Stoff, 16e A. 478-492. W. Wachter, Bestia Sum. Einige Kapitel über die Kehrseite des Menschums. Berlin 1908.
- 19) Amsterdam 1875 bl. 22v.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 43 Wezen en Werking van de Zonde; 328)

Par. 43. Wezen en Werking van de Zonde.

Marti, Gesch. der Israël. Rel.³ 1897 bl. 175v. Clemen, Die chr. Lehre v.d. Sünde I Die bibl. Lehre 1897. Hehn, Sünde und Erlösung nach Bibl. u. Babyl. Anschauung. Leipzig 1903. J. Köberle, Sünde und Gnade im relig. Leben des Volkes Israël bis auf Christum. München 1905. W. Stacrk, Sünde und Gnade nach der Vorstellung des alteren Judentums, bes. der Dichter der sog. Busspsalmen. Tübingen 1905. Caspari, Die Religion in de assyr. bab. Busspsalmen 1903. Bahr, Die Babyl. Busspsalmen 1903. Bennewitz, Die Sünde im alten Israël. Leipzig 1906. Eerdmans, De gedachte-zonde in het Oude Testament Theol, Tijdschr. 1905 bl. 307-324. Art. sin in Hastings, D. B. Weber, Syst. der alt syn. pal. Theol, bl. 217v.

Augustinus, de Genesi c. Manich. I. duo. de civ. Dei XII. XIV. Enchir. c. 11v. enz. Verg. Nirschl, Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des h. Aug. Regensburg 1854. Lombardus, Sent. II dist. 35v. Thomas, S. Theol. II 1 qu. 71 v. c. Gent. III 2v. Bellarminus,

de amiss. gr. et de statu peccati I. 1. Theol. Wirceb.3 VII 5v. Scheeben, Dogm. II 520 v. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit II 404v. Schwetz, Theol. dogm. cath. II 200v. Jansen, Theol. dogm. II 537v.

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

Schleiermacher, Chr. Gl. 1361v. 408v. J. Müller, Die christl. Lehre van der Sünde5 I 32v. Tholuck, Von der Sünde und vom Versöhner5 1862. Weiszäcker, Zij der Lehev. Wesen der Sünde, Jahrb. f. d. Theol. 1856 bl. 131-195. Krabbe, Die Lehev.d. Sünde und vom. Tode 1836. Vilmar, Theol. Moral I 143v. Philippi, Kirchl. Gl. III. Thomasius, Christi Person u. Werk I3 181v. Dozner, Chr. Gl. II 4v. Frank, Syst. d. chr. Wahrheit I2 436v. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III2 304v. Nitzsch, Ev. Dogm. 287v. Kaftan, Dogm. par. 28v. Häring, Chr. Gl. 265v. Walther, Das Wesen der Sünde, Neue kirchl. Zeits. 1898 bl. 284-325 enz.

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

Volgens de Roomsens bestond ook de eerste zonde bij de mens in hoogmoed, en Bellarminus beroept zich daarvoor op Sir. 10:13, Tob. 4:13, [Rom. 5:19](#) en op getuigenissen van Augustinus, Thomas en anderen [3](#)). Maar krachtig zijn deze bewijzen niet; Sirach en Tobias spreken alleen van de hoogmoed in het algemeen, Paulus noemt de eerste zonde juist ongehoorzaamheid, en kerkvaders en scholastici bestrijden, als ze de eerste zonde hoogmoed noemen, vooral de opvatting, die haar in zinlijke lust laat bestaan. De Protestantens lieten echter gewoonlijk de zonde bij Eva reeds met de twijfel en het ongeloof aanvangen, die dan werden gevolgd door hoogmoed en begeerlijkheid [4](#)). Terecht werd echter door Tertullianus en anderen opgemerkt, dat de eerste zonde reeds velerlei zonden in zich sloot en in beginsel een overtreding was van alle geboden; ze was immer ongehoorzaamheid aan God, twijfel,

ongeloof, zelfverheffing, hoogmoed, doodslag, diefstal, begeerlijkheid enz.; en dienovereenkomstig werden er ook verschillende gedachten, aandoeningen, lusten, bewegingen in de mens gewekt; verstand en wil, ziel en lichaam namen er aan deel 5). Zij was een bewuste en vrije daad, *αμαρτια, παραβασις, παραπτωμα, παρακοη* in eigenlijke zin, [Rom. 5:12v.](#)

Ofschoon verleid, zijn de eerste mensen toch niet als onnozele kinderen, zonder beter te weten, ten val gebracht. Zij hebben Gods gebod met bewustheid en vrijheid overtreden; zij wisten en wilden, wat ze deden. Verontschuldigen komen hier niet te pas. De omstandigheden, waaronder de eerste zonde door engelen en mensen bedreven werd, strekken niet tot vergoelijking, maar vermeerderen de schuld. Zij werd begaan tegen Gods uitdrukkelijk en duidelijk gebod; door een mens, die naar Gods beeld was geschapen; in een zaak van zeer geringe betekenis, die bijna geen zelfverloochening vorderde; en wellicht korte tijd, nadat het gebod ontvangen was. Ze is de bron geworden van alle ongerechtigheden en gruwelen, van alle rampen en onheilen, van alle ziekte en dood, die sedert in de wereld bedreven en geleden zijn. *Hinc illae lacrimae!* De zonde van Adam kan geen kleinigheid zijn; ze moet een principiële omkering van alle verhoudingen zijn geweest, een revolutie, waarbij het schepsel zich losmaakte van en stelde tegenover God, een opstand, een val in de meest eigenlijke zin, die voor heel de wereld beslissend was en haar leidde in een richting en op een weg, van God af, de goddeloosheid en het verderf tegemoet, *ineffabiliter grande peccatum* 6). Zo ernstig werd in de Christelijke kerk en theologie de eerste zonde opgevat; ze was een val in eigenlijke zin, geen halfbewuste, bijna onschuldige afwijking, en nog veel minder een ontwikkeling en vooruitgang 7).

- 1) Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 35 De geestelijke wereld; 263
- 2) Heppe, Dogm. der ev. ref. Kirche 157.
- 3) Bellarminus, de amiss. gr. et de statu peccati III, 4.
Augustinus, de Gen. ad. litt. XI 30. Enchir. 45. de civ.
XIV 13. Thomas, S. Theol. II 2 qu. 163 enz.
- 4) Luther, op [Gen. 3](#). Gerhard, Loci IX c. 2. Calvijn, Inst. II
1, 4. Zanchius, Op. IV 30. Synopsis pur. theol. XIV 9v.
Marck, Hist. Parad. III 2. M. Vitringa, Doctr. II 27.
- 5) Tertullianus, adv. [Jud. 2](#). Augustinus, Enchir. 45. Marck,
Hist. Parad. III c. 2.
- 6) Augustinus, Op. imp. c. Jul. I 165.
- 7) Augustinus, de civ. XIV 11-15, XXI 12. Enchir. 26. 27. 45.
Thomas, S. Theol. II 2 qu. 163 art. 3. Conc Trid. VI.
Bellarminus, de am. gr. III 8-10. Scheeben, Dogm. II 594.
Ned. Gel. art. 14. Heid. Cat. vr. 7. 9. Maastricht, Theol.
IV 1, 15. Marck, Hist. Parad. III 2, 10 enz.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 43 Wezen en Werking van de Zonde; 329)

329. De velerlei namen, welke de Heilige Schrift voor de zonde bezigt, wijzen haar ontzettend karakter en haar veelzijdige ontwikkeling aan. *חטאת* heet de zonde als een handeling, die haar doel mist en in afdwaling van de rechte weg bestaat; *עון* of *עיל* duidt haar aan als ombuiging, verdraaidheid, verkeerdheid, als afwijking van de goede richting; *פשע* doet haar kennen als overtreding van de gestelde grenzen, als verbreking van de verbondsverhouding tot God, als afval en opstand; *שגגה* als een verkeerde daad, die onopzettelijk, uit vergissing is geschied; *רשע* als een goddeloos, van de wet afwijkend, schuldig handelen en wandelen. Voorts wordt ze door *אשם* getekend als schuld, door *מעל*

als ontrouw, trouwbreuk, verraad, door אָל als nietigheid, door שׁוֹא als valsheid, door נִבְלָה als dwaasheid, door כָּע as een kwaad, malum, enz. De Griekse woorden zijn vooral αμαρτια, αμαρτημα, αδικια, απειθεια, αποστασια, παραβασις, παρακοη, παραπτωμα, οφειλημα, ανομια, παρανομια; ze spreken voor zichzelf en beschrijven de zonde als afwijking, onrecht, ongehoorzaamheid, overtreding, afval, onwettelijkheid, schuld; en bovendien wordt de zondige macht in de mens nog door σαρξ, φυλικος en παλαιος ανθρωπος, en in de wereld door κοσμος aangeduid. Het Latijnse peccatum is van onzekere afleiding; het Nederlandse woord zonde, dat waarschijnlijk met het Latijnse sons, d.i. nocens, samenhangt ¹⁾, is in het Christelijk spraakgebruik een door en door religieus begrip geworden; het duidt een overtreding aan, niet van een menselijke, maar van een Goddelijke wet; stelt de mens in verhouding, niet tot zijn medemensen, tot maatschappij en staat, maar tot God, de hemelse Rechter; is daarom ook in vele kringen niet geliefd, en wordt dan liefst door zedelijk kwaad enz. vervangen. Verreweg de meeste van deze namen doen de zonde kennen als een afwijking, overtreding van de wet. De Schrift vat de zonde steeds op als ανομια, [1 Joh. 3:4](#); haar maatstaf is de wet van God. Deze wet had in verschillende tijden ook een verschillende gedaante. Adam verkeerde in een heel bijzonder geval; niemand kan na hem zondigen in de gelijkheid van zijn overtreding, [Rom. 5:14](#). Van Adam tot Mozes was er geen positieve, door God afgekondigde wet. De tegenwerping kan dus gemaakt worden, dat als er geen wet is, er ook geen overtreding, zonde en dood kan zijn, [Rom 5:13, 4:15](#). In [Rom. 5:12v](#) geeft Paulus daarop geen ander antwoord, dan dat door de éne overtreding van Adam de zonde als macht in de wereld is ingekomen en allen beheerst heeft en zo de dood tot alle mensen is doorgegaan. De overtreding van Adam heeft allen tot zondaren gesteld en allen de dood onderworpen. Deze invloed van Adams overtreding sluit niet uit, maar sluit in, dat alle mensen zelf ook persoonlijk zondaren zijn. Want juist omdat door de éne overtreding van Adam de zonde in de mensenwereld is gaan heersen en allen dientengevolge ook zelf persoonlijk zondaren waren, daarom is de dood ook tot allen doorgegaan. Meer zegt Paulus in [Rom. 5:12v](#). niet. Dat was daar, in dat verband voldoende. Maar van elders kan dit antwoord worden toegelicht en aangevuld. Als er van Adam tot Mozes zonde en dood is geweest, [Rom 5:13-14](#), dan moet er ook een wet hebben bestaan, wel geen positieve, die met hoorbare stem door God is afgekondigd, zoals in het paradijs en op de Sinaï, maar toch wel een wet, die ook de mensen toen persoonlijk bond en schuldig stelde. Dat zegt Paulus ook duidelijk in [Rom. 2:12-26](#). De Heidenen hebben de Mozaïsche wet niet, maar ze zondigen toch en gaan verloren ανομως, omdat zij zichzelf een wet zijn en hun consciëntie zelf hen beschuldigt. Er is een openbaring van God in de natuur beide van religieuze en ethische inhoud, welke genoegzaam is, om alle onschuld te benemen, [Rom. 2:18v.](#), [1 Cor. 1:21](#). Terwijl God echter de Heidenen wandelen liet op hun eigen wegen, maakte Hij aan Israël zijn wetten en rechten op duidelijke wijze bekend. En deze wet is nu voor Israël de maatstaf van alle zedelijk handelen.

In de laatste tijd is dit zeer sterk bestreden. Natuurlijk kwam het begrip van zonde bij Israël van ouds, evenals bij alle andere volken ²⁾, voor; maar men beweert, dat zonde oorspronkelijk nog niets met het zedelijke te maken had. Niet alleen was het ten enenmale onbekend dat de zonde in een gezindheid, in een innerlijke neiging en richting van het hart kon bestaan, maar ook bij de zondige daden dacht men aan heel iets anders, dan wat wij gewoonlijk daaronder verstaan. Het besef van de zonde ontbrak bijna geheel. Maar er heerste in het oude Israël algemeen deze gedachte, dat de ellende waarin men verkeerde, de krankheid waardoor men bezocht werd, de nederlaag, die men in de oorlog leed enz., bewijzen van de toorn van de Heere waren, en dat men dus op de een of andere wijze tegenover Hem ongelijk had, [Gen. 42:21-22](#), [Joz. 7:11v](#), [1 Sam. 4:3](#); [14:37-44](#); [2 Sam. 21:1](#). Het woord חַטָּה betekende oorspronkelijk ook niets anders dan, tegenover een machtigere in

het ongelijk zijn of gesteld worden, [Ex. 5:16](#), [1 Kon. 1:21](#), [2 Kon. 18:14](#). Eerst later duidde het aan een handelen in strijd met de volkszede, [Gen. 19:7v.](#); [Gen. 34:7](#), [Joz. 7:15](#), [Richt. 19:23](#); [20:6](#), [2 Sam. 13:12](#), [21:1-14](#), en nog weer later, vooral nadat de profeten het ethisch monotheïsme hadden verkondigd, een overtreding van Gods wet. Het woord kreeg dus eerst langzamerhand een ethische betekenis.

In de oudste tijd was daar echter nog geen sprake van. Uit de rampen besloot men alleen tot het ongenoegen van de Heere. Maar dat ongenoegen openbaarde zich volstrekt niet over wat wij zonde noemen, maar over allerlei willekeurige dingen. Omdat de Heere nog geen ethisch karakter had, toornde Hij dikwijls zo maar, zonder enige reden; Hij was nog geheel en al een God van willekeur, en zelf een Bewerker, niet alleen van het goede, maar ook van het kwade. Hij geeft bevel tot het beroven van de Egyptenaren, [Ex. 3:22](#), en het uitroeien van de Kanaänieten, [Deut. 9:3](#). Hij zendt een boze geest, [Richt. 9:22](#), [1 Sam. 16:14](#), [23](#); [18:10](#); [19:9](#), zet Saul tegen David op, [1 Sam. 26:19](#), port David aan, [2 Sam. 24:1](#), doet een leugengeest uitgaan in de profeten, [1 Kon. 22:21v.](#), beschikt, dat Simson een vrouw bij de Filistijnen zoekt, [Richt. 14:4](#), veroorzaakt de scheuring van het rijk, [1 Kon. 12:16-24](#), gebruikt zonde als een strafmiddel, [2 Sam. 12:4](#), [16:21](#), en is de bewerker van alle kwaad in de stad, [Am. 3:6](#). En even willekeurig als Hij in zijn toorn is, is Hij het ook in zijn straffen; Hij straft schuldigen en onschuldigen tegelijk, verdelgt om Achans zonde zijn hele huis, [Joz. 7:24](#), om Sauls afval zeven mannen van zijn zonen, [2 Sam. 21:1v.](#), en bezoekt de overtredingen in het derde en vierde geslacht, [Ex. 20:5](#), [34:7](#), [Deut. 5:9v](#) 3).

Al deze beschuldigingen tegen de moraal van het Oude Testament werden indertijd reeds ingebracht door de Gnostieken en Manicheëen, die daarom de God van het Oude Testament onderscheidde van de Vader van Christus 4). En zij hebben dit eigenaardige, dat zij waar en vals dooreenmengen. Onjuist is, dat in het oude Israël het eigenlijk begrip van de zonde, als zonde tegen God, ontbrak. Want in [Gen. 13:13](#) heten de mannen van Sodom reeds grote zondaars tegen de Heere; in [Gen. 38:9-10](#) is de zonde van Onan kwaad in de ogen van de Heere; van Jozef wordt gezegd, dat hij God vreest, [Gen. 42:18](#), en niet wil zondigen tegen God, [Gen. 39:9](#); David wil zijn hand niet slaan aan de gezalfde van de Heere, [1 Sam. 24:7](#), [2 Sam. 1:14](#), looft de Heere, dat Hij hem teruggehouden heeft van zich aan Nabal te wreken, [1 Sam. 25:39](#), en belijdt in de zaak van Uria en Bathseba, dat hij tegen de Heere gezondigd heeft, [2 Sam. 12:13](#) enz. Al deze getuigenissen bewijzen overvloedig, dat ook het oude Israël de zonde wel terdege reeds kende als een kwaad voor Gods aangezicht. En onder dat kwaad werd niet alleen de zondige daad, maar ook de zondige gezindheid verstaan. Hoe zou dat anders kunnen bij een beschouwing van de mens, waarin het hart zulk een ruime plaats inneemt? Reeds in [Gen. 6:5](#), [8:21](#), wordt door God gezegd, dat het gedichtsel van de gedachten van het hart bij de mens boos is van van de jeugd aan, en elders heet het telkens, dat God het hart en de nieren proeft, Ps. 7:10 [[Ps. 7:9](#)], [17:3](#), [26:2](#), [139:13](#), [Jer. 11:20](#), [17:10](#), [20:12](#), dat Hij het hart aanziet, [1 Sam. 16:7](#), dat Hij het hart van de mens eist, [1 Kon. 11:4](#), [15:13](#), [Jes. 29:13](#), [Ezech. 33:31](#), [Spr. 23:26](#), omdat daaruit de uitgangen van het leven zijn, [Spr. 4:23](#), dat Hij een rein, een nieuw, een vlesens hart schenkt, Ps. 51:12 [[Ps. 51:10](#)], [Jer. 24:7](#), [31:33](#), [32:39](#), [Ezech. 11:19](#); [36:26](#) enz. 5). En hierbij moet men nog in overweging nemen, dat in het Jahvistisch verhaal van [Gen. 3](#) de eerste zonde bestaat in een overtreding van Gods gebod; dat de broedermoord door de Heere in [Gen. 4:10v](#) streng wordt afgekeurd; dat de boosheid van de mensen, niet alleen in daden maar ook in het gedichtsel van hun hart, door de Heere werd aanschouwd, [Gen. 6:5](#), en de zondvloed noodzakelijk maakte; dat God de doodslag van een mens verbiedt, [Gen. 9:6](#), en bij Babel van de mensen hoogmoed straft, [Gen. 11:5](#) enz.

Hiermee is volstrekt niet in strijd, dat de volkszede dikwijls als een maatstaf van het zedelijk handelen geldt, want [Joz. 7:15](#) leert duidelijk, dat beide: het overtreden van het verbond van God en het doen van een dwaasheid in Israël, zeer goed samen kunnen gaan. De volkszede is op zichzelf even weinig met Gods wet in strijd, als het geweten, dat ook een ondergeschikte, subjectieve norma van het zedelijk leven is, en blijft daarom altijd, ook in de uitnemendste maatschappij, een norma normata. Vandaar, dat God, toen Hij zijn wet aan Israël gaf, die volkszede niet vernietigd, maar integendeel erkend, opgenomen en naar de bedoeling met zijn volk gewijzigd heeft. Dat geldt van de besnijdenis, de offerdienst, het priesterschap, de feestdagen, de bloedwraak, de gastvrijheid enz., welke van ouds bij de volken en ook bij Israël bestonden, en aan de Sinaï niet afgeschaft, maar gewijzigd en in een hogere orde van zaken, dat is, in het verbond van de genade ingelijfd en daaraan dienstbaar gemaakt zijn. Meer nog, Jezus zegt ten aanzien van de echtscheiding, dat Mozes ze toegelaten heeft vanwege de hardheid van de harten, [Matth. 19:8](#), en dat geldt van vele bepalingen in zijn wetgeving (polygamie, slavernij, bloedwraak, corporatieve verantwoordelijkheid enz.). Men mag haar niet beoordelen naar de wetgeving bij een Christelijk volk, noch zelfs naar die van Hammurabi, die voor een ander volk en in andere toestanden geschreven werd, maar men moet rekening houden met de eigenaardige toestand, waarin Israël zich bevond, toen het uit Egypte werd uitgeleid en met de bedoeling, die God met dat volk had, als Hij er zijn verbond mee oprichtte. Men moet zich de ruwheid van die tijden voor ogen stellen, als men gevallen van wrede behandeling, zoals er soms verhaald worden, [Richt. 1:6](#); [4:21](#); [2 Sam. 8:2](#), [12:31](#) enz. billijk beoordelen wil. Men moet de uitroeiing van de Kanaänieten bezien in het licht van het oordeel van God, dat soms over geslachten en volken gaat, en dat toen reeds door God Zelf, ter waarschuwing, met de verwoesting van Sodom en Gomorra begonnen was, [Gen. 18:20](#)v., verg. [Lev. 18:24-25](#); [20:23](#); [Deut. 9:4-5](#); [12:29](#)v., [1 Kon. 21:26](#), [Ezr. 9:11](#). En in het algemeen heeft men zich te stellen op het standpunt van de apostel Paulus, die getuigde, dat de wet na de belofte gekomen en aan de belofte toegevoegd was, om de overtredingen te vermeerderen en Israël in zijn onmondige staat heen te leiden naar de vrijheid, die in Christus Jezus is, [Rom. 4:15](#), [5:20](#), [7:4](#), [Gal. 3:19](#), [23-24](#); [4:1](#) v.,

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

Deze wet bevatte, in verband met de hele heilsoeconomie, niet alleen zedelijke, maar ook burgerlijke en ceremonieële geboden. De zonde was dus in zekere zin een veel ruimer begrip dan thans bij ons, want zij omvatte ook alles, wat met de burgerlijke wetgeving en met de levietische reinheid in strijd was. Daardoor werd de zonde uitgebreid en vermeerderd, werd haar wezen als het ware langs uitwendige weg tot bewustzijn van het volk gebracht, maar

werd ook het gevaar geboren, om de zedelijke geboden licht te achten en in uitwendige, levietische reinheid de gerechtigheid te zoeken; de profetie drong daarom te allen tijde op de eis van de Heere aan, dat gehoorzaamheid en barmhartigheid beter zijn dan offeranden. Voorts waren alle geboden onder Israël één wet, onder de bescherming van de overheid gesteld; alle zonde kreeg dus het karakter van een misdaad; ze was een overtreding van Gods wet, maar tegelijk van de staatswet; een verbreking van het verbond met God, maar ook van de band met het volk; wie dus een zonde gedaan had met opgeheven hand, wie moedwillig en opzettelijk het verbond had gebroken, moest uit de gemeenschap van God en van zijn volk verwijderd worden. En eindelijk, zonde en straf waren onder Israël zeer nauw verbonden. Ieder Israëliet was en beschouwde zich als deel van het geheel, als lid van de volksgemeenschap. Deze gemeenschap van gezin, familie, geslacht t'volk was veel sterker en werd veel dieper dan tegenwoordig onder ons gevoeld, al heeft men daaruit ten onrechte afgeleid, dat het individu toen zo goed als niets betekende [6](#)). Men rekende zichzelf in die gemeenschap en deelde dus vanzelf in haar lot, in haar zegen, maar ook in haar oordeel en straf. De wet sprak dit zelf uit en nam het in haar geboden op, [Ex. 20:5](#), [6](#), [12](#); met de ouders werden de kinderen gezegend en gestraft. Vandaar dat het woord [תִּצְטָח](#) betekenen kan zowel zonde, als ook straf en zoenofferande (zondoffer [7](#)); beide lagen vlak bij elkaar, als de zonde niet verzoend werd, moest zij gestraft worden. Daardoor werd onder Israël het bewustzijn van de schuldigheid en de doemwaardigheid van de zonde gewekt. En als het heden aan deze eis niet beantwoordde, als het leven telkens de voorspoed van de goddelozen en de verdrukking van de vromen te aanschouwen gaf, dan werd daaruit de verwachting geboren van een onschuldig lijden om de schuld van een andere, van de lijdende knecht des Heeren, die om onze ongerechtigheden verbrijzeld wordt en door zijn striemen ons genezing aanbrengt. De wet is na de belofte gekomen, maar wordt nu verder ook aan haar vervulling dienstbaar.

Tenslotte kan men nog opmerken, dat er in de zedelijke geboden van de tweede tafel van de wet altijd een grote overeenstemming tussen de volken bestaat, omdat het werk van de wet in hun harten geschreven blijft, [Rom. 2:15](#). Maar het nieuwe en ongewone in de wetgeving van Israël is, dat aan de tweede tafel de eerste voorafgaat, en dat daarin zo sterk mogelijk de dienst van de Heere, als Israëls God, alleen wordt voorgeschreven. Terwijl alle andere volken het polytheïsme huldigen en diensengevolge aan allerlei superstitie en magie zich schuldig maken, is onder Israël alle afgoderij en beeldendienst, alle waarzeggerij en toverij, alle misbruik van de naam van de Heere en alle ontheiliging van de Sabbat, dit teken van het verbond, [Ex. 31:17](#), [Jes. 56:6](#), ten strengste verboden. Hierin ligt het onderscheidende van Israëls religie: de Heere, die Israël verloor, is de enige God, de God van het recht maar ook de God van de genade en van de verlossing; zijn wet is een bondswet; omdat Israël het volk van de Heere is uit genade, moet het wandelen in zijn wegen. Daarop valt in het Oude Testament altijd de volle nadruk; de zonde mag groot of klein zijn, zij is slechts daarom zonde, omdat zij tegen God en zijn wet ingaat, [Gen. 13:13](#), [20:6](#), [39:9](#), [Ex. 10:16](#); [32:33](#); [1 Sam. 7:6](#); [14:33](#); [2 Sam. 12:13](#), Ps. 51:6 [[Ps. 51:4](#)], [Jes. 42:14](#), [Jer. 14:7](#), [20](#) enz. Als de Heere in de toekomst zijn Geest zal uitstorten, dan zal dit daartoe strekken, dat de kinderen Israëls in zijn inzettingen zullen wandelen en zijn rechten zullen bewaren en doen, [Ezech. 36:27](#). En de bede van de vromen was, dat hun wegen gericht werden, om zijn inzettingen te bewaren [Ps. 119:5](#).

Het Nieuwe Testament neemt principiëel hetzelfde standpunt in. Jezus stelt niemand minder dan God Zelf tot voorbeeld, [Matt. 5:48](#), en beoordeelt alles naar zijn wet, [Matt. 19:17-19](#), [Mark. 10:17-19](#), [Luk. 18:18-20](#). Deze is voor Hem de inhoud van wet en profeten; Hij handhaaft haar ten volle, zonder er iets af te doen, [Matt. 5:17-19](#), [23v.](#), [Matt. 6:16v.](#), [Matt. 21:12v.](#), [Matt. 23:3](#), [23](#); [24:20](#), en beoordeelt juist van dit standpunt uit alle menselijke

inzettingen, [Matt. 5:20v.](#), [Matt. 15:2v.](#), [Mark. 2:23v.](#), [Mark. 7:8](#), [13](#) enz.. In [Matt. 7:12](#) stelt Hij dan ook geen nieuw ethisch principe op, maar geeft Hij niets anders dan een praktische interpretatie van het gebod van de naastenliefde. Desniettemin wordt het zondebegrip en zondebesef door Christus verscherpt en verdiept. Juist door van de menselijke inzettingen tot de wet van God in het Oude Testament terug te gaan, doet Hij die wet ons weer kennen in haar geestelijk karakter, [Matt. 5](#), herleidt Hij haar tot één beginsel, nl. de liefde, [Matt. 22:37-40](#), en doet ze ons kennen als één geheel, verg. [Jak. 2:10](#). Naar die wet oordelende, onmaskert Hij de huichelarij, [Matt. 23](#), verbreekt de band tussen het ethische en het fysische, [Mark. 7:15](#), gaat tot het hart als bron van alle zonde terug, [Matt. 16:18-19](#), en maakt ook het lijden van persoonlijke schuld onafhankelijk, [Luk. 13:2-3](#), [Joh. 9:3](#). Tegenover de openbaring van Gods genade in het Evangelie komt de zonde te donkerder uit. De wet blijft kenbron van de zonde, [Rom. 3:20](#); [7:7](#); maar als die wet in het licht van het Evangelie gelezen wordt, wordt de zonde in al haar afschuwelijkheid openbaar. Dan blijkt, dat zij een macht is, die haar dienaren tot slaven maakt, [Joh. 8:34](#), [6:20](#), die in de wet haar kracht, [1 Cor. 15:56](#), in het vlees met zijn begeerlijkheid haar zetel heeft, [Rom. 7:18](#), [Jak. 1:14](#), en die alleen door Christus gebroken en overwonnen kan worden, [Joh. 8:36](#), [Rom. 8:2](#). Omdat Gods genade ten volle in Christus verschenen is, daarom is het ongeloof thans zulk een grote zonde, [Joh. 15:22](#), [24](#); [16:9](#), draagt het nemen van ergernis aan Christus zulk een erustig karakter, [Matt. 11:6](#), is de afval van de genade zo schrikkelijk, [Hebr. 2:3](#); [4:1](#); [6:4-5](#); [10:26](#), en is de lastering tegen de Heilige Geest een onvergefelijke zonde, [Matt. 12:31](#). De Mozaïsche wet mag dus, wat haar eis en vloek, haar burgerlijke en ceremoniële geboden betreft, in Christus haar doel en haar einde hebben bereikt, [Rom. 10:4](#), [Gal. 3:24](#), de gelovige mag van het juk van haar dienstbaarheid ontslagen zijn en in de vrijheid staan, [Rom. 6:14](#), [7:4](#), [10:4](#), [Gal. 2:19](#); [3:15](#); [5:18](#); die vrijheid heft toch de wet in haar ethisch gehalte niet op, doch bevestigt haar, [Rom. 3:31](#); haar recht wordt juist vervuld in degenen, die wandelen naar de Geest, [Rom. 8:4](#). Die Geest immers vernieuwt het hart en leert ons onderzoeken, kennen en doen, wat Gods wil is, [Rom. 12:2](#), [Ef. 5:10](#), [Phil. 1:10](#). Deze wil is en blijft kenbaar uit het Oude Testament, [Rom. 13:8-10](#); [15:4](#); [1 Cor. 1:31](#); [10:11](#); [14:34](#); [2 Cor. 9:9](#), [10:17](#), [Gal. 5:14](#), is in Christus' woord en leven ons verklaard, [1 Cor. 11:1](#), [2 Cor. 3:18](#), [8:9](#), [10:1](#), [Phil. 2:5](#), [1 Thess. 1:6](#), [4:2](#), en vindt ook in het eigen geweten weerklank, [1 Cor. 8:7](#); [10:25](#); [2 Cor. 1:12](#); zij wordt geschreven in het hart van de gelovigen, [Hebr. 8:10](#), [10:9](#). Door heel de Schrift heen is dus het wezen van de zonde gelegen in ἀνομία, [1 Joh. 3:4](#), in overtreding van de wet, welke God in zijn Woord heeft gepopenbaard.

- 1) Müller, Sünde I 114v.
- 2) Hastings, D. B. IV 534; waar Westcott, Religious thought in the West, wordt aangehaald.
- 3) Stade, Gesch. des Volkes Israëls I 1887 bl. 507v. Clemen, Lehev. d. Sünde I 21v. Eerdmans, De gedachte-zonde in het Oudtestamentische Th. Tijdschr. 1905 bl. 307-324.
- 4) Diestel, Gesch. der Alten Test. in d. chr. Kirche. Jena 1869 bl. 64v. 114v.
- 5) Wildeboer, Theol. Studiën 1903 hl. 109-118. 1906 bl. 94-110.
- 6) Max Löhr, Socialismus und Individualismus im A. T. Giesen 1906, heeft het onjuiste van deze mening van Stade, Smend e.a. duidelijk aangetoond.
- 7) Dat het werkwoord [ajx](#) in [Ex. 5:16](#); [1Kon. 1:21](#); [2Kon. 18:14](#) de betekenis heeft van: in het ongelijk zijn of gesteld worden tegenover een machtigere, zonder bijgedachte van schuld, is volstrekt niet bewezen. Het woord betekent eigenlijk missen, [Richt. 20:16](#), en zou dus die ruimere betekenis wel toelaten. Maar de genoemde plaatsen bewijzen dit niet. In [Ex. 5:16](#) zeggen de

Israëlieten eenvoudig tot Faraö: wij krijgen geen stro en moeten toch tichelstenen maken, en als wij ze niet maken, worden wij toch geslagen en krijgen wij de schuld. In 1 [Kon. 1:21](#) zegt Bathseba tot David: als gij niet beslist en Adonia koning wordt, dan zullen wij, Bathseba en Salomo, straks de schuldigen zijn, die door Adonia worden gedood, omdat wij hem niet erkennen, terwijl wij toch feitelijk, op grond van uw eed, vs. 17, gelijk hebben. En in [2 Kon. 18:14](#) doet Hizkia een belijdenis van schuld, die hem in de nood wordt afgeperst en die hij zelf later niet erkent. In al deze plaatsen behoudt dus het woord zijn gewone betekenis.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 43 Wezen en Werking van de Zonde; 330)

330. Door deze leer van de Schrift werd de opvatting van de zonde in de Christelijke theologie bepaald. Enerzijds kon daarom die mening niet aangenomen worden, welke het wezen van de zonde zocht in enige substantie en ze herleidde tot een principe van toorn in God (Böhme), of tot een boze macht naast God (Mani), of tot een of andere stof, zoals de $\psi\lambda\eta$, de $\sigma\alpha\rho\chi$ (Plato, de Joden, Flacius enz.). En anderzijds was ook de theorie te verwerpen, dat de zonde bestond in een nog-niet-zijn, dat ze behoorde tot de noodzakelijke tegenstellingen in het leven en van nature eigen was aan de eindige, zichzelf ontwikkelende, naar volmaaktheid strevende mens (Spinoza, Hegel enz.). Daartegenover hield de Christelijke theologie van begin af staande, dat de zonde geen substantie was. Er is hierover nooit verschil of strijd geweest. Petavius haalt tal van kerkvaders aan, die allen in dit opzicht hetzelfde leren. Er was hier ook geen twijfel of aarzeling mogelijk. Indien de zonde een substantie was, zou er een wezen zijn, dat God niet tot auteur had of zou God ook haar oorzaak zijn. De zonde moest dus opgevat en omschreven als ουτε ον ουτε εν τοις ουσις, als een ελλειψις, στερησις, αναχωρησις του αγαθου, als ασθενεια, ασυμμετρια, evenals blindheid een beroving is van het gezicht ¹⁾. In het westen heeft vooral Augustinus dit privaat karakter van de zonde in het licht gesteld en tegenover de Manicheëen gehandhaafd. Alle zijn is in zichzelf goed. Omnis natura, in quantum natura est, bona est. Het kwade kan daarom slechts zijn aan het goede, non potest esse ullum malum nisi in aliquo bono, quia non potest esse nisi in aliqua natura. Het is zelf nulla natura, maar amissio, privatio, corruptio boni, vitium, defectus naturae; bonum minui malum est ²⁾. Het heeft daarom ook geen causa efficiens, maar alleen deficiens ³⁾. En ook werd door de scholastici, door de Roomse, Lutherse en Gereformeerde godgeleerden het begrip van de zonde in metafysische zin tot dat van de privatio herleid ⁴⁾.

Aan de andere zijde is het echter duidelijk, dat de zonde door het begrip privatio niet voldoende omschreven wordt. Zij is toch geen bloot gemis, niet een louter niet-zijn; maar zij is een werkzaam en verdervend beginsel, een ontbindende, verwoestende macht. De Schrift spreekt van haar meestal in zeer positieve zin als overtreding, verkeerdheid, ongehoorzaamheid, onwettelijkheid enz., en schrijft haar de werkzaamheid van getuigen, heersen, bewegen, bedenken, strijden toe enz. Verschillende theojogen hebben daarom ook de onderscheiding tussen materia en forma in de zonde verworpen. Zij beriepen er zich b.v. op, dat Godslastering, afgoderij, haat tegen God enz. als daden zondig waren en nooit een goede forma konden aannemen, en zij omschreven de zonde daarom liever als een entitas quaedam realis ac positiva, als een reale quid ⁵⁾. Tot recht verstand zij hierbij echter het volgende opgemerkt.

1. Als de meeste Christelijke theologen de zonde als *privatio* opvatten, hadden zij daarmee allereerst de bestrijding van het Manicheïsme op het oog. In zover is hun mening ook volkomen juist en zonder voorbehoud te aanvaarden. De zonde is geen substantie, noch geestelijke noch stoffelijke, want dan zou zij God tot oorzaak hebben, of God zou niet de Schepper aller dingen zijn.
2. Ook het wezen van de zonde zelf verbiedt haar als een substantie te denken. Want zonde is geen fysisch, maar een ethisch verschijnsel. Zij is een toestand en een daad van de wil en heeft in deze haar oorzaak; zij is niet met de schepping gegeven, maar na de schepping door ongehoorzaamheid ontstaan. Zij kan dus geen materia zijn, welke eeuwig bestond of in de tijd door God werd geschapen, maar heeft alleen realiteit als deformatie van het zijnde; in zover kan zij zelfs een *ovk ov*, een *nihilum* heten 6).
3. Daarmee is dan geenszins bedoeld, dat de zonde een *nihil negativum* is. Veeleer is de pantheïstische opvatting van de zonde als een zuivere negatie, als een nog-niet-zijn, als een noodzakelijk moment in de ontwikkeling van een eindig en beperkt wezen, als een waan van de gedachte, door de Christelijke theologie te allen tijde zo beslist mogelijk bestreden. De zonde was geen mera *negatio*, maar een *privatio*. Het onderscheid tussen beide bestaat daarin, dat negatie alleen gemis (*carere*), privatie daarentegen gebrek (*egere*) aanduidt; dat een steen niet ziet, is een negatie, dat een mens niet ziet, is een privatie, omdat het zien tot de hoedanigheden van een mens behoort. Zonde is een beroving van die zedelijke volmaaktheid, welke de mens behoorde te bezitten.
4. De omschrijving van de zonde als *privatio* sluit daarom in het minst niet uit, dat zij ook, van andere zijde beschouwd, een *actio* is. Zij is geen *ουσία*, substantia, res, maar wel in haar beroving van het goede een *ενεργεια*, gelijk het hinken van de kreupelen geen niet lopen, maar een verkeerd lopen is. Augustinus, die de zonde telkens als een *privatio* beschrijft, noemt ze daarom een *transgressio legis* 7), *voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat* 8), een *deficere*, dat een *tendere* insluit, *deficere autem non jam nihil est sed ad nihilum tendere* 9), *inclinatio ab eo quod magis est ad id, quod minus est* 10), en geeft dan van de zonde deze definitie: *peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem; lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans* 11). Deze definitie werd later door allen overgenomen; zonde is geen mera of pura *privatio*, sed *actus debito ordine privatus* 12), een *privatio cum positiva qualitate et actione*, een *actuosa privatio* 13).

1) Athanasius, c. Gent. 3v. Gregorius Nyss., Catech. c. 5.

Dionysius, de div. nom. c.v. Damascenus, de fide orthod. I 130.

2) Augustinus, de civ. XI 9. 17. 22. Enchir. 11-13. c. Jul. c. 3 enz.

3) Id., de civ. XII 7. 9.

4) Zie behalve de boven reeds genoemde litt. bijv. nog: Becanus, Theol. schol. II 1 tract. 1 c. 5 qu. 1. Buddeus, Inst. theol. bl. 546. Ursinus, Tract. Theol. 1584 bl. 199. Turretinus, Theol. El. loc. IX enz.

5) Cajetanus bij Becanus t.a.p. Theol. Wirceb., VII 15. Vitringa Sr., Observ. Sacr. VI c. 15. 16. M. Vitringa, Doctr. II 288-290, en voorts ook Arminius, Op. bl. 730. Limborch, Theol. Christ. V 4. Strauss, Gl. II 360v. Müller, Sünde I 396-409. Shedd, Dogm. Theol. I 371.

6) Dr. R. P. Mees, Wetenschappelijke Karakterkennis.

's Gravenhage 1907, vergist zich dus, als hij bl. 63v. zegt

dat de zonde vroeger als een ens positivum werd opgevat,
(evenals de ziekte als een stof werd beschouwd).

- 7) Augustinus, de cons. Ev. II c. 4.
- 8) Id., de duab. an. c. Manich. I c. 11. Retract. I 11.
- 9) Id., c. Secund. Manich. c. 11.
- 10) Id., is. c. 12. Verg. de lih. arh. I 16. II 19.
- 11) Augustinus, c. Faust. Manich. XXII 27.
- 12) Lombardus, Sent. II dist. 35. Thomas, S. Theol. II 1 qu. 71
art. 6. qu. 72 art. 1 ad. 2. qu. 75 art. 1 ad. 1.
- 13) Zanchius, Op. IV 1v. Polanus, Synt. VI 3. Heidegger, Corp.
Theol. X8. Bucanus, Inst. Theol. XV 7. Synopsis pur. theol.
XVI 4-9.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 43 Wezen en Werking van de Zonde; 331)

331. Op grond van de Heilige Schrift en in overeenstemming met de belijdenis van het Christelijke geloof kan daarom het wezen van de zonde op de volgende wijze nader worden omschreven en toegelicht.

1. omdat de zonde geen fysische of metafysische, maar een ethische tegenstelling van het goede is, heeft zij geen eigen, zelfstandig, van het zijn van de dingen onafhankelijk bestaan. Wie de zonde voor een substantie houdt, schijnt wel diep doordrongen van haar macht en betekenis, maar verzwakt ze feitelijk, brengt ze van ethisch op fysisch terrein over, en maakt de strijd tussen goed en kwaad tot een worsteling tussen licht en duisternis, geest en stof, een goede en een kwade God, die nimmer eindigt en alle verlossing van de zonde onmogelijk maakt. Daarom is het van het hoogste belang, om de zonde altijd te beschouwen als een ethisch verschijnsel. De straffen en gevolgen van de zonde breiden zeer zeker ook over het fysisch terrein zich uit, maar de zonde zelf is en blijft van ethische aard. Dan kan zij ook geen eigen principe en geen zelfstandig bestaan hebben; zij is ontstaan na en bestaat slechts door en aan het goede. Het kwade is wel van het goede afhankelijk, maar niet omgekeerd. τὸ μὲν γὰρ ἐσθλὸν ἐγχῶρει κακὸν γενεσθαι 1), τὸ βέλτιον καὶ τιμιώτερον προτερον εἶναι τῇ φύσει δοκεῖ 2). Bonum (verum) index sui et mali (falsi). Het goede is door vrije keus de oorzaak van het kwade geweest, en blijft er het substraat van. Gevallen engelen en mensen zijn en blijven als schepselen goed, en bestaan van ogenblik tot ogenblik alleen door en in en tot God. En evenals in haar oorsprong en in haar zijn, blijft de zonde ook in haar werken en strijden van het goede afhankelijk. Zij vermag alleen iets met en door middel van de krachten en gaven, die door God geschonken zijn. Satan is daarom terecht de simia Dei genoemd: als God een kerk sticht, bouwt hij een kapel; tegenover een ware, wekt hij een valse profeet; tegenover de Christus stelt hij de antichrist. Zelfs kan een roversbende alleen bestaan, als zij in eigen kring het recht eerbiedigt. Een leugenaar tooit zich met de schijn van de waarheid. Een zondaar jaagt het kwade na sub ratione boni. Satan verschijnt als een engel van het licht. De zonde is altijd gedoemd, om in haar werking en verschijning haars ondanks te lenen van de deugd. Zij ligt onder de onverbreekelijke fataliteit, om naar vernietiging van al het goede strevende, tegelijk ook te werken aan haar eigen dood. Zij is een parasiet van het goede.
2. Ofschoon de zonde zo krachtens haar aard streeft naar het niet-zijn, heeft zij toch over het zijn zelf geen macht. Zij kan niet scheppen, ze kan ook niet vernietigen. Door de zonde is daarom noch het wezen van de engelen, noch dat van de mensen, noch dat van de natuur veranderd. Het zijn wezenlijk dezelfde schepselen vóór en na de val, met dezelfde

substantie, dezelfde vermogens, dezelfde krachten. Vóór en na de val heeft de mens ziel en lichaam, verstand en wil, aandoeningen en hartstochten. Wat veranderd is, is niet de substantie, de materia, maar de forma, waarin deze zich vertonen, de richting, waarin zij werken. Met dezelfde kracht van de liefde, waarmee de mens oorspronkelijk God liefhad, mint hij nu het schepsel. Hetzelfde verstand, waarmee hij vroeger bedacht de dingen die boven zijn, doet hem nu dikwijls met bewonderenswaardige scherpzinnigheid en diepzinnigheid de leugen als waarheid huldigen. Met dezelfde vrijheid, waarmee hij eertijds God diende, dient hij nu de wereld. Substantiëel is er door de zonde niets uit de mens weggenomen en niets in hem ingebracht. Het is dezelfde mens, maar nu wandelend, niet naar God heen, maar van God af, het verderf te gemoet. *Peccatum non est essentia aliqua sed defectus et corruptela, qua scilicet corrumpitur modus, species et ordo* 3).

3. Ook het verlies van het beeld van God en de verbreking van het werkverbond is met deze opvatting van de zonde niet in strijd. Het beeld van God toch, ofschoon geen *donum superadditum* en de mens van nature eigen, was geen substantia maar een *accidens*; d.w.z. de mens gelijk hij geschapen werd, was zó ingericht, dat zijn natuur vanzelf, zonder bovennatuurlijke genade, echter niet zonder Gods goede voorzienigheid, die kennis en heiligheid en gerechtigheid meebracht en openbaarde, welke de voornaamste inhoud van het beeld van God waren. Toen de mens echter viel, heeft hij niets substantiëels verloren, geen vermogen zelfs en geen kracht, maar omdat de zonde de forma van heel zijn natuur, van al zijn vermogens en krachten heeft geschonden, werken deze alle nu zo, dat ze niet meer de kennis van God en de gerechtigheid, maar juist het tegendeel voortbrengen. De mens heeft dus door de val niet maar een onwezenlijk toevoegsel aan zijn natuur, een *donum superadditum*, verloren, terwijl overigens zijn natuur intact is gebleven; hij is ook geen duivel geworden, die, voor herschepping onvatbaar, nooit meer de trekken van het beeld van God vertonen kan; maar terwijl hij wezenlijk en substantiëel dezelfde, d.i. mens, gebleven is en alle menselijke bestanddelen, vermogens en krachten behouden heeft, is van die alle de forma, de natuur en aard, de gezindheid en richting zó veranderd, dat zij nu, in plaats van Gods wil, de wet van het vlees volbrengen. Het beeld is veranderd in een karikatuur. En ook is het *foedus operum* verbroken, in zover door de werken van de wet geen vlees meer gerechtvaardigd kan worden, [Rom. 3:20](#), [Gal. 3:2](#), maar het is zo weinig vernietigd en afgeschaft, dat de wet van dat *foedus operum* nog ieder mens tot volstreckte gehoorzaamheid verplicht, dat zij in het genadeverbond door Christus opgenomen en volkomen vervuld is, en nu voor de gelovigen nog een regel van de dankbaarheid blijft.
4. Afgezien van het goede substraat, waardoor de zonde gedragen wordt en waaraan zij zich vasthoudt, kan deze daarom nooit anders dan als *privatio boni* omschreven worden. Men bedenke echter wel, dat aan van de zonde abstractief en metafysisch gesproken wordt. En zo beschreven, heeft ze geen zijn, is ze geen substantie, maar een nihil, niets positiefs, maar alleen iets privatiefs; wie haar anders wilde opvatten, zou daardoor in manichese zin het kwade zelfstandig en eeuwig maken en tegen het *summum bonum* een *summum malum* overstellen. Het bovengenoemde bezwaar, tegen de bepaling van de zonde als *privatio* ingebracht, berust dan ook eigenlijk op misverstand. Abstractief en metafysisch is de zonde een *privatio* en kan en mag ze op Christelijk standpunt niet anders worden opgevat. Maar concreet komt ze niet anders voor dan als verkeerde forma van een bepaalde toestand of handeling en maakt die toestand of die handeling zelf zondig, evenals een ziekte, zonder een substantie te wezen, toch het lichaam ziek maakt. In concreto is de zonde dus altijd in en aan iets, dat substantiëel goed is. Het mag moeilijk zijn, om in bepaalde gevallen van zonde tussen materia en forma te onderscheiden, en nog

veel moeilijker, om ze te scheiden, evenals op een gegeven ogenblik de warmte van de kachel niet te scheiden is. Toch, evenmin als daarom de kachel de warmte zelf is, is het zijn of de daad, waaraan de zonde zich hecht, met de zonde te vereenzelvigen. Zelfs in de Godslastering is de kracht, nodig om haar te uiten, en de taal, waarvan zij gebruik maakt, op zichzelf goed; wat deze en wat alle dingen verkeerd en zondig maakt, dat is de deformitas, de aberratio a lege divina.

5. Want maatstaf van de zonde is Gods wet alleen. Wat zonde is, wordt ter laatste instantie bepaald, niet door de kerk (Rome) of de staat (Hobbes,) niet door de onafhankelijke zedewet (Grotius) of het autonome ik (Kant), niet door de mensheid (Comte) of de sociale instincten (Darwin), maar enkel en alleen door de wet van God. Het begrip zonde drukt dit duidelijk uit en wordt daarom vermeden door allen, die geen hogere maatstaf voor het zedelijk kwaad kennen dan een menselijke. God is ook de enige, die volstrekt gezag over ons heeft en ons in het geweten binden en verplichten kan. Nu gaf Hij vele wetten voor de onderscheiden schepselen, wetten voor zon en maan, hemel en aarde, plant en dier, mens en engel; en wat de mens aangaat, weer onderscheiden wetten voor zijn lichamelijk, geestelijk, intellectueel, esthetisch leven enz.; eigen wetten ook voor zijn zedelijk leven. Nader is het nu deze zedewet, welke de maatstaf van alle zonde is. Overtreding van alle andere wetten, esthetische, sociale, politieke, kerkelijke enz., is slechts dan en in zoverre zonde, als ze direct of indirect een overtreding van de zedewet, van het gebod van God, insluit. Deze zedewet, die de mens bij zijn schepping werd ingeplant, na de val in zijn consciëntie nawerkt, door God op de Sinaï werd afgekondigd en ook voor de gelovigen regel van het leven blijft, is de kenbron van de zonde, [Rom. 3:20](#), [4:14](#), [5:20](#), [7:7](#). Door Schleiermacher, Ritschl e.a. is er terecht nadruk op gelegd, dat de zonde eerst tegenover het Evangelie van de genade van God in Christus, en dus binnen de grenzen van de Christenheid tot haar schrikkelijkste openbaring komt [4](#)). De Schrift getuigt daar zelf van, als zij bepaaldelijk in het Nieuwe Testament herhaaldelijk en breedvoerig de zonden van het ongeloof, van de ergernis, van de afval en vooral ook van de lastering tegen de Heilige Geest bespreekt en haar grote schuld en strafwaardigheid in het licht stelt. Maar daaruit volgt nog niet, dat alle zonden, vóór en buiten het Evangelie bedreven, alleen onwetendheids- en zwakheidszonden zijn, en evenmin, dat niet de wet, maar het Evangelie kenbron van de zonde zou wezen. Het Christelijk geloof is nodig, om de zonde recht te leren kennen, maar dat geloof ziet ook naar de wet terug, ontdekt haar geestelijk karakter, en ontvangt zo een inzicht in de ware aard van de zonde. Het Evangelie zou geen Evangelie zijn, wanneer het niet inhield vergeving van al die overtredingen, welke wij tegen de wet van God bedreven hebben; zoals genade zonde, vergeving schuld onderstelt, zo onderstelt ook het Evangelie de wet. In die zedewet komt God tot ons, niet alleen als Vader met vaderlijke vermaningen en kastijdingen, maar, gelijk de categorische imperatief bij een ieder getuigt, ook als Wetgever en Rechter met bevelen en straffen. Ofschoon niet dwingend als de logische en niet onverbreekbaar als de natuurwetten, gaat de zedewet in majesteit alle andere te boven; zij richt zich tot de wil, ademt in de vrijheid, verlangt vervulling uit liefde; en toch wendt zij zich tot alle mensen zonder onderscheid, komt tot hen in alle omstandigheden, breidt zich uit over hun woorden en daden niet alleen, maar ook over hun toestand, weet van geen toegeven en van geen vergoelijking, spreekt onverbiddelijk, categorisch, met souverain gezag en wreekt elke van haar overtredingen in strenge straf. Zij is een decretum Numinis, openbaring van Gods wil, uitdrukking van zijn wezen.
6. Uit dit karakter van de zedewet volgt, dat de zonde alleen wonen kan in een redelijk schepsel. De redeloze natuur kan lijden onder de gevolgen van de zonde, maar zonde valt

er alleen in een wezen, met verstand en wil begaafd. Nader bepaald, is de wil het eigenlijk subject, δεικτικὸν van de zonde. De zedewet is juist de wet voor de wil van het schepsel; het zedelijk goede is van dien aard, dat het alleen door de wil kan worden gerealiseerd. Wat volstrekt—en beslist buiten elken invloed van de wil omgaat, kan geen zonde zijn. In die zin zei Augustinus terecht: *a deo peccatum voluntarium est malum ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium* 5). Maar dit woord is voor misverstand vatbaar. En toen de Pelagianen er gebruik van maakten ten bewijze, dat zonde nooit anders dan in een wilswaard kan bestaan, gaf Augustinus er later een zodanige verklaring van, dat onwetendheids-, begeerlijkheden- en erfzonde er niet door werden uitgesloten 6); en elders zegt hij uitdrukkelijk, dat de wet ook de *motus concupiscentiae involuntarios* verbiedt 7). Daarmee in overeenstemming leerden nog vele scholastici, dat de zonde wel in de wil haar laatste oorzaak had, en dus in die zin wel altijd zetelde in de wil, maar dan toch niet in *voluntate* sic ut in *subjecto* sed sicut in *causa* 8); zonde kan daarom ook zetelen in de *sensualitas*, al is zij dan ook slechts een *peccatum veniale* 9). Maar verschillende oorzaken brachten allengs wijziging in deze leer. De *concupiscentia* was een onduidelijk begrip; ze kon evengoed in *bonam* als in *malam partem* worden verstaan, omdat vele natuurlijke, vanzelf in ons opkomende begeerten, zoals bijv. van de hongerige naar spijze, toch geen zonde zijn; Augustinus sprak daarom van de *concupiscentia* soms zo, dat ze geen zonde was en niet schaden kon, indien ze maar niet in strijd met de wet werd ingewilligd 10). Voorts ging de scholastiek allengs onderscheide tussen *motus primo-primi*, *secundo-primi* en *plane deliberati*, d.i. tussen zulke gedachten en begeerten, die vóór alle toestemming van de wil, geheel onwillekeurig in ons opstijgen en in het geheel geen zonde zijn; zulke, waartegen de wil zich wel verzet maar waardoor hij overmand wordt en die vergefelijke zonden zijn; en zulke, waarin de wil bewust en ten volle toestemt en die doodzonden zijn. En daarbij kwam dan nog, dat de erfzonde steeds zwakker opgevat en als door de doop geheel tenietgedaan beschouwd werd; wat er overbleef, de *concupiscentia*, was zelf geen zonde, maar kon alleen aanleiding tot zondigen worden. Zo stelde Rome dan ook vast, dat schuld en smet van de erfzonde door de doop geheel worden weggenomen, dat de *concupiscentia* wel blijft maar hun niet schaadt, die haar niet inwilligen, en alleen zonde heet en kan, *quia ex peccato est et ad peccatum inclinat* 11).

De Hervorming trad daartegen op en beweerde, dat ook onreine gedachten en begeerten, die vóór en zonder onze wil in ons opstijgen, zonde zijn; zij bedoelde daarmee niet, dat alle begeren in psychologische en filosofische zin zonde was, maar wel, dat de *concupiscentia* in Schriftuurlijke en theologische betekenis, ons schuldig maakte voor God. En hierin had ze ongetwijfeld gelijk. Want zeker is de zonde begonnen met een bewuste en vrije wilswaard. Maar die eerste zondige daad is niet spoorloos aan ons voorbijgegaan, zij heeft heel de menselijke natuur bedorven en een toestand nagelaten, die in alle opzichten in strijd is met de wet van God. Al ontstond de zonde dus door de wil, zij bestaat nu feitelijk wel buiten de wil en heeft haar zetel ook in alle andere vermogens en krachten van de mens, in ziel en lichaam, in lager en hoger ken- en begeervermogen, [Gen. 6:3](#), [8:21](#), [Ex. 20:17](#), [Ps. 19:13](#) [[Ps. 19:12](#)], [51:7](#) [[Ps. 51:5](#)], [Jer. 17:9](#), [Matt. 5:28](#), [Mark. 7:21](#), [Rom. 7:7](#), [15-17](#); [8:7](#); [Gal. 5:7](#) enz. *Sine voluntate non potest esse peccatum, quia sine voluntate non potest existere ut sit; sine autem voluntate potest esse, quia sine voluntate potest manere quod existit* 12). Lutherse en Gereformeerde theologen bestreden daarom gewoonlijk de stelling, dat alle *peccatum voluntarium* was. Daarmee bedoelden zij echter geenszins, dat er ook zonde kon zijn, die geheel en volstrekt buiten het wilvermogen omging. Alleen komt het er op aan, om van de natuur en werking van de wil zich een juiste voorstelling te vormen. De wil is nl. volstrekt niet het hele begeervermogen, maar daarvan slechts een bijzondere kracht en werkzaamheid

13). De wil in deze engere zin gaat slechts aan de dadelijke zonden vooraf, gelijk [Jak. 1:15](#) daarvan spreekt, maar volstrekt niet aan de toestands- en onwillekeurige zonden. Indien het voluntarium in deze zin een noodzakelijk element van de zonde was, zouden niet alleen alle onreine gedachten en begeerten ophouden zonde te wezen, maar zouden met de leus: tout compendre serait tout pardonner, ook bijna alle dadelijke zonden te verontschuldigen zijn. Ten einde de onschuld van de concupiscentia te kunnen handhaven, kwam Bellarminus dan ook reeds tot de verklaring: non omne quod repugnat legi peccatum est, de motus involuntarii zijn wel in strijd met de wet maar toch geen zonden 14). Maar al is het, dat het voluntarium in dezen enge zin niet steeds het begrip van de zonde mee constitueert, toch gaan daarom de toestands- en de onwillekeurige zonden niet geheel buiten de wil om; er is niet alleen een voluntas antecedens, maar ook een voluntas concomitans, consequens, approbans; de wil keurt later in sterker of zwakker graad de zondigheid van onze natuur, van onze gedachten goed en schept er behagen in. En ook wanneer later de wil, door de rede voorgelicht, zich daartegen verzet, of de wedergeborene met Paulus getuigen kan, dat hij het kwade, dat hij doet, niet wil, dan wordt daardoor zeker de graad van de zonde verminderd, maar niet de natuur van de zonde bepaald. Want deze heeft haar maatstaf alleen in Gods wet; Paulus noemt hetgeen hij niet wil maar toch feitelijk doet, wel terdege zonde en stemt de wet toe, dat zij goed is. Ook dan echter gaat zelfs de zonde, die bedreven wordt zonder gewild te zijn, niet geheel buiten de wil om. Want zeer zeker kan Paulus zeggen: ik doe hetzelfde niet meer, maar de zonde die in mij woont, en zo een tegenstelling maken tussen zijn herboren ik en zijn onherboren vlees, maar terechtheeft Augustinus deze woorden reeds aldus verklaard: etsi concupiscentiae non consentio, etsi post concupiscentias meas non eo, tamen adhuc concupisco et utique etiam in ipsa parte ego sum. Non enim ego alius in mente et alius in carne. Sed quid igitur ipse ego? Quia ego in mente, ego in carne. Non enim duae naturae contrariae sed ex utroque unus homo, quia unus deus a quo factus est homo 15). Het is toch niet een ander wezen, dat in het vlees de zonde doet, en een ander, dat ze toch niet wil. Maar het is beide malen dezelfde mens, die enerzijds in de concupiscentia op onreine wijze naar het verbodene jaagt, en toch anderzijds in het diepst van zijn wil er zich van afwendt en er tegen strijdt. En daarom, omdat de mens, ook de wedergeborene zolang hij in het vlees is, altijd in zwakker of sterker mate het verbodene begeert, al is het, dat hij met zijn wil in engere zin daartegen ingaat, daarom kan gezegd worden, dat alle zonde toch in de diepste grond vrijwillig is. Er is niemand of niets, dat de zondaar dwingt, om de zonde te dienen. De zonde zetelt niet buiten hem maar in hem en heeft zijn denken en begeren in haar richting geleid. Zij is zijn zonde, in zover hij ze door middel van zijn verschillende vermogens en krachten tot de zijn gemaakt heeft 16).

7. Zo blijkt dan eindelijk de zonde een onbegrijpelijk raadsel te zijn. Wij weten niet vanwaar ze is, noch wat zij is. Zij is er en heeft geen recht van bestaan. Zij bestaat en niemand verklaart haar oorsprong. Zij is zelf zonder motief in de wereld gekomen en is toch het motief voor alle denken en handelen van de mensen geworden. Zij is abstract beschouwd, niets dan een privatie en is toch in concreto een macht, die allen en alles beheerst. Zij heeft geen eigen, zelfstandig principe, en is toch een beginsel, dat heel de schepping verwoest. Zij leeft van het goede en bestrijdt het tot vernietiging toe. Zij is niets en heeft niets en kan niets zonder de wezens en krachten, welke God heeft geschapen, en organiseert deze toch alle tot de opstand tegen Hem. Zij bestrijdt met wat Godes is al wat Godes is. Zij is de wil van het zwakke, eindige schepsel in verzet tegen de Schepper; de afhankelijkheid, in vijandschap tegen de Onafhankelijk en zelf naar onafhankelijkheid jagend; het bestandloze worden in worsteling met de eeuwig Zijnde; de grootste tegenspraak, door God in zijn schepping geduld en door Hem in de weg van recht en gerechtigheid tot een instrument voor zijn glorie gebruikt.

- 1) Plato, Protag. p. 344.
- 2) Aristoteles, Categ. c. 9.
- 3) Bonaventura, Brevil. III 1.
- 4) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 112, 5. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 3 384v. Kaftan, Wesen der chr. Rel. 250. Gerretsen, De val des mensen 57.
- 5) Augustinus, de vera relig. 14.
- 6) Id., Retract. I 13.
- 7) Id., de spir. et lit. c. 36. de nupt. I 17. 23. c. Jul. IV c. 2. VI c. 8. de civ. XIV 10.
- 8) Thomas, Sent. II dist. 24 qu. 3 art. 2 ad 2. S. Theol. II 1 qu. 74 art. 2 ad 2. qu. 10 art. 2.
- 9) Lombardus, Sent. II dist. 24. 8. Thomas, S. Theol. II 1 qu. 74 art. 3. Bonaventura, Brevil. III c. 8. Sent. II dist. 24 pars 2 art. 2 qu. 2.
- 10) Augustinus, c. Jul. VI 5. de Gen. c. Manich. II 14.
- 11) Trid. V5, en voorts Cat. Rom. II 2, 7. Becanus, Theol. schol. II 1519 bl. 145-150. Sylvius, Comm. in totam primam sec. S. Thomae, ed. 4 II bl. 336v. Daelman, Theol. II 1759 bl. 174v. Dens, Theol. I 1828 bl. 314v. Kleutgen, Theol. d. Vorz. II 644.
- 12) Augustinus, bij Dorner, Augustinus bl. 129.
- 13) Verg. mijne Beginselen der Psychologie 1897 bl. 166v.
- 14) Bellarminus, de amiss. gr. et de statu pecc. V 10.
- 15) Augustinus, de verbis apost. serm. 5.
- 16) Melancton, Apol. Conf. art. 2. Loci C. de peccata. Form. Conc. II 1. Gerhard, Loc. X c. 6 en 11. Quenstedt, Theol. II 60. 92. 139. Hollaz, bl. 501. 525, Calvijn, Inst. II 1. III 3. IV 15, 10. 11. Zanchius, Op. IV 56v. Beza, Tract. II 345. Polanus, Synt. bl. 336. Martyr, Loci C. bl. 70. Turretinus, Theol. El. IX qu. 2. XI qu. 21. Maastricht, Theol. IV 2, 22. Commentaren Op [Ex. 20:17](#). [Rom. 7:7](#), [Gal. 5:16](#). Heid. Cat. vr. 113. Müller, Sünde I 251v.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 43 Wezen en Werking van de Zonde; 332)

332. Ofschoon de zonde altijd één is in beginsel en wezen en steeds in $\alpha\nu\omicron\mu\alpha$ bestaat, zijn er in haar openbaringen en werkingen zeer verschillende graden. Allereerst is er een groot onderscheid tussen de duivelse en de menselijke zonde. In het Oude Testament vinden wij nog geen ontwikkelde demonologie. Dat er in [Gen. 3](#) een boze, geestelijke macht optreedt, weten wij eerst uit het Nieuwe Testament; de [שַׁעִירִים](#) [Lev. 17:7](#) [2 Kron. 11:15](#), [Jes. 13:21](#), [34:14](#), [חֲרִים](#) [Deut. 32:17](#), [Ps. 106:27](#), [לִילִית](#) [Jes. 34:14](#), en [עֲלֻקָּה](#) [Spr. 30:15](#) zijn zeker niet als elementen van de openbaring te beschouwen [1](#)); en dat er bij [עֲזָאזֵל](#) [Lev. 16](#), aan een boze geest moet worden gedacht, is onbewijsbaar [2](#)). Van boze geesten is er alleen sprake in [1 Sam. 16:14-23](#) en [1 Kon. 22:19](#)v., en van Satan in [Job 1](#); [1 Kron. 21:1](#); [Zach. 3](#). De scheiding tussen goede en kwade engelen is nog niet voltrokken; de boze geest gaat nog van God uit, Satan bevindt zich nog onder de zonen van God; eerst langzamerhand wordt de tegenstelling scherper. Het woord satan betekent wederpartijder en kan op zichzelf een goede zin hebben; het komt voor van menselijke tegenstanders, [1 Sam. 29:4](#), [1 Kon. 5:4](#); [11:14](#); [23:25](#) [???], van hindernissen op de weg, [2 Sam. 19:23](#), van een menselijk aanklager, [Ps. 109:6](#), [20](#), [29](#), zelfs van de Malak des Heere, die Bileam in de weg treedt, [Num. 22:22](#), [32](#). Maar toch wordt Satan in het Oude Testament al gedacht als een wezen, dat vijandig tegen God en zijn volk

overstaat. En als de openbaring zich voltooit en Christus komt, om de werken van de duivel te verbreken, dan worden ook de βαθη του σατανα openbaar.

Het Nieuwe Testament doet ons een βασιλεια [Matt. 12:26](#), [Mark. 3:24](#), [Luk. 11: 17-18](#), kennen van boze geesten, welke de antitese vormt van Christus en zijn rijk. Aan het hoofd staat Satan, met verschillende namen genoemd, διαβολος, σατανας, εχθρος, [Matt. 13:39](#), [Luk. 10:19](#), κατηγωρ, [Op. 12:10](#), βελιαρ (syr. voor βελιαλ, nietswaardigheid), πονηρος, [Matt. 13:19](#), [Ef. 6:16](#), [2 Thess. 3:3](#), [1 Joh. 2:13-14](#); [3:12](#); [5:18](#), βεελζεβουλ (lett. heer der woning, maar waarschijnlijk ontstaan uit βεελζεβουβ, vliegengod [3](#)), [Matt. 10:25](#), αρχων των δαιμονιων, [Matt. 9:34](#), αρχων της εξουσιας του αερος, [Ef. 2:2](#), αρχων του κοσμου, [Joh. 12:31](#), ο θεος του αιωνος τουτου, [2 Cor. 4:4](#), ο δρακων ο μεγας, ο οφης ο αρχαιος, [Op. 12:9](#), [20:2](#) enz. En onder hem staan vele δαιμονια, δαιμονες, πνευματα πονηρα, ακαθαρτα, πνευματικα της πονηριας, die weer in allerlei klassen en rangen onderscheiden zijn, [1 Cor. 15:21](#), [Ef. 6:12](#), [Col. 2:15](#), [Jud. 6](#), ook in boosheid de een nog de ander overtreffen, [Matt. 12:45](#), [Luk. 11:26](#), en samen Satans αγγελοι zijn, [Matt. 25:41](#), [2 Cor. 12:7](#), [Op. 12:7](#), [9 4](#)). Al is er zo onder hen nog enig verschil in sterkte en boosheid, alle te zamen worden zij toch als door en door bedorven voorgesteld. Zij zijn altijd en overal de tegenstanders van God, de verstoorers van zijn rijk, de bestrijders van Christus, de verleiders van de mensen, de aanklagers van Gods kinderen; zij leven in de zonden als in hun element. Nooit komen zij voor als object van Gods liefde, ofschoon ze zijn schepselen zijn; Christus heeft hun natuur niet aangenomen; voorwerp van onze liefde, van onze voorbede mogen zij niet zijn; er is voor hen geen hoop op herstel en behoud.

Er is in het wezen en begrip van de duivelen iets volkomen onbegrijpelijks. Wir können des absolute böse Wesen immer nur unter der Bedingung denken, dass wir entweder an der absoluten Bosheit oder an der wahren Existenz etwas fehlen lassen [5](#)). Absoluut boos kunnen zij niet zijn, want zij zijn schepselen van God en dus als zodanig goed; en toch zijn zij alleen voorwerp van Gods haat en van zijn eeuwige toorn. Om deze onbegrijpelijkheid van de natuur van de duivelen hebben velen hun bestaan ontkend, en hen voor zielen van gestorven mensen of voor personificaties van onze boze zonden of voor onpersoonlijke principia van het kwade gehouden [6](#)). Maar de realiteit van Satan en zijn engelen is door de Schrift buiten twijfel gesteld; aan accommodatie valt er in het minst niet te denken; Jezus heeft zich in een zeer gewichtig punt van de religie geheel en al vergist of het is zo, als Hij heeft gezegd [7](#)). En de leer van Satan is voor heel de Christelijke leer ook verre van onverschillig. Zij is van waarde tegenover het Manicheïsme, want Satan is geen oorspronkelijk wezen maar een gevallen engel; tegenover het Pelagianisme, want Satan is door één wilsbeslissing geheel en al bedorven; tegenover de opvatting van de zonde als zwakheid en zinlijkheid, want Satan is een hoge, heerlijke, rijke geest; tegenover de mening, dat de zonde een voorbijgaand moment in de ontwikkeling is, want Satan blijft Satan en wordt nimmer hersteld; tegenover de verlaging van de mens tot een duivel, want Satan is uit zichzelf ten val gekomen, de mens werd door hem verleid, is niet onschuldig maar ook niet urschuldig; tegenover de opvatting van de verzoening als een ethisch proces, want Christus is gekomen, om de werken van de duivel te verbreken. Het geloof aan Satans bestaan is geen element van het zaligmakend geloof in Christus; maar het hangt er toch wel mee samen. Er ligt waarheid in het: nullus diabolus, nullus redemptor! Indien er geen zonde was, zou er geen verlosser zijn, en de ernst van de zonde komt juist in de leer van Satan het duidelijkst uit [8](#)).

Uit alles, wat de Schrift van de engelen getuigt, blijkt toch, dat het zedelijk leven bij hen een ander karakter draagt dan bij de mensen. Mensen zijn op ieder terrein en zo ook in het zedelijke, aan ontwikkeling onderworpen; zij worden klein geboren, in kennis, kracht, deugd

of ondeugd, en groeien in dit alles langzamerhand op. Maar zo is het bij de engelen niet. Zij zijn allen tegelijk met elkaar en volwassen geschapen; degenen, die staande bleven, werden in eens bevestigd in het goede, en zij, die vielen, werden terstond verhard en voleind in het kwade. Satan is niet verleid, maar hij bracht de leugen, de zonde uit zichzelf voort, [Joh. 8:44](#), en is daarin ineens verstokt geworden. De aard van zijn zonde is zo, dat hij voor geen berouw meer vatbaar is; van een zedelijk bewustzijn, van een geweten is bij hem geen sprake; hij leeft van de haat. Der eigentlijk satanische Karakter bestaat in einem Hass alles dessen, was über ihm und bloss weil es über ihm ist (Baader). De zonde ook in de duivelen is geen materia, maar forma; er is geen summum malum, gelijk er een summum bonum is; maar de forma van de zonde is met de engelennatuur zo één geworden, dat er geen scheiding meer mogelijk is. Het is zeker al te stout, om te beweren, dat de gevallen engelen ook voor Gods almacht onverlosbaar zijn; en beter is het, hier in Gods welbehagen te rusten [9](#)). Maar toch blijkt genoeg, dat dat welbehagen geen willekeur is. Hier op aarde is er reeds onder mensen een zonde, die onvergefelijk is, nl. de lastering tegen de Heilige Geest; met de dood, d.i. met die eigenaardige bedeling, waarin wij hier op aarde leven, houdt de vergeving aller zonden op; de aard van de zonde snijdt bij de gevallen engelen de weg van de verlossing af. Waarbij dan nog komt, dat de engelen niet zijn één geslacht. Mensen konden vallen en zijn gevallen in één; en zij kunnen gered worden en worden gered in één. Maar de duivelen zijn niet in één, niet in een ander, maar ieder voor zich en hoofd voor hoofd gevallen; er was onder hen geen foedus operum, en daarom is er ook voor geen foedus gratiae plaats. De satanische zonde is dus bij alle overeenkomst toch in oorsprong, natuur, gevolgen een geheel andere dan de menselijke. Zij draagt een absoluut karakter, Satan is de hoogste openbaring van het kwaad. Daarom wordt hij in de Schrift met zo machtige, hoge namen als overste van de wereld, god van deze eeuw enz. genoemd. Maar daarom is ook de overwinning van Satan de volkomen triomf van de zonde. God heeft haar in Satan alle gelegenheid gegeven, om te tonen, wat zij is en vermag. Het hoogste en beste, het edelste en grootste in Gods schepping heeft zij zich dienstbaar gemaakt. En toch blijkt zij tenslotte in de strijd van macht tegen recht onmachtig te zijn. Es ist der Charakter des Bösen, dass es immer mit Energie anfängt und mit Schwäche aufhört (Baader). De zonde is niet, zij wil zijn; zij heeft geen waarachtige realiteit en komt daar nooit toe; zij is leugen in haar oorsprong en leugen in haar einde. En daarom is Satan tenslotte met al zijn macht aan Gods verheerlijking dienstbaar. Luzifer ist, kann man sagen, durch die Probe inne geworden, dass nichts wahrhaft ist als Gott. Darum ist Luzifer so gut ein Beweis Gottes als ein Engel. Wenn der Gute beweist, dass Gott ist, so beweist der Böse, dass nur Gott ist (Baader) [10](#)).

- 1) Het geloof aan boze geesten treffen wij bij alle volken aan. Gelijk in het algemeen alle natuurverschijnselen worden gepersonificeerd (animisme), zo worde inzonderheid rampen en ongevallen, aardbeving, storm, bliksem, brand, ongeluk, ziekte enz. aan boze geesten toegeschreven; dit bijgeloof leidde dan altijd weer, tot magie, d.i. tot de kunst, om door speciale woorden of handelingen de bovennatuurlijke, persoonlijke geesten tot het bewerken van enig goed, of tot het wezen van enig kwaad te bewegen. Vooral in Babel bloeide deze superstitie, die dan nog verder tot de oude, sumerische cultuur teruggaat, O. Weber, Dämonenbeschwörung bei den Babyl. u. Assyr. Leipzig 1906. Fr. Jeremias, bij de la Saussaye, Lehrbuch der Rel. I 3 246 v. 261. 309; maar verder bij alle volken; in Egypte, A. Wiedemann, Magie und Zauberei im alten Aegypten. Leipzig 1905; Lange bij de la Saussaye t.a.p. I 238; bij de Arabieren, Wellhausen, Reste arab. Heidenthums 1887 bl.

- 135v. Robertson Smith, Die Religion der Semiten 1899 bl. 85v.; bij de Joden zelf, Weber, Syst. der alt syn. pal. Theol. bl. 242v. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III 3 294 v. Baudissin, art. Feldgeister in PRE3 VI 1-23 enz. Ofschoon bijgeloof en toverij ook onder het Israëlietische volk een grote rol speelden, kwam wet en profetie daar telkens ten sterkste tegen op, [Lev. 19:31](#); [20:6](#), [27](#); [Deut. 18:10-11](#), [Jes. 8:19-20](#), [Jer. 27:9](#); [29:8-9](#) enz.
- 2) Over Azazel, zie art. van Driver in Hastings D. B. 1207.
 - 3) Andere verklaringen bij Eudissin, in PRE3 II 514-516 en Whitehouse in Hastings D. B. IV 409.
 - 4) Hofmann, Schriftbeweis I 2 418v. Sander, Die Lehre der H. Schrift vom Teufel 1858. Oehler, Theol. d. A. T. par. 200. Hahn, Theol. des N. T. 1854 par. 128v. Schwartzkopff, Der Teufels- und Damonenglaube Jesu, Zeits. f. Th. u. K. 1897 bl. 289-330. Holtzmann, Neut. Theol. I. 53v. 167. II 238 v. Weser, Die verschiedenen Auffassungen vom Teufel im N. T., Stud. u. Krit. 1882 bl. 284v. Everling, Die Paul. Angelologie und Dämonologie. Gott. 1888. Art. Dämonen en Dämonische van J. Weiss, en art. Teufel van A. Wünsche in PRE3. H. Duhm, Die bösen Geister im A. T. Tüb. 1904. Art. Devil en Satan in Hastings, D. B. enz.
 - 5) C. J. Nitzsch, Syst. d. Chr. Lehre par. 116. F. A. B. Nitzsch, Ev. Dogm. bl. 337.
 - 6) Bekker, Betov. Werelt II c. 20v. Semler, de daemoniaciis 1760. Schleiermacher, Chr. Gl. par. 44. 45. Schelling, Werke II 4 bl. 241v. Rothe, Ethik par. 503. Martensen, Dogm. par. 99v. Strauss, Chr. Gl. II 1v. Biedermann, Dogm. bl. 614v. Lipsius, Dogm. par. 521-524. Beyschlag, Neut. Theol. I. 93v. Kaftan, Dogm. par. 38.
 - 7) Gerretsen, De val des mensen bl. 43.
 - 8) Von Oettingen, Luth. Dogm. II 459v.
 - 9) Voetius, Disp. I 920. Turretinus, Theol. El. IX 5. 8. Heidegger, Corpus Theol. VIII 49. De Moor, Comm. II 414.
 - 10) Augustinus, de civ. XI en XII. Anselmus, de casu diaboli. Lombardus, Sent. II dist. 2-7. Thomas, S. Theol. I qu 63. 64. Petavius, de angelis I. III. Scheeben, Dogm. II 670. Simar, Dogm. 294. Gerhard, Loc.v. c. 4sect. 10v. Quensfeldt, Theol. I 450v. Zanchius, op. III 167-216. Voetius, Disp. I 906v. Daub, Judas Ischarioth. Heid. 1816. Philippi, K. Gl. III 251v. Lange, Dogm. II 559v. Dorner, Chr. Gl. II 188v. Frank, Syst. d. chr. Wahrh. I 2 428. Von Oettingen, Luth. Dogm. II 459v. Van Oosterzee, Dogm. par 76. Kuyper, De Engelen Gods bl. 197v. Geesink, Van 's Heeren Ordin. 1261v.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 43 Wezen en Werking van de Zonde; 333)

333. Behalve tussen de duivelse en de menselijke zonden, is er ook onder de laatste weer groot onderscheid. De Stoa, Novatianus, Seb. Franck, Deurhof e.a. hebben dit ten onrechte ontkend **1**). Wel is in beginsel de zonde en de deugd ondeelbaar; wie er één heeft, heeft ze alle, en wie er één mist, mist ze alle; tussen goed en kwaad is geen geleidelijke overgang; iemand stemt met de wet van God al of niet overeen; en de wet van God is een organisme, dat, in één van zijn geboden overtreden, in zijn geheel geschonden wordt, want God, die het gebod gaf, dat overtreden werd, is de auteur van alle andere geboden, [Jak. 2:10](#) **2**). Maar daarom zijn toch niet alle zonden gelijk. De verschillende namen, voor de zonde in gebruik, wijzen daar reeds op. Bij de offerande van Kaïn en Abel in [Gen. 4](#) komt het uit, dat de

gezindheid van meer waarde is dan de gave. De wet, aan Israël gegeven, bevat wel allerlei ceremoniële geboden, maar door heel het Oude Testament heen staat het ethische handelen toch ver boven het cultische en liturgische; het geloof wordt tot gerechtigheid gerekend, [Gen. 15:6](#), gehoorzaamheid is beter dan offerande, [1 Sam. 15:22](#), [Am. 2:6](#); [5:14](#), [21v.](#), [Hos. 4:1v.](#), [Hos. 12:7](#), [Mich. 6:6](#), [8](#), [Jes. 1:11v.](#), [Jes. 5: 8v.](#), [Jer. 7:3](#), [22:3](#), [Ezech. 16:49](#); [18:5v.](#), [Zach. 7:5v.](#), [Mal. 3:5](#) enz. 3). Als na de ballingschap het Farizeïsme opkomt en deze verhouding omkeert, gaan Jezus en de apostelen weer tot wet en profeten terug, [Matt. 5-7](#), [Matt. 19:18v.](#), [Mark. 7:21v.](#), [Rom. 1:29v.](#), [1 Cor. 5:10v.](#); [1 Cor. 6:9v.](#), [2 Cor. 12:20v.](#), [Gal. 5:19v.](#), enz. De wet zelf maakt bovendien onderscheid tussen zonden [בשגגה](#) die zonder boos opzet, uit onkunde of zwakheid bedreven zijn, het verbond niet verbreken en binnen het verbond verzoend kunnen worden, en zonden [בִּיד רָמָה](#), die met bewustheid en opzettelijk gepleegd zijn, de dader buiten het verbond stellen en des doods waardig maken, [Lev. 4: 5](#); [22:14](#); [Num. 15:22v.](#), [Num. 35:11v.](#), [Jos. 20:3](#), [9](#). De Schrift verlaat nooit het objectieve standpunt, dat de maatstaf van de zonde alleen zoekt in de wet van God.

Maar desniettemin is de schuld van de overtreding toch kleiner of groter, al naarmate het gebod met zwakker of sterker bewustheid en wil geschonden werd. Enerzijds leidt Stade 4) uit [Gen. 12:17](#), [20:3](#), [26:10](#), [Num. 22:34](#), [1 Sam. 14:24v.](#), 36v. ten onrechte af, dat aan het oude Israël het onderscheid tussen bewuste en onbewuste overtredingen onbekend was en men dus geheel buiten zijn weten en willen schuldig worden kon; want al deze plaatsen houden de onkunde voor een selbstverschuldete of spreken van geen schuld. Maar anderzijds is het toch ook niet waar, dass Sünde in Allgemeinen nur ist, sofern auch ein Bewusstsein derselben ist 5). Wel onderstelt zonde enige kennis van de wet; een mens zonder het minste zedelijk besef zou ontoerekenbaar zijn, maar ook ophouden mens te zijn, [Rom. 2:14](#), [15](#); en wel gaat zonde gewoonlijk met enig schuldbesef gepaard, maar toch is de maatstaf van de zonde niet het schuldbewustzijn, maar de wet van God. Er zijn zonden, die niet alleen voor anderen, maar ook voor onszelf verborgen zijn, [Job 11:4v.](#), [Ps. 19:13](#) [[Ps. 19:12](#)], [90:8](#), of eerst later als schuld worden erkend en beleden, [Ps. 25:7](#), [51:7](#). Onkunde is ook dikwijls zelf zonde, en het schuldbewustzijn verzwakt, naarmate de zonde langer wordt gediend, [Am. 2:11](#), [Hos. 4:6](#), [Mich. 3:1](#), [6:8](#), [Spr. 24:12](#); [Pred. 4:17](#) [[Pred. 5:1](#)]. Daarom kan het subjectieve bewustzijn van schuld het karakter van de zonde niet bepalen. Al kan onwetendheid dus nooit de zonde zelf goedmaken, zij strekt toch dikwijls, wanneer ze niet moedwillig is, tot verontschuldiging. Paulus zegt, dat hij te voren een lasteraar, vervolger en verdrukker was, maar voegt eraan toe, dat hem barmhartigheid is geschied, omdat hij het onwetende deed, [1 Tim. 1:13](#). En zo spreekt de Heilige Schrift meermalen van de zonden van de Joden en van de Heidenen, als gedaan in onwetendheid, [Luk. 23:34](#), [Hand. 3:17-19](#), [13:27](#), [17:30](#), [Ef. 4:18](#), [Hebr. 5:2](#), [1 Petr. 1:14](#), [2:25](#). Daarmee worden die zonden wel niet van haar schuldig karakter ontdaan, gelijk Ritschl schijnt te menen 6); want [Rom. 1: 2](#); [3](#); [5:12v.](#), [Ef. 4:17-19](#), [Col. 3:5-7](#), [1Cor. 15:9](#), [1 Tim. 1:13](#), [15](#) enz. leren dit anders. Maar toch zijn zonden in onwetendheid gedaan, onderscheiden van zonden, uit verharding voortgekomen; de onwetendheid biedt een pleitgrond voor vergeving aan.

En gelijk de zonden in graad en mate verschillen, naargelang zij uit onwetendheid en zwakheid of uit opzet en boosheid bedreven zijn, zo zijn ze ook onderscheiden naar het object, waartegen zij gericht zijn: zonden tegen de eerste tafel zijn zwaarder dan tegen de tweede, [Matt. 22:37-38](#); naar het subject, dat ze bedrijft: naarmate iemand rijker met gaven bedeeld is, neemt de schuld van zijn overtreding toe, [Matt. 11:21](#), [Luk. 12:47-48](#), [Joh. 9:41](#); [15:22](#), [24](#); naar de omstandigheden, waaronder zij gepleegd worden: wie uit armoede steelt, zondigt minder zwaar, dan wie het doet uit hebzucht, [Spr. 6:30](#), [Jes. 26:10](#); naar de mate, waarin iemand aan de zonde toegeeft: wie overspel pleegt met gedachte en woord, staat

schuldig, maar verzwaart zijn oordeel, als hij de zonde voleindt in de daad, [Matt. 5:28](#). Er is ook in de zonde een ontwikkeling, er is een wet van de zonde. een bepaalde zonde komt allengs tot stand door suggestio, delectatio, consensus, operatio; in suggestionem peccati semen est, in delectationem fit nutrimentum, in consensu perfectio [7](#)). En zo ontwikkelt zich ook de zonde langzamerhand bij een persoon, in een gezin en familie, bij een maatschappij volk, en ook in de gehele mensheid. De zonde is wel niet in zichzelf zo rijk, dat zij zo vele gedaanten aannemen kan, want zij is geen zelfstandig principe en is metafysisch niets dan privatio boni. Maar zoals in haar oorsprong, zo bestaat zij ook in haar ontwikkeling alleen aan en door het goede. Zij verbindt zich met de eindeloze rijkdom van het geschapene, verwoest al het bestaande, strijdt met de hele wereld als haar instrument tegen God en zijn heilige wet, en neemt daardoor al die verschillende vormen en gedaanten aan, welke al tezamen haar het karakter geven van een welbestuurd rijk, van een door één principe bezielde organisme, van een κόσμος, staande onder de leiding van de αρχὸν τοῦ κόσμου, de θεὸς τοῦ αἰῶνος.

Omdat de zonde in haar wezen privatio is, kan aan haar zelf noch een principium dividendi, noch ook een divisio worden ontleend. Privatio accipit speciem a forma, cui opponitur. De vroegere dogmatiek en ethiek sprak daarom wel over het karakter van de eerste zonde, maar deed overigens geen moeite, om één zogenaamd principe van de zonde op te sporen en daartoe alle overtredingen van de zedewet te herleiden. Eerst in latere tijd heeft men zulk een principe trachten vast te stellen, en het beurtelings gezocht in de zinnelijkheid [8](#)), of in de zelfzucht [9](#)), of ook in beide [10](#)). Inderdaad vertonen de menselijke zonden ook meestal het karakter van zinnelijkheid of zelfzucht, van vleeselijke begeerlijkheid of geestelijke hoogmoed, van zwakheid of boosheid; soms schijnt de zonde te bestaan in de heerschappij van de materie over de geest, soms ook in een misbruik van de vrijheid, in een opstand tegen Gods ordeningen. Maar toch is het noch aan Rothe gelukt, om de zelfzucht uit de zinnelijkheid, noch ook aan J. Müller met zijn preëxistentianisme, om de zinnelijkheid uit de zelfzucht te verklaren [11](#)). En dat is ook goed te begrijpen. Metafysisch en abstract kan de zonde niet anders en niet nader omschreven worden, dan als privatio boni; dan heeft zij geen eigen principe, geen reëel bestaan; ze bestaat slechts aan het goede. De vormen, die zij aanneemt, ontleent zij aan het goede, waarin zij woont en dat zij verderft. Ze zal dus in gedaante verschillen naar gelang van de schepselen, in welke zij zetelt en de organen en krachten, waarvan zij zich bedient. Ofschoon altijd privatio boni, draagt ze bij engelen en mensen en zelfs bij ieder van deze weer een bijzonder karakter. En omdat de mens van huis uit noch alleen een zinnelijk noch alleen een geestelijk wezen is, maar altijd beide tezamen, daarom zal alle zonde bij hem ook dit karakter vertonen. Geen enkele zonde van de mens is uitsluitend zinnelijkheid of uitsluitend zelfzucht. Evenals aan de eerste zonde bij Adam, zijn er aan elke zonde verschillende zijden op te merken, al is het ook dat meestal de een meer in het oog springt dan de andere. Elke zonde is bij de mens aversio a Deo, ongehoorzaamheid, opstand, anarchie, anomie en tegelijkertijd, omdat hij aan zichzelf nooit genoeg heeft, conversio ad creaturam, afgoderij, hoogmoed, zelfzucht, zinnelijkheid [12](#)). En omdat de schepselen, waar de mens zich heenwenden kan, zoveel zijn, daarom kan de zonde bij hem ook zo velerlei vormen aannemen. Er zijn zoveel soorten van zonden, als er verschillende geboden, plichten, deugden, zedelijke goederen zijn. Thomas deelde de zonden in naar de objecten, op welke zij zich richten [13](#)). Scotus naar de deugden, aan welke zij tegengesteld zijn [14](#)). En daarnaast bestonden nog vele andere indelingen, zoals die in zeven hoofdzonden, superbia, avaritia, luxuria, via, gula, invidia, acedia (vox memorialis: saligia) [15](#)); naar de norma, in zonden tegen de verschillende geboden van de wet of in zonden tegen God, de naaste en onszelf; naar het instrument, waarmee ze geschieden, in zonden met gedachten, woorden en werken, of in zonden van de geest en van het vlees, of overeenkomstig [1 Joh.](#)

[2:16](#) in peccata sentiendi, sciendi et dominandi, of in zonden van zwakheid, onwetendheid en boosheid; naar de vorm in zonden van nalatigheid en van bedrijf, of in zonden per se en per accidens; naar de adjuncta in verborgen en openbare, heersende en niet heersende, stille en roepende zonden enz. [16](#)).

Verdere uitwerking aan de ethiek overlatende, bespreken wij hier alleen nog de Roomse onderscheiding van de zonden in peccata mortalia en venialia. Deze heeft haar oorsprong in de praktijk van de boete [17](#)), en komt zakelijk reeds voor bij Tertullianus en bij Augustinus, die van peccata levia, brevia, minuta, minima, quotidiana sprak, welke in de gelovigen nog overblijven [18](#)). Door de scholastiek uitgewerkt [19](#)), werd ze door de kerk vastgesteld [20](#)), en sedert door alle theologen met ijver tegen alle bestrijding verdedigd [21](#)). Naar deze onderscheiding zijn er zonden, die de ontvangen genade doen verliezen en des doods waardig zijn, en andere, zoals een ijdel woord, een al te luidruchtige lach, een onwillekeurig opwellende begeerte, drift, toorn, een zeer kleine diefstal enz., die de genade niet doen verliezen, niet zozeer contra als praeter legem, en van nature vergefelijk zijn. De onderscheiding wordt daarop gegrond, dat de Schrift van verschillende zonden en straffen spreekt, [Matt. 5: 22; 7:3; 23:23; Luk. 6:41, 1 Cor. 3:12-15](#), soms aan de zonden de dood verbindt, [Rom. 1:32; 6:23; 1 Cor. 6:9, Gal. 5:21, 1 Joh. 3:14](#), en toch de gelovigen dikwijls als zodanig blijft erkennen, ook al struikelen zij in velen, [Spr. 24:16, Matt. 1:19, Luk. 1:6, Jak. 3:2](#), en voorts ook op de overweging, dat er geneeslijke en ongeneeslijke ziekten bestaan, en dat er kleine beledigingen zijn, die de vriendschap niet opheffen. De Hervormers verwierpen deze onderscheiding als met Gods Woord in strijd. Zij ontkenden niet, dat er graden in de zonden waren; en ook hielden zij de termen peccata mortalia en venialia nog wel bij, maar zij hechtten er een andere betekenis aan. De Luthersen moesten tot op zekere hoogte de onderscheiding nog overnemen, omdat de gelovigen zonden konden doen, waarbij de genade bewaard bleef, en andere, waarbij zij verloren ging [22](#)). Maar de Gereformeerden gingen verder en wilden van heel de onderscheiding niets weten. Als zij de woorden soms nog bezigden, verstonden zij eronder, dat alle zonden, behalve de lastering tegen de Heilige Geest, door Gods barmhartigheid vergeven kunnen worden en aan de gelovigen ook feitelijk vergeven worden, doch dat zij alle in zichzelf des doods waardig zijn [23](#)).

De Schriftuurplaatsen, waarop de Rooms en zich voor hun distinctie beroepen, zijn dan ook alle zonder enige bewijskracht. Alleen [Matt. 5:22](#) biedt enige schijn van grond, maar de bedoeling van Jezus' woord is daar toch een geheel andere, dan om lichte van zware zonden te onderscheiden. Tegenover de ouden nl., die zeiden, dat eerst de zondige daad, de eigenlijke doodslag, schuldig en strafbaar maakte bij het plaatselijk gericht, zegt Jezus, dat niet eerst de daad, maar reeds de eerste opwelling van onrechtmatige toorn, ook al uit hij zich nog niet in een woord, bij dat gericht schuldig en strafbaar maakt; dat wanneer die toorn zich uit in een klein, onwillig woord, de zonde reeds zo groot is, dat zij behandeld moet worden door het sanhedrin; en dat zij, wanneer de toorn in een smaadwoord zich uit, in eens, zonder vorm van proces, het helse vuur waardig is. Er is hier dus zo weinig sprake van vergefelijke zonden, dat Jezus juist omgekeerd de geringste zonde ten hoogste strafbaar acht, zo strafbaar als de ouden de zondige daad, d.i. de moord. Jezus stelt de opwellende, onrechtmatige toorn, met de doodslag gelijk; Hij zegt dat de lichtste zonde juist al een zeer zware zonde is, die zo grote straf verdient als volgens de ouden de doodslag. Welke straf deze opwelling van toorn hiernamaals waardig is, zegt Jezus met geen woord; maar als die toorn met een smaadwoord gepaard gaat, dan is deze zonde zo groot, dat zij op datzelfde ogenblik de helse straf waardig is; er is geen rechtbank meer nodig, om een straf te bepalen. Goed verstaan is deze tekst dus eerder een argument tegen, dan voor de onderscheiding van peccata mortalia en venialia. En zo staat heel de Schrift tegenover deze indeling. De wet is een organisch geheel [Jak. 2:10](#),

wie één gebod overtreedt, is in beginsel schuldig aan alle; zij moet in haar geheel worden vervuld, [Matt. 5:17-19](#); zij eist ons geheel met heel het hart en verstand, met ziel en lichaam, [Matt. 22:37](#); voor haar is niets onverschillig en gering; vervloekt is, wie niet blijft in al hetgeen geschreven is in het boek van de wet, dat hij dat doe, [Deut. 27:26](#), [Gal. 3:10](#); zelfs de kleinste en geringste overtredingen van de wet, zoals een opwellende toorn, een onreine begeerte, een overtollige bevestiging, een ijdel woord, [Matt. 5:22](#), [28](#), [37](#); [12:36](#); [Ef. 5:4](#) zijn zonde, in beginsel aan zondige daden gelijk, en dus als zonde ook *ανομία*, vijandschap tegen God. Naar het beginsel beschouwd, zijn er geen kleine en geringe zonden. Nullum peccatum contemnendum ut parvum, cum revera nullum sit parvum, quando Paulus de omni peccato generatim pronuntiaverit, stimulum mortis esse peccatum [24](#)). Wanneer een zonde, b.v. een ijdel woord, op zichzelf gesteld en uit heel haar verband met de persoon, de omstandigheden enz. losgemaakt wordt, schijnt de bewering bovenmate streng, dat zij de eeuwige dood verdient. Maar het is juist die abstracte, atomistische beschouwing, welke, als in strijd met de Schrift en met de werkelijkheid tevens, door de Hervormers principiëel verworpen werd. Zonde is geen quantum, dat, van de dader geïsoleerd, op de vingers geteld of in de weegschaal gewogen kan worden. De Roomse onderscheiding heeft feitelijk dan ook tot allerlei kwade praktijken geleid. Niet alleen zijn het de theologen er niet over eens, of de vergefelijke zonde God al dan niet beledigt; of zij al dan niet behoort gebiecht te worden; of tot haar herstel werkelijk berouw nodig is, dan wel het volbrengen van een of ander verdienstelijk werk voldoende is. Maar allen erkennen ook, dat de onderscheiding beide in theorie en praktijk zeer moeilijk en bijna niet te handhaven is. Men moet daarom tot allerlei subtiele redeneringen de toevlucht nemen, die onder de hand heel het karakter van de zonde verliezen doen. Waar redeneringen in de steek laten, telt men de meningen van de doctores op en stelt men zich met een kleinere of grotere mate van waarschijnlijkheid tevreden. Zo komt men tot een atomistische, casuïstische, mechanische, materialistische schatting van de zonden en van de voldoeningen, en houdt de zielen voortdurend in angst, of zij misschien een doodzonde hebben bedreven, of brengt ze tot lichtzinnigheid en onverschilligheid, omdat de zonden meestal van zeer lichte aard en zeer gemakkelijk goed te maken zijn.

1) M. Vitringa, Doctr. Chr. II 377.

2) Vinet, L' unité de la loi, Nouv. Et. Evang. Rothe, Theol. Ethik par. 730. 731.

3) Clemen, Lehev.d. Sünde I70.

4) Stade, Gesch. des Volkes Israël I 512v.

5) Schleiermacher, Chr. Gl. 68, 2.

6) Rifschl, Rechtf. u Vers. II2 38. 241-246. III2 350-354.

Terecht zegt Bernard in Hastings B. D. IV 532: There is no trace of the Ritschlian view that till He (Jesus Christ.) came all sin was practically ignorance, and that sinners only needed to lay aside their sense of guilt. That ignorance, even where it exists, is but apartial and not a sufficient excuse, appears in [Luk. 12:47](#), and the explanation of that passage is that moral ignorance is never total and only comes near totaliby by man's own fault. The sharp distinction between sins, of ignorance which are forgivable, and sins without ignorance, which are not, is untrue to life. The man who sins from ignorance, has still some spark of knowledge which is enough to condemn him, and the man who sins against light has still some ignorance, for how can a man in his present limitations realize the gravity of the issues which are presented to him here? For the first point see [Luk. 23:34](#); the soldiers in their ignorance nevertheless need forgiveness; and for the second see the

- lament over Jeruzalem, [Luk. 19:42](#). Verg.
ook Clemen, t.a.p. 82.
- 7) Gregorius Magnus, verg. Lombardus, Sent. II dist. 24, 8.
Bonaventura, Brevil. III 8.
 - 8) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 66.
 - 9) Müller, Sünde I 178. Tholuck, Sünde 18. 98. Vilmar, Th.
Moral I 136. Philippi, K. Gl. III 3. Art. Selbstsucht in
PRE3, enz.
 - 10) Rothe, Theol. Ethik par. 461. Lipsius, Dogm. par. 480.
 - 11) Verg. Dorner, Chr. Gl. II 90-98.
 - 12) Bonavenfura, Sent. II dist. 42 art. 3 qu. 2.
 - 13) Thomas, S. Theol. II 1 qu. 72 art. 1.
 - 14) Duns Scotus, Sent. II dist. 37 qu. 1, 9. Verg. Liguori,
Theol. Mor. de peccato II n. 32.
 - 15) Zöckler, Das Lehrstück von de sieben Hauptsünden. München
1893.
 - 16) Lombardus, Sent II dist. 42. Thomas, S. Theol. I qu. 72.
Gerhard, Loci X 5v. Ursinus, Tract. theol. 202. De Moor,
Comm. III 313. Maastricht, Theol. IV 3, 10. Heidegger, Corpus
Theol. X61. Vilmar, Theol. Mor. I 221.
 - 17) Pijper, Gesch. der boete en biecht in de Chr. kerk 1891 bl.
306v.
 - 18) Tertullianus, de pudic. 2. 3. 19. adv. Marc. IV 9.
Augustinus, Enchir 44. 71. de civ. XXI 27. de nat. et gr.
39. de spir. et. litt. 36.
 - 19) Lombardus, Sent. II dist. 42. Thomas, S. Theol. II 1 qu. 88.
89.
 - 20) Conc. Trid. VI c. 11 can. 27. XIV 5. Cat. Rom. II 5 qu. 40.
 - 21) Bellarminus, de amiss. gr. I c. 3v. Becanus, Theol. schol.
II 1619 bl 117. Liguori, Theol. mor. de peccato n. 51v.
Busenbaum, Theol mor. qu. 31v. Antoine, Theol. mor. de
peccato c. 2 enz.
 - 22) Luther bij Köstlin II 472v. Melanchton, Loci Comm. de
peccato. Gerhard, Loci X c. 20. Verg. Bellarminus, de
amiss. gr. I c. 4.
 - 23) Calvin, Inst. II 8, 58 III 2, 11, 4, 28.
Antid. conc Trid. VI 12. Ursinus, Tract. theol. 209.
Gomarus, Theses theol. disp. 13. De Moor, Comm.
III 308-312. Turretinus, Theol. El. IX 4. Maastricht, Theol.
IV 3, 22. Pictet, Christ. Gods. VI 11 Heppe, Dogm. 257.
 - 24) Basilius, bij Gerhard t.a.p.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 43 Wezen en Werking van de Zonde; 334)

334. Slechts van één zonde maakt de Heilige Schrift gewag, welke in dit en het toekomstige leven onvergefelijk is, nl. de lastering tegen de Heilige Geest. In het Oude Testament is er geen sprake van, ofschoon er in de wet voor de zonden בִּיר רָמָה geen zoenoffer ingesteld was, omdat zij de wet zelf teniet deden, [Hebr. 10:28](#). Jezus spreekt er het eerst van, [Matt. 12:31](#), [Mark. 3:28](#), [Luk. 12:10](#). Toen Hij eenmaal een bezetene, die tevens blind en stom was, volkomen genas, werden de scharen door dit wonder zo ontzet, dat zij Jezus erkenden als de Zoon van David, als de Christus. Maar de Farizeëen werden daardoor opgevoerd tot een toppunt van haat, die hen zeggen deed, niet alleen dat Hij de duivelen uitwierp door de duivel, maar dat Hij zelf ook van de duivel bezeten was, [Mark. 3:22](#), βελεζεβουλ εχει. Deze beschuldiging werd enkel en alleen ingegeven door de haat, zij sproot uit loutere, bewuste, gewilde vijandschap voort. Dat toont Jezus ook aan, [Matt. 12:25-30](#); een koninkrijk, tegen zichzelf verdeeld, kan niet bestaan, Satan werpt zichzelf niet uit, maar de uitwerping van

Satan is een bewijs, dat het koninkrijk Gods tot hen gekomen is, Jezus werpt de duivel uit door de Geest van Gods De tegenstelling tussen Jezus en de Farizeën is hier dus op 't sterkst gespannen; zij zeggen, dat Jezus bezeten is, door de duivel zijn wonderen doet, en het rijk van de duivel sticht. En Jezus verklaart, dat Hij de Christus is, dat Hij door de Geest van God de duivel uitwerpt en dat Hij zo het koninkrijk van God tot hen brengt. En in dit verband, naar deze aanleiding spreekt Jezus van de lastering tegen de Heilige Geest als de onvergefelijke zonde. Hetzij men nu denkt, dat de Farizeën in dat ogenblik deze zonde bedreven hadden, hetzij men meent, dit te moeten ontkennen, o.a. omdat de Heilige Geest toen nog niet uitgestort was, [Joh. 7:39](#); altijd maakt het verband toch duidelijk, dat de zonde tegen de Heilige Geest bestaan moet in een bewuste, moedwillige, opzettelijke lastering van de klaar erkende, en toch uit haat en vijandschap aan de duivel toegeschreven openbaring van Gods genade in Christus door de Heilige Geest.

De lastering tegen de Heilige Geest bestaat dus niet in eenvoudig ongeloof, noch in het in het algemeen weerstaan en bedroeven van de Heilige Geest, noch in de loochening van de persoonlijkheid of Godheid van de Heilige Geest, noch in het zondigen tegen beter weten in en ten einde toe, zonder meer. Zij is ook niet een zonde tegen de wet alleen, maar bepaald ook tegen het Evangelie, en wel tegen het Evangelie in zijn duidelijkste openbaring. Er gaat dus veel aan vooraf, objectief een openbaring van Gods genade in Christus, de nabijheid van zijn koninkrijk, een krachtige werking van de Heilige Geest, en subjectief een verlichting en overtuiging van het verstand, zo levendig en krachtig, dat men de waarheid Gods niet loochenen kan, dat men ze als Goddelijk erkennen moet. En dan bestaat zij zelf niet in een twijfelen aan of eenvoudig ontkennen van die waarheid, maar in een loochening, die tegen de overtuiging van het verstand, tegen de verlichting van het geweten, tegen de inspraak van het hart ingaat; in een welbewust, moedwillig en opzettelijk toeschrijven van hetgeen klaar als Gods werk erkend is aan de invloed en de werking van Satan, d.i. in een besliste lastering van de Heilige Geest, in een met moedwil verklaren, dat de Heilige Geest de Geest uit de afgrond, dat de waarheid de leugen, dat Christus Satan zelf ja. Haar wortel is dus de welbewuste, opzettelijke haat tegen God en het als Goddelijk erkende; haar wezen is het zondige in zijn hoogste openbaring, de voltooide, de voleindigde revolutie, het zetten van God op de plaats van Satan en van Satan op de plaats van God; haar karakter is niet menselijk meer, maar demonisch. Al is het ook, dat de duivelen deze zonde in dezen bepaalde vorm niet doen, omdat Gods genade hun niet verschenen is, Christus hun natuur niet aangenomen heeft, de Heilige Geest onder hen niet uitgestort en het koninkrijk Gods niet tot hen gekomen Ja; toch draagt de demonische zonde hetzelfde karakter, dat de lastering tegen de Heilige Geest onder mensen vertoont. Daarom is zij ook onvergefelijk; Gods genade is er wel niet te klein en te machteloos toe; maar er zijn ook in het rijk van de zonde wetten en ordinantiën, die door God erin gelegd zijn en door Hem worden gehandhaafd. En die wet bestaat hier bij deze zonde daarin, dat zij alle berouw uitsluit, het geweten toeschroeft, de zondaar ten enenmale verstokt en verhardt, en in deze weg zijn zonden onvergefelijk maakt.

Behalve in de Evangeliën, is er nergens in de Schrift met rechtstreekse woorden van deze zonde sprake. Maar deze lastering tegen de Heilige Geest kan in verschillende omstandigheden bedreven worden. En zo zegt [Hebr. 6:4-8](#), [10:25-29](#), verg. [Heb. 2:3](#); [4:1](#); [12:15-17](#), dat degenen, die eens verlicht geweest zijn en de hemelse gave gesmaakt hebben en van de Heilige Geest deelachtig geworden zijn en die dan tot het Jodendom terugvallen, de Zoon Gods vertreden en kruisigen en te schande maken, het bloed van het Nieuwe Testament onrein achten en de Geest van de genade smaadheid aandoen, dat dezulke niet weer tot bekering kunnen gebracht worden. En ook getuigt [1 Joh. 5:16](#), dat er een zonde is, die noodzakelijk krachtens haar natuur tot de dood zonder bekering leidt, en voor welke Johannes

niet zegt, d.i. niet gebiedt, dat men bidden zal. Het gebed, zo niet ongeoorloofd, is toch vruchteloos. Waarschijnlijk denkt Johannes hier in verband met heel zijn brief aan de besliste en moedwillige loochening van de Christus als de vleesgeworden Zoon van God. In beide deze plaatsen hebben wij dus te doen met zonden, die de mens volkomen verharden, en dus zelf onvergefelijk zijn. Feitelijk en zakelijk vallen deze met de lastering tegen de Heilige Geest samen 1).

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

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 44 De Straf der Zonde; 335)

Par. 44. De Straf der Zonde.

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

Augustinus, de civ. Dei XIII. Lombardus, Sent. II dist. 30 III dist. 16. Thomas, S. Theol. II 2 qu. 164. c. Gent. IV 51. Bonaventura, Brevil. III c. 4 en 7. Bellarminus, de amiss. gr. 1. VI. Theol. Wirceb. 1880 VII 125v. Heinrich, Dogm. VI 703v. Scheeben, Dogm. II 596v. 670v. A. M. Weis3, Apol. des Christ. II 3 414v. Luther bij Köstlin II 375. Gerhard, Loci Theol. IX 3 et 8. X4. Hollaz, Ex. theol. 502v. Polanus, Synt. Theol. 340 v. Maastricht, Theol. IV c. 4. Moor, Comm. III 328v. M. Vitringa. Doctr. Chr. II 295v.

Schleiermacher, Chr. Gl. I 422v. Biedermann, Chr. Dogm. II 56v. Dorner, Chr. Gl. II 217v. Philippi, K. Dogm. III 155v. Frank, Syst. d. chr. Wahrheit 1440v. Kähler, Chr. Lehre3 bl. 289v. Von Oettingen, Luth. Dogm. II 531v. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 326v. Kaftan, Dogm. par. 29. Häring, Chr. Gl. 361v. Krabbe, Die Lehrev.d. Sünde und vom Tode. Hamburg 1836. Van Oosterzee, Dogm. par. 79. Laidlaw, The Bible doctrine of man 239v. Orr, Gods Image in man 249v.

335. De straf van de zonde kan hier ter plaatse niet volledig behandeld worden. De hele, verdiende straf is door God van te voren wel op de zonde bedreigd, maar nadat zij gepleegd was niet voltrokken; ook treedt zij bij niemand in dit leven volkomen in, zelfs wordt zij bij de dood nog niet ten volle toegepast; eerst na het oordeel ten jongste dage treft zij de schuldige in haar hele zwaarte. In [Gen. 2:17](#) had God uitdrukkelijk gezegd: ten dage als gij daarvan eet, zult gij zeker sterven. Deze stellige bedreiging is echter niet volvoerd 1). Er is een element tussen beide getreden, dat deze straf gematigd en uitgesteld heeft. Adam en Eva zijn nog vele jaren na de val blijven leven; Eva werd zelfs de moeder van de levenden; er is een menselijk

geslacht uit hen voortgekomen, dat door de aarde gedragen en gevoed wordt. Het begin van de geschiedenis zette na de val, zij het ook in zeer gewijzigde vorm, zich voort. Dit alles is niet aan Gods gerechtigheid, maar, gelijk later duidelijker blijken zal, aan zijn genade te danken. Deze treedt dadelijk na de val in werking. Zij krijgt de leiding van de geschiedenis, niet ten koste van, maar in verbinding met het recht van God. Alle gevolgen en straffen, die na de zonde intreden, dragen dan ook dadelijk een dubbel karakter. Zij zijn niet louter gevolgen en straffen, door Gods gerechtigheid ingesteld, maar alle zonder onderscheid onder een ander gezichtspunt ook middelen van de genade, bewijzen van Gods lankmoedigheid en ontferming. Er is hier niet tegen in te brengen, dat God dan in [Gen. 2:17](#) onwaarheid heeft gesproken. Daar toch wordt alleen de ware, volle straf aangekondigd, die de zonde verdient; de zonde verbreekt de gemeenschap met God, is geestelijke dood en verdient de dood. Dat die straf gematigd, uitgesteld, zelfs kwijtgescholden zou worden, was uit de aard van de zaak vóór de overtreding voor mededeling niet vatbaar. God maakt daarom in [Gen. 2:17](#) alleen van de éne, grote straf van de zonde, d.i. de dood, gewag. Daarmee houdt toch in eens alles op, leven, vreugde, ontwikkeling, arbeid, ook de mogelijkheid van bekering en vergeving, van herstel van de gemeenschap met God. De zonde verdient niet anders dan de hele, volle dood. Alle andere straffen, die na de val feitelijk ingetreden en uitgesproken zijn, zoals schaamte, vreest verberging voor God, vloek over de slang, over de aarde enz., zijn wel straffen, maar veronderstellen toch ook, dat God zijn bedreiging niet dadelijk en ten volle uitvoert, dat Hij nog een ander plan heeft met mensheid en wereld en deze daarom in zijn lankmoedigheid en genade laat bestaan. Toch zijn zij onder een bepaald gezichtspunt zeer zeker ook straffen en behoren in zover hier ter sprake te komen. Gods genade spreekt er zich in uit, maar ook zijn gerechtigheid.

Straf toch heeft, naar de algemene gedachte van de Schrift, de bedoeling, om het recht van God, dat door de zonde geschonden is, te herstellen. Onder Israël had zij de strekking, om de door God ingestelde wetten staande te houden en het boze uit het midden van het volk weg te doen, [Deut. 13:5](#); [17:7](#), [12](#); [22:21](#)v., [Deut. 24:7](#), en dan voorts, om dergelijke overtredingen te voorkomen en Israël in vreze in de inzettingen van de Heere te doen wandelen, [Deut. 13: 11](#); [17:13](#); [19:20](#); [21:21](#). Het doel van de straf was dus tweeledig, had betrekking op het verleden en de toekomst, moest begane overtredingen herstellen en toekomstige voorkomen. De maatstaf van de straf mocht geen haat of wraak zijn, want deze waren de Israëliet tegenover zijn naaste verboden, [Lev. 19:17](#), [18](#), [Spr. 24:29](#), maar moest ontleend worden aan de aard van het misdrijf, [Ex. 21:23-25](#), [Lev. 24:19](#), [20](#), [Deut. 19:21](#). Evenals bij andere volken, vooral bij de Egyptenaren, heerste ook onder Israël de wet van de vergelding, het jus talionis. Maar reeds in de oudheid werd begrepen, dat dit beginsel, consequent toegepast, tot grote onrechtvaardigheden leiden en aan persoonlijke wraakzucht dienstbaar gemaakt kon worden. Als iemand om een of ander misdrijf veroordeeld wordt, om een van zijn ogen of handen of voeten te verliezen, maakt het een groot verschil, of hij te voren nog twee gezonde ogen, handen of voeten had, of hij van deze de linker of de rechter missen moet, of hij ze vroeger al dan niet voor een speciaal beroep, bijv. voor de uitoefening van de schrijf- of de schilder kunst, gebruikte. Dezelfde straf is voor verschillende personen in verschillende omstandigheden zeer ongelijk en kan daarom in het ene geval rechtvaardig, en in het andere geval hoogst onrechtvaardig zijn. Vandaar dat ook in de Israëlietische wetgeving het jus talionis volstrekt niet altijd streng en letterlijk werd toegepast; er werd met verschillende gevallen gerekend en soms als straf een geldboete voorgeschreven, [Ex. 21:30-26](#); op iemand, die als een vals beschuldiger optrad en het recht te zijnen bate wilde misbruiken, werd diezelfde straf toegepast, welke hij zijn broeder had toegedacht, [Deut. 19:19](#). Maar in de praktijk werd het jus talionis desniettemin dikwijls misbruikt; en daartegen kwam Jezus in de bergrede op, [Matth. 5:38-42](#).

Om dit woord goed te verstaan, lette men er wel op, dat Jezus de woorden: oog om oog en tand om tand, niet rechtstreeks uit het Oude Testament aanhaalt, want dan had Hij ze zeker ingeleid met de formule: daar staat geschreven. Maar Hij haalt ze aan, als van ouds in de scholen van de Joden geleerd en uitgelegd, en komt op tegen de valse uitlegging, die er daar van gegeven werd. En die valse uitlegging bestond niet daarin, dat men de wet van de vergelding, gelijk die in het Oude Testament geleerd werd, ook buiten de rechtshandeling in het private leven en het onderling verkeer van toepassing achtte, maar dat men ze ook publiek, voor de rechter, aan het eigenbelang, aan persoonlijke wraak en haat, dienstbaar maakte. Hiertegen komt Jezus op, en Hij stelt er het beginsel van de liefde en van de lijdzaamheid voor in de plaats. Zijn discipelen moeten de boze niet weerstaan, d.i. niet, naar de regel van oog om oog en tand om tand, kwaad met kwaad vergelden; tegenover een onbillijke eis van de naaste geen even onbillijke tegeneis stellen; zich niet door gelijk gedrag op hun naaste trachten te wreken; maar veeleer door liefde, geduld, lijdzaamheid, toegevendheid, inschikkelijkheid hem zoeken te winnen. Daarmee keurt Christus echter volstrekt niet alle opkomen voor eigen recht af. Want als een van de dienaren in de zaal van de hogepriester Hem een kinnebakslag geeft, keert Hij niet zijn andere wang toe, maar verantwoordt zich, zeggende: indien ik kwalijk gesproken heb, betuig van het kwade, en indien wèl, waarom slaat gij mij? [Joh. 18:22-23](#), verg. ook Paulus, [Hand. 22:25](#), [23:3](#), [25:10](#). Maar ook het recht van anderen en van onszelf moet volgens Christus zo hoog staan, dat het op generlei wijze aan persoonlijke wraak of haat, aan het eigenbelang, aan de boosheid van het hart ondergeschikt en dienstbaar mag gemaakt worden; als men ervoor opkomt, dan moet dat geschieden uit liefde tot God en de naaste. De wraak en de vergelding zijn immers, ook volgens het Oude Testament, de zaak van de Heere zelf, [Deut. 32:35](#).

Maar juist daarom is ook door heel de Schrift heen de vergelding het beginsel en de maatstaf van de straf. Daar is geen wetgeving in de oudheid, die zo streng en zo herhaaldelijk de eis van het recht handhaaft, als die van Israël. Dat komt vooral in deze drie dingen uit:

1. de schuldige mag geenszins onschuldig gehouden worden, [Deut. 25:1](#), [Spr. 17:15](#), [24:24](#), [Jes. 5:23](#);
2. de rechtvaardige mag niet verdoemd worden, [Ex. 23:7](#), [Deut. 25:1](#), [Ps. 31:19](#), [34:22](#), [37:12](#), [94:21](#), [Spr.17:15](#), [Jes.5:23](#); en
3. inzonderheid mag het recht van de arme, de verdrukte, de dagloner, de weduwe en de wees niet gebogen, maar moet het juist tot hun bescherming en ondersteuning aangewend worden, [Ex. 22:21](#)v., [Deut. 23:6](#); [24:14](#), [17](#); [Spr. 22:22](#), [Jes. 5:28](#); [22:3](#), [23](#); [Ezech.22:29](#), [Zach. 7:10](#).

In het algemeen, in en buiten het gerecht moet gerechtigheid worden nagejaagd, [Deut. 16:20](#). En dit alles heeft zijn grond daarin, dat God de God van het recht en van de gerechtigheid is, die de schuldige geenszins onschuldig houdt, nochtans barmhartig, genadig en groot van goedertierenheid is en het recht van de arme en de verdrukte, van de weduwe en de wees staande houdt, [Ex. 20:7](#), [34:7](#), [Num. 14:18](#), [Ps. 68:6](#) [[Ps. 68:5](#)] enz.. Dienovereenkomstig bedreigt Hij straf op de zonde, [Gen. 2:17](#), [Deut. 27:15](#)v., [Ps. 5:5](#) [[Ps. 5:4](#)], [11:5](#), [50:21](#), [94:10](#), [Jes. 10:13-23](#), [Rom. 1:18](#); [2:3](#); [6:21](#), [23](#), enz., en bepaalt de mate van de straf naar don aard van het misdrijf; Hij vergeldt een iegelijk naar zijn werk, [Ex. 20:5-7](#), [Deut. 7:9-10](#); [32:35](#); [Ps. 62:13](#) [[Ps. 62:12](#)], [Spr. 24:12](#), [Jes. 35:4](#), [Jer. 51:56](#), [Matt. 16:27](#), [Rom. 2:1-13](#), [Hebr.10:30](#), [Op. 22:12](#).

- 1) Anderen geven aan de uitdrukking: ten dage als, de ruimere zin van: wanneer, of laten de dood reeds intreden op de dag van de overtreding, in zoverre de mens toen aan hem onderworpen werd en terstond allerlei smart en lijden te verduren had, Clemen, t.a.p. 242.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 44 De Straf der Zonde; 336)

336. Hiermee in overeenstemming sprak de Christelijke theologie van een justitia distributiva, onderscheiden van een justitia remunerativa en vindicativa 1), en leidde daaruit af het recht en het wezen van de straf. Inderdaad is er ook geen ander laatste en diepste beginsel, waaruit de straf kan worden gededuceerd, dan de gerechtigheid Gods. Alle straf onderstelt, dat hij, die de straf uitspreekt en oplegt, met gezag is bekleed over hem, die de wet overtrad. Dit gezag kan zijn oorsprong niet hebben in de mens, want welk mens kan zich als zodanig enig recht aanmatigen ten opzichte van wezens, die volkomen van dezelfde natuur en bewegingen zijn als hij zelf; het kan niet rusten in zijn fysische gesteldheid, want deze schept alleen het zogenaamde recht van de sterkste; en het kan ook niet gegrond zijn in zijn ethische hoedanigheden, want alle mensen zijn zondaren, overtreders van alle geboden van de Goddelijke wet, en kunnen in zedelijke zin geen recht of aanspraak maken, om anderen voor hun vierschaar te dagen, te oordelen en te vonnissen. Zodra Gods gerechtigheid geloochend, en niet meer aan een zedelijke wereldorde geloofd wordt, die hoog boven de mens staat, vervalt ook terstond het recht en het wezen van de straf, ook al wordt het woord nog behouden. Die Lehre von der göttlichen Strafgerechtigkeit gehört zu den Grundartikeln des christlichen Glaubens. Dass Gott das Böse straft, ist die Grundlage aller menschlichen Strafgerechtigkeit. Die, welche sie üben, handeln im Namen Gottes als seine Diener, führen ein heiliges Amt in seinem Auftrag. Ihre Ordnung ist daher niemals bloss eine Sache der Zweckmässigkeit, sondern beruht auf de unantastbaren Gedanken von Gut und Böses, die in de heiligen Willen Gottes begründet sind 2).

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

Over dit laatste lopen namelijk de meningen uiteen. De antropologische of biologische school van Lombroso, Ferri, Garofalo, e.a. beschouwde ieder misdadig geval afzonderlijk en individueel en zag in de misdadigers erfelijk belasten, teruggebleven in de ontwikkeling; Lombroso nam eerst zelfs een misdadigerstype aan. Maar reeds op het eerste criminele antropologencongres te Rome in 1885 vond zij tegenspraak van de kant van Lacassagne, en deze tegenspraak nam op de volgende congressen toe. Tegenover de antropologische kwam een sociologische school te staan, die de misdaad niet uit de aangeboren natuur van de individu, maar uit zijn omgeving en opvoeding, uit de hem omringende maatschappij zocht te verklaren. De misdaad wordt door haar beschouwd als een sociaal ziekteverschijnsel, als een noodzakelijk product van de omstandigheden, als een wond aan het sociaal lichaam, als een gevolg van onkunde, armoede, slechte opvoeding, erfelijke belasting; les sociétés ont les criminels, qu'elles méritent (Lacassagne) 3). Maar natuurlijk wordt het op dit standpunt onmogelijk, om het recht en het wezen van de straf vast te houden. Want als inderdaad de misdaad geheel en al herleid kan worden tot de aangeboren dierlijke natuur van de mens of tot de omgeving, waarin hij geleefd heeft, en hoegenaamd niet zijn eigen, boze wil in rekening behoeft of mag gebracht worden, dan gaat de misdadiger volkomen vrij uit, en verliest de maatschappij tegenover hem alle recht van straf. Of liever, goed beschouwd, worden de rollen geheel omgekeerd. De misdadiger heeft geen schuld op zijn geweten tegenover de maatschappij, maar de maatschappij heeft een zware schuld tegenover hem. Nicht jener soll ans Kreuz geschlagen werden, sondern diese, die ihn zum Verbrecher gemacht hat 4). De maatschappij is in gebreke gebleven, om hem op te voeden en te vormen tot een beschaafd, zedelijk wezen. Evenals vele pedagogen tegenwoordig leren, dat de ouders de schuld van de slechtheid hunner kinderen dragen, zo zijn ook vele criminologen de mening toegedaan, dat de maatschappij aansprakelijk is voor haar misdadigers.

Toch valt het moeilijk, hierbij consequent te zijn. Want eigenlijk zou men dan de misdadigers moeten beklagen, en de maatschappij als de ware schuldige in de gevangenis moeten zetten. Maar omdat dit onuitvoerbaar is, maakt men zich aan twee inconsequenties schuldig. De eerste bestaat daarin, dat men de maatschappij van alle mogelijke onrecht aanklaagt; de misdadiger wordt verontschuldigd, voorgesproken, soms zelfs geprezen en verheerlijkt, maar de maatschappij heeft het voor de moderne criminologen, pedagogen en sociologen des te zwaarder te verantwoorden. Geen woorden zijn scherp genoeg, om haar te veroordelen, en geen kolommen lang en breed genoeg, om haar schuld uit te meten! Maar als bij de misdaad van de individu de boze wil, de persoonlijke verantwoordelijkheid en toerekenbaarheid, de eigen schuld hoegenaamd niet in aanmerking mag komen, waaraan ontleent men dan het recht, om al deze ethische factoren terstond bij de maatschappij in rekening te brengen? De misdadiger kan geen andere zijn dan hij is, maar kan de maatschappij dat dan wel? Heeft zij geen verleden, waaraan zij gebonden is, waaruit zij voortgekomen is? Heeft zij een vrije wil, terwijl die aan al haar leden persoonlijk wordt ontzegd? Het is duidelijk, dat wie de ethische maatstaf bij de misdaad van de individu wegwerpt, hem niet bij die van de maatschappij weer opnemen kan.

De andere inconsequentie is niet minder groot. Van straf van de misdadiger kan geen sprake zijn; hij is eigenlijk volmaakt onschuldig, dupe van de maatschappij, slachtoffer van haar ellendige toestanden, niet haar veroordeling maar haar medelijden waard. Doch de maatschappij kan de misdadigers moeilijk laten lopen; zij spoort ze op, daagt ze voor haar rechterstoel, onderzoekt hun leven en daden, veroordeelt hen, zondert hen af en sluit hen op; daar zijn er maar weinigen, die, gelijk Tolstoi, heel de overheid en rechterlijke macht zouden willen opruimen. Maar waaraan wordt dan toch door de maatschappij het recht tot haar rechtelijke handelingen ontleend? Op deze vraag is geen antwoord te geven, want voor recht

in eigenlijken zin is er in de moderne criminologie geen plaats meer. Men tracht echter het oude rechtsinstituut nog te handhaven, door van de misdaad een ziekte en van de straf een geneesmiddel te maken. In deze mening versterkt men zichzelf door de volgende overwegingen:

1. Evenals al het hogere uit het lagere is voortgekomen, zo is ook de straf oorspronkelijk uit persoonlijke haat en wraak ontstaan; en ook toen deze langzamerhand door de maatschappij aan de individu, aan de familie en aan de stam is ontnomen, heeft zij nog lange tijd het karakter behouden van lust, om te pijnigen en te martelen. Maar die periode zijn wij thans voorbij; Jezus heeft het jus talionis al veroordeeld; het recht moet geëthiseerd worden; vergelding en straf behoren in een Christelijke, in een ethische maatschappij niet meer thuis.
2. De statistiek bewijst, dat de misdaden, vooral de herhaling van misdrijven, en ook de misdaden in de jeugdige leeftijd toenemen. Daaruit blijkt het onvoldoende van het oude systeem. Voor straf schrikt de misdaad niet terug, zelfs de doodstraf is daartoe niet bij machte. Er moet daarom een ander stelsel in de theorie en de praktijk van het straffen worden ingevoerd, het systeem nl. om niet de misdaad te straffen, maar de misdadiger in studie te nemen en overeenkomstig zijn aard te behandelen.
3. Het feit van de misdaad, waaraan een mens zich schuldig maakt, is op zichzelf reeds een bewijs van zijn abnormaliteit, van een gebrek in zijn opvoeding, van een leemte in zijn verstand of een zwakheid in zijn wil, van dwangvoorstelling of erfelijke belasting, in het algemeen van een zekere degeneratie. En daarom baat eigenlijke straf tegenover hem niet; veelmeer moet hij als een zieke behandeld, in een gesticht verpleegd, in vele gevallen voorwaardelijk gestraft, onbepaald gevonnist, voorwaardelijk vrij gelaten en ook na de vrijlating onder opzicht gesteld worden. Langs deze weg bestaat er kans, dat de maatschappij langzamerhand van de misdaders bevrijd en zelf tot een hoger zedelijk standpunt opgevoerd wordt.

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

Desniettemin is lang niet alles verkeerd, wat de nieuwere criminologie voorstelt en najaagt. Tegenover de abstracte beschouwing van misdaad en straf, heeft zij terecht op het verband tussen de daad en de persoon van de misdadiger de aandacht gevestigd. Het onderzoek naar de oorzaak, naar de behandeling, en naar de middelen tot vermindering van de misdaad heeft ongetwijfeld recht van bestaan. Bij de misdaad mag en moet rekening gehouden worden met de persoon, door wie, en de omstandigheden, waaronder zij gepleegd is. Er is niet alleen verschil tussen misdaden, die met geboden van de zedewet in strijd zijn, en overtredingen, die tegen politiematregelen begaan zijn, maar de omstandigheden en verhoudingen kunnen ook de misdaad verlichten of verzwaren. Een soldaat, die zijn post in oorlogstijd verlaat, wordt zonder vorm van proces onmiddellijk doodgeschoten, en een ellendeling, die van een aardbeving, van een brand, van een oorlog gebruik maakt, om lijken te beroven en diefstal te plegen, ondergaat menigmaal hetzelfde lot. Het is een abstracte, onware beschouwing, alle misdadigers over één kam te scheren en alle gevallen gelijk te beoordelen. De wet van de vergelding eist: niet voor allen hetzelfde, maar: aan ieder het zijn; het jus talionis eist niet een qualetale, maar een quantum-tantum. Naarmate iemand schuldig is, verdient hij straf. De vergelding staat dus niet met het belang van de misdadiger, van de staat, van de maatschappelijke orde in tegenstelling; Vergeltungs- en Zweckstrafe sluiten elkaar niet uit, want de vergelding moet geschieden naar recht, en het recht neemt ook de persoon en de omstandigheden in aanmerking. Staatsbelang, noodweer, afschrikking, verbetering zijn allemaal momenten, die in de vergelding kunnen opgenomen worden en daarvan bestanddelen kunnen vormen. In de wetgeving van Israël bijv. bekleedde ook de voorkoming van de misdaden en de afschrikking daarvan een plaats, [Deut. 13:11](#); [17:13](#); [19:20](#); [21:21](#).

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

1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; C 206

2) Kaftan, Dogmatik 1897 bl. 339, 340.

3) Modderman, Straf geen kwaad. Amst. 1 864. de Roos, De strafmiddelen in de nieuwe strafrechtswetenschap. Amst. 1900. Simons, Nieuwe richtingen in de strafrechtwetenschap, Gids April 1900. Id., Nieuwe Strafrechtspolitiek, Gids Mei 1900.

Id., Het congres van crim. anthropologie te Amst., Gids Dec. 1901. Id., Leerboek van het Ned. Strafrecht. Gron. 1904 bl. 5-18.

- 4) Merkel, bij Dr. von Rokden, Das Wesen der Strafe Tüb. 1905 bl. 53.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 44 De Straf der Zonde; 337)

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

Straf bestaat altijd in zeker lijden, in beroving van enig goed, hetzij aan vermogen of vrijheid, aan lijf of leven; ze is een malum passionis, quod infligitur ob malum actionis. Waarom de rechtsorde bepaald van degene, die haar schendt, lijden eist en hoe zij daardoor hersteld en bevredigd wordt, is moeilijk te zeggen. Willekeur en toeval is dit zeker niet. Achter die rechtsorde staat de levende, waarachtige, heilige God, die de schuldige geenszins onschuldig houdt; en bij Hem rust de straf niet op een dominium absolutum in de zin van Duns Scotus, maar op de eis van zijn gerechtigheid. Indien Hij de zonde niet strafe, zou Hij aan het kwade gelijke rechten toekennen als aan het goede en zichzelf verloochenen. Opdat God God blijft, is de straf van de zonde noodzakelijk. Zodra dus de zedelijke of de rechtsorde aangetast is, verheft zij zich en roept om herstel. Zij wreekt zich in de straf, zowel in- als uitwendige, drukt de overtreder neer en toont daarin haar onvergelykelijke majesteit. God kan niet dulden, dat de zondaar, in plaats van onder zijn wet te staan en haar te gehoorzamen, zich boven haar verheft en in beginsel zich Gode gelijk maakt. En daarom handhaaft Hij in de straf zijn Goddelijke soevereiniteit; Hij drukt door het lijden de zondaar neer op de plaats, waar hij behoort te staan, en brengt hem, waar hij het niet vrijwillig aanvaarden wil, door de straf tot de gedwongen erkenning, dat hij de mindere, dat hij niet God, maar een schepsel is. Wie niet horen wil, moet voelen. De straf is een machtig bewijs, dat alleen de gerechtigheid recht heeft van bestaan, dat God alleen goed is en groot.

Ten dele vloeit de straf uit de zonde zelf voort; zonde brengt uit haar aard scheiding van God, en dus duisternis, onkunde, dwaling, leugen, vreze, onvrede, schuldbesef, berouw, ellende, slavernij mee; de dienst van de zonde is onuitsprekelijk hard. Maar ten dele wordt de straf ook van buiten af door de bevoegde autoriteit aan de overtreding toegevoegd. Zo geschiedt het in het huisgezin, in de school, in de maatschappij en de staat, en zo is het ook bij de straffen, die God op de zonde volgen laat. Velen hebben dit laatste ontkend en op dit gebied alleen van natuurlijke, maar in geen geval van stellige straffen willen weten ³⁾. Op dit standpunt is er eigenlijk geen loon en geen straf; de deugd draagt haar loon, de ondeugd haar straf in zichzelf; een hemel of hel bestaat er niet, dan alleen in het gemoed van de mens zelf; die Weltgeschichte ist das Weltgericht; hoogstens bestaat er een subjectieve noodzakelijkheid voor de schuldige mens, om zijn lijden op te vatten als straf. Nu is het woord van de dichter waarachtig: Das Leben ist der Güter grösstes nicht, Der Uebel grösstes ist die Schuld. Puniri non est malum, sed fieri poena dignum. Culpam quam poenam plus de ratione mali habere certum est ⁴⁾. De schuld maakt het lijden tot straf; als zij eruit weggenomen is, kan het lijden hetzelfde blijven en toch geheel van karakter veranderen. De dood is als feit voor gelovigen en ongelovigen hetzelfde, maar voor de laatsten is hij een straf, voor de eersten een doorgang tot het eeuwige leven. Daarom mag ook uit het lijden, dat iemand treft, niet tot persoonlijke zonde worden besloten, [Luk. 13:4](#), [Joh. 9:1](#); het lijden dient nl. in Gods hand naar zijn genade en wijsheid niet alleen tot straf, maar ook tot beproeving, kastijding, opvoeding; Hij is zó machtig, dat Hij dengenen, die Hem liefhebben, alles kan doen medewerken ten goede, [Rom. 8:28](#).

Maar met dit alles wordt het objectief, door God gelegd verband tussen zonde en lijden niet verbroken. De Schrift levert er bijna op iedere bladzijde bewijzen voor. De geschiedenis is wel niet het, maar zij is toch een wereldgericht; zij doet ons feiten kennen, die zelfs de ongelovigste tot de belijdenis dwingen: dit is de vinger Gods. Het lijden mag dikwijls niet in een persoonlijke zonde zijn oorzaak hebben, het heeft die toch wel in de zonde van geslacht: volk of mensheid, Het eigen geweten getuigt bij ieder mens, dat er verband bestaat en bestaan moet tussen heiligheid en zaligheid, tussen deugd en geluk. Kant was daarvan zo overtuigd, dat hij uit de disharmonie, die hier op aarde tussen beide bestaat, tot een hiernamaals besloot. Niet om het loon dient de vrome God, maar hij is er evenmin onverschillig voor, gelijk de voorstanders van een amour desintéressé dat beweren te zijn; Paulus zegt, dat de gelovigen de ellendigste van alle mensen zouden zijn, indien zij alleen in dit leven op Christus zouden hopen. God heeft na de val tussen ethos en physis, tussen zedelijke en natuurorde, tussen de gevallen mens en de verwoeste aarde een zodanig verband gelegd, dat ze samen dienstbaar zijn aan de eer van zijn naam en de komst van zijn rijk. De positieve straffen, die God dikwijls reeds in dit leven op de zonde volgen laat, zijn dan ook geen willekeur, maar nemen, al doorzien wij het niet, in de geschiedenis van de menselijke zonde en schuld haar geordende plaats in. Wie ze ontkent of er slechts een subjectief bestaan aan toeschrijft, loopt gevaar, ook in de zonde zelf niet veel meer te zien dan een inbeelding en een waan; de geschiedenis wordt hem een wanklank, die nimmer in een hoger accoord opgelost wordt, en de wereld een geheimzinnig wezen, welks bestaan en natuur met alle redelijkheid spot ⁵⁾.

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

2) Verg. bij de oudere literatuur, boven genoemd, uit de nieuwere tijd nog: Stahl, Philos. des Rechts⁵ II 1 bl. 160 v. 2 bl. 681v. Ulrici, Gott und der Mens II 391v. Kohler, Das Wesen der Strafe. Würzburg 1888. H. Seuffert, Was will, was wirkt, was soll die staatliche Strafe? Bonn 1897. Fritz von Calker, Strafrecht und Ethik. Leipzig 1897.

Paul Drews, Die Reform des Strafrechts und die Ethik des Christ. Tüb. 1905. Dr. von Rohden, Das Wesen der Strafe im ethischen und Strafrechtl. Sinne. Tüb. 1905. Kahl, Die Reform des deutschen Strafrechts im Lichte evang. Sozialpolitik, in: Die Verhandl. des vierzehnten Evang-soz. Kongresses in Darmstadt am 3 u. 4 Juni 1903, Gött. 1903 bl. 94-114. Cathrein, Die Grundbegriffe des Strafrechts. Eine rechtsphilos. Studie. Freiburg 1905. Domela Nieuwenhuis, Het wezen der straf. Gron. 1899. B. Gewin, Beginselen van strafrecht 1907. R. van der Mey, Een studie over de grondslagen der zogen. "Nieuwe Richting" in de strafrechtswetensch. Leiden 1904. R. Koppe, Enige strafrecht. beschouwingen in verband met het beginsel van de wet van 12 Febr. 1901. Groningen 1906. Fabius, Schuld en straf. 1900. De doodstraf 1906.

- 3) Spinoza, Eth.v. prop. 42, vele rationalisten in de achttiende eeuw, bij Bretschneider, Syst. Entw. 391 en Dogm. I 527. Strauss, Gl. I 603. Scholfen, L.H.K. II 108v. 569v. Vrije Wil 236, cf. ook Schleiermacher, Chr. Gl. par. 84. Biedermann, Dogm. II 575v. Lipsius, Dogm. par. 393. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I2 397 III2 326v. Katfan, Dogm. par. 36 enz.
- 4) Thomas, s. Theol. I qu. 48 art. 6.
- 5) Stapier. Wederl. Gods. IV 448v. Bretschneider, Dogm. I 525 v. Van Voorst, Over de Goddelijke straffen. Haagsch Gen. 1798.v. d. Wijnpersse, Over de straffende gerechtigheid, ib. 1798. Dornor, Chr. Gl. I 287v. II 224v.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 44 De Straf der Zonde; 338)

338. De straffen, welke God in dit leven op de zonde gesteld heeft, zijn schuld, smet, lijden, dood en heerschappij van Satan. Schuld is de eerste en zwaarste straf. Het woord, dat met schuld samenhangt, duidt eerst alleen aan, dat iemand ergens de bewerker van is, evenals αἰτία, causa. Meest sluit het al de gedachte in, dat iemand de oorzaak is van iets, dat niet behoorde te zijn of te geschieden (het is zijn schuld). In deze zin onderstelt schuld, dat wij verplicht waren iets te doen of na te laten; wij zijn schuldig, de hele wet te houden, [Luk. 17:10](#), [Gal. 5:3](#). En als wij dat dan niet gedaan hebben, staan wij schuldig; omdat wij de oorzaak van de wetsovertreding zijn, verkeren wij in staat van beschuldiging (αἰτιασθαι, accusare, reus), de daad wordt ons toegerekend, wij moeten er ons voor verantwoorden **1)**, en zijn verplicht, om aan de wet te voldoen; wij zijn gehouden tot straf. Schuld is de vanwege wetsovertreding op iemand rustende verplichting, om aan de wet door een evenredig straflijden te voldoen. Zij bindt de zondaar terstond na zijn overtreding aan de wet, aan haar eis om voldoening en straf. De mens meent door overtreding vrij te worden van de wet, maar juist het tegendeel heeft plaats, hij wordt op andere wijze veel vaster gebonden aan haar eis. God, die niet ophouden kan God te zijn, ook al geeft hij de mens vrijheid, om zich tegen Hem te stellen, laat de mens nooit los, en deze wordt nimmer los van God. Op hetzelfde ogenblik, dat hij zich buiten de wet, d.i. buiten de liefde plaatst, treft zij hem met haar vloek en bindt hem aan haar straf. Schuld is obligatio ad poenam justam sustinendam, subjectio peccatoris ad poenam **2)**. De Roomse theologie maakt onderscheid tussen reatus culpae en poenae **3)**. Maar deze onderscheiding verraadt kennelijk de bedoeling, om de satisfactorische straffen voor de gelovigen hier op aarde en in het vagevuur te rechtvaardigen, en is met de aard van schuld en straf in lijnrechte strijd. Wel is het waar, dat de zonden van de gelovigen, d.i. van hen, die volle vergeving hebben ontvangen, in zichzelf altijd zonden en strafwaardig blijven; tegen de Antinollianen, die dit loochenden en daarom het gebed om vergeving voor de

gelovigen onnodig achtten, hebben de Gereformeerden dit steeds gehandhaafd en de distinctie gemaakt van reatus potentialis en reatus actualis 4). Maar wanneer van de zonden de schuld is weggenomen, dan vervalt daarmee vanzelf ook alle voldoening en straf, want schuld is niets anders dan verbintenis tot straf. God is dan geen Rechter meer, maar een Vader; kastijdt wel de zoon, die hij liefheeft, [2 Sam. 12:13-14](#), maar straft hem niet; en eist geen voldoening van hem, voor wie de hele gerechtigheid door Christus aangebracht is. Zo zegt ook Augustinus van de gedoopte: omni peccato caret, non omni malo, quod planius ita dicitur, omni reatu omnium malorum caret, non omnibus malis 5).

Dat de zonde nu waarlijk schuld meebrengt, staat vast door het getuigenis van God in de Schrift zowel als in het geweten. In de Schrift zijn zonde, schuld en straf zo onderling samenhangende begrippen, dat de woorden voor zonde, zoals עוֹן, חַטָּאת, ongemerkt de betekenis van schuld verkrijgen, [Gen. 4:13](#), [Ex. 34:7](#), [Lev. 24:15](#), [Num. 9:13](#) enz.. Het eigenlijk woord, dat de zonde als schuld aanduidt, is אָשָׁם [Gen. 26:10](#), [Lev. 4:13](#), [5:2](#), [Num. 5:1](#) enz., en οφειλημα [Matt. 6:12](#), cf [Matt. 5:26](#), [Luk. 7:41-42](#); [13:4](#) 6). God houdt de schuldige geenszins onschuldig en spreekt de vloek uit over al wie niet blijft in het boek van de wet, [Deut. 27:26](#), [Ga 3:10](#). Vloek, אָלָה, מְאָרָה, קָלֵלָה. καταρα, ανατεμα, maledictum, is het tegendeel van zegen: בְּרָכָה, εὐλογία benedictio, [Deut. 11:26](#), [30:19](#). Zoals Gods zegen iemand allerlei heil en leven toeschikt, zo is de Goddelijke vloek de overgave van iemand aan het verderf, de ondergang, de dood, het oordeel, Satan. Mensen kunnen alleen zegen en vloek toewensen, maar Gods zegenen en vloeken is altijd exhibitief, het zendt wat het wenst. Eerst rustte Gods zegen op de schepping, [Gen. 1:22](#), [28](#); [2:3](#), maar die zegen is in een vloek verkeerd, [Gen. 3:17](#). Wel is later weer de zegen van God over de aarde en de mensheid uitgesproken, maar deze vloeit uit Gods genade voort. De Heidenen kennen dan ook het begrip van de Goddelijke zegen niet. Des te meer weten zij van de Goddelijke vloek; de klassieke oudheid wordt beheerst door de vrees voor de wraak van de Erinyen (Moiren, Furiën), de godinnen van de vloek. In alle heidense godsdiensten overweegt de angst (δεισιδαιμονια, religio) verre het vertrouwen op de goden; de religie gaat meer en meer in superstitie over; overal acht men zich omgeven en beheerst door verderfbrengende goden, die men vergeefs door offeranden en pijnigingen te verzoenen zoekt. Er rust waarlijk een vloek van God op mensheid en wereld. Uit de liefde van God alleen het leven en de geschiedenis te willen verklaren, is onmogelijk. Er is een principe van de toorn van God in heel de schepping werkzaam, dat slechts door de oppervlakkige kan worden ontkend. Er is geen gemeenschap, maar scheiding tussen God en de mens; het verbond is verbroken; God heeft een twist met zijn schepsel. Allen staan schuldig en strafbaar voor zijn aangezicht, παντων ενοχοι, [Matt. 5:21](#), [22](#), [Mark. 3:29](#), [Jac. 2:10](#). De hele wereld is υποδικος τω θεω, [Rom. 3:19](#); zij staat onder het gericht van God en heeft niets te antwoorden 7).

Subjectief wordt dit bevestigd door het getuigenis van God in de consciëntie van ieder mens. Schuld en schuldbewustzijn zijn niet hetzelfde. Wie uit het schuldbewustzijn tot de schuld wil opklimmen, snijdt zich de weg af, om de schuld in haar eigenlijke betekenis en zwaarte te verstaan. Onwetendheid kan de zonde tot op zekere hoogte verontschuldigen, [Luk. 23:34](#), [Hand. 17:30](#), zoals bewuste en opzettelijke overtreding de zonde verzwaart, [Luk. 12:47](#), [Joh. 15:22](#), [9:41](#), maar er zijn ook voor onszelf en anderen verborgen zonden, Ps. 19:13 [[Ps. 19:12](#)]; en ook onwetendheidszonden zijn zonden, [Hand. 17:27-29](#), [Rom. 1:19-21](#), [28](#), [1 Tim. 1:13-16](#). Toch reflecteert de objectieve schuld zich zwakker of sterker in het bewustzijn van de mens. Terstond na de val werden aan Adam en Eva de ogen geopend en zij werden gewaar, dat ze naakt waren. Hierin ligt, dat zij ook weten en erkennen, kwaad gedaan te hebben. Schaamte is vrees voor schande, een onaangenaam pijnlijk gevoel over iets verkeerd of onbehoorlijks. En bij die schaamte komt de vrees voor God en de zucht, om zich voor

Hem te verbergen. Dat is, in de mens is het geweten ontwaakt. Vóór de val was er in de mens, strikt genomen, geen geweten; er was geen kloof tussen hetgeen hij was en hetgeen hij wist, dat hij moest wezen. Zijn en zelfbewustzijn waren in harmonie. Maar door de val komt er scheiding. De mens houdt, door Gods genade, nog de bewustheid, dat hij anders behoorde te zijn, dat hij in alle delen met Gods wet moest overeenkomen. Maar de werkelijkheid getuigt anders; hij is niet die hij wezen moest. En dit getuigenis is de consciëntie. Het geweten is dus niet het bewustzijn van de gemeenschap van God met de mens, zoals Schenkel het opvatte 8). Het is veeleer het tegendeel, het is juist een bewijs, dat de gemeenschap met God verstoord is, dat er een afstand en kloof is tussen God en de mens, tussen zijn wet en onze toestand. Duidelijk komt dit uit, als het geweten beschuldigend optreedt; maar ook waar het verontschuldigt in een gegeven geval, d.i. feitelijk zwijgt, ligt er die scheiding van God aan ten grondslag, [Rom. 2:14-15](#). Het geweten is het subjectief bewijs voor de val van de mens, de getuige van zijn schuld voor het aangezicht van God. God klaagt de mens niet alleen aan; in het geweten veroordeelt de mens zichzelf en kiest hij voor God en zijn vonnis tegen zichzelf partij. Hoe fijner en nauwgezet het geweten oordeelt, hoe meer het Gods gedachte over de mens in de Schrift rechtvaardigt. De besten en edelsten van ons geslacht hebben Gods waarachtigheid bevestigd en het schuldig uitgesproken over hun eigen hoofd 9).

- 1) Verantwoordelijkheid en toerekenbaarheid zijn nauw verwant, maar niet hetzelfde. Verantwoordelijkheid is de zedelijke en rechtelijke toestand van een vrij redelijk wezen, dat tegenover anderen tot rekenschap van zijn daden verplicht is; ze veronderstelt altijd een verhouding tot andere personen, waardoor deze het recht hebben, om iemand op grond van zekere handelingen tot verantwoording te roepen; verantwoordelijkheid sluit altijd een afhankelijkheid van iemand ten opzichte van anderen in. Toerekening is daarentegen de handeling van anderen, welke een bepaalde daad toeschrijven aan, op rekening zetten van de verantwoordelijke wil van een vrij redelijk wezen; deze toerekening mag en moet geschieden, indien en naarmate (want er zijn graden in) zulk een wezen toerekenbaar is. Toerekenbaarheid is ruimer dan verantwoordelijkheid; als iemand zich niet tegenover anderen behoeft te verantwoorden (bijv. een koning, die onschendbaar is) of zich niet kan verantwoorden (door ziekte, krankzinnigheid, dood), dan blijft hij toch toerekenbaar; de gepleegde daad blijft voor zijn rekening; maar bij de anderen ontbreekt de bevoegdheid of de macht, om zo iemand tot verantwoording te roepen, te oordelen en eventueel te straffen. Verg. art. Zurechnung, bij Eisler, Wörterbuch der phil. Begriffe. Cathrein, Die strafrechtl. Zurechnungsfähigkeit, Stimmen a. Maria Laach 1904 bl. 357-373. De Bussy, Over Verantwoordelijkheid, Teylers Theol. Tijdschr. I.
- 2) Polanus, Synt. bl. 338. De Moor, Comm. III. 135. Turretinus, Theol. El. XI qu. 3. Maastricht Theol. IV 2, 7. Müller, Sünde I 264. Vilmar, Theol. Moral I 195. Art. Schuld van Kähler, in PRE3. Wuttke, Ethik 1197, Scholten, Vrije Wil 217v. Hoekstra, Vrijheid 303v.
- 3) Lombardus, Sent. II dist. 42. Thomas, II 1 qu. 87 art. 6. Conc. Trid., c. 14 can. 30. XIV. de poenit. c. 8 en can. 18-15. Bellarmine, de amiss. gr. V 19. Theol. Wirceb, VII 27.
- 4) De Moor, Comm. III 135.
- 5) Augustinus, c. Jul. VI c. 16, Verg. Alting, Theol. el. nova XVII 5. Turretinus, Theol. El. IX qu. 3. De Moor, Comm. III

136. Shedd. Dogm. Theol. II 414.
 6) Schultz, Altt. Theol. 684v.
 7) Art. Segen und Fluch van Kittel in PRE3. Art. Benediction, in Hastings, Dict. of Christ. and the Gospels, en art. Curse in Hastings, Dict. of the Bible. Art. *αναθεμα* bij Cremer.
 8) Schenkel, art. Gewissen in Herzog, 1 en Die Christl. Dogm. v. Standpunkt des Gewissens sus 1858.
 9) Verg. over het geweten mijne Beg. der Psych. 1897 bl. 111. 303.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 44 De Straf der Zonde; 339)

339. Een andere straf van de zonde is de smet. Evenals bij de eerste zonde, zo is ook bij de zonden in het algemeen de uitwendige overtreding openbaring en bewijs van de inwendige. Zonde bestaat niet alleen in de daad, maar ook in de gedachte, lust, neiging enz. Op elk van die trappen is de zonde beide schuld en smet tegelijk. Adam werd niet eerst schuldig toen hij at, maar hij laadde ook reeds schuld op zich, toen hij begeerde naar de vrucht van de boom. Schuld en smet zijn altijd de beide zijden van de zonde, ze gaan onverbrekkelijk samen; waar de een is, is de andere. Zonde is schuld, omdat zij strijdt met Gods gerechtigheid; zij is smet, omdat zij tegengesteld is aan zijn heiligheid. Schuld verbindt ons tot straf, smet verontreinigt ons. Door schuld wordt de objectieve relatie tot God, door smet de subjectieve gemeenschap met God verstoord. Zonde is tegelijk verbreking van het werkverbond en verwoesting van het beeld van God. Het eerste houdt in, dat God niet meer de bondgenoot van de mens is; Hij kan zich niet in gunst en liefde keren tot de schuldige, en de zondaar staat niet meer in het verbond, kan de wet niet meer liefhebben en onderhouden, en dus langs deze weg het leven niet meer verwerven. Uit de werken van de wet kan geen vlees meer gerechtvaardigd worden, [Ps. 143:2](#), [Rom. 3:20](#), [2 Cor. 3:6v.](#), [Gal. 3:2](#), [10](#). Al is het ook, dat de wet van het werkverbond ons behalve tot herstel van het bedreven kwaad door straflijden, ook nog steeds tot algehele gehoorzaamheid aan haar geboden verplichten blijft, [Matt. 5:48](#); [22:37](#); ofschoon God zelf zijn belofte houdt en aan de onderhouding van de wet het leven blijft verbinden, [Lev. 18:5](#), [Matt. 19:17](#), [Luk. 10:28](#); ja, al is het werkverbond in die zin onverbrekkelijk, dat God in het genadeverbond de eis tot voldoening en volstreekte gehoorzaamheid aan de wet op Christus legt; toch is het verbroken in dit opzicht, dat de mens onbekwaam is, om langs deze weg het leven in te gaan. Het paradijs is voor hem gesloten, de boom des levens hem ontzegd **1**).

En tegelijk is daarmee door de zonde het beeld van God verwoest. Rome verstaat daaronder, dat de bovennatuurlijke gaven verloren, en de natuurlijke ongeschonden gebleven zijn. De Lutherse leerden oorspronkelijk, dat de mens het beeld van God, omdat het alleen bestaat in de zedelijke eigenschappen, geheel verloren had en dat de mens nu een stok en een blok gelijk was. Maar de Gereformeerden handhaafden, dat het beeld van God in engere zin wel verloren en in ruimere zin geheel geschonden en bedorven, maar toch niet vernietigd was **2**). Het beeld Gods is geen uitwendig, mechanisch toevoegsel aan de mens, maar hangt organisch met zijn wezen samen; het is de gezondheid van de mens. De mens, die Gods wet overtreedt, houdt niet op mens te zijn; hij behoudt zijn lichaam, zijn ziel, zijn vermogens, zijn krachten, zijn verstand, wil enz., maar zij staan alle in de dienst van de zonde en werken in een verkeerde richting. Als beroving en verstoring van het beeld van God, is de smet van de zonde aan alle mensen, behalve Christus, van nature eigen, kwalitatief is er geen onderscheid. Maar daarom is er nog wel kwantitatief verschil. Allen zijn wel van God afgekeerd en wandelen van nature op het pad, dat ten verderve leidt. Maar niet allen zijn evenver

voortgeschreden op die verkeerde weg en niet evenver in kwantitatieve zin verwijderd van het koninkrijk van de hemelen. Er is een eindeloze variatie en overgang tussen de aanvang en de hoogste ontwikkeling van het zondige leven. Mensen, gezinnen, geslachten, families, klassen, standen, volken lopen ook in de zonde verre uiteen. Er zijn, die niet ver zijn van het koninkrijk van God; er zijn ook, die de zonde indrinken als water, in de ongerechtigheid overgegeven, verhard, verstokt zijn en voor elke goede indruk onvatbaar.

En dit verschil komt onder de mensen niet eerst tot stand door hun persoonlijke daden en individuele handelingen, maar is ook reeds met de ontvangenis en de geboorte gegeven. De erfzonde, die van Adams wege ons toekomt, is wel de algemene onderstelling en bron van alle individuele, dadelijke zonden, maar de zondige daden van de individuen werken ook weer op die aangeboren zedelijke verdorvenheid terug, versterken haar en ontwikkelen haar in een bepaalde richting. Evenals een zondige daad, telkens herhaald, bij ons een zondige neiging kweekt, bv. tot drank, zingenot, wellust; zo ook kunnen zondige zeden en gewoonten in gezin, familie, geslacht, of volk de aangeboren verdorvenheid versterken en naar een bepaalde zijde ontwikkelen. En ook die eigenaardige wijziging van de aangeboren verdorvenheid plant zich menigmaal over van ouders op kinderen, van het een op het andere geslacht. De mens is geen individu. Das Individuum ist eine Fiktion so gut wie das Atom ³⁾. De mens wordt uit de gemeenschap geboren en leeft van begin af aan in een bepaalde kring, toestand en tijd. Gezin, familie, maatschappij, volk, klimaat, levenswijze, cultuur, geest van de eeuw, enz., alles oefent invloed op de individuele mens en wijzigt zijn aangeboren zedelijke verdorvenheid. De zonde is daarom wezenlijk wel altijd dezelfde, maar zij vertoont zich bij verschillende personen, families, standen, volken en in verschillende toestanden en tijden telkens op een andere wijze en in een andere gedaante. Elk mens draagt ook als zondaar een eigen fysionomie. De zonden in het Oosten dragen een ander karakter dan die in het Westen, in de hete zone een ander dan in een koude luchtstreek; op het platte land een ander dan in de steden, in de cultuurtoestand een ander dan in een staat van verwildering, in de negentiende eeuw een ander dan in de achttiende, enz. Er zijn gezins-, geslachts-, familie-, volks-, en maatschappelijke zonden. De statistiek heeft bewezen, dat er in bepaalde tijden en toestanden en kringen ook een huiveringwekkende regelmaat van misdaden heerst, bv. van doodslag, zelfmoord, buitenechtelijke geboorten enz. ⁴⁾. Wij staan allen op elk terrein onder de invloed van verkeerde gewoonten en zondige voorbeelden, van de tijdgeest en de publieke opinie. Er is behalve de eigenlijk gezegde erfzonde ook nog een Gesamtschuld en Gesamtthat der Sünde. Zoals de mensen, zo staan ook hun zondige neigingen en daden met elkaar in verband. Indringende in de eindeloze rijkdom van al het geschapene, vormt ook de zonde een rijk, dat, van één levensprincipe beziel, in velerlei vormen en verschijningen zich organiseert ⁵⁾.

¹⁾ De Moor, Comm. III 105-108. Marck, Hist. Parad. II c. 15.
Examenv. h. Ontw.v. Tol. X 478-480. Witsius, Oec. foed. I
c. 9. Maastricht Theol. III 12, 22.

²⁾ Nederl. Geloofsbel. art. 14.

³⁾ Natorp, Archiv. f. Syst. Philos. III 1 bl. 81.

⁴⁾ A. von Oeftingen, Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für
eine Socialethik. 3 Erlangen 1882.

⁵⁾ Schleiermacher, Chr. Gl. par. 71. 72. Ritschl, Rechtf. u.
Vers. III 2 311v. Frank, Syst. der chr. Wahrh. I 463v.
Dorner, Chr. Gl. II 158v. enz.

340. Behalve schuld en smet is naar de Heilige Schrift ook het lijden een straf voor de zonde. Door haar verloor de mens niet alleen de ware kennis, gerechtigheid en heiligheid, maar ook de heerschappij en de heerlijkheid. Dat blijkt reeds terstond na de val en wordt voorts door heel de Schrift bevestigd. God zet vijandschap tussen de mens en de slang en ontnemt hem daarmee in beginsel de heerschappij, welke oorspronkelijk over de dierenwereld hem geschonken was, [Gen. 1:26](#), [2:19](#). Voorts spreekt God over de vrouw de straf uit van smartvolle zwangerschap en van een desnietteenstaande haar immer kwellende begeerte naar de man. De man zelf krijgt zijn deel van het lijden in de vloek, die over het aardrijk wordt uitgesproken, en die hem tot moeitevolle arbeid voor het brood van zijn bescheiden deel verplicht. Hiermee is voor de mensheid en voor heel de aarde de lijdensgeschiedenis geopend. En al het lijden, dat hier op aarde de mensen treft, een kort leven, een plotselinge gewelddadige dood, hongersnood, pest, oorlog, nederlaag, kinderloosheid, smartelijke verliezen, beroving van goederen, verarming, misgewas, sterfte van het vee enz., het heeft alles zijn oorzaak, wel niet steeds in personele zonden, want er is ook een sporen van de goddelozen, [Gen. 18:26v.](#), en een straffen ter beproeving van de rechtvaardigen, [Job 1](#), [Luk. 13:21](#), [Joh. 9:1](#); [11:4](#); [2 Cor. 12:7](#), maar toch in de zonde in het algemeen; zonder zonde was er ook geen lijden, [Lev. 26:14v.](#), [Deut. 28:15v.](#), [Ezech. 3:21](#), [Hos. 2:8v.](#), [Openb. 18:8](#), [21:4](#). Zelfs de redeloze schepping is door God om de zonde van de mens aan de *πασιότης* en *φθορά* onderworpen, en zucht nu gemeenschappelijk, als in barensnood verkerend, de openbaring van de heerlijkheid van Gods kinderen te gemoet, op hope van dan ook zelf bevrijd te worden van de dienstbaarheid van de verderfenis, [Rom. 8:19-22](#). De Schrift is niet pessimistisch in de gangbare zin van het woord, maar zij kent en erkent het lijden en vertolkt het in de roerendste klachten, [Gen. 47:9](#), [Job 3, 6, 7, 9, 14](#) enz., [Ps. 22](#); [38](#); [39](#); [69](#); [73](#); [74](#); [79](#); [89](#); [90](#) enz.. Predediker, Klaagliederen, [Matt. 6:34](#), [Rom. 7:24](#), [8:19v.](#), [1 Cor. 15:19](#) enz..

En dergelijke klachten stijgen voortdurend uit heel de mensheid op. Godsdienstleraars, zedemeesters, wijsgeren, dichters, kunstenaars, rijkbegaafden en misdeelden, allen spreken in dezelfde geest. De luchthartigen en oppervlakkigen zetten er zich over heen, maar alle ernstigen van zin hebben steeds iets van de geheimzinnige samenhang van leven en lijden beseft. Ook de Griekse oudheid maakte daar geen uitzondering op; de grondstemming was daar niet zo vrolijk, als men vroeger wel dacht, ze was veeleer bitter en droef. In smart te leven, is het lot, dat de goden de onsterfelijken hebben beschikt; alleen zij zelf zijn van zorgen vrij (Homerus). Behalve God, is niemand gelukkig (Euripides). Geen sterfelijke blijft van ongeluk vrij, niemand ontgaat zijn lot; de mens is vergankelijk als een schaduw, ijdel als een droom, zijn geluk is schijn; het beste is, niet geboren te zijn, en als men geboren is, zo spoedig mogelijk te sterven (Sophocles). De dood is misschien het grootste goed (Socrates). Een plotselinge dood is het grootste geluk, een kort leven de grootste weldaad, het verlangen naar de dood de diepste wens (Plinius) **1**). Het optimisme van de achttiende eeuw sloeg reeds bij Voltaire na de aardbeving in Lissabon in pessimisme om **2**), en Hegels rationalisme maakte plaats voor de wijsbegeerte van Schelling, welke niet de rede maar de wil tot principe van de wereld verhief **3**). De rede mag verklaren kunnen, wat en hoe de dingen zijn; dat ze zijn, is alleen af te leiden uit een wil; en deze existentie van de dingen is het eigenlijke positieve, is de irrationale Rest, die tenslotte op de bodem van al het bestaande overblijft. Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses is an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der grossten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern

ewig im Grunde bleibt....Ohne diess vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Creatur; Finsternis ist ihr notwendiges Erbtheil....Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht 4).

Om deze reden had Schelling ook een geheel andere blik op leven en wereld dan Hegel; voor deze was alles redelijk, maar Schelling zag aan alles het irrationele, het regelloze, de duisternis, het chaotische ten grondslag liggen en erkende de lijdensweg van het wereldproces. Es ist vergebliches Bemühen, aus friedlicher Ineinsbildung verschiedener Kräfte die Mannichfaltigkeit in der Natur zu erklären. Alles was wird, kann nur im Unmuth werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs, so ist alles was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren. Wer möchte glauben, das die Natur so vielerlei wunderliche Produkte in dieser schrecklichen äusern Verwirrung und chaotischen innern Mischung....anders als im heftigsten Widerwillen der Kräfte habe erschaffen können? Sind nicht die meisten Produkte der unorganischen Natur offenbar Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung 5)? Zelfs is er in God een Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens; Freude muss Leid haben, Leid in Freude erklärt werden 6). De tegenwoordige wereld, in welke wij leven, is slechts als een aussergöttliche te begrijpen. Van haar is de mens door zijn val de oorzaak 7), diese aussergöttliche Welt ist die Welt des göttlichen Unwillens, alle Menschen, Juden und Heiden, sind τέκνα φύσει, οργής von Natur Kinder des göttlichen Unwillens 8). Al deze gedachten keren in systematische samenhang bij de wijsgeren Schopenhauer en von Hartmann, in dichterlijke vorm, bij Rückert, Lenau, Byron, Shelly, George Sand, Alfred de Musset, Leopardi en bovenal ook in de nieuwere fin-de-siècle literatuur terug; het Boeddhisme, dat in de wil om te leven, in het zijn zelf, de oorzaak van alle lijden ziet, wordt als de hoogste wijsheid geëerd. Leven is lijden, het slingert heen en weer tussen smart en verveling, het is de moeite van het leven niet waard. De wereld met haar hospitalen, lazarets, chirurgische martelingen, gevangenissen, folterkamers, slavenstallen, slagvelden, gerechtshoven, woningen van ellende enz., biedt een geschikte stof voor de beschrijving van de hel en is zelf een hel, waarin de een mens een duivel voor de ander is. Indien zij een weinig slechter was, zou zij van ellende niet kunnen bestaan. Alwat bestaat is daarom waard, dat het te gronde gaat 9).

Over oorsprong en doel van het lijden zijn de beschouwingen vele geweest. De filosofie is er bijna altijd op uit, om de schuld ervan, evenals van de zonde, rechtstreeks of zijdelings te werpen op God. Het lijden wordt dan afgeleid uit een zelfstandig, boos principe (Parzisme, Manicheïsme), uit een oorspronkelijk boos wezen (Daub), uit een donkere natuur in God (Böhme, Schelling), uit de blinde, alogische wil om te zijn (Boeddhisme, Schopenhauer, von Hartmann), uit de zelfobjectivering en Entäusserung Gods (Regel), uit de materie (Plato, Aristoteles, Philo), uit natuurnoodwendigheid (Weisse, Rothe), uit de eindigheid van het schepsel (Leibniz), uit de ontwikkelingstoestand van de wereld (Ulrici), uit het zondig bewustzijn van de mens, dat de op zichzelf noodzakelijke onvolkomenheden van de wereld als Uebel opvat (Schleiermacher, Lipsius, Ritschl) enz. 10). Dat echter het lijden niet in die zin aan God is toe te schrijven, dat het met de schepping zelf gegeven was, staat vast op grond van de leer van de Heilige Schrift, van het getuigenis van onze consciëntie, en het wezen van de religie, dat heiligheid en zaligheid ten nauwste verbindt. Toch schijnt een bestaan en ontwikkeling van wereld en mensheid zonder lijden een onmogelijke gedachte te zijn. Van een geschiedenis zonder zonde en ellende kunnen wij ons geen voorstelling vormen; zodra wij deze wegdenken, blijft er in het ledige raam van de tijd en de ruimte geen gebeurtenis meer over. Aan het fysisch organisme schijnt smart en dood van nature, noodwendig eigen te

zijn; de impassibilitas is een eigenschap, die in een zinnelijk schepsel niet te denken valt. Van mensen geldt dit reeds, veel meer nog van planten en dieren; de nieuwere natuurwetenschap heeft ons overal in de organische en anorganische natuur een struggle for life doen aanschouwen, waarin alle schepselen vijandig staan tegenover elkaar en het op elkanders dood hebben toegelegd.

En toch, hoe natuurlijk smart en lijden ook schijnen, tegen de voorgaande beschouwing is met grond het volgende in te brengen.

1. Indien wij uit wereld en mensheid eens verwijderen konden alle lijden, dat zonder enigen twijfel direct of indirect door de zonde is veroorzaakt, dan zou in eens verreweg het meeste en zwaarste lijden verdwenen en het probleem van het lijden tot zeer kleine afmetingen teruggebracht zijn. Niemand kan ontkennen, dat er tussen zonde en ellende een allernauwst verband bestaat; vele zonden slepen naar aller oordeel allerlei verschrikkelijke gevolgen na zich, niet alleen geestelijk, zoals vrees, spijt, schaamte, schande, berouw enz., maar ook stoffelijk, zoals ziekte, ellende, pijn, armoede, verwildering enz. En niet alleen is dit het geval bij vleselijke zonden, zoals zingenot, dronkenschap, wellust enz., maar ook bij zulke zonden, die een meer geestelijk karakter dragen, zoals afgoderij, bijgeloof, ongeloof, leugen, hebzucht, ijdelheid, hoogmoed, haat, nijd, drift enz. Zij werken alle in meerder of minder mate ook op het lichaam in en brengen er verwoestingen aan. Een stroom van geestelijke en lichamelijke ellende in de individuele personen, in gezinnen, families, geslachten, volken, in staat, kerk, maatschappij, wetenschap, kunst neemt in de zonde zijn oorsprong. Neem deze weg, en er blijft volgens aller instemming bijna geen lijden meer over. Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mens nicht hinkommt mit seiner Qual (Schiller). Die Hauptquelle der ernstlichsten Uebel, die den Menschen treffen, ist der Mensch selbst, homo homini lupus (11).
2. Toch, hoeveel waarheid er ook ligt in Schillers woord, helemaal waar is het niet. Al denken wij het lijden weg, dat naar aller oordeel rechtstreeks of zijdelings in de zonde zijn oorzaak heeft, de wereld zou er toch niet in eens volmaakt door worden. Er zouden nog overblijven al die rampen, welke de mens van buiten af overkomen en niet voor ieders bewustzijn in verband met de zonde staan, zoals aardbeving, storm, onweder, watersnood, hongersnood, pest, spoorwegongeluk enz. Ook hier is er wel naar het getuigenis van de Schrift verband met de zonde, maar het is toch anders dan bij het bovengenoemde lijden. Farizeën en Motazelieten zochten ook daarvan de verklaring in persoonlijke zonden, maar Jezus oordeelde anders, [Luk. 13:4](#), [Joh. 9:1](#). Niet in persoonlijke zonden, maar in de zonde van de mensheid heeft de disharmonie en vijandschap van de natuur haar oorzaak. God heeft om de zonde van de mens de aarde met de vloek getroffen en al het schepsel van de ijdelheid en verderfenis onderworpen. De gevallen mens hoort niet meer thuis in een paradijs; met zijn toestand komt de aarde overeen, die tussen hemel en hel in staat. De mens heeft met de kennis en gerechtigheid ook de heerschappij en heerlijkheid verloren; de krachten en elementen van de natuur staan menigmaal vijandig tegen hem over; hij kan ze nu niet anders aan zich onderwerpen, dan door moeitevolle, inspannende arbeid. In haar geheel is de mensheid geen betere plaats dan deze aarde waardig; en voor haar ontwikkeling, opvoeding, behoudenis is er ook geen betere mogelijk. Van bijzondere rampen kunnen wij bijna nooit de bedoeling aangeven, waarmee God ze zond, al zijn ze zeker nooit volstrekt sprakeloos voor degene, die ze treffen. Maar des te vermeteler is het, met Schopenhauer en von Hartmann de schaal in de hand te nemen, daarin het lief en leed van de hele wereld tegen elkaar af te wegen, om dan het oordeel op te maken, dat de smart de vreugde zeer verre

overtreft. Want elk schepsel en ieder mens, ook de volleerdste pessimist, geeft feitelijk aan het smartvolle zijn boven het smartloze niet-zijn de voorkeur en tracht in zijn bestaan te volharden. En de mensheid in haar geheel heeft in de worsteling met de natuur een prikkel voor haar energie, een materiaal voor haar arbeid, een spoorslag voor haar ontwikkeling gevonden. De vloek over de aarde is haar door Gods genade in een zegen verkeerd.

3. Dat de hele natuur deelt in de val van de mens, staat niet alleen vast op grond van de Schrift, maar vloeit uit de centrale plaats, welke de mens in de schepping inneemt, als vanzelf voort, en is ook met het oog op de hedendaagse natuurwetenschap meer dan waarschijnlijk. Er is over de toestand van de wereld vóór de val en over haar verandering door en na de val soms zeer wonderlijk geredeneerd, maar de Gereformeerden hebben hier over het algemeen een wijze soberheid betracht [12](#)), en de gulden regel gevolgd, dat wel de forma van de dingen door de zonde is veranderd, maar de materia dezelfde is gebleven. De zonde is immers geen substantie en kan de substantie van de dingen, die alleen God tot auteur heeft, noch vermeerderen noch verminderen. Gelijk de mens na de val wezenlijk mens is gebleven, zo is het met de hele natuur. Er zijn geen nieuwe speciës in planten- of dierenrijk bijgekomen; doornen en distelen zijn niet door een woord van God nieuw geschapen, zoals het gras en het kruid en het geboomte op de derden dag, [Gen. 1:11](#); en kruipend en wild gedierte bestond er ook reeds vóór de val, [Gen. 1:24](#). Maar zoals bij de mens dezelfde vermogens en krachten, door de zonde bedorven, in een andere richting gingen werken, zo is het ook met de hele schepping, nadat ze door God met de vloek getroffen werd. Overgelaten aan zichzelf, geëmancipeerd van de heerschappij en de verzorging van de mens, beladen met Gods vloek, is de natuur allengs verwilderd en verbasterd en heeft doornen en distelen, allerlei ongedierte en verscheurende beesten voortgebracht. De mogelijkheid van zulk een verbastering wordt door de nieuwere natuurwetenschap boven alle bedenking verheven. De palaeontologie levert slechts zeer weinig fossielen van verscheurende dieren; de grote dieren van de oudste tijd, rhinoceros, mammoet, mastodont waren allen plantenetend. Van de zogenaamde sauriërs, die men voor hagedissen houdt, is het onzeker; maar zelfs de walvissen leven ten dele van planten. Insecten zijn alle plantenetend; alleen zijn er sommige, die in onontwikkelde toestand, zoals rupsen, larven, sluipwespen (ichneumon) zich voeden met de bestanddelen van animale wezens, maar kevers, mieren, bijen, vlinders enz., leven alle van plantaardig voedsel. Onder de vogels zijn er wel vele, die dierlijk voedsel gebruiken, maar zij kunnen toch ook van planten leven. Tot de verscheurende dieren behoren de drie genera van felis (leeuw, tijger, kat, panter, luipaard enz.), canis (hond, wolf, vos) en ursus (beer enz). Maar van al deze dieren is het minstens twijfelachtig, of het vleeseten tot hun natuur behoort. Darwin heeft in zijn ook in dit opzicht voor theologen zeer leerzame werk: Het variëren van de huisdieren en cultuurplanten, bewezen, dat dieren zich aan veranderde voeding kunnen gewennen en haalt daarvoor verschillende voorbeelden aan [13](#)). En ook kunnen door verwildering takken in dorens, en door cultivatie dorens in takken veranderen [14](#)). De natuur is nu in veel opzichten een antithese geworden van de mens, [2 Kon. 17:25](#), [Job 5:22-23](#), Hos. 2:20 [[Hos. 2:21](#)], [Jes. 11:6v](#), [Jes. 7:23](#); [65:20v.](#), [Ezech. 14:15](#), [21](#), [Openb. 21](#), Sir. 39:32v.; planten en dieren zijn geworden tot levende beelden van menselijke, zondige neigingen en hartstochten; dierenvrees en dierenverering bewijzen de abnormale verhouding van de mens tot de wereld rondom hem heen. Maar de nu en dan bij mensen nog voorkomende wondere macht over de dieren; de vele veranderingen, die blijkens de palaeontologie in planten- en dierenrijk zijn ingetreden; de domesticatie en de langzame variabiliteit bij planten en dieren leveren bewijzen te over, dat een toestand, als Jesaja in hoofdst. 11 en

65 ons tekent, volstrekt niet tot de onmogelijkheden behoort. Er is niets ongerijms in de gedachte, dat, evenals bij de mens, zo ook bij de natuur tengevolge van het oordeel van God een belangrijke verandering is ingetreden. In elk geval is de Schrift heel wat rationeler dan wat soms onder de naam van wetenschap aan de markt wordt gebracht; volgens Lindenschmit waren de mensen vroeger verscheurende dieren geweest, die zich tegenover elkaar door in het water gebouwde paalwoningen moesten beschermen, maar de roofdieren waren toen hoogst onschuldige schepsels geweest 15).

4. Daarbij vergeet men eindelijk niet, dat, theologisch gesproken, de schepping zelf in zekere zin infralapsarisch was 16). De val is voor God geen verrassing en geen teleurstelling geweest. Hij zag hem vooruit, had hem opgenomen in zijn raad en rekende er reeds mee bij de schepping. Deze heeft daarom zo plaats gehad, dat de hele wereld, ingeval de mens als haar hoofd viel, zo worden kon, als zij thans is. De toestand van de mens en van heel de aarde was vóór de val een voorlopige, die zo niet blijven kon. Hij was van dien aard, dat hij opgevoerd kon worden tot hoger heerlijkheid, maar ook, in geval van de overtreding van de mens, aan ijdelheid en verderfenis kon onderworpen worden. Door de zonde en de vloek van God kwam overal van onder en van achter de harmonie het regelloze, het chaotische, het demonische te voorschijn, dat ons verwart en beangst. Er is over de hele schepping een Schleier der Schwermuth uitgebreid. $\pi\alpha\sigma\alpha\ \eta\ \kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\sigma\tau\epsilon\nu\alpha\zeta\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\nu\omega\delta\iota\nu\epsilon\iota$ 17).

- 1) Planner, Theol. gent. c. 17 de morte. Nägelsbach, Romer. Theol. 310v. Paulsen, Ethik I 80v. Weiss, Apol. d. Christ. II 3 475-501. II 3 464-517.
- 2) Voltaire in zijn Candide 1759.
- 3) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; D 207
- 4) Schelling, Werke I 7 bl. 359v.
- 5) Schelling, Werke I 8 bl. 322, verg. 328. 335. II 1 bl. 582.
- 6) Ib., I 7 bl. 399.
- 7) Ib., II 3 bl. 352v.
- 8) Schelling, II 3 bl. 372. Verg. von Hartmann, Ges. Studien u. Aufsätze 1876 bl. 683v.
- 9) Schopenhauer, Die Welt als W. u.v. I 6 366v. II 657v. Parerga u. Paral. II 5 303v. Von Hartmann, Philos. d. Unbew. II 273-390 en verdere litt. over het pessimisme bij Ueberweg (-) Heinze, Gesch. d. Philos. III 2- 8te A. 183v. 481.
- 10) Er werd vroeger reeds de aandacht op gevestigd, dat velen, ter wille van de onverbrekelijkheid van de natuurwetten en de schrikkelijkheid van de natuurrampen, de wereld voor een deel van God onafhankelijk maken, haar een eigen principe en macht toekennen, en in diezelfde mate Gods alwetendheid, almacht en absoluutheid beperken. Van het monisme keren velen tot het dualisme en pluralisme terug. Verg. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 20 De ethisch-psychologische methode; 145, Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 30 De onmededeelbare Eigenschappen; 197, Wijsbeg. der Openb. bl. 90. 179, en ook E. Giran, Job fils de Job, essai sur le problème du mal. Paris Fischbacher 1908.
- 11) Schopenhauer, Die Welt II 6 663.
- 12) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 295, Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 297
- 13) Vertaald door Dr. H. Hartogh Heys van Zouteveen. Arnhem, Nijmegen, Cohen. II bl. 344v.
- 14) Aldaar bl. 361.
- 15) Weiss, Apol. d. Christ. II 3 497.

- 16) Delitzsch, Genesis 1887 bl. 67.
- 17) Naville, Le problème du mal, Genève 1868. Delitzsch, Syst. d. chr. Apol. 1869 bl 141v. Ebrard, Apolog. I 275v. Pressensé, Le problème du douleur. Etudes évang. 1867 bl. 1-168. Keppler, Das Problem des Leidens in der Moral. Freiburg Herder 1895. Sterling Berry, Das Problem menschl. Leidens in Lichte des Christ. Aus d. Engl. Heilbronn 1895. Holliday, The effect of the fall of man on nature, Presb. and. Ref. Rev. Oct. 1896 bl. 611-621. Paul Cadène, Le pessimisme légitime, Montauban 1894. James Orr, Christian view 217. 495. Harnisch, Das Leiden beurteilt vom theist. Standpunkt. Halle 1881. Lamers, Het probleem des lijdens, Theol. Stud 1896. Illingworth, The problem of pain, 3d essay in Lux Mundi ed. by Ch. Gore. 13 ed. 1892 bl. 82-92. Henry Hayman, Why we suffer and other essays. London 1890 bl. 1-109. Lemme, art. Leiden in PRE3. Badet, Das Problem des Leidens. Aus d. Franz. Strassburg 1905. Grünberg, Das Uebel in der Welt und Gott. 1907. Vorwerk, Die Naturkatastrophen und die moderne Literatur, Bew. d. Gl. 1908 bl. 104-110. Mayer, Ueber das Leid der Welt, Glauben und Wissen 1909 bl. 402-410. Breitenstein, Le problème de la souffrance. Strassburg 1903. Fairbairn, The philos. of the Chr. Religion.4 London 1905 bl. 94v. A. Bruining. Het geloof aan God en het kwaad in de wereld. Baarn 1907, verg. Teylers Theol. Tijdschr. 1908 bl. 372v. Bavinck, Wijsb. der Openb. bl. 92v.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 44 De Straf der Zonde; 341)

341. Dit lijden voleindigt zich in die andere straf op de zonde, welke de dood heet. Velen zijn van mening, dat de Schrift, behalve op enkele plaatsen, de dood niet beschouwt als gevolg en straf van de zonde. Wel is in [Gen. 2:17](#) de plotselinge, terstond intredende dood als straf op de zonde bedreigd, en deze wordt ook altijd als een ramp en een straf beschouwd. Maar de dood op zichzelf is veelmeer natuurlijk en is met het stoffelijk organisme van de mens vanzelf gegeven, [Gen. 3:19](#), [18:27](#), [Job 4:19](#), Ps. 89:48v. [[Ps. 89:47](#)], [Ps. 90:3](#); [103:14v.](#), [Ps. 146:4](#), [Pred. 3:20](#), [12:7](#). Zo oordeelden vroeger reeds de Pelagianen, Socinianen, Rationalisten en oordelen thans nog vele theologen ¹⁾. Er ligt in deze voorstelling enige waarheid. In [Gen. 2:17](#) is inderdaad niet de dood in het algemeen, maar bepaald de terstond na de overtreding intredende dood op de zonde bedreigd. [Gen. 3:19](#) verhaalt daarom ook niet de volle uitvoering van de bedreigde straf; maar wijzigt deze en stelt haar uit. Dientengevolge ziet het Oude Testament in de plotselingen, in de bloei van de jaren intredende dood juist een straf voor de zonde, [Gen. 6:3](#), [Num. 16:29](#), [27:3](#), [Ps. 90:7-10](#), zoals ook de doodstraf zo opgevat wordt. Deze beschouwing hangt samen met de toenmalige oeconomie van het verbond en met de pedagogie van het volk van Israël. God verbond aan de onderhouding van zijn geboden in de dagen van het Oude Testament een lang en gelukkig leven en stelde op de overtreding allerlei straffen aan deze zijde van het graf. Zo was het oog van de rechtvaardigen vooral op de lotsbedeling in dit leven gericht en binnen de kring van het aardse bestaan beperkt; slechts zelden drong het door tot de overzijde van het graf. Het onderscheid tussen rechtvaardigen en goddelozen lag daarom niet allereerst in de dood als zodanig, want deze was voor allen gelijk, maar in de verschillende bedeling van het lot, dat aan de dood voorafging. En als die bedeling ook dikwijls zo weinig verschild, dan werd het onderscheid tussen de rechtvaardigen en de goddelozen gezocht in de onderscheiden bedoeling, die het lijden voor de eerste en de laatste had, [Deut. 8:2v.](#), [Hos. 2:5v.](#), [Jes. 1:25v.](#), [Jer. 5:3](#), [9:7](#), [31:18](#), [Klaagl. 3:27v.](#), [Ps. 119:67](#), [71](#), [75](#), [Spr. 3:11v.](#), [Job 1](#), enz. De gerechtigheid van God,

die de zonden bezoekt, wordt voor het vrome Israël ook weer principe van verlossing en heil 2).

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

Er zijn nl. velen, die alle vrees van de dood schijnen overwonnen te hebben en zeer kalm ontslapen; anderen maken door zelfmoord zelfs een einde aan het leven; Rousseau beweerde, dat de natuurmensen allen in vrede en zonder vrees sterven; Lessing meende, dat de ouden de dood hielden voor een broeder van de slaap en er niets schrikwekkends in zagen; de romantiek dweept menigmaal op sentimentele wijze met de dood. En toch, al hebben enkelen in stoïsche apathie het zo over gebracht, dat zij de dood als een lot met kalmte tegemoet zien, vrees van de dood is al het levende aangeboren. Wij geloven in de grond niet, dat wij sterven moeten. De dood speelt in het menselijk leven zulk een grote rol, dat de filosofie terecht een μελετη θανάτου kan heten 4). De dood is voor de mens altijd de laatste en grootste vijand geweest; allen erkennen in hem tenslotte een onnatuurlijke macht en ontvluchten hem zolang mogelijk 5). Wel heeft de natuurwetenschap menigmaal de dood natuurlijk en noodzakelijk genoemd; Lauvergne zei b.v.: la mort de l' homme est une conséquence logique et naturelle de son être. Tout prend fin, dura lex sed lex 6). Maar zo sprekende, heeft de wetenschap meer beweerd, dan zij verantwoorden kon. De dood is een mysterie in volle zin. Volgens de natuurwetenschap zijn stof en kracht, en volgens Weismann en anderen zijn ook de ééncellige protozoën onsterfelijk 7.) Waarom is dan sterfelijk het fysisch organisme, dat uit zulke stoffen en krachten en cellen samengesteld is? Dat organisme wordt bovendien volgens de wetenschap bij een mens alle zeven jaren vernieuwd; het wordt van dag tot dag gevoed en versterkt; waarom kan dit proces niet doorgaan en houdt het na enkele tientallen van jaren reeds op? Men spreke niet van ouderdom en verval van krachten, want dit zijn namen, die de verschijnselen wel aanduiden, maar niet verklaren, en zelf juist verklaring nodig hebben. Weshalb die Zellen sich abnutzen und dahinsiechen, weshalb sie im Alter Veränderungen unterliegen, von denen sie in der Jugend bewahrt bleiben, das ist uns bis jetzt noch verborgen 8). Vele planten en dieren voorts overtreffen de levensduur van de mens

tot soms met honderden jaren toe; waarom is de levenskracht bij de mens zo spoedig uitgeput en brengt hij het hoogstens tot zeventig of tachtig jaren, als hij zeer sterk is 9).

Daarbij komt nog, dat de dood door verval van krachten zo goed als nooit voorkomt, noch bij mensen noch bij planten en dieren. Bijna altijd treedt de dood in tengevolge van een ziekte, een ramp, een ongeval enz.; zelfs als een enkele maal een mens zogenaamd aan verval van krachten sterft, draagt de dood toch nog een pathologisch karakter en wordt hij door een of andere storing van bepaalde cellen in het lichaam veroorzaakt. Wat is dan de reden, dat de dood bijna alle mensen wegneemt vóór de tijd en dikwijls zelfs in de kracht van de jaren, in de bloei van de jeugd, in de eerste uren van hun bestaan 10)? De wetenschap kent de oorzaak niet, welke de dood tot een noodwendigheid maakt 11). Dat de mens sterft, zegt daarom Prof. Pruys van der Hoeven in zijn Studie der Christ. Anthropologie, is een raadsel, dat zich alleen verklaren laat door de ontaarding van zijn natuur 12). Le mystère de la mort reste aussi intact que celui de la vie 13).

- 1) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 59. Zusatz. Lipsius, Dogm. par. 414. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 2 308v. Kaftan, Dogm. par. 29. Smend, Altt. Rel. 504. Marti, Gesch. d. isr. Rel. 193. Ciemen, Die Chr. Lehrev.d. Sünde I 233v. Köberle, Sünde und Gnade im relig. Leben des Volkes Israëls. München 1905 bl. 54. Matthes, Theol. Tijdschr. 1890 bl. 239-254. enz. Karl Beth, Ueber Ursache und Zweck des Todes, Glauben und Wissen 1909 bl. 285-304 en 335-348 toont aan, dat de wetenschap tot dusver het raadsel van de dood niet heeft weten te verklaren, maar acht de dood toch van nature aan het stoffelijk organisme eigen, en maakt daaraan zijn exegese der Heilige Schrift dienstbaar.
- 2) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; C 206 v.
- 3) Krabbe, Die Lehrev.d. Sünde u.v. Tode 1836 bl. 68v. Schultz, Altttest. Theol, 690v. Oehler, Theol. d. A. T. par. 77.
- 4) Schopenhauer, Die Welt I 324v. II 528v.
- 5) Verg. voor de natuurvölker W. Schneider, Die Naturvölker II 1886 bl. 397v. Tiele, Inl. tot de godsdienstwet. II 202.
- 6) Bij Delitzsch, Apol. d. Christ. 132. Verg. ook H. Wagner, De dood toegelicht van het standpunt der natuurwetenschap. Utrecht 1856, en andere dergelijke uitspraken over de natuurlijkheid en noodzakelijkheid van de dood bij Eisler, Wörterbuch s.v. Tod.
- 7) In aansluiting bij Schelling leerde Fechner, dat niet het leven, maar de dood later in de schepping was ingetreden. Het heelal was oorspronkelijk één onmetelijk, levend wezen, een kosmo-organisme met één wereldziel en één albewustzijn, dat zich echter allengs verdeelt in een menigte kleinere organismen en dan, naarmate het organisme zich verdeelt en verfijnt; het levenloze doet ontstaan, verg. W. von Schnehen, Die Ewigkeit des Lebens? Glauben und Wissen März 1907 bl. 91-99. Prof. Weismann noemt de oorsprong van de dood een van de moeilijkste vraagstukken in de physiologie, verg. Orr. Gods Image in man bl. 253v.
- 8) H. de Varigny, Wie stirbt man? Was ist der Tod? Ueber-setzt von s. Wiarda. Minden z. j. bl. 52.
- 9) Paul Ballion schreef enige tijd geleden een studie, waarin hij aantoonde, dat ook dieren besef hebben van de dood, over een gestorvene smart gevoelen en klachten uiten en hem soms ook verwijderden of begraven, Handelsblad 25 Jan. 1901. Over de leeftijd van vele planten, bomen en dieren, zie H. Miede,

Die Erscheinungen des Lebens. Leipzig 1907 bl.

- 10) E. Metchnikoff, hoogleraar te Parijs, verwacht niets van godsdienst en wijsbegeerte, houdt het geloof aan onsterfelijkheid voor een dwaas vooroordeel, maar verwacht van de wetenschap, dat zij bij haar verdere ontwikkeling het ontijdig sterven en de ziekelijke degeneratie van de organismen overwinnen, het leven aanmerkelijk verlengen en het verschrikkelijke van de dood geheel wegnemen zal. De mens zal dan uitleven als een plant, en de dood niet meer vrezen maar er naar verlangen. Verg. over M. Dr. van Loghem in Mannen en Vrouwen van betekenis. Girgensöhn, Zwölf Reden über die Chr. Religion. München 1906 bl. 361.
- 11) de Varigny, t.a.p. bl. 18.
- 12) Bij Delitzsch, Apol. bl. 126.
- 13) Delage, La structure du protoplasma 1895 bl. 354. 771. Zie verder Sabatier, Le problème de la mort² 1896. Bourdeau, Le problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive² 1896. Bourdeau, Le problème de la vie. Paris 1901. Daloz, Le problème de la vie. Lyon 1901. Newman Smyth, The place of death in evolution. London Unwin 1897. Henry Mills Alden, A. study of death. Harpers 1895. Grawitz, Ueber Leben und Tod. Greifswald Abel 1896. C: Th. Müller, Das Rätsel des Todes. Barmen 1905. O. Bloch, Vom Tode. Berlin 1909, verg. de bespreking ervan in Sozial. Monatshefte 1909 bl. 1371v.

(Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 44 De Straf der Zonde; 342)

342. De laatste, hier te bespreken straf van de zonde bestaat daarin, dat de wereld in ethische zin in de macht van Satan en zijn engelen gekomen is. Sedert Satan de mens verleid en ten val heeft gebracht, [Joh. 8:44](#), [2 Cor. 11:3](#), [1 Tim. 2:14](#), [Op. 12:9](#), [14-15](#); [20:2](#), [10](#) is de wereld in zijn macht en ligt in de boze, [1 Joh. 5:19](#); hij is de overste van de wereld en de god van deze eeuw, [Joh. 12:31](#); [16:11](#); [2 Cor. 4:4](#). Al is het ook, dat de duivelen na hun val in de hel geworpen zijn, om tot het oordeel bewaard te worden, [2 Petr. 2:4](#), [Jud. 6](#); zij zijn toch nog niet door dat oordeel getroffen; [Matt. 8:29](#), [Luk. 8:31](#), [Jak. 2:19](#). Zij komen nog in de vergadering van de engelen, [Job 1](#), [Luk. 10:18](#), [Op. 12:7](#), houden zich op in de lucht, [Ef. 2:2](#), [6:12](#), zwerven rond, wonen en werken op deze aarde, en hebben hier grote macht. Vooral de Heidenwereld is het gebied van hun werkzaamheid, [Hand. 16:16](#), [26:18](#), [Ef. 2:2](#), [6:12](#), [Col. 1:13](#), [1 Cor. 10:20](#), [8:5](#), [Op. 9:20](#); maar toen Christus op aarde kwam, hebben zij ook binnen de grenzen van het volk Gods de strijd tegen Hem aangebonden. Satan heerste en werkte in de Christus vijandige Joden, [Joh. 8:44](#)v., verzocht Jezus, [Matt. 4:1-11](#), zond onreine geesten, voer in Judas, [Luk. 22:3](#), [Joh. 6:70](#); [13:2](#), [27](#), enz., het was toen zijn ure, [Luk. 22:53](#), [Joh. 14:30](#). Maar Christus was de sterkere, [Luk. 11:22](#), streed tegen hem heel zijn leven, [Luk. 4:13](#), overwon hem en wierp hem buiten, [Luk. 10:18](#), [Joh. 14:30](#), [12:31](#), [16:11](#), [Col. 2:15](#), [Hebr. 2:14](#), [1 Joh. 3:8](#), en onttrekt in beginsel het gebied van de gemeente aan zijn heerschappij, [Hand. 26:18](#), [Col. 1:13](#), [1 Joh. 2:13](#), [4:4](#), [Op. 12:11](#). Toch werkt hij nog altijd van buiten af in de gemeente in; hij zwerft rond over de aarde, [Job 1](#), verzoekt de gelovigen en werkt hun tegen, [Luk. 22:31](#), [1 Cor. 12:7](#), [1 Thess. 2:18](#), tracht hen te verleiden en ten val te brengt [1 Cor. 7:5](#), [2 Cor. 2:10](#); [11:3](#), [13-15](#); [1 Petr. 5:8](#), [1 Thess. 3:5](#), [Op. 12:10](#), zodat de gemeente geroepen is voortdurend tegen hem te strijden, [Matt. 6:13](#), [Ef. 6:12](#)v., [Rom. 16:20](#), [1 Petr. 5:9](#), [Jak. 4:7](#), [Op. 12:11](#). Eens aan het einde van de dagen verheft hij zich nog eenmaal in al zijn kracht, [Matt. 24](#), [Mark. 13](#), [Luk. 21](#), [2 Thess. 2:1-12](#), [Op. 12](#)v.; maar dan zal hij ook door Christus overwonnen en met al zijn engelen in de poel van het vuur geworpen worden. [2 Thess. 2:8](#), [1 Cor. 15:24](#), [Op. 20:10](#).

Het geloof aan boze geesten komt bij alle volken en in alle godsdiensten voor. Soms heeft de vrees voor de boze geesten het vertrouwen op de goede bijna geheel verdrongen 1). En in bijna alle heidense godsdiensten wordt het fysisch kwaad aan een of meer geestelijke wezens toegeschreven, die in natuur en rang met de goede goden gelijk staan 2). De Schrift leert echter anders, en het Christendom heeft in de eerste tijd op allerlei wijze het joodse en heidense bijgeloof bedwongen en tegengegaan; kerk en staat maakten allerlei bepalingen tegen toverij, waarzegging enz., en pasten toch op hen, die zich daaraan schuldig maakten, tot de dertiende eeuw niet anders dan disciplinaire straffen toe 3). Zelfs toen men later tot de doodstraf de toevlucht nam, had men daarmee toch eigenlijk de uitroeijing van de heidense superstitie op het oog. Het gaat daarom niet aan, Christelijke religie en kerk zonder meer aansprakelijk te stellen voor al het bijgeloof, dat ook onder de Christenen, en voornamelijk van de 13e tot de 18e eeuw, heeft geheerst. Er werkten daartoe allerlei oorzaken mee, de ellendige toestanden in staat en maatschappij, de schrikkelijke bezoeken van hongersnood en pest, de grove onkunde van het volk, de gebrekkige kennis van de natuur, de magische, kabbalistische richting onder de beoefenaren van de natuurwetenschap enz 4).

Toch gaat de kerk in deze niet vrij uit. Menigmaal nam zij in theorie en praktijk het heidense bijgeloof over. Reeds bij de kerkvaders komt dat uit. Gelijk ieder mens zijn beschermengel heeft, zo heeft hij ook zijn demon. Buiten het Christendom heeft de duivel bijna onbeperkte heerschappij. De verlossing in Christus is in de eerste plaats een bevrtding van de duivel. Alle fysisch kwaad in de wereld, ziekte, misgewas, hongersnood, pest, dood wordt aan Satan toegeschreven. Hij is de onzichtbare oorzaak van alle afgoderij, magie, astrologie, ketterij, ongelooft; de superstitie rust op een demonische realiteit. Toen de veelszins oppervlakkige bekeringen van de volken van Europa onder Christelijk vernis allerlei heidense leringen en praktijken deden voortleven, kwam in de Middeleeuwen daar nog bij het geloof, dat de duivel in allerlei gedaanten van kater, kat, muis, bok, zwijn, weerwolf, verschijnen, allerlei ongedierte scheppen, als incubus of succubus aan hoererij zich schuldig maken, mensen tot een met bloed bezegeld verbond overhalen, hen beheksen, in hen varen, met hen door de lucht rijden, hen in dieren veranderen, en ook in de natuur allerlei onheil aanrichten kon. Rome heeft de demonische realiteit van dit bijgeloof steeds in bescherming genomen, niet alleen in de Middeleeuwen (bul van Innocentius VIII 1484. Malleus maleficarum 1487), maar ook na de Hervorming en tot op de huidige en dag toe; in de Roomse theologie, b.v. van Suarez, Vasquez, Lessius, Liguori, Görres, e.a., neemt het geloof aan de macht van de duivel een buitengewoon brede plaats in 5), en hoezeer het bijgeloof onder de Roomse Christenen in de praktijk voortleeft, is nog niet lang geleden in de beruchte geschiedenis van Leo Taxil op droeve wijze aan het licht getreden 6). Voor Rome valt al het bestaande in een lager, ongewijd en een hoger, gewijd terrein uiteen; op het eerste heerst Satan met bijna onbeperkte macht, het tweede moet door kruisteken, wijwater, bezweringen enz., voor zijn invloed en werking beveiligd worden 7). De Roomse Christen ziet zich overal van de duivel bedreigd en moet allerlei maatregelen nemen, om hem te verjagen 8).

Het is waar, dat het Protestantisme dit Roomse en in de grond heidense bijgeloof in de eerste tijd bijna geheel onaangetast heeft gelaten; heksengeloof en heksenprocessen werden door de Protestanten even sterk als door de Roomsers verdedigd 9) en later door de Roomsers (Spina, Molitor, Loos, Tanner, von Spee) evengoed als door de Protestanten (Weier 1563, Godelmann 1562, Reginald Scott 1584, van Dale 1685, Bekker 1691, Thomasius 1701) bestreden 10); Op voorgang van Luther, kenden de Luthersers een zeer grote macht aan de duivel toe, leidden alle kwaad uit hem af en handhaafden het exorcisme 11). Maar toch bracht de Reformatie, vooral in haar Calvinistische vertakking, in het duivelgeloof wel terdege een

belangrijke wijziging aan. Teruggaande tot de Schrift en bij haar gegevens staan blijvende, belijdende de volstreckte soevereiniteit van God, kon zij in Satan en zijn engelen, hoe machtig ook, toch niet anders zien dan schepselen, die zonder Gods wil zich noch roeren noch bewegen kunnen. Rationalistisch was de Hervorming niet. Zij hield staande, dat er boze geesten waren, die op de mensen, vooral op hun verbeelding, inwerken en hen zelfs tot hun instrument verlagen konden. Maar deze macht van Satan over de mensheid was toch altijd aan Gods voorzienigheid onderworpen; zij was in de eerste plaats ethisch van aard en had in de zonde haar oorsprong; zij was bovendien binnen enge grenzen beperkt; niet Satan, maar God is de Schepper van het licht en de duisternis, van het goede en het kwade; ziekte en dood worden door Hem ons toegezonden, [Jes. 45:7](#). [Hebr. 2:7](#) zegt alleen, dat Satan het geweld van de dood heeft, omdat hij door de zonde de dood in de wereld tot heerschappij heeft gebracht en dus mensenmoorder is van de beginne, [Joh. 8:44](#). Ons leven en levenseinde is niet in Satans, maar in Gods hand. De teksten [Luk. 13:11](#), [16](#) en [2 Cor. 12:7](#) geven geen recht, om alle ziekte en kwaal aan Satan toe te schrijven. En voorts kan Satan niet scheppen en iets uit niet voortbrengen, hij kan noch als incubus noch als succubus kinderen voortbrengen, hij kan geen mensen in dieren veranderen, ter dood brengen of in het leven terugroepen; hij kan niet onmiddellijk op verstand en wil inwerken, hij kan de substantie en de kwaliteit van de dingen niet veranderen, enz [12](#)).

Alleen door zulk een geloof, dat zich nauw aansluit bij de Heilige Schrift, is het bijgeloof te overwinnen, hetwelk zo diepe wortelen geslagen heeft in het menselijk hart en trots alle zogenaamde verstandelijke ontwikkeling telkens weer bovenkomt. Het rationalisme bestreed eerst de inwerking van de boze geesten op de mensen en daarna hun bestaan; en het gevolg is geweest, dat wel het geloof aan de Schrift is prijsgegeven, maar niet het bijgeloof is uitgeroeid. Integendeel doet dit thans onder allerlei vormen van magnetisme, hypnotisme, telepathie, spiritisme, astrologie enz., juist in de kringen van het ongeloof zijn intrede; het occultisme, dat alle eeuwen door en bij alle volken gebloeid heeft [13](#)), telt ook in deze eeuw zijn aanhangers bij miljoenen en wordt zelfs in kunst en wetenschap als de hoogste wijsheid verheerlijkt. Ook tegenover dit nieuwerwetse bijgeloof is het dwaze van God wijzer dan de mensen. Want niet alleen is er tegen het bestaan van gevallen geesten niets redelijks in te brengen, maar ook de mogelijkheid, dat zij mensen verleiden kunnen, kan op geen enkele grond worden betwist. Zoals mensen door woord en daad, door voorbeeld en gedrag op anderen invloed oefenen, zo is er niets ongerijmds in de gedachte, dat ook van de gevallen geestenwereld een verleidende macht uitgaat op de verbeelding, verstand en wil van de mens. Er wordt hiertegen wel ingebracht, dat dan de mens altijd zijn schuld op de duivel werpen kan; maar dit is ook het geval, als iemand door zijn medemens verleid wordt; voorts geschiedt de verzoeking altijd in ethische weg en heft de eigen schuld niet op; en in de kringen, waar aan het bestaan van gevallen engelen geloofd wordt, is het schuldgevoel gewoonlijk niet zwakker, dan daar, waar hun bestaan wordt ontkend. Het geloof aan de duivel handhaaft tegelijk de ontzettende ernst van de zonde en de verlossingsvatbaarheid van de mens; entweder ein Teufel allsserhalb der Menschheit oder Tausende von Teufeln in Menschengestalt [14](#)). Er openbaart zich bij mensen soms zulk een woeste, welbewuste, opzettelijke haat tegen God en al het goddelijke [15](#)); kinderen Gods, en onder hen niet de zwakste en de kleinste, maar de verst gevorderden, zulke, die vooraan staan in de strijd, die het nauwst leven in de gemeenschap met God, zij klagen menigmaal over zulke schrikkelijke verzoeking en aanvechtingen; zij gewagen van zo goddeloze gedachten en neigingen, die plotseling in hun hart opstijgen, dat het een voorrecht is, aan het bestaan van duivelen te mogen geloven. Er zijn $\beta\alpha\theta\eta$ του σατανα, welke in de Schrift, in de historie van de mensheid, in de worsteling van de kerk van Christus, in de ervaring van de gelovigen soms voor een ogenblik worden ontdekt.

En daarbij bedenkt men, dat de zondige macht een rijk vormt en in haar bestrijding van God en zijn rijk systematisch te werk gaat. Wie haar geheel kon overzien, zou zonder twijfel in de geschiedenis haar worsteling een plan van aanval en verdediging ontdekken. Daar is in het zondige leven van de enkele mens, maar veel meer nog in dat van gezinnen, geslachten, volken, en mensheid door alle eeuwen heen een welbewuste, planmatige bestrijding van God en, al wat van God is. En de leiding van deze strijd rust bij hem, die in de Schrift de overste van deze wereld en de god van deze eeuw heet. Zo is hij reeds terstond opgetreden bij de verleiding en de val van de eerste mens. In het Heidendom heeft hij een macht georganiseerd, die tegen alle ware religie, zedelijkheid en beschaving vijandig overstaat. Toen Christus op aarde verscheen, heeft hij zijn macht tegen Hem geconcentreerd, niet alleen door Hem persoonlijk aan te vallen en rusteloos te vervolgen, maar ook door Hem van allen kant met demonische krachten te omringen en zo zijn werk tegen te houden en af te breken. De δαιμονιζόμενοι in het Nieuwe Testament waren geen gewone zieken, al komen ziekteverschijnselen, zoals doofheid, stomheid, epilepsie, krankzinnigheid enz., ook wel bij hen voor. Want zij worden telkens duidelijk van gewone zieken onderscheiden, [Matt. 4:24, 8:16, 10:1, Mark. 1:32, 3:15, Luk. 13:32](#). Het bijzondere bij de bezetenen is, dat uit hen een ander subject spreekt, dan zij zelf zijn, dat dat subject Jezus als de Zoon van God erkent, geheel vijandig tegenover Hem staat, en niet anders dan op zijn bevel de lijder verlaat, [Matt. 1:24, 8:29, 31, Mark. 1:26, 3:11, Luk. 4:34, 41, 5:39, 8:2, 30, Hand. 16:17, 19:15](#). Deze obsessio nu, hoe ontzettend ook, is zo weinig onmogelijk, dat wij in het hypnotisme, waarbij de ene mens aan gedachte en wil van de ander onderworpen wordt, een analoog verschijnsel zien optreden; dat er nog heden ten dage zulke gevallen van bezetenheid zich voordoen; en dat wie haar onmogelijk acht, ook alle inwerking van de ziel op het lichaam, en van God op de mens en de wereld zou moeten ontkennen. Satan bootst alles na; God openbaart zich door theofanie (incarnatie), profetie, wonder; de demonische karikatuur daarvan zijn obsessio, mantiek en magie, aan welke de Schrift daarom menigmaal realiteit toekent, [Gen. 41:8, Ex. 7:12, 22, 8:7, 18-19, Num. 22, Deut. 33:4, Jos. 24:10, 1 Sam. 6:2, 7, 21, 2 Kron. 33:6, Jes. 47:9-12, Jer. 39:13, Nah. 3:4, Dan. 1:20, 2:10, Hand. 8:9, 13:6-10, 16:16](#) enz., die zij ten stelligste afkeurt en verbiedt, [Ex. 22:18, Lev. 20:27, Deut. 18:10, Jer. 27:9, 2 Kron. 33:6, Mich. 5:11, Gal. 5:20](#), maar die nog eens tegen het einde van de dagen door Satan in al haar verleidelijke kracht zullen worden geopenbaard, [1 Thess. 2:18, 2 Thess. 2:8-11, Op. 9:1-11, 13:13-15, 19:20](#) 16).

- 1) Roskoff, *Gesch. des Teufels* 1869 I 20.
- 2) Roskoff, *Gesch. des Teufels* bl. 24-175.
- 3) Aldaar, bl. 287. 293. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christ. in de ersten drei Jahrh.* Leipzig 1905 I 92v.
- 4) Roskoff, t.a.p. II 314v.
- 5) Paul van Hoensbroech, *Religion over Albergloube*. Berlin Walther 1897 bl. 56v.
- 6) H. Gerber, *Leo Taxils Palladismusroman*. 2 Th. Berlin 1897.
- 7) De Harbe's Verklaring der Kath. geloofs- en zedenleer, bew. en verm. door B. Dankelman, Utrecht 1888 IV 598v.
- 8) Kolde, *Die kirchl. Bruderschaften*. Erlangen 1895 bl. 47.
- 9) Zoekler, art. *Rexen- und Rexenprozess* in PRE3 VIII 30-36.
- 10) Balthasar Bekker, *de bestrijder van het bijgeloof*, werd beschreven door Dr. W. P. C. Knuttel, 's Grav. Nyhoff 1906.
- 11) Köstlin, *Luthers Theol.* II 351v. Müller, *Symb. Bücher* 477. 483. 771. Verg. Roskoff, t.a.p. II 364v. Filippi, *Kirchl. Gl.* III 341.
- 12) Voetius, *Disp.* 1906v., en voorts Polanus, *Synt.v.* c. 12 Zanchius, *Op.* III 167-216. *Synopsis pur. theol.* XII 36v.

- Turretinus, Theol. El. VII qu. 5. Mastricht, Theol. 111 c. 8. Brahe, Aanm. over de vijf Walch. art. 1758 bl. 195v. Moor II 328. M. Vitringa II 117v.
- 13) Kieseewetter, Gesch. d. Occultismus. 3 Ede Leipzig 1891. A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei. Stuttgart 1898 2e A. 1908.
- 14) Weiss, Apol. d. Christ. II3 519.
- 15) Aldaar, bl. 574-587.
- 16) Verg. behalve de reeds vroeger over de demonologie genoemde litt., Delitzsch, Bibl. Psych.2 293. Hofmann, Schriftbew. I 445v. Filippi, Kirchl. Gl. III2 334v. Kahnis, Dogm. 1445 v. Beck, Vorles. über Chr. Gl. II 390v. Weiss, Leben Jesu 1454v. Justinus Kerner, Geschichten Besessener neuer Zeit, nebst Reflexionen von C. A. Eschenmayer über Besessensein und Zauber 1834, en daarbij Strauss, Charakteristiken und Kritiken 1830 bl. 301. Demon Possession and allied themes, being an inductive study of phenomena of our own times, bij Rev. John. L. Nevius D. D. for fort years a missionary to the Chinese. With an introduction by Rev. F. F. Ellinwood D. D. 2 ed. New-York, Chicago and Toronto, Fleming H. Revell Company 1896. Hafner, Die Daemonischen im N. T. 1894. Laehr, die Daem. des N. T. Leipzig 1894. Zimmer, Sünde oder Krankheit, Leipzig 1894. J. A. H. van Dale, Bezetenheid en Krankzinnigheid, Heusden 1896. Florenz Chable, Die Wunder Jesu, Strassb. Theol. Stud. II4. 1897 bl. 45v. Bodelschwingh, Die Mitarbeit der Kirche an der Pflege der Geisteskranken, 1896 bl. 13v. W. Menzies Alexander, Demonic possession in the New Testament Edinburgh Clark 1902. W. Ebstein, Die Medizin im N. Testament und im Talmud. Stuttgart Enke 1903. B. Heyne, Ueber Besessenheitswahn bei geistigen Erkrankungszuständen. Paderborn 1904. Familler, Pastoral-Psychiatrie. Freiburg 1898 bl. 44.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 343)

HOOFDSTUK 7. Over de Persoon en het Werk van Christus.

Par.45. Het Verbond der Genade.

H. Guthe, De foederis notione Jeremiana. Leipzig 1877. Wellhausen, Gesch. Israëls 1434 v. Smend, Altt. Relig. bl. 24 v. 294 v. Davidson, Theol. of the Old Testament 235 v. Id., art. Covenant in Hasting's Dict. of the Bible 1509. G. Vos, art. Covenant in Hasting's Dict. of Christ. I 373. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im A. T. in ihrer gesch. Entw. Marburg 1896. Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes. Kanigsberg 1900. Lotz, Der Bund vom Sinai. Neue Kirchl. Zeits. 1901. F. Norton, A lexicographical and historical study of διαθηκη from the earliest times to the end of the classical period. Chicago, Univ. Press 1908. Karge, Gesch. des Bundesgedankens im A. T. Erste Hälfte, Breslau 1909. Weber, Syst. der alt syn. pal. Theol. bl. 260 v. Th. Zahn, Der Galaterbrief ausgelegt bl. 161 v. Riggenbach, Der Begriff der διαθηκη im Hebräerbrief, Theol. Stud. Th. Zahn z. 10 Okt. 1908 dargebracht bl. 289-317.

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

Luther bij Köstlin, Luthers Theol. I84 v. II258. Gerhard, Loci Theol. XIV 119 v. Quenstedt, Theol. IV bl. 255-280. Hollaz, Ex. 1043-1053. Rocholl, Die Fülle der Zeit. Rannover 1872. Id., Philos. der Gesch. 1878. 1893. Kahnis, Die Erfüllung der Zeiten. Leipzig 1877. Dörner, Chr. Gl. 1672 v. Thomasius, Christi Person und Werk I3 306. Frank, Chr. Wahrheit II2 35. Von Oettingen, Luth. Dogm. II 561-684.

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

343. Zonde, ellende en dood zijn feiten, waarvan het bestaan door niemand kan worden ontkend; en die daarom bij alle mensen in zwakkere of sterkere mate een behoefte wekken aan verzoening en verlossing. Niet minder dan de kennis van de ellende, is het verlangen naar

redding aan alle mensen gemeen. Zelfs zijn zij in meerdere of mindere mate ook allen zich bewust, dat de verlossing moet komen van boven. πάντες δε θεῶν χατεῶς ἀνθρώποι. Gelijk de kinderen Israëls ten dage van het kwaad tot de Heere terugkeerden, zeggende: sta op en verlos ons, [Jer. 2:27](#), zo drijft de nood te alle tijde de mensen tot het bidden uit. Adversae res admonent religionem (Livius); magis de os miseri quam beati colunt (Seneca). Maar naarmate de ellende anders opgevat wordt, wijzigt zich ook de redding, waarnaar verlangend uitgezien wordt. Wanneer bij die ellende alleen gedacht wordt aan een fysisch kwaad, aan ramp en ongeval, aan ziekte en dood, gaat verlossing ook niet uit boven een redding uit de nood. Zolang ethisch en fysisch kwaad, zonde en ellende, met elkaar vereenzelvigd worden, kan ook het onderscheid tussen God en wereld niet tot zijn recht komen. Bij de Heidenen ging daarom het besef van de heiligheid hoe langer hoe meer verloren; de Godheid werd met de natuur verward, en dan óf in vele bijzondere geesten en goden gedeeld, die, ieder op zijn eigen terrein, gediend en vereerd moeten worden, óf op pantheïstische manier met de wereld vereenzelvigd en als de ziel van al het bestaande worden opgevat. Van een verbond van de genade, dat in de tijd door God zelf uit vrije gunst met de mens wordt opgericht, is bij de Heidenen geen sprake; de verhouding, waarin zij tot hun goden staan, is niet een daad van vrije keuze, maar beiderzijds een zaak van noodzakelijkheid. De genade in eigenlijke zin was hun onbekend, omdat zij het wezen van de zonde niet doorzagen, evenals omgekeerd het karakter van de ongerechtigheid voor hen een verborgenheid bleef, omdat de openbaring van de genade daarover het licht niet voor hen deed opgaan. Zo brachten zij het wel tot een hopen en wensen, maar niet tot een vast geloof aangaande een verlossing van alle kwaad; humana ad deos transferebat Homerus, divina mallem ad nos (Cicero).

Maar in de Heilige Schrift treedt de genade Gods ons in al haar rijkdom en heerlijkheid tegemoet. De bijzondere openbaring doet ons God weer kennen als een wezen, vrij en almachtig staande boven de natuur en dragende een eigen karakter en wil. De verhouding, waarin de mens tot Hem staat, is wezenlijk verschillend van die, waarin hij tot alle schepselen is geplaatst. Zonde is dus van ellende onderscheiden; ze draagt geen fysisch, maar een ethisch karakter; zij is overtreding van Gods gebod en verbreking van zijn gemeenschap. Daarom kan die gemeenschap alleen van Gods zijde, in een bepaald punt van de tijd, weer worden aangeknoopt; de genade neemt van het eerste ogenblik haar openbaring af de vorm aan van een verbond, dat niet dooreen natuurproces, maar door een historische daad ontstaat en daarom aan een rijke historie van genade het aan zijn geeft.

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

Zodra Adam en Eva het gebod Gods hadden overtreden, werden hun beider ogen geopend en werden zij gewaar, dat zij naakt waren, [Gen. 3:7](#). De belofte van de slang werd daarin

vervuld, doch op een heel andere wijze, dan zij verwacht hadden. Hun ogen werden geopend, maar om te zien het kwaad, dat zij bedreven, en de straf, die zij zich waardig hadden gemaakt, en zij begonnen zich te schamen over hun naaktheid. Schaamte is een onaangenaam gevoel, dat ons na het verrichten van iets verkeers of iets onbehoorlijks bekruipt, en vooral in vrees voor schande bestaat. Opmerkelijk is het nu, dat deze schaamte bij Adam en Eva terstond op hun naaktheid betrekking heeft, en hen uitdrijft, om deze door saamgehechte vijgenbladeren te bedekken. Maar zij heeft toch een historische en ethische oorzaak; schaamte valt niet in dieren en ook nog niet in jonge kinderen, doch kan eerst dan ontstaan, als de tegenstelling van welvoeglijk en onwelvoeglijk, van schoon en lelijk, van goed en kwaad tot ons bewustzijn gekomen is. Bij het eerste mensenvolk had dit plaats door de overtreding van Gods gebod; hun ogen werden geopend voor hetgeen zij pas geweest waren en moesten zijn, en hetgeen zij nu feitelijk geworden waren door de zonde. Zij voelden zich niet vrij meer tegenover elkaar, zij durfden elkaar niet meer in de ogen zien; zij werden gewaar, dat zij naakt waren; de onschuld was weg, en het schuldgevoel openbaarde zich het eerst in hun schaamtegevoel ¹⁾. Dat het schaamtegevoel over hun naaktheid bij Adam en Eva een ethische oorsprong had, wordt voorts nog daardoor bewezen, dat het schuldbesef zich ook nog op een andere wijze bij hen openbaart, nl in vrees voor God. Toen zij de stem van de Heere hoorden, verbergden zij zich voor zijn aangezicht in het midden van het geboomte van de hof, [Gen. 3:8](#). Zij voelden zich tengevolge van hun overtreding onvrij tegenover elkaar, maar nog veel meer beschaamd tegenover Hem, die hun het gebod gegeven had. Het geweten is in hen ontwaakt, het besef, dat zij gezondigd hebben en straf hebben verdiend. En dat geweten laat hun geen rust, het drijft hen niet naar God heen, maar van Hem weg; het doet hen vrezzen, vluchten en zich verbergen voor zijn aangezicht. Schaamte over hun naaktheid en vrees voor God vinden beide haar oorsprong in de overtreding van de Goddelijke wet, en zijn een bewijs, dat hun onderlinge gemeenschap zowel als die met God door de zonde verbroken is.

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

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

De straf over de vrouw, [Gen. 3:16](#), treft haar beide als moeder en als vrouw; zij zal juist als vrouw veel smart hebben te dragen; het hoogste, wat zij wenst, nl. om moeder te zijn, zal zij niet anders kunnen verkrijgen dan in de weg van velerlei lijden, begeerte naar, onderwerping aan de man, en baren met smart; maar zo zal zij dan toch haar hoogste wens verkrijgen, en haar bestemming bereiken; zij zal een moeder van levenden zijn, ofschoon zij door haar overtreding en verheffing boven de man de dood had verdiend, en zij zal zalig zijn in kinderen te baren, [1 Tim. 2:15](#). De straf over de man, [Gen. 3:17-19](#), bestaat daarin, dat het aardrijk om zijnentwil wordt vervloekt, dat hij brood eten zal in het zweet des aanschijns en na een leven van arbeid en moeite tot stof zal wederkeren. Daarmee in verband wordt hij dan uit het paradijs verdreven en de wijde wereld ingezonden, [Gen. 3:22-24](#). Maar ook deze straf is een zegen. Arbeid adelt; hij bewaart de mens voor morele en fysieke ondergang, prikkelt zijn energie en verhoogt zijn activiteit. Al is het ook, dat de mens gebannen wordt uit het paradijs, hij wordt toch niet verwezen ter helle; hij wordt de wereld ingezonden, opdat hij deze door moeitevolle en ingespannen arbeid onderwerpt en beheerst. Hierin ligt de aanvang en het beginsel van alle cultuur; de heerschappij van de mens is niet ganselijk verloren, maar wordt door arbeid uitgebreid, [Ps. 8](#); ook in de gevallen mens is het beeld van God, waarnaar hij geschapen werd, nog herkenbaar. Ja zelfs de tijdelijke dood is niet alleen een straf, doch ook een weldaad; God heeft de dood ingesteld, opdat de zonde niet onsterfelijk zou zijn [2](#)). Na de val treedt er dus dadelijk tweërlei principe in werking: toorn en genade, gerechtigheid en barmhartigheid. Daaruit is ook alleen een wereld te verklaren, zoals wij die kennen. Deze is een wereld vol van humor, $\delta\alpha\kappa\rho\nu\omicron\epsilon\nu\ \gamma\epsilon\lambda\alpha\sigma\alpha\sigma\alpha$, staande in het teken van het kruis, en terstond na de val gegeven aan Christus, de man van smarten, opdat Hij ze behouden en onderwerpen zou.

Nadat God zo de straf heeft uitgesproken, buigen Adam en Eva deemoedig het hoofd; zij brengen niets meer in, leggen de hand op de mond, en nemen het woord van God zonder

enige tegenwerping aan. Dat woord klinkt wel ongelofelijk, de waarheid ervan kan eerst in verre toekomst blijken, maar toch geloven zij het, blind in de toekomst en ziende in het gebod. Steunende op Gods belofte, noemt Adam zijn vrouw Eva, leven, bron van leven, moeder van de levenden. Vóór de val zag hij in haar vooral de vrouw, die hem ter hulpe werd gegeven, en noemde ze daarom manninne. Maar nu aanschouwt hij allereerst in haar de moeder en noemt ze Eva. Dood en verderf zijn wel verdiend, maar Gods zegen maakt toch de vrouw vruchtbaar, en doet uit haar een mensheid voortkomen, die in haar grootste zoon, de Zoon des mensen, alle boze macht van de zonde overwinnen zal. Adam ziet in de belofte van God de voortplanting, het bestaan, de ontwikkeling, de behoudenis van het menselijk geslacht gewaarborgd en neemt haar als zodanig aan met een echt kinderlijk geloof. En dit geloof werd hem gerekend tot rechtvaardigheid. Principieel bevat [Gen. 3](#) heel de historie van de mensheid, alle wegen van God tot redding van het verlorene en tot overwinning van de zonde. Zakelijk is hier het hele Evangelie, heel het verbond van de genade aanwezig. Al het volgende is ontwikkeling van wat thans als kiem reeds geplant is.

- 1) Over de evolutionistische verklaringen van het schaamtegevoel zijn te raadplegen Darwin, *The expression of the emotions in man and animal*. London 1872. Havelock Ellis, *Geschlechtstrieb und Schamgefühl*. Leipzig 1900. C. Mélinand, *Wetens. Bladen* Nov. 1901 bl. 220-234. Wynaendts Francken, *Ethische Studiën*. Haarlem 1903 bl. 110-128.
- 2) Irenaeus, *adv. haer.* III 23, 6.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 344)

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

In deze voorstelling schuilt nu wel deze waarheid, dat de bondsidee bij de profetie eerst in later tijd, vooral sedert Jeremia, op de voorgrond treedt. Maar daar was reden voor. Want

eerst toen de afval van het volk een definitief karakter had aangenomen en de ballingschap noodzakelijk maakte, kreeg de vraag een praktische betekenis, of God om deze afval zijn volk voor goed verlaten zou. En daarop gaf nu het verbond, dat de Heere met Israël gemaakt had, ten antwoord, dat de ontrouw van het volk Gods trouw niet te niet zou doen. Het vrije, door God in zijn gunst gesloten verbond werd meer en meer de vastigheid van Israëls geloof en de grond van zijn hoop voor de toekomst, [Jes. 54:10](#). Van al de verwachtingen, die Israël koesterde, bleek meer en meer, dat zij uitsluitend rustten in het verbond, dat God in zijn genade met zijn volk had opgericht; dat verbond alleen verzekerde aan Israël zijn voortbestaan, de verschijning van de Messias en al de zegeningen van het toekomstige Godsrijk. Daarom kreeg deze Messias bij Jesaja ook de naam van verbond van het volk, [Jes. 42:6](#), [49:8](#), want Hij zou het verbond voor het volk bewaren en bevestigen, en een nieuw verbond oprichten, [Jer. 31:31-34](#); en de zegeningen, die Hij bracht, zouden bondszegeningen zijn, [Jes. 55:3](#), [Jer. 33:20-21](#); Ps. 89:29 [[Ps. 89:28](#)].

Maar daaruit volgt niet, dat dit bondsidee in vroeger tijd onbekend was. De nieuwere kritiek kan deze mening alleen vasthouden, door met grote willekeur te werk te gaan. Want tal van getuigenissen, die ook volgens haar tot de oudere gedeelten van de Pentateuch behoren, maken van zulk een verbond gewag. Zo is er bijv. in [Gen. 15:18](#) sprake van een verbond, dat God met Abraham sloot, maar zonder genoegzame grond wordt beweerd, dat dit woord hier slechts de plechtige naam is voor de eed, waarmee God zich verplichtte, aan Abrahams zaad het land Kanaän te geven. De woorden in [Gen. 28:21](#): zo zal de Heere mij tot een God zijn, wekken ongetwijfeld de gedachte aan een bondsverhouding, maar zij worden voor een louter toevoegsel gehouden. Exod. 21-23 draagt de naam van bondsboek, [Exod. 24:7](#); het bloed van het offer, waarmee het bevestigd werd, heet bondsbloed, [Exod. 24:8](#), en in [Ex. 34:27](#) is er sprake van de bondswoorden; maar deze stukken, al zijn ze vóór-deuteronomisch, dateren toch niet uit Mozes tijd, en behelzen toch de bondsidee niet, zoals die later opgevat werd. Een kritiek, welke op deze wijze te werk gaat, krijgt geen ander resultaat, dan wat zij van te voren wenst. Eerst construeert zij op grond van de beweerde onechtheid van de geschriften de historie van de religieuze voorstellingen, en daarna bezigt zij de zo gereconstrueerde historie, om de onechtheid van de tegen haar getuigende documenten aan te tonen 2).

En zelfs met deze willekeurige kritiek komt men niet, waar men wezen wil. Want al de profeten gaan uit van de gedachte, dat er een bijzondere verhouding tussen de Heere en het volk van Israël bestaat. Amos begint zijn profetieën met een strafbedreiging tegen Damascus, om wier misdrijven de Heere voor zijn volk optreden zal, [Amos 1:3-5](#), en Hij zal Israël niet verschonen, juist omdat Hij dat alleen gekend heeft uit alle geslachten van de aarde. Hosea stelt de verhouding tussen God en zijn volk als een huwelijk voor, en spreekt [Hos. 6:7](#); [8:1](#) van het verbond, dat door Israël overtreden is. De profeten zijn niet de stichters van een nieuwe religie geweest, maar staan met het volk op dezelfde grondslag van het verbond, en roepen het daarom tot boete en bekering. En niet alleen leidt Israël zijn historie altijd tot de aartsvaders en het land van Syrië en Egypte terug, [Deut. 26:5](#), Hos. 12:13 [[Hos. 12:12](#)]; maar met name is de bondssluiting aan de Sinaï de grondslag, waarop heel Israëls religie berust. Vandaar, dat velen, die overigens het beginsel van de nieuwere kritiek aanvaarden, toch de geschiedkundige realiteit van Mozes' persoon en werk handhaven 3).

Bij het onderzoek naar de betekenis van het verbond onder Israël is echter de hoofdvraag niet deze, of het daarvoor gebezigde woord בְּרִית oorspronkelijk verbond, dan wel inzetting betekende. Sommigen, zoals Delitzsch, Gesenius, Dillmann, Schultz, Oehler, Wellhausen, Guthe, Bredenkamp, König, Cremer, zeggen het eerste, nemen dan als tweede betekenis die van verbondsvoorwaarde aan, en laten het zo overgaan in de betekenis van inzetting, wet,

omdat een wet in de weg van het verbond rechtsgeldigheid verkrijgt. Anderen, zoals Hofmann, Buhl, Friedrich Delitzsch, Orelli, Strack, Siegfried, Stade, Nowack, zijn van mening, dat bepaling, inzetten de oudste betekenis is, en dat deze langzamerhand in die van verbond overging, omdat de wet een wederkerige verhouding regelt. De gegevens van de Schrift stellen ons niet in staat, om tussen deze beide gevoelens met enige zekerheid uitspraak te doen, en de overgang van de een tot de andere betekenis historisch aan te wijzen; nu eens overweegt deze, dan die betekenis, zonder dat men daarbij oudere of jongere bronnen onderscheiden kan.

Het begrip van ברית is dan ook anders te bepalen. De afleiding verspreidt hierover weinig licht. Volgens de meesten komt het van ברר, snijden, en wijst zo terug op de oude Oosterse gewoonte, om bij een bondssluiting tussen de tegenover elkaar gelegde stukken van geslachte dieren door te gaan, ter aanduiding daarvan, dat gelijk lot als deze dieren de verbreker van het verbond mocht treffen, vandaar ברית כרה, ορκιστῆναι, foedus ferire, cf. [Gen. 15:8v.](#), [Jer. 34:19](#); volgens anderen komt het van een Assyrische stam, die binden betekent ⁴⁾. Hoe dit ook zij, uit [Gen. 21:22v.](#), [Gen. 26:26v.](#), [Gen. 31:44v.](#) blijkt duidelijk, dat er tot een ברית drie dingen behoorden, een eed of belofte, die de overeengekomen bepalingen inhield; een vloek, die de Goddelijke straf inriep over de verbreker; en een cultische ceremonie, die de vloek zinnebeeldig voorstelde. De sluiting van een ברית was dus altijd een religieuze handeling. Wel was het woord eerst gebruikelijk op profaan gebied van bepalingen en verdragen tussen mensen. Lang voordat God met Noach en Abraham zijn verbond opricht, waren er al verbonden tussen mensen opgericht. En dit moest ook zo zijn, als Noach, Abraham, Israël de religie als een verbond zouden begrijpen en waarderen. Daarom komt het woord ook nog niet in [Gen. 3:15](#) voor. Eerst toen in de zondige, leugenachtige menselijke maatschappij telkens ter verdediging of verkrijging van enig goed verbonden nodig werden, kon de betekenis en de waarde van een verbond worden ingezien en de religie onder dit gezichtspunt worden opgevat. Doch ook al wordt ברית eerst van menselijke verbonden gebezigd, het duidt toch altijd een religieuze handeling aan. De hoofdzaak in ברית is niet, of het een verbond of een inzetten aanduidt; maar het geeft in het algemeen te kennen zulk een belofte, overeenkomst, verdrag, verbond, bepaling, beschikking enz., welke door een plechtige ceremonie onder Gods hoede gesteld wordt en zo een karakter van onverbrekelijkheid verkrijgt ⁵⁾.

Of ברית meer een tweezijdig verbond of een eenzijdige beschikking aanduidt, hangt niet van het woord noch ook van de historische ontwikkeling van het begrip af, maar wel eenvoudig van de partijen, die er bij betrokken zijn. Naarmate een van beide partijen ondergeschikter is en minder te zeggen heeft, krijgt het ברית onwillekeurig het karakter van een beschikking, die door de een partij aan de andere opgelegd wordt; ברית wordt dan synoniem met חק, [Ex. 34:10](#), [Jes. 59:21](#), [Jer. 33:20](#), [31:36](#), [34:13](#), en כרת ברית wordt niet alleen met עם en בין, maar ook met ל geconstrueerd, [Jos. 9:6](#), [Jes. 55:3](#), [61:8](#), [Jer. 32:40](#). Als de overwinnaar met een overwonnene, of een koning met zijn onderdanen een ברית sluit, valt al de nadruk op de plichten, die de laatsten daarbij hebben na te komen, [Jos. 9](#), [1 Sam. 11](#), [2 Sam. 5:3](#), [1 Kon. 20:34](#), [Ez. 17:13](#). Nog sterker wordt de betekenis van beschikking en inzetten, als er overdrachtelijk sprake is van een ברית met de ogen, [Job 31:1](#), met de stenen en de dieren, [Job 5:22](#), [41:9](#), met de dood, [Jes. 28:15](#), van God met de natuur, [Gen. 8:22](#), [Jer. 33:20](#), [25](#), of met de dieren, [Gen. 9:12](#), [Hos. 2:17-22](#) [[Hos. 2:18-23](#)], [Jes. 11:6](#), enz.. Maar ook als God en mens een verbond sluiten, treedt vanzelf het monopoleurisch karakter telkens sterk op de voorgrond; het zijn toch geen gelijke partijen, maar God is de Souverein, die aan de schepselen zijn ordnantien oplegt. Als God in [Gen. 15:8](#) v., met Abram een verbond sluit, is dat geen eigenlijke pactio, maar een sponsio; God geeft zijn belofte, Hij verbindt zich tot haar

vervulling, en gaat tussen de stukken van het offerdier door. Elders zweert Hij bij zichzelf, [Gen. 22:16](#), bij zijn leven, [Deut. 32:40](#), bij zijn ziel, [Am. 6:8](#), [Jer. 51:14](#), om maar de mens te bewijzen het onveranderlijke van zijn raad, [Hebr. 6:17](#).

Dit monopleurisch karakter van het verbond moest in de historie steeds helderder in het licht treden. Want wel legde het verbond van God ook aan degenen, met wie het gesloten werd, verplichtingen op; verplichtingen nl., niet als voorwaarden tot het ingaan in het verbond, want het verbond was gesloten en rust alleen in Gods ontferming, maar wel als weg, die de uit genade in het verbond opgenomenen nu voortaan hadden te bewandelen, [Gen. 17:1](#), [2 Ex. 19:5-6](#), [8](#), [24:3](#), [7](#), [Lev. 26:14v.](#), [Deut. 5:29](#), [27:10v.](#), [Deut. 28:1v.](#), [Deut. 30:1v.](#), enz.. Maar al nam Israël het verbond Gods telkens bij vernieuwing aan, [Ex. 19:8](#); [24:3](#), [7](#), [Deut. 29:10-13](#), [Jos. 24: 16](#), [2 Kon. 23:3](#), [2 Kron. 15:12](#), [23:16](#), [29:10](#), [34:31](#), [Neh. 8](#) enz., het wandelde niet in de weg van het verbond, en ontheiligde en verbrak het ieder ogenblik. Zo rees de vraag, of dit verbond van de genade dan even wankel was als het verbond van de werken vóór de val. En daarop gaf de openbaring ten antwoord, en steeds krachtiger en luider, naarmate de afval toenam: neen, dit verbond wankelt niet; mensen mogen ontrouw worden, maar God vergeet zijn belofte niet, het verbond ligt enkel en alleen vast in zijn ontferming, [Lev. 26:40-44](#), [Deut. 4:31](#); [30:1v.](#), [Deut. 32:36v.](#), [Richt. 2:1](#), [2 Kon. 13:23](#), Ps. 81:9, 12 [[Ps. 81:8](#), [11](#)]; 89:1-5 [[Ps. 89:1-4](#)]; [105:8-10](#); [106:45](#); [111:5](#); [Jes. 1:3](#), [5:13](#), [54:10](#), [Jer. 18:5-10](#), [Ezech. 33:10-16](#), [Hos. 6:1-3](#), [11:7-9](#), [14:2-9](#) [[Hos. 14:1-8](#)], [Joël 2:12-14](#). God kan en mag zijn verbond niet verbreken; Hij heeft er zich vrijwillig, uit zich zelf, met een dure eed toe verbonden; zijn naam, zijn ere, zijn wezen zelf hangt eraan, [Ex. 32](#); [33](#), [Num. 14:16](#), [Deut. 32:26](#), [1 Sam. 12:22](#), [Jes. 48:8-11](#), [Jer. 14:7](#), [20](#), [21](#), [Ezech. 20:9,14](#), [22](#), [43](#), [44](#), [Joël 2:17-19](#), enz..

In deze vastheid van het genadeverbond ligt de heerlijkheid van de religie, waarvan wij als Christenen belijdenis doen. Bij een vroegere gelegenheid [6](#)) werd reeds aangetoond, waarom de ware religie de gedaante van een verbond moet dragen. Als godsdienst waarlijk gemeenschap van God en mens zal zijn, waarin God niet alleen, maar ook de mens zijn zelfstandigheid als redelijk en zedelijk wezen behoudt en met zijn plichten ook rechten ontvangt, dan kan dit alleen in deze weg geschieden, dat God tot de mens afdaalt en met hem een verbond aangaat. God verplicht zich daarbij met ede, om de mens, niettegenstaande zijn afval en ontrouw, de eeuwige zaligheid te schenken; maar de mens wordt daardoor zijnerzijds ook vermaand en verplicht tot een nieuwe gehoorzaamheid. Doch altijd zo, dat wij, als we soms nog uit zwakheid in zonden vallen, aan Gods genade niet moeten vertwijfelen noch in de zonde blijven liggen, overmits wij een eeuwig verbond van de genade met God hebben. Niet in onze deugden en werken, maar in Gods ontfermingen ligt het verbond van de genade onwankelbaar vast. Deze onverbrekelijkheid, die door de Oudtestamentische profetie steeds klaarder uit de bondsidee werd afgeleid, is waarschijnlijk ook de reden, waarom het woord in de LXX niet door συνθηκη, maar door διαθηκη werd overgezet. Volgens Deismann [7](#)) heeft dit laatste woord altijd de betekenis van testament, en nooit die van verbond. Wat Oude en Nieuwe Testament aangaat, mag dit echter op goede gronden betwijfeld worden. De eenzijdige, Goddelijke oorsprong en natuur, welke in het Hebreeuws aan het verbond toekomt, is genoegzame verklaring van de reden, waarom de LXX aan διαθηκη, boven συνθηκη, de voorkeur gaven: Maar voorts was er tussen de testamentaire beschikking, welke overeenkomstig de Grieksch-Syrische wet in de tijd van de LXX gemaakt werd, en die, welke overeenkomstig de Romeinse wet tot stand kwam, een opmerkelijk onderscheid. Volgens gene was διαθηκη een plechtige handeling, waarbij een onherroepelijke overdracht van rechten en goederen plaats had; en deze trad, althans gedeeltelijk, onmiddellijk in werking en was dus van de dood van de testamentmaker onafhankelijk. Daarentegen moest naar de Romeinse wet de uitvoering van de testamentaire beschikking wachten op de dood van hem,

die het testament had gemaakt. Het Griekse woord διαθηκη kon daarom gemakkelijk als vertaling van het Hebreeuwse בְּרִית dienst doen, want God had door het verbond aan zijn volk weldaden en goederen beschikt, waardoor het bevoorrecht was boven alle volken van de aarde 8). In deze betekenis ging het woord over in het Nieuwe Testament; het komt hier, in vergelijking met het Oude Testament, betrekkelijk zelden, slechts 33 malen, voor, maar heeft op niet meer dan één plaats, [Hebr. 9: 15-17](#), beslist de betekenis van testament, want de auteur zinspeelt hier op de Romeinse wet, volgens welke een testament geen kracht heeft dan na de dood van de testamentmaker. In [Gal. 3:17, 18](#) is de betekenis van testament wel waarschijnlijk, maar de uitvoering ervan wordt toch niet met de dood van Christus in verband gebracht. In alle andere plaatsen is het, evenals zo dikwijls in het Oude Testament, moeilijk uit te maken, welke betekenis, die van beschikking of van verbond, de schrijvers voor de geest heeft gestaan. In het verbond van de genade, dat God in Christus heeft opgericht, liggen ook beide elementen opgesloten. Opmerking verdient het tenslotte nog, dat onze Statenvertaling, evenals ook de Engelse overzetting, het woord door verbond weergeeft, als er sprake is van het oude verbond met Israël, [Luk 1:72](#), [Hand. 3:25, 7; 8](#), [Rom. 9:4, 11:27](#), [Gal. 3:15, 17; 4:24](#); [Ef. 2:12](#), [Hebr. 9:4](#), en door testament, wanneer aan het nieuwe verbond met de gemeente van Christus wordt gedacht, [Matt. 26:28](#), [Mark. 14:24](#), [Luk. 22:20](#), [1 Cor. 11:25](#), [2 Cor. 3:6](#), (14), [Hebr. 12:24, 13:20](#), ofschoon in dit laatste geval toch om voor de hand liggende redenen het woord verbond is behouden in [Hebr 7:22; 8:6v.](#), [Openb. 11:19](#). Aan dit verschil in vertaling ligt de gedachte ten grondslag, dat het begrip van verbond meer past op de bedeling van het Oude, en dat van testament meer op die van het Nieuwe Testament 9). Nadat het verbond met het vleeselijk Israël werd verbroken, is daarvoor in de plaats getreden het geestelijk Israël, dat naar Gods verkiezing vergaderd wordt uit alle volken, dat de goederen van het heil als bij testamentaire beschikking van de Zoon ontvangt, in kindschapsverhouding tot God staat en de hemelse zaligheid als een erfenis verwacht, [Luk. 22:29](#), [Rom. 8:16](#), [Gal. 3:15-17](#), [Hebr. 9:15-17](#), [1 Joh. 3:1-2](#); [1 Petr. 1:4](#).

- 1) Wellhausen, *Gesch. Israëls* 1434 v. Smend, *Altt. Theol.* 116 v., en vooral Kraetzschmar in het boven aangehaalde werk.
- 2) Verg. G. Vos, *Recent criticism of the early prophets*, *Presb. and Ref. Review* April 1898 bl. 214-218, en Strack in zijn recensie van Kraetzschmar's boek, *Theol. Lil, Blatt* 1898 n. 5.
- 3) Zo niet alleen Lotz, Vos, Davidson, maar ook Giesebrecht, t.a.p., König, *Gesch. des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus* 1908 bl. 62 v. Id., *Die religionsgesch. Bedeutung der Patriarchen, Glauben und Wissen* 1900 bl. 361-377. Max Löhr, *Altt. Religionsgesch.* 1906 bl. 30. 32. Wildeboer, *Het Oude Testament van hist. standpunt toegelicht* 1908 bl. 59 enz.
- 4) Kraetzschmar, t.a.p. bl. 245. Davidson in *Hastings D. B.* I 509, die ook opmerkt, dat het woord wel 300 malen in het Oude Testament voorkomt.
- 5) Kraetzschmar, t.a.p. bl. 29. 30. 39-41.
- 6) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 295 v.
- 7) Deismann, *Das Licht vom Osten*. Tübingen 1908 bl. 243.
- 8) Vos, bij *Hastings, Dict. of Christ.* I 374, die ook aanhaalt Ramsay. *Expositor* Nov. 1898 bl. 321-330
- 9) Verg. Bengel, op [Matth. 27:28](#).

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 345)

345. Uit de Schrift ging deze bondsidee vanzelf over in de Christelijke theologie. Bij de kerkvaders komt zij, vooral in hun commentaren, telkens voor. Maar dogmatische betekenis kreeg de leer van het verbond daardoor, dat de Christelijke religie begrepen moest worden in haar verband met en tegelijk in haar onderscheid van de Israëlietische. Twee richtingen stonden hierin, reeds van de dagen der apostelen af, tegenover elkaar. Het Judaïsme, dat in bijna alle gemeenten tegen Paulus' persoon en leer optrad, eiste onderhouding van de Mozaïsche wet, bepaaldelijk van de besnijdenis, ook door de Christenen uit de Heidenen, [Hand. 15](#), [Rom. 16:17v.](#), [1 Cor. 7:18](#), [Gal. 5:4](#), [6:13](#), [Phil. 1:15v.](#), [Phil. 3:2v.](#), [Col. 2:16](#), [21](#), [Tit. 1:10](#), [14](#); [2:9](#); [1 Tim. 1:7v.](#), en werd, nadat de breuk tussen Joden en Christenen voltrokken, Jeruzalem verwoest, de Christelijke gemeente naar Pella gevlucht, een Heidenchristelijke gemeente in Jeruzalem 135 gesticht was enz., meer en meer tot een secte (Nazareërs, Ebionieten), die Joods werd in haar leer over God en de Godheid van Christus ontkende **1**). Aan de anderen kant stond het Gnosticisme, dat ook reeds in de tijd van de apostelen zijn oorsprongen had (Simon Magus, Cerinthus), maar vooral in de 2e en 3e eeuw van het Oosten over het Westen zich verbreidde en in de persoon van Marcion zijn scherpe aanvallen richtte op het Oude Testament. Uitgaande van een eeuwig dualisme tussen God en de stof, dacht hij de overgang tussen beide door allerlei aeonen bemiddeld, en schreef de schepping van de wereld aan een lagere god, de demiurg of de Jodengod, toe. Deze was niet de hoogste, ware God, maar een God van lagere rang, de God van de wet, van de gerechtigheid en van de wraak. Het Oude Testament stond veel lager dan het Nieuwe Testament, want de God van het Oude Testament is jaloers, wraakzuchtig, schepper van het kwade; Hij verstokt en verhardt, beveelt allerlei zonden, zoals het bestelen van de Egyptenaren, het doden van de Kanaänieten; Hij gaf wetten, die niet goed waren, en trad in verbond met mannen als Abraham, Izak, Jakob, David enz., die aan allerlei zonden van bedrog, leugen enz., zich schuldig maakten. Het is die Jodengod, die zelfs Christus aan het kruis liet slaan, maar door Christus zelf ter helle verwezen werd. In Christus heeft een geheel andere God zich geopenbaard, de God van de genade en van de liefde. Heel het wettisch standpunt is daarom voorbij. De Christen is vrij van de wet en van heel het Oude Testament. De enige, die dit terstond goed heeft ingezien, is Paulus; hij is de enige, ware apostel **2**).

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

Dienovereenkomstig werd door de kerkvaders telkens gezegd, dat wet en Evangelie wel te onderscheiden zijn, maar niet gescheiden kunnen worden. *Sicut fructus separatur a semine*,

cum sit fructus ex semine, sic et Evangelium separatur a lege, dum provehitur ex lege; aliud ab illa, sed non alienum, diversum, sed non contrarium 4). Tot het Oude Testament behoort wel meer de vrees en tot het Nieuwe de liefde, maar toch in Vetere Testamento Novum latet, et in Novo Vetus patet 5). Vetus Testamentum Novum praeoccupat et Vetus interpretatum est Novum. Vetus Testamentum est occultatio Novi, et Novum est revelatio Veteris. η διαφορα ουκ εστιν κατα την ουσιαν αλλα κατα την των χρονων εναλλαγην 6). Zelfs kreeg het Oude Testament in de hiërarchie, priesterschap en offeridee, in de wettische opvatting van het Evangelie, in cultus en kunst een grote macht over de kerk, die in veel opzichten een Oudtestamentische theocratie wilde zijn, en een sterk judaïstisch element in zich opnam 7). Maar toch werd daarbij de kerk in de nieuwe bedeling hoog boven de oude gesteld. In de scholastieke en Roomse theologie werd het onderscheid van beide testamenten zo aangegeven, dat de promissa in het Oude Testament temporalia waren, en nu coelestia zijn; dat de praecepta toen exterius regulantia waren, maar nu pleniora zijn, non solum manum sed et mentem regulantia; dat de sacramenta toen slechts waren figuralia, nu gratiam conferentia 8). In verband daarmee kwamen de gelovigen van het Oude Testament ook niet dadelijk in de hemel, maar in de limbus patrum, waaruit zij eerst door Christus naar de hemel werden overgebracht 9).

De Hervorming zag naast zich allerlei richtingen opkomen, tegenover welke zij ook op dit punt haar verhouding moest bepalen. Judaïstische en Gnostische denkbeelden hadden in de Middeleeuwen zich voortgeplant, en lieten ook thans hun invloed gelden. Het Anabaptisme was radicaal, wilde niet alleen religieus-ethische, maar ook sociale en politieke hervorming, en verlangde met beroep op de Schrift afschaffing van de rente, polygamie, gemeenschap van goederen enz. Dezelfde tegenstelling van natuur en genade, welke eerst invoering van allerlei Oude en Nieuwe Testament verordeningen deed wensen, leidde er toe, om langzamerhand heel de Schrift achter te stellen bij het inwendige woord. De Schrift was een dode letter; vooral het Oude Testament miste alle Evangelische inhoud; Israël werd als een kudde zwijnen alleen door tijdelijke goederen gevoed; de wet had alle waarde en kracht voor ons verloren 10). Het Socinianisme kwam door zijn rationalistisch beginsel tot gelijk resultaat. Het Oude Testament staat veel lager dan het Nieuwe; het leert polygamie, beperkt de naastenliefde, schrijft vele deugden in het geheel niet voor, bepaalt op kleine zonden veel te zware straffen; het kent alleen slaafse vrees en aardse belofte; het weet van geen volle gerechtigheid en vergeving; het is daarom volkomen afgeschaft, en Christus is opgetreden als novus legislator 11). Het Arminianisme sprak niet zo boud, maar vatte het Oude Testament toch op als een verbond, dat alleen tijdelijke goederen beloofde 12). Zelfs Luther stelde Oude en Nieuwe Testament dikwijls als wet en Evangelie tegenover elkaar, maar werd later voorzichtiger en leerde, dat er ook in het Oude Testament rijke Evangelische beloften waren 13). Toch werkte deze opvatting in de Lutherse theologie na. Wel neemt zij aan, dat er in Oude en Nieuwe Testament slechts één Messias, één geloof, één weg van de zaligheid is, maar zij weigert toch te zeggen, dat er maar één testament is. Het woord testament duidt bij haar dat wettisch verbond aan, hetwelk op Sinaï met Israël werd opgericht; en in deze zin verschilt het wezenlijk van, is het tegengesteld aan en afgeschaft door het Nieuwe Testament. Er zijn in het Oude Testament wel veel beloften aan Israël gegeven, die ook ons nog gelden, maar het Oude Testament als wettisch verbond van God met Israël was geen foedus gratiae. De beloften van het Evangelie, aan Adam, Abraham enz. geschonken, mogen wel onder de naam van foedus gratiae worden samengevat, maar ook dit foedus gratiae in het Oude Testament verschilt dan niet slechts in accidentia, doch ook in substantia van het Nieuwe Testament, gelijk de belofte van de vervulling, de schaduw van het lichaam verschilt 14).

Het rijkst is de verbondsleer ontwikkeld in de Gereformeerde theologie. De foederaaltheologie is niet afkomstig van Coccejus, gelijk Ypey meende, noch ook een eigenaardigheid van die Duitsch-Gereformeerde theologie, welke in Melancton haar vader zou hebben, zoals Heppé het voorstelde 15). Want de onjuistheid van deze gevoelens is met kracht van argumenten in het licht gesteld, en wordt thans ook door allen erkend 16). De leer van het verbond komt zelfs niet eerst bij Olevianus, Calvijn of Bullinger voor, maar wordt in beginsel reeds aangetroffen bij Zwingli, die tegenover de Wederdopers de wezenlijke eenheid handhaafde van Oude en Nieuwe Testament 17). Van Zwingli ging ze over naar Bullinger en Calvijn 18), en vond voorts opname in de Duitse Gereformeerde theologie van Olevianus, Ursinus, Sohnius, Eglin, Boquinus, Hyperius enz 19); in de Engelse theologie van Rollock, Howie, Cartwright, Preston, Thomas Blake, Perkins, Amesius, John Ball, James Usher, de Westm. conf. c. 7, Francis Roberts, Thomas Boston enz. 20); in Nederland bij Snecanus, Junius, Gomarus, Trelcatius vader en zoon, Nerdénus, Ravensperger enz. Lang vóór Cloppenburg en Coccejus was dus de leer van de verbonden in de Gereformeerde Theologie inheems. Maar laatstgenoemden maakten de bondsidee tot uitgangspunt en beheersend beginsel van de hele dogmatiek en brachten daarmee een principiële verandering teweeg 21).

De strijd tegen Coccejus liep rechtstreeks heel niet over de verbondsleer, die door allen erkend werd, maar over de sabbat bij Essenius en Hoornbeek 1655-1659, over de toestand van de kerk in de tweeërlei huishouding bij Maresius 1662, over de *παρεσις* in het Oude Testament bij Voetius 1665. Wat in Coccejus bestreden werd, was niet zijn foedusbegrip, maar zijn bijbelse theologie en zijn historische methode. Evenals Cartesius in de filosofie, zo kwam Coccejus in de theologie op tegen de scholastiek en het traditionalisme, drong aan op Schriftstudie, en wilde een *summa theologiae ex Scripturis repetita*, gelijk de titel van zijn dogmatiek luidde. Om dat te verkrijgen, ging hij in zijn *Summa doctrinae* de foedere niet uit van God en van zijn eeuwige raad, maar hij nam zijn standpunt in de historie en het verbond van God met de mensen. Zijn dogmatiek werd dus heilshistorie, een bijbelse theologie in geschiedkundige vorm waarvan de Schrift niet principium en norma, maar object en inhoud was. Dat verbond, d.i. de ware religie, ging hij historisch na, van zijn eerste aanvangen af tot op de tegenwoordigen tijd toe; en hij wees overal de ontwikkeling en de vooruitgang van dat verbond in de verschillende, opeenvolgende bedelingen aan. Er was dus niet alleen verschil, zoals de Gereformeerden zeiden, in duidelijkheid van openbaring, d.i. in helderheid van inzicht en klaarheid van bewustzijn, Neen, er was verschil in de objectieve weldaden zelf onder de verschillende bedelingen van het genadeverbond. De zaligheid was in het Oude Testament objectief geringer dan in het Nieuwe Testament. In het Oude Testament bestond de sabbat in *cessatio operis*, had Israël nog geen *vera et permanentia bona*, maar was het een volk van de hoop, verlangend naar een lang aards leven, en nog door vrees van de dood bevangen. Het had geen volle *αφασις*, maar alleen *παρεσις*; de rechtvaardigmaking was onvolkomen, omdat het dieroffer geen verzoening kon aanbrengen; de troost van de gelovigen was nog zwak, hun geweten nog niet gerust; de besnijdenis van het hart werd wel beloofd, maar in het Nieuwe Testament geschonken; de wet werd bediend door engelen; i. é. w. in het Oude Testament was alles wel aanwezig, maar alleen in type en schaduw; de realiteit van de zaak zelf ontbrak zo niet geheel, dan toch voor het grootste gedeelte. Niet subjectief, maar ook objectief, niet alleen in *accidentia*, maar ook in *substantia* was het Oude Testament een ander dan het nieuwe. Ja, Coccejus ondermijnde zelfs heel de verbondsleer, als hij het genadeverbond uitsluitend negatief opvatte, als een langzame, historisch en successief zich voltooïende afschaffing van het werkverbond. Tenslotte bleef er van het verbond niets over; het was maar een tijdelijke, menselijke, steeds zich wisselende vorm van de religie 22).

Coccejus verliet daarmee zonder twijfel het uitgangspunt en de lijn van de Gereformeerde theologie. Dit werd terstond door velen gevoeld, en daarom ook min of meer bestreden. Maar het was meer een aanval op ondergeschikte punten, dan een principiële bestrijding. Het Coccejanisme, straks met het Cartesianisme in verbond, won steeds meer ingang en leidde niet alleen tot oppositie tegen verschillende dogmata, maar droeg ook bij tot degradering van het Oude Testament. Overal drong onbewust de mening door, dat het Oude Testament nog slechts historische waarde had en dogmatisch van geen belang meer was. Uit deze veranderde dogmatische beschouwing werd vanzelf, te harer tijd de historische kritiek van het Oude Testament geboren, inzonderheid sedert Spinoza en R. Simon. Het rationalisme en supranaturalisme had van de betekenis en waarde van het Oude Testament niet het minste besef. Volgens Kant was het Jodendom slechts ein Inbegriff bloss statutarischer Gesetze, auf welchen eine Staatsverfassung gegründet war; de moralischen Zusätze waren maar een aanhangsel en er niet wezenlijk aan eigen; het Jodendom wilde heel geen kerk maar alleen staat zijn, en vorderde daarom alleen uitwendige waarneming van de geboden, geen innerlijke gezindheid. Het Christendom is niet uit het Jodendom voortgekomen, maar is er de volle afschaffing van ²³⁾. Bij Schleiermacher is het Jodendom wegens zijn particularisme nog verwant met het feticisme, en staat het in zijn verhouding tot het Christendom gelijk met het Heidendom ²⁴⁾. Hegel plaatste het Jodendom als de Religion van de Erhabenheit nog beneden de Griekse religie van de schoonheid en de Romeinse religie van de doelmatigheid ²⁵⁾. Vatke en Bruno Bauer, beiden leerlingen en Hegel, zochten deze wijsgerige beschouwing van het Oude Testament door de historische kritiek van de Bijbelboeken te bevestigen. De Schriftkritiek van de laatste eeuw heeft niet de wereldbeschouwing veranderd, doch de gewijzigde wereldbeschouwing vergde een dikwijls zeer negatief oordeel over de grote feiten van de Heilige Schrift ²⁶⁾. In de Oudtestamentische Schriftcritiek zijn dan ook heden ten dage alle beschouwingen teruggekeerd, die vroeger door de Gnostieken, Anabaptisten, Socinianen, Rationalisten over het Oude Testament werden voorgedragen. De Heere is niet de éne, ware God, de Vader van onze Heere Jezus Christus, maar een volksgod van Israël, oorspronkelijk een zonnegod. Het volk van Israël is niet door God verkoren, maar was oudtijds een woeste horde van verschillende stammen, die aan allerlei polytheïsme waren overgegeven. De verhalen van schepping, val, zondvloed, aartsvaders, richters enz. zijn mythen en sagen, ten dele aan andere volken ontleend. De wet staat veel lager dan de profeten en draagt dikwijls een uitwendig, zinnelijk, eudemonistisch karakter. De heiligen van het Oude Testament, zoals Abraham, Izak, Jakob, en vooral David zijn die naam niet waard, en hebben in het geheel niet bestaan of zijn door het nageslacht geïdealiseerd. Het onderscheid van ware en valse profeten is geheel subjectief. Het Christendom is minstens evenzeer door het Heidendom als door het Jodendom voorbereid.

- 1) Verg. Loofs, D. G.4 bI. 81 v.
- 2) Verg. Loofs, D. G.4 bl. 111 v.
- 3) Verg. vooral Irenaeus, adv. haer. IV, en Tertullianus, adv. Marc.
- 4) Tertullianus, adv. Marc. IV 11.
- 5) Augustinus, Qu. in Exod. 73.
- 6) Suicerus, s. v. διαθηκη.
- 7) Diestel, Gesch. des A. T. in der Chr. Kirche, passim.
Harnack, D. G. I2 531 v.
- 8) Lombardus, Sent. III dist. 40. Thomas, S. TheoI, III qu. 60
art. 6 ad. 3. qu. 61 art. 4 ad. 2.
- 9) Thomas, Suppl. S. Theol. qu. 60. art. 4-6. Bellarminus, de
Christo IV 10 11. Catech. Rom. I 3, 4. I 6, 6.
- 10) Diestel, t.a.p. bl. 307 v. M. Vitringa, Doctr. IV 238.
- 11) Fock, Der Socin. bl. 325. Diestel, t. a, p. bl. 535.
- 12) Episcopius, Disp. 18-20. IV disp. 12-14. Limborch, Theol.

- Christ, III c. 9. Verg. M. Vitringa, Doctr. IV 242.
- 13) Luther bij Köstlin, Luthers Theol. I 84 v. II 258. Loofs, D. G. bl. 770 v.
- 14) Gerhard, Loci XIV 119 v. Quenstedt, Theol. IV 255-280. Hollaz, Ex. Theol. 1043-1053. Verg. Heppe, Dog m. d. deutschen Prot. II 258.
- 15) Ypey, Beknopte Letterk. Gesch. der Syst. Gods. 1170 v. Heppe, in zijn Geschiede en in zijn Dogmatik des deutschen Protestantismus.
- 16) Sepp, Gods. Ond. II 220. Schweizer, Gl. der ref. K. I 103. Gass, Gesch. der prot. Dogm, II 265. Schneckenburger, Vergl. Darst. des Luth. u. ref. Lehrbegriffs II 146. Diestel, Studiën zur Foederaltheol., Jahrb. f. d. Theol. X 209, Van de Bergh, Calvijn over het Genadenbond bl. 7 v. Heppe, Gesch. d. Piet. u. d. Mystik in der ref. K. 1879. Korff, Die Anfänge der Foederaltheol. und ihre erste Ausgestaltung in Zürich und in Holland Bonn 1908.
- 17) Zwingli, Elenchus contra Anabaptistas 1527, Op. III 412 v. 418 v. 421 v. 145.
- 18) Bullinger, de testamento seu foedere Dei unico et aeterno 1534. Comp. relig. oChrist. 1556, Decades 1549. Calvijn, Inst. II c. 10. 11, verg. Van de Bergh, Calvijn over het Genadeverbond en de beoordeeling van deze dissertatie door Dr. van Dijk, Studiën VII 1880, eerste stuk.
- 19) Verg, Heppe, Dogm. d. d. Prot. I 150 v.
- 20) Vos, De verbondsleer in de Geref. Theol, 1891.
- 21) Cloppenburg, Disp. de foedere Dei, Op. I 487-570. Coccejus, Summa doctrinae de foedere et testamento explicata 1648, en voorts onder hun invloed Burmannus, Synopsis theol. 1671. Braun, Doctr. foederum 1688. Witsius, de oec. foed. 1677.
- 22) Verg. Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; F 56, en voorts Gass, Gesch. der prot. Dogm. II 266 v. Art. Coccejus, in PRE3 IV 186-194. Heppe, Gesch. d. Piet. bl. 217 v. Diestel, Jahrb. f. d. Theol. 1865. Van der Flier, De Johanne Coccejo 1859. Geesink, De Ethiek in de Geref. Theol. 1897 bl. 49 v.
- 23) Kant, Religion innerhalb usw. ed. Rosenkranz bl. 150v.
- 24) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 8, 4. par. 12, par. 132.
- 25) Hegel, Werke XII 39 v.
- 26) Van de Bergh van Eysinga, Levensbeschouwing, Zutphen. bl. 25, en de artikelen over Reactie of Vooruitgang (van Prof. Eerdmans), in het Theol. Tijdschr. 1908.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 346)

346. De leer van het verbond is voor de dogmatiek en tevens voor de praktijk van het Christelijk leven van de grootste betekenis. Meer dan Roomse en Lutherse, heeft de Gereformeerde kerk en theologie dit begrepen. Op grond van de Heilige Schrift vatte zij de ware religie van het Oude en Nieuwe Testament steeds op als een verbond tussen God en mens, hetzij dit opgericht werd met de nietgevalen mens (foedus operum), of met de schepping in het algemeen bij Noach (foedus naturale), of met het volk van de verkiezing (foedus gratiae). En zelfs hierbij bleef zij niet staan, maar voor deze verbonden in de tijd zocht zij een vaste, eeuwige grondslag in de raad van God, en vatte deze raad, als bedoelende de behoudenis van het menselijk geslacht, ook weer op als een verbond van de drie personen in het Goddelijk wezen zelf (pactum salutis, raad van de vrede, verbond van de verlossing). Dit laatste verbond komt kort en zakelijk reeds voor bij Olevianus, Junius, Gomarus en

anderen 1); werd dan verder in de brede ontwikkeld door Cloppenburg en Coccejus 2); ontving daarna een vaste plaats in de dogmatiek bij Burman, Braun, Witsius, Vitringa, Turretinus, Leydecker, Maastricht, Marck, Moor, Brakel, om tenslotte weer door Deurhof, Wesselius en anderen 3) bestreden en allengs geheel uit de dogmatiek verbannen te worden.

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

Toch rust deze leer van het pactum salutis, ondanks haar gebrekkigen vorm, op een Schriftuurlijke gedachte. Als Middelaar toch is de Zoon aan de Vader ondergeschikt; noemt Hem zijn God, [Ps. 22:3](#) [[Ps. 22:2](#)], [Joh. 20:17](#), is Hij zijn knecht, [Jes. 49v.](#), aan wie een werk is opgedragen om te doen, [Jes. 53:10](#), [Joh. 6:38-40](#), [10:18](#), [12:49](#), [14:31](#), [17:4](#), en die voor de volbrachte gehoorzaamheid, [Matt. 26:42](#), [Joh. 4:34](#); [15:10](#); [17:4-5](#); [19:30](#), loon ontvangt, [Ps. 2:8](#), [Jes. 53:10](#), [Joh. 17:4](#), [11](#), [17](#), [24](#), [Ef. 1:20v.](#) [Phil. 2:9v.](#) Deze relatie tussen Vader en Zoon, ofschoon tijdens de omwandeling van Christus op aarde het duidelijkst uitkomende, is toch niet eerst ingegaan in het moment van de vleeswording, want deze vleeswording behoort reeds tot de uitvoering van het aan de Zoon opgedragen werk; maar zij valt in de eeuwigheid en bestond dus ook reeds gedurende de tijd van het Oude Testament. De Schrift leert dit ook duidelijk, als zij de leiding van Israël aan de Malak de Heere toeschrijft, [Ex. 3:2v.](#), [Ex. 13:21](#); [14:19](#); [23:20-23](#); [32:34](#); [33:2](#); [Num. 20:16](#), [Jes. 63:8](#), [9](#), en Christus ook reeds in de dagen van het Oude Testament ambtelijk werkzaam laat zijn, [Joh. 8:56](#), [1 Cor. 10:4](#), [9](#), [1 Petr. 1:11](#), [3:19](#). Er is immers ook maar één Middelaar Gods en der mensen, [Joh. 14:6](#), [Hand. 4:12](#), [1 Tim. 2:5](#), die gisteren heden en eeuwig dezelfde is, [Hebr. 13:8](#), die van eeuwigheid tot Middelaar is verkoren, [Jes. 42:1](#), [43:10](#), [Matt. 12:18](#), [Luk. 24:26](#), [Hand. 2: 23](#); [4:28](#); [1 Petr. 1:20](#), [Op. 13:8](#), en als Logos ook eeuwig bestond, [Joh. 1:1](#), [3](#); [8:58](#); [Rom. 8:3](#), [2 Cor. 8:9](#), [Gal. 4:4](#), [Phil. 2:6](#), enz.. De Schrift geeft ons door dit alles een rijke en heerlijke voorstelling van het werk van de verlossing. Het pactum salutis doet ons de verhouding en het leven van de drie personen in het Goddelijk wezen kennen als een verbondsleven, als een leven van de hoogste zelfbewustheid en van de hoogste vrijheid. Hier, binnen het Goddelijk wezen, heeft het verbond zijn volle realiteit; terwijl het verbond van God en de mens wegens beider oneindige afstand altijd min of meer het karakter draagt van een soevereine beschikking, διαθηκη, is het hier tussen de drie personen een συνθηκη in volle zin. De hoogste vrijheid en de volkomenste overeenstemming vallen hier samen. Het werk van de zaligheid is een werk van de drie personen, waartoe allen medewerken en waarin elk zijn bijzondere taak

verricht. In de besluiten, ook in die van de predestinatie, trad de éne wil van God op de voorgrond en kwam het trinitarisch karakter nog niet zo duidelijk uit. Maar hier in het pactum salutis komt het verlossingswerk uit in zijn volle Goddelijke schoonheid. Het is het Goddelijk werk bij uitnemendheid. Zoals bij de schepping van de mens God vooraf opzettelijk met zichzelf te rade gaat, [Gen. 1:26](#), zo treedt bij de herschepping ieder van de drie personen nog duidelijker in zijn onderscheiden karakter op. De herschepping is evenals de schepping een werk van God alleen; uit, door, tot Hem zijn alle dingen; geen mens is zijn raadsman geweest of heeft Hem eerst gegeven, dat het hem weer zou vergolden worden. Het is God drieëenig alleen, Vader, Zoon en Geest, die samen het hele werk van de zaligheid uitdenken, vaststellen, uitvoeren en ten einde brengen.

Maar voorts legt dit pactum salutis ook verband tussen het eeuwige werk van God ter zaligheid en datgene, wat Hij daartoe doet in de tijd. Het verbond van de genade, dat in de tijd wordt geopenbaard, hangt niet in de lucht maar rust op een eeuwige, onveranderlijke grondslag. Het ligt vast in de raad en in het verbond van God drieëenig, en is daarvan de onfeilbaar volgende toepassing en uitvoering. Ja, in het verbond van de genade, dat in de tijd door God met mensen opgericht wordt, is de mens niet de handelende en de actief optredende. Maar het is weer God drieëenig, die het werk van de herschepping, na het ontworpen te hebben, tot stand brengt. Het is niet zo, dat God eerst zijn verbond met Adam en Noach, met Abraham en Israël opricht en eindelijk pas met Christus. Maar het verbond van de genade ligt van eeuwigheid gereed in het pactum salutis van de drie personen en wordt van stonde aan na de val door Hem gerealiseerd. Christus begint niet eerst te werken met en na zijn vleeswording, en de Heilige Geest vangt zijn arbeid niet eerst aan met zijn uitstorting op de Pinksterdag. Maar zoals de schepping een trinitarisch werk is, zo is ook de herschepping van het eerste ogenblik af een werk van de drie personen geweest. Alle genade, die na de val van de schepping toevloeit, komt haar toe uit de Vader door de Zoon in de Heilige Geest. De Zoon is terstond na de val opgetreden als de Middelaar, als de tweede en laatste Adam, die de plaats van de eerste inneemt, en herstelt en volbrengt, wat hij verloor en naliet. En de Heilige Geest is terstond opgetreden als de Trooster, als de toepasser van het heil, door de Christus te verwerven. Alle verandering, ontwikkeling, vooruitgang in inzicht en kennis valt dus aan de zijde van het schepsel. In God is er geen verandering noch schaduw van omkering. De Vader is eeuwig Vader, en de Zoon eeuwig Middelaar, en de Heilige Geest eeuwig Trooster. Daarom is het Oude Testament ook te begrijpen als één in wezen en substantie met het Nieuwe Testament want, hoewel God zijn openbaring successief en historisch meedeelt en rijker en voller maakt, en de mensheid dus in kennis, in bezit en genot van de openbaring vooruitgaat, God is dezelfde en blijft dat. De zon verlicht het aardrijk langzamerhand, maar zij zelf is dezelfde, van de morgen en van de avonds, in de dag en de nacht. Al heeft Christus zijn werk eerst op aarde volbracht in het midden van de historie en al is de Heilige Geest eerst op de Pinksterdag uitgestort, God kon de weldaden, door hen te verwerven en toetepassen, toch ook reeds ten volle uitdelen in de dagen van het Oude Testament. De gelovigen van het Oude Testament zijn op geen andere wijze zalig geworden dan wij. Er is één geloof, één Middelaar, één weg van het heil, één verbond van de genade

10).

- 1) Olevianus, *Wezen des Genadeverbonds*, 2e art. par. 1.
Junius, *Theses Theol.* c. 25 th. 21. Gomarus, op [Matt. 3:13](#), Luk, 2:21, en *Theses Theol.* XIX 1. Arminius, *de sacerdotio Christi* 1603.
Amesius, *de morte Christi* 15. Voetius, *Disp.* II 266.
Essenius, *de subjectione Christi ad legem* X2.
- 2) Cloppenburg, *de foedere Dei* III 4-28. Coccejus, *de foedere*

- c. 5.
- 3) Deurhof, Over natuurkundige en schriftuurlijke samenstelling van de H. Godg, I 12. Wesselius, in de voorrede voor de Godg. van Pictet.
 - 4) Crell Op [Hebr. 7:22](#). Limborch, Theol. Chr. III 21, 7.
 - 5) Coccejus, de foedere V par. 150-162. Witsius, Oec. foed. II c. 5. Van de Honert, Het hogepriesterschap van Christus 1712 bl. 403. Heidegger, Corp. Theol XI 23. Owen op [Hebr. 7:22](#). Boston, een beschouwing van het verbond der genade, 2e dr. 1868 bl. 68 v.
 - 6) Coccejus, de foed. t.a.p. Wittichius, Theol. pacif. par. 290.
 - 7) Leydecker, Fax Verit. V7. Vis verit. III. Filius Dei sponsor 1674. Turretinus, Theol. El. XII 9. Maastricht, Theol. V 1, 34. VoetiUs, Disp. V 346. De Moor, Comm. IV 569-580. M. Vitringa, Doctr. III 12.
 - 8) Schiere, Doctrina test. et foed. I c. 10.
 - 9) Leydecker, Fax verit. V 6. Wesselius, t.a.p.
 - 10) Schneckenburger, Vergl. Darst. II 135 v. VOB, De verbondsleer in de Geref. Theol. Grand-Rapids 1891.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 347)

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

Vooraf komt dit uit in de sterkte en de veel grotere levensduur van de mensen vóór de zondvloed, [Gen. 5:5](#)v., en in de veel machtiger werking van de elementen van de natuur, die

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

Maar deze eerste periode in de geschiedenis van de mensheid kenmerkte zich ook reeds spoedig door de verschrikkelijkste goddeloosheid; corruptio optimi pessima; de buitengewone krachten en gaven werden in de dienst van de zonde misbruikt. Met broedermoord werd deze periode ingeleid; de Kaïnieten scheidden van de Sethieten zich af, legde zich toe op de beheersing van de aarde, [Gen. 4:20v.](#), en zochten hun sterkte in het zwaard, [Gen. 4:24](#). Maar eerst toen Sethieten en Kaïnieten zich vermengden, steeg de goddeloosheid ten top; de boosheid was menigvuldig op de aarde; het gedichtsel van de gedachten van 's mensen hart was te allen dage alleenlijk boos, [Gen. 6:5](#); het was een periode zo vol ongerechtigheid, als er later nooit één geweest is en alleen in de toekomst van de Zoon des mensen terugkeren zal, [Matt. 24:37](#). In de geweldige zondvloed gaat dit hele geslacht onder, behalve Noach's gezin, dat dan de oorsprong van een tweede mensheid wordt. De periode na de vloed onderscheidt zich wezenlijk van de voorafgaande. Van Adam tot Noach droeg de natuur, de planten- en dierenwereld, de mensheid een geheel ander karakter dan na die tijd. Krachtig en rijk van gaven voorzien, werd de wereld als het ware voor een tijd aan zichzelf overgelaten; maar het bleek spoedig, dat, als God niet krachtig tussenbeide trad, de wereld in haar eigen goddeloosheid omkomen zou. Daarom begint er met Noach een andere periode. De genade, die terstond na de val zich openbaarde, treedt thans krachtiger op in de beteugeling van het kwaad. God sluit formeel een verbond met al zijn schepselen. Dit verbond met Noach, [Gen. 8:21-22](#); [9:1-17](#), heeft wel in Gods genade zijn oorsprong; het staat ook met het eigenlijke foedus gratiae in het nauwste verband, omdat het dit draagt en voorbereidt; maar het is er niet identiek mee 3). Het is veeleer een foedus longanimitatis, door God gesloten met alle mensen en zelfs met alle schepselen. De vloek over de aarde wordt er door beperkt; de natuur aan banden gelegd; haar verwoestende kracht beteugeld; het water wordt bedwongen in zijn ontzettend geweld; een geregelde wisseling van jaargetij de wordt ingevoerd; heel de redeloze natuur wordt aan ordinantiën onderworpen, die vastliggen in Gods verbond; en ten teken en onderpand wordt de regenboog in de wolken gesteld, [Gen. 8:21-22](#); [9:9-17](#).

Er treedt thans ook een mensheid op, die, in vergelijking met de vorige, veel zachter is van aard, veel kleiner van kracht, veel korter van duur. De zegen van de vermenigvuldiging wordt uitdrukkelijk weer uitgesproken, [Gen. 9:1](#), de vrees en verschrikking van de mens op alle dieren gelegd, [Gen. 9:2](#), het groene kruid en het vlees aan de mens tot spijs gegeven, [Gen. 9:3](#). Het leven van de mens wordt gewaarborgd door het bevel van de doodstraf op mensenmoord, en daarmee in beginsel door de instelling van de overheid [Gen. 9:5-6](#); en als later de mensheid bij Babels torenbouw het plan vormt, om samen te blijven wonen en een wereldrijk te stichten, dan verijdt God dat plan, doet de mensheid in volken en talen uiteengaan, en gaat ook op die wijze de ontwikkeling en de uitbarsting van de goddeloosheid te keer. De genade Gods treedt dus na de vloed veel krachtiger op dan vóór die tijd. Aan haar is te danken het bestaan en het leven van de mensheid, de uitbreiding en ontwikkeling van de volken, de staten en maatschappijen, die allengs zich gevormd hebben, de religie en zedelijkheid, die ook onder de verwilderde volken niet geheel zijn teloor gegaan, de kunsten en wetenschappen, die zich hoog hebben verheven; alles, wat er na de val ook in de zondige mens nog aan goeds is op alle terrein, heel de justitia civilis, is vrucht van Gods algemene genade 4). God liet de Heidenen wel wandelen op hun eigen wegen, [Hand. 14:16](#), maar Hij onttrok zich hun niet; Hij liet zich aan hen niet onbetuigd, bepaalde hun woning, was niet ver van een iegelijk van hen, openbaarde zich hun in de werken van zijn handen, [Hand. 14:16-17](#); [17:27-28](#), [Rom. 1:19](#), [Jak. 1:17](#). De Logos verlicht een iegelijk mens, komende in de wereld, [Joh. 1:9](#). De Heilige Geest is auteur van alle leven, kracht en deugd, ook onder de Heidenen, [Gen. 6:17](#), [7:15](#), [Ps. 33:6](#), [104:30](#), [139:2](#), [Job 32:8](#), [Pred. 3:19](#). Door deze genade, en onder de bedeling van dit foedus naturae is de mensheid vóór Christus geleid en voor zijn komst voorbereid 5). Er valt inderdaad in goede zin te spreken van een opvoeding van het mensdom door God 6). De vatbaarheid voor verlossing is gehandhaafd, de behoefte aan verlossing is gewekt 7).

- 1) Pfaff, Schöpfungsgeschichte, Kap. 11-15. Haeckel, Nat. Schöpfungsgesch. 5 bl. 520 v. Wossidlo, Leitfaden der Mineralogie und Geologie. Berlin, Weidmann 1889 bl. 196 v. En verg. verder over de geologische betekenis van de zondvloed, Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 36 De stoffelijke wereld; 274 v.
- 2) Fürer, Das Lebensalter des Menschen usw., Beweis des Glaubens 1868 bl. 97 v. 184 v. Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen 1879 bl. 244-288. Schanz, Das Alter des Menschengeschlechts. Freiburg 1896. Büchner, 's Menschen Levensduur. Holl. vert. door Schwencke. Amst. 1892.
- 3) Oudere literatuur over het Noachitisch verbond is te vinden bij M. Vitringa, Doet. IV 286.
- 4) Verg. hetgeen hierover reeds in het hoofdstuk over de Algemene Openbaring is gezegd, Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 10 Algemene Openbaring; 85 ev.
- 5) Over de late tijd van Christus' komst zie men o.a. Bonaventura, Brevil. IV 4. Petavius, de incarn. II c. 17. Jansen, Prael. Theol. II 561.
- 6) Over de Goddelijke opvoeding van de mensheid kan men raadplegen de werken van Lessing, Herder, van Heusde, Hofstede de Groot, Lotze, Mikrok. III 20 v. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 2 282 v.
- 7) Behalve de literatuur, die boven en ook al zie Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 10 Algemene Openbaring; 85 v. werd genoemd, komt voor de leer der algemene genade, de ontwikkeling en de betekenis van het Heidendom, de voorbereiding van Christus' komst en de volheid der tijden,

ook nog in aanmerking: Schelling, Werke II 4 bl. 74-118. A. Wuttke, Gesch. des Heidentums. Breslau 1852-53. Tholuck, Der sittliche Charakter des Heid., Werke VIII 1-91. Uhlhorn, Der Kampf des Christ. mit dem Heid. c. 1-2. D. Zahn, Die natürliche Moral. Gotha 1881. Hettinger, Apol. des Christ. II 7 52 v. Schanz, Apol. des Christ. II 1 v. Pfeleiderer, Vorbereitung des Christ. in der griech. Philosophie. Halle 1904. Schucklehier, Ein Streifzug durch die antike Philosophie, als die Zeit erfüllet war, Neue Kirchl. Zeits. 1908 bl. 935-972. Wendland, Die hellenistisch-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Jud. und Christ. Tübingen 1907. Deissmann, Licht vom Osten 1908. J. Boehmer, Reichsgottesspuren in der Völkerwelt. Gütersloh 1906. Talbot, The preparation in history for Christ, in Gore's Lux Mundi 1892 bl. 93-131. H. M. van Nes, De adventstijd. Rott. 1893.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 348)

348. Van een wezenlijk ander karakter was de voorbereiding van het heil in Israël. De samenhang van het foedus gratiae en het foedus naturae, van Israël en de volken mag daarmee niet uit het oog worden verloren. Israël is uit de volken genomen; het was niet anders en niet beter dan andere volken, overtrof hen nog in hardnekkigheid en weerspannigheid en werd alleen uit genade verkoren, [Deut. 7:7](#); [9:13](#); [32:5v.](#), [Jer. 5:23](#), [Ezech. 16:3v.](#), [Am. 9:7](#), [Matt. 11:21](#) v. Ook ligt het eigenaardige van Israëls religie niet daarin, dat er allerlei elementen in voorkomen, die in andere godsdiensten niet worden aangetroffen; integendeel is er niets onder Israël, waarvan niet de analogie ook elders te vinden is; besnijdenis, offerande, gebed, priesterschap, tempel, altaar, ceremoniën, feestdagen, zeden, gewoonten, staatkundige en maatschappelijke wetten enz., komen ook bij andere volken voor, en omgekeerd worden instellingen, die eerst na de val zijn opgekomen, zoals polygamie, slavernij enz. ook bij Israël gevonden. Zelfs theofanie, profetie en wonder hebben in het Heidendom hun analogie en karikatuur **1**). Het is niet alleen het recht, maar ook de plicht van de Oudtestamentische wetenschap, om dit alles in het licht te stellen.

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

toont Hij beide Israëls Schepper en Herschepper te zijn. In Israëls religie is het niet de mens, die God, maar God, die de mens zoekt.

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

De weldaden, door God in zijn verbond aan Israël geschonken, zijn dezelfde als die aan Abraham, maar nader uitgewerkt en gespecialiseerd. Reeds [Gen. 3:15](#) bevat in kiem het hele verbond en alle weldaden van de genade. God verbreekt het verbond, door de mens met Satan gesloten, zet vijandschap tussen beide, brengt de mens aan zijn zijde over en belooft hem de zegepraal over de vijandelijke macht. De éne grote belofte aan Abraham is: Ik zal uw God zijn, en gij en uw zaad zult mijn volk zijn, [Gen. 17:8](#). En deze is de hoofdinhoud ook van Gods verbond met Israël. God is Israëls God en Israël is zijn volk, [Ex. 19:6](#), [29:46](#) enz.; en daarom ontvangt Israël allerlei zegeningen, niet alleen tijdelijke, zoals het land Kanaän, vruchtbaarheid van het huwelijk, een lang leven, voorspoed en welvaart, zege over de vijanden, maar ook geestelijke en eeuwige, zoals het wonen van God onder hen, [Ex. 29:45](#), [Lev. 26:12](#); de vergeving van de zonden, [Ex. 20:6](#), [34:7](#), [Num. 14:18](#), [Deut. 4:31](#), [Ps. 32](#); [103](#) enz.; het zoonschap, [Ex. 4:22](#), [19:5-6](#), [20:2](#), [Deut. 14:1](#), [Jes. 63:16](#), [Am. 3:1-2](#) enz.; de heiliging, [Ex. 19:6](#), [Lev. 11:44](#), [19:2](#), enz.. Al deze weldaden worden echter in het Oude Testament niet zo klaar en duidelijk voor ogen gesteld, als in het Nieuwe Testament. Zij zouden dan niet verstaan en in haar geestelijke natuur begrepen zijn. Het natuurlijke is eerst, daarna het geestelijke. Alle geestelijke en eeuwige weldaden zijn daarom onder Israël ingekleed in zinnelijke vormen. De vergeving van de zonden is gebonden aan offeranden van dieren. Het wonen van God onder Israël is gesymboliseerd in de tempel op Zion. Het zoonschap van Israël heeft in de eerste plaats een theocratische, en de uitdrukking volk van God niet alleen een religieuze, maar ook een nationale betekenis. De heiligmaking in ethische zin is gesymboliseerd in de levietische, ceremoniële reinheid. Het eeuwig leven verbergt zich voor het Israëlietisch bewustzijn in de vormen van een lang leven op aarde. Dwaas was het te menen, dat daarom die weldaden van vergeving en heiligmaking, van wedergeboorte en eeuwig leven ook objectief in de dagen van het Oude Testament niet bestonden. Zij werden wel terdege ook toen geschonken door Christus, die eeuwig dezelfde is. Maar het bewustzijn en het genot van die weldaden was in het Oude Testament lang zo rijk niet, als in de dagen van het Nieuwe Testament. En opdat dit bewustzijn van de vromen allengs in de loop van de tijden voor de rijkdom van Gods weldaden ontsloten zou worden, daartoe nam het verbond van de genade onder Israël zulk een eigenaardige, symbolische gestalte aan. De religie onder Israël sluit zich aan bij de onder alle volken voorkomende godsdienstvormen van offerande, altaar, tempel, priesterschap, ceremoniën enz.; het geestelijke en eeuwige hult zich in het

gewaad van het natuurlijke en tijdelijke; God zelf, die Elohim is, Schepper van Hemel en aarde, daalt als Jahveh, als God van het verbond, tot het schepsel af, gaat in de geschiedenis in, neemt menselijke taal en aandoeningen en vormen aan, om zo zichzelf met al zijn geestelijke zegeningen mee te delen aan de mens, en zijn vleeswording, zijn duurzame en eeuwige woning in de mensheid, voor te bereiden. Zelfs zouden wij geen woorden hebben gehad, om het geestelijke te noemen, indien dat geestelijke niet eerst in de vorm van het natuurlijke zich had geopenbaard. Het geestelijke kunnen wij, zinnelijke schepselen, toch nooit anders dan analogisch uitdrukken. Indien daarom het eeuwige niet in het tijdelijke onder ons bereik was gebracht, indien God niet mens was geworden, dan zouden zijn gedachten ons ook niet in onze taal in de Heilige Schrift kunnen zijn meegedeeld. God was dan eeuwig voor ons onkenbaar geweest, en wij hadden altijd van Hem moeten zwijgen.

Gelijk Abraham, als God zich aan hem verbindt, verplicht wordt tot een wandel voor zijn aangezicht, zo wordt ook Israël als volk door het verbond van God vermaand tot ene nieuwe gehoorzaamheid. Heel de wet, welke het genadeverbond bij de Sinaï in dienst neemt, bedoelt, om Israël als volk in de weg van het verbond te doen wandelen. Zij is maar een explicatie van het éne woord tot Abraham: wandel voor mijn aangezicht en wees oprecht, en daarom evenmin een omverwerping van het genadeverbond en een op richting van het werkverbond, als dit woord, tot Abraham gesproken. De wet van Mozes is daarom niet aan de genade tegengesteld, maar aan haar dienstbaar en wordt zo door Israëls vromen ook telkens verstaan en geprezen. Maar losgemaakt van het genadeverbond, dan was zij inderdaad een letter, die doodt, een bediening van de verdoemenis. Nu nam het genadeverbond in de dagen van het Oude Testament onder andere de wet ook daartoe in dienst, opdat zij het bewustzijn van zonde wekken, de behoefte aan verlossing vermeerderen, de verwachting van een nog rijkere openbaring van Gods genade versterken zou. Van die zijde beziet Paulus vooral de Oudtestamentische bedeling van het genadeverbond. En dan zegt hij, dat Israël, als onmondig kind onder de verzorging van de wet gesteld, naar Christus moest worden heengeleid, [Rom. 10:4](#), [Gal. 2:21](#)v., [Gal. 4:1](#)v., en dat in verband daarmee de zonde vermeerderd, de onwaarde van de werken voor de rechtvaardigmaking, en de noodzakelijkheid van het geloof zou ingezien worden, [Rom. 4:15](#); [5:20](#); [7:7](#)v., [Rom. 8:3](#), [Gal. 3:19](#). De wet stond dus enerzijds in dienst van het genadeverbond; zij was niet een verkapt werkverbond, en bedoelde niet, dat de mens door eigen werken zijn rechtvaardigmaking verkrijgen zou. Maar anderzijds bedoelde zij toch, om een hogere, betere bedeling van datzelfde genadeverbond, in welks dienst zij stond, in de volheid van de tijd voor te bereiden. De onmogelijkheid om het Sinaïetisch verbond te houden en aan de eisen van de wet te voldoen, maakte een andere, betere bedeling van het genadeverbond noodzakelijk. Het eeuwig genadeverbond wordt door de onvolkomenheid van de tijdelijke gedaante, welke het onder Israël aannam, geprovoceerd tot ene hogere openbaring. De zonde is meerder geworden, opdat de genade te overvloediger zijn zou. Christus kon niet terstond mens worden na de val en de genade kon zich niet terstond in al haar rijkdom openbaren. Er was voorbereiding en opvoeding nodig. Non decuit a principio humani generis ante peccatum Deum incarnari, cum non detur medicina nisi infirmis; nec statim post peccatum, ut homo per peccatum humiliatus recognosceret se liberatore indigere: sed in plenitudine temporis quod ab aeterno disposuit [4](#)). De noodzakelijkheid van deze opvoeding en voorbereiding ligt niet objectief in God, alsof Hij veranderlijk was; niet in Christus, alsof Hij niet gister en heden en eeuwig dezelfde was; niet in de geestelijke weldaden, alsof die niet bestonden en eertijds niet door God konden worden meegedeeld. Maar zij ligt subjectief in de gesteldheid van het menselijk geslacht, dat juist als geslacht, behouden moest worden, en daarom langzamerhand voor het heil in Christus moest voorbereid en opgevoed worden [5](#)). Daarom is Christus waarlijk het keerpunt van de tijden,

het kruis het middelpunt van de wereldgeschiedenis. Eerst wordt alles naar het kruis heengeleid, daarna alles uit het kruis afgeleid.

Als dan ook de volheid van de tijd gekomen is en Christus zijn werk op aarde heeft volbracht, gaat het genadeverbond in een hogere bedeling over. De gelovigen in Israël wisten wel, dat de Sinaïetische bedeling slechts tijdelijk was, en zagen daarom verlangend uit naar de dag van het Nieuwe Verbond. En Jezus en de apostelen, die zo het Oude Testament lazen, zagen daarin hetzelfde genadeverbond met dezelfde weldaden, welke thans ten volle aan het licht traden. Oude en Nieuw Testament zijn in wezen één verbond, [Luk. 1:68-79](#), [Hand. 2:39, 3:25](#); zij hebben één Evangelie, [Rom. 1:2](#), [Gal. 3:8](#), [Hebr. 4:2, 6](#); [2 Tim. 3:15](#); één Middelaar, nl. Christus, die ook in de dagen van het Oude Testament bestond, [Joh. 1:1, 14](#); [8:58](#); [Rom. 8:3](#), [2 Cor. 8:9](#), [Gal. 4:4](#), [Phil. 2:6](#) enz., zijn middelaarsambt bedienende, [Joh. 8:56](#), [1 Cor. 10:4](#), [1 Petr. 1:11, 3:19](#), [Hebr. 13:8](#), en de enige Middelaar is voor alle mensen en in alle tijden, [Joh. 14:6](#), [Hand. 4:12](#), [1 Tim. 2:5](#); één geloof als weg ter zaligheid, [Matt. 13:17](#), [Hand. 10:43, 15:11](#), [Rom. 4:11](#), [Gal. 3:6, 7](#), [Hebr. 11](#); dezelfde beloften en weldaden van van God gemeenschap, [2 Cor. 6:16](#), [Op. 21:3](#), vergeving en rechtvaardigmaking, [Hand. 10:43](#), [Rom. 4:22](#), eeuwig leven, [Matt. 22:32](#), [Gal. 3:18](#), [Hebr. 9:15](#); [11:10](#) enz. De weg was dezelfde, waarop de gelovigen in Oude en Nieuwe Testament wandelden, maar het licht verschilde, waarbij zij wandelden [6](#)). Daarom is er bij de eenheid ook onderscheid. Oude en Nieuwe Testament staan als verschillende bedelingen van hetzelfde genadeverbond tegenover elkaar als belofte en vervulling, [Hand. 13:32](#), [Rom. 1:2](#), als schaduw en lichaam, [Col. 2:17](#), als letter, die doodt, en als Geest, die levend maakt, [2 Cor. 3:6v.](#), als dienstbaarheid en vrijheid, [Rom. 8:15](#), [Gal. 4:1v.](#), [Gal. 4:22v.](#), [Col. 2:20](#), [Hebr. 12:18v.](#), als particulier en universeel, [Joh. 4:21](#), [Hand. 10:35](#), [14:16](#), [Gal. 4:4-5](#); [6:15](#); [Ef. 2:14](#), [3:6](#).

Het nieuwe in het Nieuwe Testament is dus het wegvallen van de niet-willekeurige, maar toch tijdelijke, zinnelijke, nationale vormen, waaronder de éne en zelfde genade in de oude dag geopenbaard werd. De nieuwe bedeling neemt in zekere zin al een aanvang, als met de geboorte van Johannes de Doper en van Jezus de Oudtestamentische beloften beginnen vervuld te worden. Toch bleef de oude bedeling nog van kracht tot de dood van Christus toe [7](#)). Jezus zelf was Israëliet, vervulde alle gerechtigheid en wendde zich nog alleen tot de verlorenen schapen van het huis Israëls. Maar bij zijn dood scheurt het voorhangsel, [Matt. 27:51](#), sterft de testamentmaker, [Hebr. 9:15-17](#), wordt het Nieuwe Testament gegrond in zijn bloed, [Matt. 26:28](#), het handschrift van de wet, dat tegen ons was, uitgewist, [Col. 2:14](#), de muur van het afscheidsel verbroken, [Ef. 2:14](#) enz. Feitelijk mag de oude bedeling nog lang nawerken, rechtens is zij afgeschaft. Of beter nog, afgeschaft is er niets, maar de vrucht is rijp en breekt door de bolster heen; de kerk, die als een kindeke in Israëls moederschoot gedragen werd, wordt tot een eigen zelfstandig leven geboren, en ontvangt in de Heilige Geest een eigen, immanent levensprincipe; de zon van de gerechtigheid is gerezen tot in het zenith van de hemel en schijnt over alle volken heen; wet en profeten zijn vervuld en hebben in Christus als hun einde en doel hun bestemming bereikt. De wet is door Mozes gegeven, maar de genade en waarheid is door Jezus Christus geworden, [Joh. 1:14](#); Hij is de waarheid, [Joh. 14:6](#), het lichaam, [Col. 2:17](#), in wie alle beloften en schaduwen verwezenlijkt zijn. In Hem is alles vervuld. Hij is de ware profeet, priester en koning; de echte knecht des Heeren, het ware [ἱλαστήριον](#), [Rom. 3:25](#), de ware offerande, [Ef. 5:2](#), de ware besnijdenis, [Col. 2:11](#), het ware pascha, [1 Cor. 5:7](#); en daarom is zijn gemeente het ware zaad van Abraham, het ware Israël, het ware volk van God, [Matt. 1:21](#), [Luk. 1:17](#), [Rom. 9:25-26](#), [2 Cor. 6:16-18](#), [Gal. 3:29](#), [Tit. 2:14](#), [Hebr. 8:8-10](#), [1 Petr. 2:9](#), [Op. 21:3](#), de ware tempel van God, [1 Cor. 3:16](#), [2 Cor. 6:16](#), [Ef. 2:22](#), [2 Thess. 2:4](#), [Hebr. 8:2, 9](#), het ware Zion en Jeruzalem, [Gal. 4:26](#), [Hebr. 12:22](#), haar geestelijke offerande de ware godsdienst, [Joh. 4:24](#), [Rom. 12:1](#), [Phil. 3:3](#), [4:18](#)

enz. Er gaat niets van het Oude in het Nieuwe Testament verloren, maar alles wordt vervuld, is voldragen, bereikt zijn wasdom en brengt nu uit het tijdelijke omhulsel de eeuwige kern te voorschijn. Het is niet zo, dat er onder Israël een echte tempel en offerande en priesterschap enz. waren, en dat deze alle thans zijn verdwenen. Neen, veeleer omgekeerd, onder Israël was er van dat alles slechts de schaduw, nu echter is er het lichaam zelf. De dingen, die men ziet, zijn tijdelijk, maar de dingen, die men niet ziet, zijn eeuwig 8).

- 1) Schelling, Werke II vbl. 119-151.
- 2) Verg. ook mijne Wijsbeg. van de Openbaring bl. 159 v.
- 3) Schultze, Altt. Theol. 4 bl. 565.
- 4) Thomas, S. Theol. III qu. 1 art. 5.
- 5) Calvijn, Inst. II 11, 13, 14.
- 6) Calvijn, Comm. op [Gal. 3:23](#).
- 7) Verg. M. Vitringa, Doctr. VI 292-300: de initio Novi Testamenti.
- 8) Aan een bespreking en weerlegging van de nieuwere beschouwingen over Israëls godsdienst valt hier niet te denken. Maar toch dient met een enkel woord herinnerd te worden, dat deze volstrekt niet eenstemmig zijn, doch in drieërlei richting uiteenlopen. Velen stellen het zich zo voor, dat de godsdienst van Israël zich op evolutionistische wijze uit polydemonisme door henotheïsme heen tot ethisch monotheïsme ontwikkeld heeft (Wellhausen, Kuenen, Graf, Stade, Guthe, Marti enz.) Anderen trachten het monotheïsme van Israël, evenals tal van verhalen en gebruiken tot Babel te herleiden (Winckler, Fr. Delitzsch, Jeremias, Erbt enz.). Doch een niet onaanzienlijke groep van geleerden houdt nog altijd staande, dat de religie van Israël van huis uit sui generis was, en aan een bijzondere openbaring bij de aartsvaders of althans bij Mozes te danken is. Korthedshalve zij verwezen naar König, Geschichte des Reiches Gottes 1908 bl. 33, en Wildeboer, Het Oude Testament van hist. standpunt toegelicht 1908 bl. 34 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 349)

349. Dit foedus gratiae, dat door verschillende bedelingen heen nu in het Nieuwe Testament ten volle is gerealiseerd, werd van het eerste ogenblik van zijn openbaring af aan en wordt nu nog altijd van alle zijden door het foedus naturae, dat God met alle schepselen heeft opgericht, omgeven en gedragen. De gratia specialis is wel wezenlijk van de gratia communis onderscheiden, maar staat er toch mee in het nauwste verband. Immers, ofschoon het verbond bij Noach ter onderscheiding foedus naturae heet, het is daarom toch niet uit Gods natuur voortgevloeid of met de dingen van de natuur gegeven; het berust ook op genade, is uit Gods lankmoedigheid voortgekomen en schenkt alle natuurlijke weldaden en zegeningen uit Gods algemene goedheid; het is een verbond van de genade in ruimere zin. Voorts is het de Vader, die niet buiten de Zoon om, maar bepaaldelijk door de Logos en de Geest alle krachten en gaven in natuur en onherboren mensheid werkt, [Joh. 1:4-5](#), [9-10](#), [Col. 1:17](#), [Ps. 104:30](#), [139:7](#). En deze Logos en deze Geest, die in alle schepselen en mensen wonen en werken, zijn dezelfde, die als Christus en als Geest van Christus de verwerver en toepasser zijn van alle weldaden in het verbond van de genade. Vader, Zoon en Geest bereiden dus in het foedus naturae het foedus gratiae voor en grijpen als het ware uit het foedus gratiae telkens in het foedus naturae terug.

Het wezenlijke van het genadeverbond bestaat dus daarin, dat het uit Gods bijzondere genade voortvloeit en niets dan genade, onverdiende en verbeurde zegeningen tot inhoud heeft. In zover is het essentieel van het vóór de val opgerichte, maar door de val verbroken foedus operum onderscheiden. Zeker was God ook tot het oprichten van het werkverbond niet verplicht; het is nederbuigende goedheid, en zo ook genade in algemene zin, die Hem dit verbond aan de mens schenken deed; Hij heeft het dan ook vastgesteld en alle delen ervan bepaald; het is zijn ordening en instelling. Maar in dat werkverbond kwam God toch tot de mens met de eis van de gehoorzaamheid en beloofde Hij hem, eerst in die weg en na die volbrachte gehoorzaamheid, de zaligheid van de hemel, het eeuwige leven, de genieting van zijn aanschouwing te schenken. Het werkverbond rekende dus met de vrije wil van de mens, het rustte ten dele in de mens, en daarom was het wankel en onvast. Feitelijk is het dan ook verbroken, niet door God, maar door de mens. God houdt zich aan de regel, dat wie de wet onderhoudt, het eeuwige leven ontvangen zal. Hij zegt dat in zijn wet, Hij getuigt het in ieders consciëntie, Hij doet dit woord in Christus gestand. Maar de mens heeft het werkverbond verbroken; hij kan zijnerzijds thans niet meer door wetsonderhouding het leven verwerven; uit de werken van de wet kan geen vlees gerechtvaardigd worden. Daarom heeft God in onderscheiding van en in tegenstelling met het werkverbond een ander, beter verbond opgericht, geen wettisch, maar een Evangelisch verbond. Maar dit heeft Hij opgericht niet met een, die enkel mens was, doch met de mens Christus Jezus, die zijn eigen, eengeboren, veelgeliefde Zoon was. En in deze, die van de Goddelijke natuur en van de Goddelijke eigenschappen deelachtig is, ligt het onwankelbaar vast. Het kan niet meer verbroken worden, het is een eeuwig verbond. Het rust niet in enig werk van de mens, maar alleen in het welbehagen van God, in het werk van de Middelaar, in de Heilige Geest, die eeuwig blijft. Het is van geen voorwaarde van de mens afhankelijk, het schenkt geen gave op enige verdienste, het wacht niet op enige wetsvolbrenging van de zijde van de mens. Het is uit en door en tot genade. God zelf is de enige en eeuwige, de getrouwe en waarachtige, in wie het rust; die het opricht, handhaaft, uitvoert, voltooit; het verbond van de genade is het Goddelijk werk bij uitnemendheid, Zijn werk alleen, Zijn werk geheel. Alle roem is voor de mens hier uitgesloten, maar alle glorie komt toe aan Vader, Zoon en Heilige Geest.

Toch is hiermede de volle inhoud van het genadeverbond nog niet in het licht gesteld. Het genadeverbond moet daartoe niet alleen in zijn onderscheidenheid van, maar ook in zijn verwantschap met het werkverbond in het licht worden gesteld. God heeft na de verbreking van het werkverbond niet terstond een heel ander verbond uitgedacht, dat met het vorige niets te maken heeft en een geheel ander karakter draagt. Dat kan niet het geval zijn, omdat God onveranderlijk is, omdat de eis, in het werkverbond aan de mens gesteld, geen gril en geen willekeur is, omdat het beeld van God, de wet, de religie in hun wezen slechts één kunnen zijn, omdat de genade de natuur, het geloof de wet niet te niet kan of mag doen. En het is ook niet zo. Het genadeverbond is niet, gelijk Coccejus leerde, de successieve afschaffing, het is veeleer de vervulling en herstelling van het werkverbond. *Gratia reparat et perficit naturam*. God houdt zich aan de eis, dat alleen in de weg van gehoorzaamheid het eeuwige leven te verkrijgen is; en als de mens zijn wet overtreedt, dan wordt die eis nog met een andere vermeerderd, dat nl. de overtreding door straf moet worden geboet. Na de val heeft God dus een dubbele eis op de mens, die van strafvordering voor het bedreven kwaad en die van volkomen gehoorzaamheid aan zijn wet, *satisfactio* en *obedientia*. Arminius meende in een brief aan Uytenbogaerd, dat de mens vóór de val wel tot gehoorzaamheid, maar nu na de val alleen maar tot straf was verplicht, omdat het contract verbroken en dus de partij van zijn verplichting ontslagen was. Doch de gehoorzaamheid aan Gods wet is wel in het werkverbond in een bijzondere vorm gegoten en tot een bijzonder doel aangewend, nl. tot het verkrijgen van het eeuwige leven, doch zij is op zichzelf in de natuur van de mens gegrond en

daarom een verplichting, waarvan de mens nooit los komen kan. Anders zou hij ook door één overtreding in het vervolg van het houden van al Gods geboden, en dus van alle zonden en straffen zich kunnen ontslaan. De Schrift spreekt daarom ook over de zondaar niet alleen Gods oordeel uit, [Deut. 27:26](#), [Gal. 3:10](#), [Rom. 6:23](#), [Hebr. 10:27](#), maar handhaaft ook voor de mens na de val de eis tot volmaakte gehoorzaamheid als weg tot het eeuwige leven, [Lev. 18:5](#), [Matt. 19:17](#), [Luk. 10:28](#).

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

Er is ook inderdaad onderscheid tussen pactum salutis en foedus gratiae; in het eerste is Christus borg en hoofd, in het tweede middelaar; het eerste blijft tot Christus beperkt en eist van Hem het dragen van de straf en het volbrengen van de wet in de plaats van de uitverkorenen, het tweede breidt zich over en door Christus tot de mensen uit en eist van hen geloof en bekering, die Christus niet in onze plaats heeft volbracht of kunnen volbrengen; het eerste loopt over de verwerving van de zaligheid, is eeuwig en kent geen historie, het tweede handelt over de toepassing van de zaligheid, neemt in de tijd een aanvang en heeft onderscheiden bedelingen. Maar toch mag bij dit onderscheid de samenhang en de eenheid niet over het hoofd gezien worden. Er zijn in de Schrift slechts twee verbonden, twee wegen voor de mens ten hemel, nl. het werk- en het genadeverbond. Het werkverbond is de weg ten hemel voor de ongevallen, het genadeverbond die voor de gevallen mens. Het werkverbond werd met de mensheid gesloten in Adam, het genadeverbond in Christus; Hij en Hij alleen is het de mensheid vervangende en vertegenwoordigende Hoofd. Als dan ook in de Schrift gezegd wordt, dat het verbond van de genade opgericht is met Adam, Noach, Abraham, Israël

enz., dan mag dit niet zó verstaan worden, alsof zij de eigenlijke partijen en hoofden in dit verbond waren. Neen, Christus was toen en nu, in Oude en Nieuwe Testament het hoofd, de partij in het genadeverbond, en door zijn bediening kwam het tot de aartsvaders en tot Israël. Hij, die van eeuwigheid bestond en zich borg gesteld had, is ook terstond na de val daadwerkelijk opgetreden als profeet, priester en koning, als tweede Adam, als hoofd en vertegenwoordiger van de gevallen mensheid. In de verbonden met Adam, Noach, Abraham, David enz. is Hij de middelaar, de borg, die voor de realisering van het verbond instaat, die het door zijn Geest verwezenlijkt in de harten, die het aan zondaren bedient, die de weldaden ervan schenkt, die de zijnen in het verbond opneemt. Heel het verbond is van het begin tot het einde Hem toebetrouwd; alleen in Hem ligt het vast; gelijk de Vader Hem het koninkrijk heeft verordineerd, zo verordineert Hij het hun, die Hem gegeven zijn; Hij deelt de door Hem verworven weldaden als een erfenis uit. Het verbond is vast als een testament, het is een foedus testamentarium en een testamentum foederale. Het is betrekkelijk onverschillig en raakt geen beginsel, of men de tweeheid dan wel de eenheid van pactum salutis en foedus gratiae op de voorgrond plaatst; indien maar vaststaat, dat in het pactum salutis Christus nooit één ogenblik is los te denken van de zijnen noch ook in het foedus gratiae de gelovigen één enkel ogenblik beschouwd kunnen worden buiten Christus. Het is in beide de Christus mysticus 4), Christus als de tweede Adam, die optreedt als de handelende partij. Adam en Abraham en David enz. mogen typen zijn, maar de antitype is Christus. En omdat Adam vóór de val reeds, blijkens [1 Cor. 15:45v.](#), type was van Christus, zo werd het genadeverbond niet eerst door Noach en Abraham, en niet eerst door het verbond van de genade met Adam, maar reeds in en door het werkverbond voorbereid. God, die alles weet en bepaalt en de verbreking van het werkverbond ook in zijn raad opnam, heeft bij de schepping van Adam en bij de instelling van het werkverbond reeds op de Christus en op zijn genadeverbond gerekend 5).

- 1) Verg. Vos, De verbondsleer in de Geref. theol. 1891 bl. 27 v. Th. Boston, Ene beschouwing van het verbond van de genade, uit het Engels door Alex. Comrie 1741.
- 2) Verg. bijv. Brahé, Verklaring van [Ps. 89](#), voorrede bl. V-XXXVI, en Shedd, Dogm. Theol. II 360.
- 3) Turretinus, Theol. El. XII 2, 12. Witsius, Oec. foed. 112, 1. Misc. Sacra II 820-824. R. Schutte, Tweetal verhandelingen over Gods testament en verbond 1785 bl. 143 v. Hodge, Syst. Theol. II 358.
- 4) Zanchius, Op. II 400 v. Maastricht, Theol. v 1, 4.
- 5) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 294 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 350)

350. Zo handhaaft de leer van het verbond op wonderschone wijze Gods soevereiniteit in heel het werk van de zaligheid. Het gaat het werkverbond zeer verre te boven, zo ver als Christus Adam overtreft. Veel klaarder dan in de schepping komt Gods drieluig wezen in de herschepping tot openbaring. Het is de Vader, die de verlossing voorneemt en wil; het is de Zoon, die er voor instaat en ze feitelijk verwerft; het is de Geest, die ze uitwerkt en toepast. En in dat hele werk van de zaligheid komt er van het begin tot het einde niets in van de mens. Het is Gods werk geheel en alleen; het is louter genade en onverdiende zaligheid. Maar des te meer is het van belang, om op te merken, dat deze leer van het verbond, in weerwil dat zij of liever juist omdat zij in het werk van de zaligheid Gods soevereiniteit zo zuiver en ten volle handhaaft, tegelijkertijd de redelijke en zedelijke natuur van de mens op zo schone wijze tot

haar recht doet komen. Bij het werkverbond is dit reeds breedvoerig in het licht gesteld 1). Maar in het genadeverbond komt het nog treffender uit. In dit opzicht is het grotelijks onderscheiden van de verkiezing 2). Wel zijn beide niet zo onderscheiden, dat de verkiezing particulier en het genadeverbond universeel is, dat gene de vrije wil ontkent en dit hem leert of veronderstelt, dat het laatste terugneemt wat de eerste belijdt. Maar wel verschillen zij zo, dat in de verkiezing de mens volstrekt passief, in het genadeverbond echter ook actief voorkomt. De verkiezing zegt alleen zonder meer, wie verkoren zijn en onfeilbaar de zaligheid zullen erlangen; het genadeverbond beschrijft de weg, waarlangs deze verkorenen tot hun bestemming zullen geraken; het is de bedding, in welke de stroom van de verkiezing zich voortbeweegt naar de eeuwigheid heen. Christus treedt in het genadeverbond wel als hoofd en vertegenwoordiger van de zijnen op, maar Hij effaceert en vernietigt hen niet. Hij staat voor hen in, maar zo, dat zij ook zelf, door zijn Geest geleerd en bekwaamd, bewust en vrijwillig in het verbond toestemmen. Het verbond van de genade is wel met Christus gesloten, maar het breidt zich over en door Hem heen ook tot de zijnen uit en neemt dezen geheel en al met lijf en ziel in zich op. Het pactum salutis breidt zich uit tot een foedus gratiae; het hoofd van het genadeverbond is tevens de middelaar ervan. En daarom treedt het dadelijk bij zijn promulgatie ook op met de eis van geloof en bekering, [Matt. 1:15](#). In de eerste tijd spraken de Gereformeerden vrijmoedig van voorwaarden van het verbond 3). Maar toen de natuur van het genadeverbond dieper ingedacht werd en tegen Rooms en Luthers en Remonstranten moest verdedigd worden, voelden velen daartegen bezwaar en vermeden dit spraakgebruik 4).

Eigenlijk zijn er in het foedus gratiae, d.i. in het Evangelie, hetwelk de bekendmaking van het genadeverbond is, geen eisen en geen voorwaarden. Want God geeft wat Hij eist; Christus heeft alles volbracht en ook wedergeboorte, geloof en bekering, schoon Hij ze niet in onze plaats volbracht, toch voor ons verworven; en de Heilige Geest past ze toe. Maar toch neemt het genadeverbond in zijn bediening door Christus deze eisende, voorwaardelijke vorm aan, om de mens te erkennen in zijn redelijke en zedelijke natuur, om ook als gevallen hem nog te behandelen als naar Gods beeld geschapen, om ook op dit hoogste terrein, waar het gaat om de eeuwige zaligheid en het eeuwig verderf, hem verantwoordelijk en onontschuldigbaar te stellen, om hem met bewustheid en vrijheid te doen intreden in dit verbond en dat met de zonde te doen verbreken. Het verbond van de genade is daarom wel monopleurisch, het gaat van God uit; Hij heeft het ontworpen en vastgesteld. Hij handhaaft en verwezenlijkt het; het is een werk van God drieëenig en volkomen afgewerkt binnen de drie personen onderling. Maar het is bestemd, om dupleurisch te worden, om in de kracht van God door de mens bewust en vrijwillig aanvaard en bewaard te worden. Dit is de wil van God, die in het verbond zo duidelijk en zo schoon aan het licht treedt, dat het werk van de genade zich klaar afspiegelt in het menselijk bewustzijn, en de wil van de mens opwekt tot krachtige energie. Het verbond van de genade doodt de mens niet, en behandelt hem niet als een stok en blok; maar het neemt de mens geheel en al op met al zijn vermogens en krachten, naar ziel en lichaam, voor tijd en eeuwigheid; het omvat hem geheel, vernietigt zijn kracht niet, maar ontnemt hem zijn onmacht; doodt zijn wil niet, maar maakt hem vrij van de zonde; verdooft zijn bewustzijn niet, maar verlost het van de duisternis; het herschept de hele mens en doet hem dan, door de genade vernieuwd, vrij en zelfstandig met heel zijn ziel en geest en lichaam God liefhebben en Hem zich wijden. Het verbond van de genade spreekt uit, dat Gods eer en roem niet ten koste, maar ten bate van de mens wordt verkregen en in de herschepping van de hele mens, in zijn verhelderd bewustzijn en in zijn herstelde vrijheid, haar triumpfen viert.

Tegelijk is daarmee nog een andere gedachte gegeven, welke in het genadeverbond, in onderscheiding van de verkiezing, aan het licht treedt. In de verkiezing treden de verkorenen

op als zovele Gode met name bekende personen; wel zijn ze uitverkoren in Christus en vormen ze een organisme met Hem als hun Hoofd. Maar toch treedt dit in de verkiezing niet klaar en sterk op de voorgrond. Heel anders is dit in het genadeverbond. Hier treedt Christus op als de plaatsvervanger van Adam, als het tweede Hoofd van het menselijk geslacht. Hier staat Christus met zijn gemeente in samenhang met de mensheid onder Adam. De verkiezing let vooral op de individuen, en op zichzelf liet zij de mogelijkheid open, dat de verkorenen, elk op zichzelf, individualistisch, sprongsgewijze uit het menselijk geslacht werden uitgenomen, wedergeboren en in de hemel overgebracht. Maar het verbond van de genade zegt, dat die verkiezing zich op ene heel andere wijze realiseert. Het spreekt de diepe, schone waarheid uit, dat Adam door Christus is vervangen; dat de mensheid, die in de eerste viel, in de tweede wordt hersteld; dat niet enkele losse individuen worden behouden, maar dat in de verkorenen onder Christus het organisme van de mensheid en van de wereld zelf wordt gered; dat niet alleen de personen van de verkorenen, maar ook, om zo te zeggen, de structuur van het organisme, hetwelk zij in Christus vormen, aan de oorspronkelijke schepping in Adam is ontleend. Daarom springt het verbond van de genade ook niet van individu op individu over, maar het zet organisch en historisch zich voort. Het doorloopt een geschiedenis, en heeft verschillende bedelingen. Het schikt zich naar de tijden en gelegenheden, door de Vader als Schepper en Onderhouder bepaald. Het wordt nooit alleen met een enkel persoon gesloten, maar dan altijd ook daarin met zijn zaad; het is een verbond van geslachten tot geslachten. Het omvat nooit de persoon van de gelovige alleen, in het afgetrokkene, maar die persoon concreet, gelijk hij historisch bestaat en leeft, dus hem niet alleen, maar ook alles wat van hem is; hem voor zijn persoon niet slechts, maar hem ook als vader of moeder, als ouder of kind, met alwat het zijne is, met zijn gezin, met zijn geld en zijn goed, met zijn invloed en macht, met zijn ambt en betrekking, met zijn verstand en zijn hart, met zijn wetenschap en kunst, met zijn leven in maatschappij en staat. Het verbond van de genade is de aan de scheppingsordening zich aansluitende, in deze als teruggrijpende, en heel de schepping kwalitatief en intensief in zich opnemende organisatie van de nieuwe mensheid onder Christus als haar Hoofd.

Het spreekt daarom vanzelf, dat het verbond van de genade tijdelijk, in deze aardse bediening en bedeling, ook zulken in zich opneemt, die innerlijk ongelovig blijven en de geestelijke weldaden niet deelachtig zijn. De Gereformeerden maakten met het oog hierop onderscheid tussen een inwendig en een uitwendig verbond 5), of tussen verbond en verbondsbedeling 6), of tussen een absoluut en een conditioneel verbond 7); zelfs gingen enkelen 8) zover, dat zij twee verbonden aannamen, het ene met de uitverkorenen en ware gelovigen, het andere met de niet oprecht gelovende, uitwendige leden van de kerk, en daardoor het lidmaatschap van de laatsten en hun toegang tot het avondmaal trachtten te rechtvaardigen. Maar anderen 9) kwamen terecht hiertegen op. Het verbond van de genade is één; en de uit- en inwendige zijde ervan, hoewel hier op aarde nooit samenvallend, kunnen en mogen niet van elkaar losgemaakt en naast elkaar gelegd worden. Er zijn zeer zeker kwade ranken aan de wijnstok, er is kaf onder het koren, er zijn in een groot huis gouden en aardse vaten, [Matt. 3:12, 13:29, Joh. 15:2, 2 Tim. 2:20](#). Maar ons ontbreekt het recht en de macht, om tussen beide scheiding te maken; God zelf zal dat doen in de dag van de oogst. Zolang zij naar het oordeel van de liefde in de weg van het verbond wandelen, zijn zij als bondgenoten te beschouwen en te behandelen. Hoewel niet de foedere, zijn zij toch in foedere en zullen zo eenmaal geoordeeld worden. Zij zijn hier op aarde op allerlei wijze met de verkorenen verbonden; en uitverkorenen kunnen, omdat zij leden zijn van de Adamitische mensheid, als organisme niet anders onder Christus als hun Hoofd worden vergaderd tot één, dan in de weg van het verbond.

- 1) Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 296 v.
- 2) Verg. H. H. Kuyper, Hamabdil bl. 18 v.
- 3) Calvijn, Inst. IV 15, 17. Comm. op [Gen. 15:6](#); [17:4](#).
[Matt. 3:7](#), [9](#). Gomarus, de foedere. Maresius, Syst.
 Theol. VIII 5. Trigland, Antapologia c. 18.
 Voorrede van de Statenvert. voor het Nieuwe Testament.
 Voetius, Disp. V272, 273 enz.
- 4) Olevianus, Wezen des genadeverbonds 113, 14. Junius, Disp.
 Theol. XXV 12. 13. 19. Coccejus, de foedere par. 87. Id.,
 Summa Theol. 41, 5. 12. 13. Cloppenburg, de foedere par. 29.
 Witsius, Oec. foed. III 1, 8-16. Franken, Kern c. 23. Brakel,
 Red. godsd. XVI 17. Comrie, Heid. Catech. I 352 enz., verg.
 M. Vitringa, VI 224. In Engeland kwamen de Antinomianen,
 zoals Tobias Crisp, er tegen op, maar vonden bij anderen,
 zoals Rich. Baxter, Dan. Williams, weer tegenspraak.
- 5) Kanttekening van de Statenvert. op [1 Cor. 7:14](#); [1 Petr. 2:9](#).
 Witsius, Oec. foed. III 1, 5.
 Maastricht, Theol. VI, 28.
- 6) Olevianus, Wezen des genadeverbonds 12. Alting, Theol.
 Catech. bl. 33. Turretinus, Theol. El. XII 6, 5.
- 7) Maresius, Theol. Syst. VIII 7. Koelman, Historie van de
 Labadisten bl. 566.
- 8) Blake bij Vos t.a.p. bl. 12. 45. Stoddard, te Northampton bij
 Edwards, Works 134. J. Schuts, Het verbond van de genade
 verduisterd 1713, en Verhandeling over het heilig avondmaal
 1722. R. Schutte, Tweetal verhandelingen 1785 enz.
- 9) Edwards, Works I 185-295. Koelman, Historie van de Labadisten
 bl. 95 v. Appellius, De Herv. Leer 1769. Vitringa, Obs. Sacra
 II c. 6. Brakel, Red. godsd. c. 16. De Moor, Comm. V 470, ook
 Ds. de Herder, in de Heraut 937. Verg. H. H. Kuyper, Hamabdil
 bl. 141 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 351)

Par. 46. De Persoon van Christus.

Oehler, Smend, Davidson en andere werken over de theologie van het Oude Testament. Hengstenberg, Christol. d. A. T.2 1854. Van Oosterzee, Christol. van het O. V. 1859-61. Hofmann, Weissagung und Erfüllung 1841. '44. Riehm, Die messian. Weissagung. Gotha 1875. Orelli, Die altt. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches in ihrer gesch. Entw. 1882 en art. Messias in PRE.3 Stade, Die mess. Hoffnung im Psalter, Zeits. f. Th. u. K. 1895 bl. 369-413. König, Weissagung und Erfüllung, Neue Kirchl. Zeits. 1906 bl. 922-943. Sellin, Die israel-jüd. Heilandserwartung. Gr. Lichterfelde-Berlin 1909. Weber, Syst. van de alt syn. pal. Theol. 333. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II3 496 v. Kähler, art. Christologie, Schriftlehre in PRE.3 IV 4-16. Holtzmann, Neut. Theol. 1897 deel I. Warfield, The Lord of Glory. A. study of the designations of our Lord in the New Test. with especial reference to his Deity. New-York 1907.

Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v.d. Person Christi.2 Berlin 1851-54. Loofs, art. Christologie, kirchliche, in PRE3 IV 16-56. Id., Dogmengesch.4 Harnack, D. G. Schwane, D. G. Athanasius, Orat. IV c. Arianos. Damascenus, de fide orthod. l. III. Augustinus, Ep. ad. Volusianum, verg. O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk.

Tübingen 1901. Anselmus, *Cur Deus homo*. (Verg. O. Baltzer, *Beiträge zur Gesch. des christol. Dogmas im 11 u. 12. Jahrh.* Leipzig 1898, waar behalve Anselmus, ook Gilhert, Abaelard, Bernhard, Hugo Vict., Lombardus besproken worden). Lombardus, *Sent III dist. 1 v. Thomas, S. Theol. III qu. 1 v. c. Gent. IV c. 27 v. Bonaventura, Brevil. IV. Bellarminus, Controv. II de Christo. Petavius, Theol. dogm.: de incarnatione Verbi l. XVI. Theol. Wirceb. ed. Paris. 1880 T. IV. Heinrich, Dogm. Theol. VII. Scheeben, Dogm. II 720 v. C. von Schaezler, *Das Dogma v.d. Menschwerdung Gottes im Geiste des h. Thomas*. Freiburg 1870.*

Luther bij Köstlin, *Luthers Theol.* 11381 v. Chemniz, *de duabus naturis Christi* 1570. Gerhard, *Loci theol.* l. IV. Quenstedt, *Theol.* III 74-212. Hollaz, *Ex. theol.* 650 v. Calvijn, *Inst.* II 12-14. Beza, *de hypostatica duarum in Christo naturarum unione*, *Tract. Theol.* I 625-645 II 74-101. Ursinus, *Tract. theol.* 652-663. Martyr, *Loci Comm.* l. 17 bl. 212. Zanchius, *de incarnatione Filii Dei*, *Op.* VIII 15-206. Polanus, *Synt.* VI c. 12 v. Mastricht, *Theol.* l. V c. 2 v. De Moor, *Comm.* III 625 v. M. Vitranga, *Doctr.* V25 v.

Kant, *Religion innerhalb van de Grenzen van de blossen Vernunft* 1793. Schleiermacher, *Chr. Gl. par.* 92-99. Biedermann, *Christl. Dogm.* II 76 v. 175 v. 580 v. Ritschl, *Rechtf. u. Vers.* II 2 358 v. Kaftan, *Dogm. par.* 41-47. Dorner, *Chr. Gl.* II 247 v. Philippi, *Kirchl. Gl.* IV 1 bl. 122 v. A. t von Oettingen, *Luth. Dogm.* II. Zoeckler, *art. Jesus Christus in PRE3 IX 1-43.* H. Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrh.* Tübingen 1903. A. Schweitzer, *Von Reillarus zu Wrede.* Tübingen 1906. K. Thieme, *Die neuesten Christologien im Verhältnis zum Selbstbewusstsein Jesu.*, *Zeits. f. Th. u K.* 1908 bl. 401-472. Hastings, *Dict. of Christ*, Appendix II 849-895 bevat artikelen over Christ in the early church, in the middle ages, in Reformation theology, in the seventeenth century, in modern thought, in Jewish literature, in Mohammedan literature, en tenslotte nog een artikel over Paulus.

351. Het verbond van de genade is ook daarin van het werkverbond onderscheiden, dat het een middelaar heeft, die God en mens niet slechts verenigt, maar hen beiden vooraf met elkaar verzoent en zo de gebroken gemeenschap tussen hen herstelt. Ook met deze leer van een middelaarschap staat de Heilige Schrift niet alleen, maar wordt zij van alle zijden gesteund en bevestigd door de voorstellingen, die daarvan in de godsdiensten bij alle volken voorkomen. In het algemeen reeds hebben de woorden en daden van grote mannen voor het leven en de ontwikkeling van de volken ene buitengewone betekenis. Onder de geschiedvorsers bestaat er weliswaar groot verschil over de plaats, welke aan de grote mannen toekomt; terwijl sommigen in hen slechts doorgangsmomenten voor de idee of exponenten van de volksziel zien, schrijven anderen hun een scheppende kracht en een alles beheersende invloed toe. Maar zonder twijfel is er hier wisselwerking; de helden in de geschiedenis zijn enerzijds kinderen van hun tijd, en gaan er anderzijds boven uit en geven er een andere richting aan. Elke overdrijving brengt daarom een reactie mee; na Hegel komt Max Stirner, na Marx komt Nietzsche, na Bentham en Mill komt Carlyle aan het woord **1**). Met name neemt in de godsdienst de persoon van de stichter en de middelaar een brede plaats in. Middelaars tussen de mens en de Godheid, boden van God, die zijn zegeningen en openbaringen tot de mensen brengen, en wederkerig hun gebeden en gaven neerleggen voor zijn troon, komen in alle godsdiensten voor. Nu eens zijn het ondergeschikte goden of lagere geesten, dan weer zijn het mensen, die Gode gewijd, met zijn geest bezielde, met bijzondere openbaringen begunstigd en met bovennatuurlijke krachten toegerust zijn; maar altijd staat er tussen de mens en de Godheid een ander in, die tussen beiden de gemeenschap bewerkt en in stand houdt; het middelaarsgeloof is algemeen **2**).

In de godsdiensten van de verst afgedwaalde rassen, zoals bijv. bij de inboorlingen van Australië, de Indianen in Amerika enz., bewijzen de "medicine men" deze dienst; in de godsdiensten van hoger ontwikkelde volken treden waarzeggers, priesters en koningen in hun plaats. Waarzeggers deden de wil van de Godheid kennen door duiding van uitwendige tekenen (sterren, vogelvlucht, offeranden enz) of, zoals de Pythia in Griekenland door inwendige inspiratie, [Deut. 18:10-14](#) 3). Priesters, die dikwijls een van het volk streng gescheiden klasse of kaste vormen, vertegenwoordigden de mensen in hun toenadering tot God, brachten hun offeranden en gebeden over, en deelden hun Gods zegen uit 4). Koningen golden menigmaal als zonen of gezanten van de goden, die zelf op hun beurt als koningen werden voorgesteld, als dragers van hun wijsheid en macht, als stichters en beschermers van de gerechtigheid 5). De historie verhaalt ons niet, hoe al deze heilige personen tot hun rang en ere gekomen zijn; maar hun algemeenheid bewijst, dat wij hier met een verschijnsel te doen hebben, dat niet toevallig is, maar samenhangt met het wezen van de religie zelf en aan een diepe behoefte van de menselijke natuur beantwoordt. Vele historische godsdiensten zijn bovendien aan de namen van bepaalde stichters verbonden, die later boven de rang van gewone mensen verheven en in meerdere of mindere mate vergoddelijk werden; de ideeën van incarnatie en apotheose komen bijna in alle godsdiensten voor. Het onderscheid, dat Tiele maakt tussen theocratische en theanthropische godsdiensten is daarom ook niet streng vol te houden; het komt tenslotte neer op een verschil van minder en meer.

In vele godsdiensten zelfs wordt niet slechts in het algemeen een verwachting gekoesterd, dat eenmaal het goede het kwade overwinnen zal, maar wordt die verwachting ook vastgeknoot aan een bepaald persoon, in de Indische godsdienst bijv. aan Krishna, in de Perzische aan Saoshyant, in de Egyptische aan Osiris, in de Noorse aan Balder. In de laatste tijd kwamen er documenten en opschriften aan het licht, die erop wijzen, dat in het Oosten eerst en daarna ook in het Westen de verwachting van een vreedrijk vooral op de koning gebouwd werd. Van Cyrus, verg. [Jes. 45:1](#), van de Assyrische koningen, Asurbanipal I, Merodach-Baladan, Asurbanipal II enz. wordt gezegd, dat met hun regering jaren van gerechtigheid en welvaart aanbraken. Evenals de goden, worden de koningen met de naam van σωτηρ aangesproken en begroet; zo Brasidas bij Thucydides, Filippus van Macedonië bij Polybius, de Ptolemeën en de Seleuciden, en vooral ook de Romeinse Keizers, zoals Caesar, Augustus, Claudius, Vespasianus, Hadrianus enz. In verband daarmee krijgen ook de mythe van Hercules, de bekende uitspraak van Plato over de rechtvaardige in het zevende boek van zijn Republiek, en in zonderheid de vierde ecloga van Vergilius en de Sibyllijnse boeken een nieuwe betekenis 6). Men kan niet zonder grond van een Unbewusst Weissagendes bij het Heidendom spreken; in zijn schoonste en edelste uitingen wijst het naar het Christendom heen 7). Jezus Christus is niet alleen de Messias van Israël, maar ook gelijk het in de Nederlandse vertaling van [Hagg. 2:8](#) staat uitgedrukt, de Wens aller Heidenen. De vertaling mag hier onjuist zijn, want de zin van het oorspronkelijke is, dat de Heidenen, tengevolge van de beroering, welke de Heere onder hen aanbrengt, hun schatten naar de tempel te Jeruzalem zullen brengen, opdat de Heere deze met heerlijkheid vervult; de gedachte, welke in de benaming: Wens aller Heidenen, ligt opgesloten, is toch volkomen Schriftuurlijk; de Heidenen hopen op de arm van de Heere en de eilanden wachten op de onderwijzing van zijn Knecht, [Jes. 42:4](#), [51:5](#), [60:9](#).

1) Verg. mijne Wijsbeg. van de Openbaring bl. 37 v.

2) Tiele, Inleiding tot de godsdienstwet. 2 Amst. 1900 1118. 151.
II 102 v. Pfeleiderer, Religionsphilos. 3 1896 bl. 679- 727.
Ed. von Hartmann, Religionsphilos. I 122 v.

3) Köhler, van de Prophetismus van de Hebräer und die Mantik

van de Grieken 1860. Oehler, Das Verhältniss van de altt. Prophezie zur heidn. Mantik 1861. König, Das altt. Prophetentum und die neuere Geschichtsforschung. Gütersloh 1909, en andere werken over het profetisme.

- 4) J. Lippert, Allgemeine Gesch. des Priesterthums. Berlin 1883-'84.
- 5) J. Boehmer, Reichgottesspuren in van de Volkerwelt (Beiträge z. Förd. Christl. Theol. 1906 bl. 67-124.
- 6) Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinen Einflusse auf das Christ. 1894 bl. 47. Wobbermin, Religionsgesch. Studien 1896 bl. 105 v. Harnack, Reden und Aufsätze 1301 v. Wendland, σωτηρ eine religionsgesch. Untersuchung. Zeits. f. neut. Wiss. 1904 bl. 335 v. Jeremias, Babylonisches im N. T. 1905 bl. 27 v. Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens und van de Heilbringer. Berlin 1905. Gressmann, Der Ursprung der israel-jüd. Eschatologie. Göttingen 1905. Lietzmann, der Weltheiland. Bonn 1907. Deismann, Licht vom Osten 1908 bl. 265. W. O. E. Oesterley, The evolution of the Messianic idea, a study in comparative religion. London 1908.
- 7) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 10 Algemene Openbaring; 88 v., en voorts Lamennais, Essai sur l'indifférence III 408 v. Tholuck, Lehre v.d. Sünde, 4te Beilage. R. Ch. Trench, The Hulsean lectures for 1845 4th ed. 1859 bl. 153 v.: Christ the desire of all nations or the unconscious prophecies of Heathendom.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 352)

352. Verrast door de ontdekking, dat er ook bij de volken rondom zulke treffende verwachtingen aangaande de toekomst voorkomen, hebben velen alle Messiaanse profetieën in het Oude Testament met die verwachtingen in verband gebracht en daaruit geheel trachten te verklaren. Er is in deze poging iets, dat verblijdt en de geloofwaardigheid van de Heilige Schrift bevestigt. Want zij levert het bewijs, dat de louter literaire kritiek van het Oude Testament haar tijd heeft gehad. Zolang deze heerschappij voerde, was men er op uit, om alle Messiaanse profetieën als vaticinia ex eventu op te vatten, en ze overal, waar zij in voor-exilische geschriften voorkwamen, als latere interpolaties te verwijderen. Want de hoop op het herstel van de Davidische dynastie kon eerst, naar men meende, in de tijd na de Ballingschap opkomen, en toen deze hoop keer op keer beschaamd werd, had zij zich langzamerhand in de verwachting van een toekomstigen Messias uit Davids huis geconcentreerd [1](#)). Op zichzelf was deze constructie al hoogst onwaarschijnlijk en leidde zij tot een buitengewoon willekeurige kritiek [2](#)); maar zij is thans ook tengevolge van bovengenoemde ontdekkingen bijna geheel prijsgegeven. In plaats daarvan wordt thans erkend, dat de voor-exilische profeten niet alleen zelf zulke Messiaanse verwachtingen koesterden, maar dat zij die ook bij hun volk veronderstellen; ook hebben zij ze niet uitgedacht en voor het eerst aan het volk verkondigd, maar zij ontleen ze aan het verleden en bouwen voort op verwachtingen, die van oude tijden af bestaan hebben en in Israël verbreid zijn geweest. Vandaar dat deze nieuwe richting onder de Oudtestamentici van de vroegere interpolatie-hypothese zo goed als geheel afziet, aan alle eschatologische gedachten over de dag des Heeren, het verderf van de vijanden, de redding van het volk, de verschijning van de Messias, de voltooiing van het Godsrijk enz. een hoge ouderdom toekent, en in het beeld van de Messias, zoals het Oude Testament dit tekent, ook de bovennatuurlijke trekken, zoals de wonderbare geboorte, [Jes. 7:14](#), [Mich. 5:1](#), de Goddelijke namen, [Jes. 9:5](#) enz. weer ten volle

tot hun recht laten komen. Tal van teksten en pericopen, die door de vroegere critici als na-exilisch werden beschouwd, gelden thans weer als echt, en de dusgenaamde Christologie van het Oude Testament ziet zich min of meer weer in haar recht en haar waarde hersteld.

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

Immers, als er in de verwachtingen, welke wij in Egypte en elders aantreffen, van een groot onheil sprake is, dat aan de eindelijke redding voorafgaat, wordt daarin nooit een gericht verstaan, dat God over de zonden van de mensen houdt, maar alleen een politieke of sociale ramp, die het volk treft. De koning, die de redding aanbrengt, ontvangt wel allerlei heerlijke predicationen, maar hij blijft een vorst, aan al zijn voorgangers gelijk, in heerschappij tot de grenzen van zijn eigen volk en land beperkt, en ook niet bestendig in duur. En het heil, dat hij brengen komt, draagt niet in de eerste plaats een religieus en ethisch karakter, maar het bestaat voornamelijk in of gaat in elk geval steeds gepaard met allerlei kultische, magische en politieke veranderingen. De naam σωτηρ mag dan ook menigmaal aan koningen en keizers toegekend zijn; als hij in het Nieuwe Testament aan Christus wordt gegeven, bevat hij toch een heel andere inhoud en wordt hij de aanduiding van een Zaligmaker, die van zonde en dood bevrijdt en de gerechtigheid en het leven schenkt. Het is daarom wel mogelijk, dat de naam in het Nieuwe Testament, bijvoorbeeld in de Pastoraal-brieven, met een antithetische en apologetische bijbedoeling op Christus toegepast wordt. Evenals Paulus in [1 Cor. 8:5-6](#) zeggen kan: gesteld al, dat zogenaamde goden in de hemel of op de aarde bestonden, gelijk er vele heren zijn, zo hebben wij toch maar één God, de Vader, en één Heer, Jezus Christus; zo kunnen de apostelen soms aan Christus de naam van σωτηρ hebben toegekend, om te doen uitkomen, dat, al noemen anderen een koning of een keizer hun σωτηρ, Christus en Hij alleen en in der waarheid de Zaligmaker voor de gelovigen is. Hieruit volgt echter nog geenszins, dat deze naam door de schrijvers van het Nieuwe Testament aan het Heidens spraakgebruik is ontleend en dan vandaar op Christus is overgedragen. Want blijkbaar is deze naam in de kring van de discipelen in aansluiting aan de Hebreeuwsen naam van Jezus ontstaan, [Matth. 1:21](#), verg. [Luk. 1:47](#); [12:11](#); [Hand. 5:31](#), [13:23](#). En nog veel minder is de Hebreeuwse naam voor de verwachte koning uit Davids huis van de Heidense volken overgenomen, want terwijl hier de naam van σωτηρ voor de koning gebruikelijk is, wordt de Messias slechts enkele malen met de naam van משיח en in de regel onder heel andere namen aangeduid. Bij dit alles is nu nog toegegeven, dat de documenten, die aan het licht gekomen zijn, inderdaad zeggen, wat er in gelezen wordt; maar men mag tenslotte niet vergeten, dat

vele van die uitspraken los op zichzelf staan en in het milieu, waarin zij ontstaan zijn, dikwijls een heel andere zin bevatten, dan die er thans in gevonden wordt; dat er groot gevaar bestaat, om ze te bezien en te verklaren bij het licht, dat het Oude Testament zelf ons geschonken heeft, en dat het in menig geval niet is uit te maken, of de Israëlietische profetie in vroeger of later tijd misschien niet op de Heidense verwachtingen voor de toekomst invloed geoeffend heeft 3).

- 1) Verg. bijv. Paul Volz, Die vor-exilische Jahweprofetie und van de Messias. Gött. 1897.
- 2) Dit wordt duidelijk aangewezen door W. Möller, Die Messianische Erwartung van de vor-exilischen Propheten, zugleich ein Protest gegen moderne Textzersplitterung. Gütersloh 1906.
- 3) Wagner, Ueber σωζεν und seine Derivata im N. T., Zeits. f. neut. Wiss. 1905 bl. 205 v. Giesebrecht, in de recensie van Gressmann's boek, Theol. Stud. u. Krit. 1907 bl. 619 v. Gressmann's antwoord weer ib. 1908 bl. 807-817. E. Sellin, Die israeljüd. Heilandserwartung 1909 bl. 44 v. G. Vos, art. Saviour. in Hasting's Dict. of Christ. II 573. Verg. ook Stimmen aus Maria Laach 1906 bl. 588-592.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 353)

353. Maar onder dit voorbehoud valt er toch niet aan te twijfelen, dat de profetie onder Israël in verband staat met de beloften, die volgens het getuigenis van de Schrift zelf, [Gen. 3:15](#); [8:21](#); [9:9](#)v., [25-27](#), reeds van te voren aan de mensheid waren geschonken en daar in meer of minder zuivere vorm zijn bewaard. Misschien is dat verband nog veel inniger, dan wij op dit ogenblik kunnen vaststellen, want de gedachte, welke in de laatste tijd door velen is uitgesproken, is volstrekt niet ongerijmd, dat de Israëlietische profeten bij hun beschrijving van de Messias en zijn rijk en in het algemeen in hun eschatologische verwachtingen zich bedienen van voorstellingen en uitdrukkingen, vergelijkingen en beelden, welke reeds lang bestonden en ver tot het verleden teruggaan. Bij de wetgeving is dat geschied, want tempel, altaar, priesterschap, offerande, besnijdenis enz. komen bij vele volken voor, en ook wortelt de profetie in de historie van Israël en van de natiën rondom.

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

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

Deze belofte werd door de wet, welke later bij de bondssluiting met het volk Israël inkwam, niet te niet gedaan, maar nader ontvouwd en naar haar vervulling heengeleid. Er zijn in het Oude Testament niet enkele, op zichzelf staande Messiaanse teksten, maar heel de Oudtestamentische bedeling met haar personen en gebeurtenissen, haar ambten en instellingen, haar wetten en ceremoniën is een heenwijzing en heenbeweging naar de vervulling in het Nieuwe Testament. Er is een "Symbolik der Schöpfung," een typering in de natuur, welke blijkens Jezus' gelijkenissen in Hem en in zijn koninkrijk haar verwezenlijking krijgt. Er is een onbewuste verwachting en hoop in de religie en in de historie van de volken, welke in het Christendom tot haar waarheid komt. Er is ene rechtstreekse en opzettelijke voorbereiding en afschaduwing van de λογικη λατρεια in de instellingen en gebeurtenissen van het Oude Testament; tempel en altaar, priester en offerande, Zion en Jeruzalem, profeet en koning, alle zijn ze voorbeelden en schaduwen van een hogere, geestelijke, waarachtige werkelijkheid. En vooral het koningschap kreeg onder Israël zulk een typische betekenis. De theocratische koning, die vooral in David met zijn nederige afkomst, zijn rijke levenservaring, zijn diep gevoel, zijn poëtische aanleg, zijn onbezweken moed, zijn schitterende overwinningen belichaamd werd ²⁾, was een zoon van God, [2 Sam. 7:14](#), [Ps. 2:6-7](#); [Ps. 89:27](#) [[Ps. 89:26](#)], de gezalfde bij uitnemendheid, [Ps. 2:2](#); [18:51](#) [[Ps. 18:50](#)], aan wie allerlei lichamelijke en geestelijke zegeningen werden toegewenst, [Ps. 2:8v.](#), [Ps. 21](#); [45](#); [72](#), die zelfs als Elohim werd aangesproken, [Ps. 45:7](#) [[Ps. 45:6](#)]. De koning is drager van de hoogste, van de Goddelijke waardigheid op aarde. In David heeft de theocratische koning zijn zuiverst beeld gevonden; daarom zal het koningschap ook blijven in zijn huis, [2 Sam. 7:8-16](#). Deze belofte van God aan David is dan de grondslag, het middelpunt van alle volgende verwachting en profetie. De profetie, die bij de typiek ter verklaring bijkomt, ziet uit het verleden en heden naar de toekomst heen en tekent de te verwachten Davidide steeds duidelijker in zijn persoon en werk af. Naarmate het koningschap in Israël en Juda minder aan zijn idee beantwoordde, nam de profetie de belofte van [2 Sam. 7](#) op en klemde zich daaraan vast, [Am. 9:11](#), [Hos. 1:11](#), [3](#), [5](#), [Mich. 5:1-2](#) [[Mich 5:2-3](#)], [Jes. 9:5-6](#); [11:1-2](#), [10](#); [Jer. 23:5](#); [30:9](#); [33:17](#), [20-22](#), [26](#), [Ezech. 34:23-24](#); [37:22-24](#). Deze gezalfde koning zal uit Davids huis voortkomen, als dit tot nederheid vervallen, van de troon verstoten, aan een afgehouwen tronk gelijk geworden zal zijn, [Jes. 11:1](#), [2](#), [Mich. 5:1](#), [2](#), [Ezech. 17:22](#); God zal hem als een spruit aan Davids huis doen voortspruiten, [Jer. 23:5-6](#); [33:14-17](#), zodat hij zelf de naam van Spruit draagt, [Zach. 3:8](#), [6:12](#). Maar ondanks zijn nederige geboorte, zal hij toch de echte, ware, theocratische koning zijn. Ofschoon afkomstig uit het kleine, verachte Bethlehem, waar het Davidisch koningshuis zijn oorsprong heeft, en zich, verdreven uit de heerschappij, terugtrekt, [Mich. 5:2](#), cf. [Micha 3:12](#); [4:9](#), [14](#) [[Mich. 5:1](#)], zal de Messias toch een Heerser over Israël zijn, wiens uitgangen en oorsprongen als Heerser, van God uit, al zijn van ouds af, van de dagen van de eeuwigheid. Hij wordt door God gegeven, is een eeuwig koning, draagt de namen van Wonderbaar, Raadgever, sterke God, [Deut. 10:17](#), [Jer. 32:18](#), eeuwig Vader (voor zijn volk), Vrededorst, [Jes. 9:5-6](#) ³⁾, is gezalfd met de Geest van de wijsheid en van het verstand, van de raad en van de dapperheid, van de kennis en vreze des Heeren, [Jes. 11:5](#), wordt gelegd tot een beproefde kostelijke grondsteen in Zion, [Jes. 28:16](#), is een rechtvaardig, zegerijk, zachtmoedig en daarom op een ezelin rijdende koning, die niet trots is op zijn macht, maar door God ondersteund wordt, [Jer. 33:17](#), [20](#), [22](#), [26](#), [Zach. 9:9v.](#), die het volk noemt en erkent als de Heere onze gerechtigheid, [Jer. 23:6](#), (cf. [Jer. 33:16](#), waar Jeruzalem zo genoemd wordt als de stad, in welke de Heere zijn gerechtigheid wonen doet); die een held zal zijn als David en wiens huis zal wezen als God, als de Engel van God, die eens bij de uittocht Israëls leger voorging, [Zach. 12:8](#), cf. [Mal. 3:1](#), die eeuwig heersen, een rijk van

gerechtigheid, vrede en welvaart stichten zal, en zijn heerschappij ook over de Heidenen, tot de einden van de aarde uitbreiden zal, [Ps. 2; 45; 72](#), [Ezech. 37:25](#), [Zach. 6:13](#), [9:10](#) enz.

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

- 1) Van het woord Schilo bestaan zeer vele opvattingen, die echter geen van alle genoegzame zekerheid hezitten, cf. E. Sellin, Die Schiloh-Weissagung in 1 Mos. 49:10, in de Theol. Stud. Theod. Zahn z. 10. Okt. 1908 dargebracht bl. 869-390. Art. Schiloh in Hastings' D. B. IV 500. Dr. Adolf Poswanski, Schiloh. Ein Beitrag zur Gesch. van de Messiaslehre. I Die Auslegung von [Gen. 49:10](#) im Altertum bis zum Ende des Mittelalters. Leipzig Hinrichs 1909. Maar het Messiaanse karakter van de tekst is aan geen twijfel onderhevig.
- 2) Smend, Altt. Relig. bl. 58.
- 3) Caspari, Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang van de messian. Weissagung, [Jes. 9:1-6](#). Gütersloh 1908.
- 4) Over de Mess. profetieën handelen verder nog Kuenen, De profeten I 234 v. Duham, Die Theol. van de Propheten 1875. König, Die Theol. van de Psalmen 1857. Boehmer, Das Reich Gottes in de Psalmen, Neue kirchl. Zeits 1897, Heft 8-10. H. Weiss, Die messian. Vorbilder im A. T. Freiburg Herder 1905. A. Schulte, Die messian. Weissagungen des A. T., nebst dessen Typen übersetzt und erklärt. Paderborn Schöningh 1909 enz.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 354)

354. Ook na het uitsterven van de profetie is de Messiasverwachting in het hart van Israëls volk blijven leven. In de apocriefe literatuur vinden we wel de verwachting van Israëls toekomstige verlossing en heerschappij, maar zonder dat daarbij van de Messias anders dan een paar aanduidingen voorkomen, 1 Makk. 2:57, 4:46, 9:27, 14:41. Ook Philo heeft niets over de Messias. In het algemeen was de eigengerechtigheid van het Judaïsme aan de Messiasverwachting niet gunstig; Israël had immers de wet, was door haar onderhouding rechtvaardig en had daarom geen verlosser nodig; hoogstens was er plaats voor een aards koning, die de Joden vergold naar hun verdienste en hen tot heerschappij bracht over de

volken van de wereld. De Messias werd enkel en alleen een politiek persoon. Maar in het volk bleef toch de Messiasverwachting leven en kwam telkens weer boven, vooral in tijden van druk. Ze werd onderhouden en gevoed door de lectuur van het Oude Testament; tal van plaatsen werden Messiaans verklaard, gelijk de LXX bewijst; de Joden vonden in de Schriften zelfs 456 Messiaanse beloften, 75 in de Pentateuch, 243 in de Profeten, en 138 in de Hagiographa; en vooral de apocalyptische literatuur van Henoch, het Psalterium Salomonis, Baruch, de Sibylle, 4 Ezra nam de Messiasverwachting weer op en werkte ze uit. Men verwachtte over het algemeen, dat Hij aan het einde van de **עלם הזה** verschijnen zou, nadat bange tijden, de zogenaamde Messiasweeën, en Elias of ook een ander profeet als Mozes of Jeremia waren voorafgegaan. Hij werd gewoonlijk aangeduid als Messias, Mensenzoon, Uitverkorene, Zoon van David, enkele malen ook als Zoon van God, en werd opgevat als een mens, die te voren reeds bestond en bij God verborgen was, die uit Bethlehem te voorschijn zou komen, die rechtvaardig, heilig en met vele gaven door God toegerust was en die het rijk van God op aarde bevestigen zou. In hoofdzaak komt daarmee de verwachting overeen, die volgens het getuigenis van het Nieuwe Testament, [Luk. 1:38](#), [74](#); [2:25](#) enz. in de volkskringen aangetroffen werd **1)**.

Te midden van deze verwachtingen trad de Christus zelf op, predikende het Evangelie van het koninkrijk Gods, en zeggende: de tijd is vervuld en het koninkrijk Gods nabij gekomen; bekeert u en geloof het Evangelie, [Mark. 1:15](#). Het koninkrijk Gods, dat door de profeten voorspeld en verwacht werd, waarin God koning en zijn wil aller lust zal zijn, dat naar oorsprong en natuur een hemels koninkrijk is en thans ook al in de hemelen aanwezig is, [Matt. 6:10](#), dat koninkrijk komt nu ook op aarde, het is nabij, [Mark. 1:15](#). Maar aanknopende aan die verwachtingen, bracht Jezus er terstond een grote wijziging in; van de Joodse traditie gaat Hij terug tot de Schrift, en verstaat onder het koninkrijk niet allereerst een politieke, maar een religieus-ethische heerschappij. De God van Abraham, Izak en Jakobs, [Mark. 12:26](#), de God van Israëls, [Matt. 15:30](#), die Jezus als zijn God erkent en belijdt, is zeker ook en vóór alles Koning, [Matt. 5:35](#), [18:23](#), [22:2](#), de Heere van de hemel en van de aarde, [Matt. 11:25](#); maar Hij is tevens de Vader in de hemelen, die in zijn rijk als een Vader over zijn kinderen heersen wil; zijn rijk is tegelijk een familie, een gemeente, [Matt. 6:4](#), [6](#), [9](#); [7:11](#); [Mark. 8:34-35](#); en deze beide gedachten van het koningschap en het vaderschap van God schaden niet, maar bevorderen elkaar. Voorts: ingang in dat koninkrijk is er niet door farizeese wetsonderhouding, maar door bekering, geloof, wedergeboorte, [Matt. 18:3](#), [Mark. 1:15](#), [Joh. 3:3](#), en daarom staat het juist open voor de armen, de verlorenen, de tollenaars en zondaren, [Matt. 5:3](#); [9:11-12](#); [11:5](#), [28-30](#), [Luk. 19:10](#). Dat koninkrijk, dat enerzijds vóór alles moet gezocht worden en een andere en betere gerechtigheid dan die van de farizeeën veronderstelt, [Matt. 5:20](#), [6:33](#), [13:44-46](#), en dan als een loon wordt voorgesteld, bewaard in de hemelen, [Matt. 5:12](#), [6:20](#), [19:21](#), [20:1-7](#), [24:45](#), is toch anderzijds met heel zijn inhoud, vergeving van de zonden, [Matt. 9:2](#), [26:28](#), [Luk. 1:77](#), [24:47](#), gerechtigheid, [Matt. 6:33](#), eeuwig leven, [Matt. 19:16](#), [25:46](#); [Mark. 8:43](#) [??] een alle werk en verdienste ver te boven gaande gave, [Matt. 19:29](#); [23:12](#); [24:47](#); [25:21](#); [25:34](#), [Luk. 6:32v.](#), [Luk. 12:32](#), [37](#); [17:10](#); [22:29](#). In zoverre de heerschappij van God hier op aarde in de gelovigen niet dadelijk ten volle gerealiseerd wordt en zij van hun zijde de goederen van dat koninkrijk, het eeuwige leven, de aanschouwing van God, de volkomene zaligheid, hier nog niet ten volle ontvangen en genieten, is het koninkrijk dus wel toekomstig, [Matt. 5:3v.](#), [Matt. 5:20](#); [6:10](#), [33](#); [7:21](#); [18:3](#); [19:23-24](#); [25:34](#); [26:29](#) enz. Maar in zover het door de persoon en door de werken van Christus hier op aarde gesticht, en door wedergeboorte, geloof en bekering in de harten geplant wordt, is het tegenwoordig, [Matt. 11:11-12](#), [21](#); [12:28](#); [13:11](#), [19](#), [24](#), [31](#), [52](#), [Mark. 4:26-29](#), [9:1](#), [Luk. 10:18](#), [17:21](#), en zijn de gelovigen reeds hier op aarde er burgers en deelgenoten van, [Matt. 7:13-14](#); [13:23](#), [30](#); [28:18](#), [20](#); [Mark. 10:15](#), [Luk. 7:28](#). Op dezelfde wijze is het koninkrijk van God bij Paulus nu

eens aanduiding van een heerschappij, die thans reeds bestaat, [Rom. 14:17](#), [1 Cor. 4:20](#); [15:24-25](#); [Col. 1:13](#), [4:11](#), en dan weer benaming voor de regering van God in de toekomst, [1 Cor. 6:9](#), [15:50](#), [Gal. 5:21](#), [Ef. 5:5](#), [1 Thess. 2:12](#), [2 Thess. 1:5](#). Christus is thans Koning en maakt de zijnen tot koningen en priesters, [Openb. 1:6](#), [18](#); [3:21](#); [5:10](#), en toch wordt eerst bij zijn wederkomst het Godsrijk voltooid, [Openb. 19-21](#).

Schmoller, Joh. Weiss en anderen hebben daarom ten onrechte aan het koninkrijk van God een uitsluitend eschatologische betekenis toegekend [2](#)). Het is bij Jezus en ook bij de apostelen niet een louter toekomstig, in de hemel bewaard, en op gerechtigheid als loon geschonken goed, maar het is ook aanvankelijk op aarde in de weldaden van bekering, geloof, wedergeboorte, vernieuwing gerealiseerd, het wast allengs op en doordringt alles, het is tegelijk een religieus-ethisch begrip. Dat is, Jezus neemt het begrip van het rijk van God over, zoals het in de Schrift en vooral later in de apocalyptiek in eschatologische zin ontwikkeld was. Maar Hij verbindt daarmee de later door het Judaïsme verwaarloosde gedachte, dat, al zal het koninkrijk van God in eschatologische zin eerst aan het einde van de dagen door een in de wereld ingrijpende daad van God gerealiseerd worden, het desalniettemin door een religieus-ethische vernieuwing, door het koninkrijk van God in deze zin, moet voorafgegaan en voorbereid worden. Bij de profeten van het Oude Testament gaan deze gedachten samen en zijn ze ineengeweven. Zij kennen slechts één komst van de Messias. Het Godsrijk is inbegrip van alle geestelijke en natuurlijke weldaden; het brengt tegelijk bekering en terugkeer (herstel van Israël als volk en rijk). Maar Jezus maakt tussen deze onderscheid. Het koninkrijk is er in religieus-ethische, het komt in eschatologische zin. Het éne idee van het rijk van God komt in twee grote momenten tot stand. De éne komst van de Messias splitst zich in een dubbele, ter behoudenis en ten gericht, ter voorbereiding en ter voltooiing. Das Messiaswerk wird Heilswerk, es entwindet sich der Eschatologie und mündet ein in die Soteriologie [3](#)). Daargelaten de vraag, hoe lange tijd er voor Jezus' bewustzijn en dat van de apostelen tussen zijn tegenwoordig en zijn toekomstig koninkrijk verlopen zou; het feit staat vast, dat beide ook temporeel onderscheiden zijn [4](#)).

- [1](#)) Ludwig Paul, Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synopt. Bonn 1895. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messian. Hoffnungen seiner Zeit. Die messianisch-apokalypt. Hoffnungen des Judentums. Strassburg 1903. P. Volz, Die jüd. Eschatologie von Daniel bis Akiba 1903. Bousset, Die Religion des Judentums im neut. Zeitalter 1906. Couard, Die mess. Erwartung in den altt. Apokryphen, Neue kirchl. Zeits. 1901 bl. 958-973. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten. Berlin 1904. Rabinsohn, Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim. Paris 1907. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs 150 avant J. C. à 200 après J. C. Paris 1909.
- [2](#)) Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des N. T. Leiden 1891, Joh. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 1892; in der zweite völlig neu bearbeitete Auflage, Göttingen 1900 is de eschatologische opvatting gehandhaafd, maar toch enigszins verzacht. Bousset, Das Reich Gottes in der Predigt Jesu, Theol. Rundschau 1902 bl. 397-407, 437-449.
- [3](#)) Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu. 1888 bl. 114.
- [4](#)) Holtzmann, Neut. Theol. 1215-225. Fréd. Krop, La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu d'après les évang. synopt. avec un appendice sur la question du fils de l'homme. Paris Fischbacher 1897, die bl. 7 literatuur geeft. Wernle, Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christl. Dokumenten und

bei Jesus. Tüb. 1903. Traub, Die Gegenwart des Gottesreiches in de Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig, vom der selbst wachsenden Saat, dem Unkraut und dem Fischnetz, Zeits. f. Th. u. K. 1905 bl. 58-75. Gottschick, Reich Gottes in PRE3 XVI 783-806. Orr, Kingdom of God in Hastings, DB II 834-856. Bartmann, Das Himmelreich und sein König nach de Synopt. bibl. dogm. dargestellt. Paderborn 1906. J. Boehmer, der religionsgesch. Rahmen des Reiches Gottes. Leipzig 1909. Verg. ook Wegener, A. Ritschls Idee des Reiches Gottes im Lichte der Gesch. Leipzig 1898. J. Weiss, Die Idee des Reiches Gottes in der Theol. Giessen 1901.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 355)

355. Tot deze onderscheiding is Jezus niet gekomen, doordat zijn arbeid, in Galilea hoopvol begonnen, later zonder gevolg bleef en Hij nu op geen andere wijze aan zijn roeping getrouw kon blijven dan door tegelijk zijn Messiasschap en het lijdensprogram te openbaren **1)**. Want van de aanvang af was aan Jezus zijn plaats in dat koninkrijk, welks Evangelie Hij predikte, volkomen klaar en duidelijk. Behalve uit de aanwijzing in de doop door Johannes, [Matt. 3:11](#)v., [Joh. 1:26](#)v., blijkt dit duidelijk daaruit, dat Jezus terstond optrad met de namen van Zoon des mensen en Zoon van God. De eerste naam ontleende Jezus, zoals nu, vooral na Baldensperger's belangrijke studie over Das Selbstbewusstsein Jesu **2)**, vrij algemeen erkend wordt, met bewustheid aan [Dan. 7:13](#), om daarmee aan te duiden, en dat Hij de Messias was, zonder wie het koninkrijk van God niet komen kon, en dat Hij het was in heel andere zin, dan zijn tijdgenoten in hun aardsgezinde verwachtingen zich dit voorstelden. In [Dan. 7:13](#) is de naam: een als een mensenzoon, aanduiding van de Messias. Vele exegeten denken wel bij die term aan het volk van de heiligen, omdat vers 18, 22 en 27 [[Dan. 7:18,22,27](#)] zeggen, dat aan dat volk van de heiligen het koninkrijk gegeven wordt, op dezelfde wijze, als dit in [Dan. 7:14](#) aan de mensenzoon geschonken wordt. Maar dit gevoelen is niet houdbaar. Want de mensenzoon komt met de wolken van de hemel en plaatst zich voor de Oude van dagen, maar het volk van de heiligen is op aarde, lijdt en ziet verlangend naar de verlossing uit. Voorts wordt in [Dan. 7:17](#) wel gezegd, dat de vier dieren vier koningen zijn, maar van de mensenzoon, die in vers 14 reeds het koninkrijk ontvangt, komt geen nadere verklaring voor. Eindelijk wordt in [Dan. 7:20](#) wel krijg gevoerd tegen het volk van de heiligen, maar van de mensenzoon is geen sprake. Blijkbaar is de mensenzoon de Messias, die het koninkrijk van God ontvangt, [Dan. 7:14](#), en de toekomstige Heerser van het volk van de heiligen is. Zo werd de tekst van [Dan. 7:13](#) dan ook in de apocriefe literatuur van Henoch en 4 Ezra opgevat **3)**.

Indien de naam van mensenzoon door Jezus aan het Oude Testament werd ontleend, dan spreekt het vanzelf, dat hij geen symbool kan zijn voor het toekomstige Godsrijk (Hoekstra), noch ook een benaming van Jezus als de ware, ideale mens (Herder, Schleiermacher, Neander, Lange, Ebrard, Thomasius, Godet, Beyschlag enz.) of als de nederige, zwakke mens (Grotius, de Wette, Ewald, Baur, Strauss, Kuenen, Schenkel, Stier, Nösgen enz.); maar dat hij een aanduiding moet zijn van zijn boven allen verheven, Messiaanse waardigheid in die zin, zoals Hij zelf die verstond. Nu hebben, evenals vroeger reeds de rationalist Paulus, Comm. über das Neue Testament op [Matt. 8:20](#) en Uloth in de Godg. Bijdragen 1862, evenals in de jongste tijd Lagarde, Wellhausen, Brandt, Oort en vooral Lietzmann wel beweerd, dat Jezus zich nooit in het Aramees מָשִׁיחַ noemde of daarvan alleen zich bediende, om zichzelf in de derde persoon als "de mens" aan te duiden; dat de Aramese woorden later ten onrechte door υἱος του ανθρώπου vertaald werden en in de Christelijke apocalyptiek in aansluiting aan [Dan. 7:13](#) van de Messias werden verstaan, en in die betekenis dan Jezus in de mond zijn

gelegd 4). Maar deze mening bleek bij nader onderzoek zeer onwaarschijnlijk. Want ten eerste had het Aramees voor mens de gewone term מֶנְשׁ en gebruikte daarvoor, althans in Jezus' tijd, nooit de naam van בֶּר נֶשׁ; slechts eenmaal komt in het Nieuwe Testament de naam kinderen des mensen in de pluralis voor, [Mark. 3:28](#), maar anders wordt mens altijd met het enkele woord ἀνθρώπος aangeduid. De term: zoon des mensen was daarom ongewoon, bevatte een herinnering aan [Dan. 7:13](#) en werd in die tijd in de apocalyptische literatuur van de Messias verstaan. Ten tweede komt daar nog bij, dat bedoelde mening geen verklaring geeft, waarom de Aramese uitdrukking in het Grieks niet eenvoudig door ἀνθρώπος, maar door υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου weergegeven, in Messiaanse zin opgevat, en Jezus in de mond werd gelegd 5).

Al is het onderzoek naar de betekenis van de benaming: zoon des mensen, nog volstrekt niet afgelopen 6), toch mag het thans hoogstwaarschijnlijk worden geacht, dat Jezus haar aan [Dan. 7:13](#) heeft ontleend en met een bepaalde bedoeling van haar gebruik heeft gemaakt. Om deze bedoeling te leren kennen, dienen we er acht op te geven, dat Jezus zichzelf wel meermalen met die naam aanduidde, maar, behalve door Stephanus, [Hand. 7:56](#), nooit door anderen zo genoemd werd; in de brieven komt de naam niet voor, ofschoon uitdrukkingen in [1 Cor. 15:47](#) en [Hebr. 2:6](#) er nauw aan verwant zijn. Voorts noemde Hij zich niet pas zo na Petrus' belijden bij Cesarea Filippi, [Matt. 16:13](#)v., maar reeds lang vóór die tijd. In het Evangelie van Mattheüs wordt de naam vóór deze gewichtige gebeurtenis negen, in dat van Markus twee, en in dat van Lukas vier malen aangetroffen; en als Jezus deze naam van zichzelf gaat gebruiken, geeft niemand er zijn verwondering over te kennen, en doet niemand onderzoek naar zijn betekenis. Eindelijk, de naam komt voor in verband met zijn nederdaling uit, [Joh. 3:13](#), en gemeenschap met de hemel, Joh. 1:52 [[Joh. 1:51](#)], met het gezag en de macht, die Hem in het koninkrijk van de hemelen toekomt, [Matt. 9:6](#); [10:32](#); [12:8](#), [32](#); [Joh. 6:27](#), [53](#)v., in verband met zijn nederige staat, [Matt. 8:20](#), [11:19](#), zijn lijden en sterven, [Matt. 16:21](#); [17:12](#), [22](#); [20:18](#), [28](#); [26:2](#), [24](#); [26:45](#); [Joh. 3:14](#), [12:23](#), [13:31](#), maar ook met zijn opstanding, hemelvaart, zitting ter rechterhand en wederkomst ten oordeel, [Matt. 10:23](#); [13:41](#); [16:27](#), [28](#); [24:27](#), [30](#), [37](#); [25:31](#); [26:64](#); [Joh. 3:13](#), [6:62](#). Wanneer wij dit alles in aanmerking nemen, wordt het ons duidelijk, dat Jezus met deze naam zich onderscheiden wil van en zich plaatsen wil boven alle andere mensen. Er ligt in de naam zonder twijfel ook opgesloten, dat Hij waarachtig mens was, niet slechts aan Israël, maar aan alle mensen verwant, doch er wordt tegelijk door uitgedrukt, dat Hij onder alle mensen een geheel enige plaats inneemt. Van begin af aan is Hij zich bewust, dat Hij van boven, uit de hemel is en een heel bijzondere roeping op aarde te vervullen heeft; Hij is de Christus, de Zoon van de levende God, zoals Petrus Hem later belijdt. Maar zo belijdt Hij en laat Hij zich door anderen niet in het openbaar belijden, opdat men zich in zijn persoon en werk niet vergist. Daarom kiest Hij de naam van zoon des mensen, een naam, die in [Dan. 7:13](#) van de Messias voorkomt en zo ook in de apocriefe literatuur wordt verstaan. Maar daaruit volgt niet, dat het volk in het algemeen, of dat zelfs de discipelen bij die naam terstond aan de Messias dachten; het tegendeel is waarschijnlijk, omdat Hij over deze titel nooit aangevallen wordt. Men verstond er misschien alleen onder, dat Hij iets bijzonders, dat Hij een buitengewoon mens was, en dit werd onmiddellijk en terstond door zijn woorden en werken bevestigd. Doch daarom bood deze naam aan Jezus juist de gelegenheid, om alle misverstand over zijn persoon en werk van te voren af te snijden, en langzamerhand in die naam in te leggen en daarmee te verbinden die eigenaardige betekenis van het Messiaschap, welke overeenkomstig de Heilige Schriften voor zijn bewustzijn daarin opgesloten lag. En deze betekenis kwam hierop neer, dat de Christus, die van boven was, vele dingen lijden en daarna in zijn heerlijkheid moest ingaan. Zo koos Jezus zich dus deze naam, om te kennen te geven:

1. dat Hij niet slechts zoon van David en Koning van Israël, maar zoon des mensen was, met alle mensen in verband staande, en zijn ziel gevende tot een rantsoen voor velen;
2. dat Hij desalniettemin onder alle mensen een geheel enige plaats innam, omdat Hij van boven, uit de hemel was nedergedaald, gedurende zijn verblijf op aarde in onafgebroken gemeenschap met de Vader leefde, en macht had, om de zonden te vergeven, om het eeuwige leven te schenken, om al de goederen van het koninkrijk aan de zijnen uit te delen;
3. dat Hij deze macht niet grijpen mocht door geweld, zoals de Joden van hun Messias verwachtten, maar dat Hij als de Knecht des Heeren lijden en sterven moest voor zijn volk; en
4. dat Hij juist langs deze weg zou komen tot de heerlijkheid van de opstanding en van de hemelvaart, van de verhoging aan Gods rechterhand en van de wederkomst ten oordeel 7).

Zoals al gezegd is, treedt Jezus met de naam van Zoon des mensen niet eerst op tegen het einde van zijn leven, maar was Hij zich zijn Messiasschap bewust van het eerste ogenblik van zijn openbare werkzaamheid af aan en begon deze krachtens die bewustheid. Reeds op twaalfjarige leeftijd wist Hij, dat Hij moest zijn in de dingen van zijn Vaders, [Luk. 2:49](#). In de doop door Johannes ontving Hij van zijn roeping het Goddelijk teken en zegel, [Luk. 3:21](#). En terstond trad Hij op met de naam van Mensenzoon, lang vóór het voorval in Cesarea Filippi, [Mark. 2:10](#), [28](#). Hij gaf zichzelf van de aanvang af een bijzondere en geheel enige plaats in het koninkrijk van God, deed werken, die zijn Messiasschap veronderstellen, en eiste een eer, die alleen dan Hem toekomt, wanneer Hij de Messias is, [Matt. 5:11](#); [10:18](#), [32,37](#); [12:6](#), [41](#); [19:29](#). Maar wel is het waar, dat Hij de naam van Zoon des mensen in de eerste tijd spaarzaam gebruikte, en dat Hij hem te veelvuldiger bezigde, als Hij na het voorval bij Cesarea met de Messianiteit ook het lijdensprogram verbinden kon. Jezus moest zijn discipelen zó opvoeden, dat zij Hem erkenden als Messias en toch niet op Hem overdroegen al die aardse politieke verwachtingen, die in die tijd met de Messiaanse idee verbonden waren. Hiermee is tevens uitgesproken, dat Jezus' zelfbewustzijn als Messias zich niet historisch of psychologisch verklaren laat. Het is terstond bij Jezus' optreden aanwezig; het is niet af te leiden uit de invloed van de apocalyptische literatuur, die zonder twijfel door Baldensperger in het algemeen en ook in betrekking tot Jezus overschat wordt. Deze ziet zich daarom ook zelf genoodzaakt, om verder, nl. tot het religieuze bewustzijn van Jezus, tot zijn Godsbewustzijn terug te gaan en te zeggen, dat bij de doop met zijn Godsbewustzijn zijn Messianiteit Hem onmiddellijk bewust werd; toen ontwaarde Hij van God nabijheid als nooit te voren, toen hoorde hij inwendig in zich de stem: Gij zijt mijn Zoon 8). Tot op zekere hoogte is dit juist. Jezus' bewustzijn, dat Hij de Messias was, vloeide voort uit de wetenschap, dat Hij in een geheel enige verhouding stond tot God. Hij noemde zich Zoon des mensen, maar ook Zoon van God.

In het Oude Testament werd het volk Israël, dan de koning en vooral de Messias met die naam aangeduid 9). Deze theocratische betekenis heeft de naam Zoon van God misschien ook nog in de mond van de bezetenen, [Matt. 8:29](#), de Joden, [Matt. 27:10](#), de Hoge priester, [Matt. 26:63](#), en zelfs van de discipelen in de eerste tijd, [Joh. 1:50](#), [11:27](#), [Matt. 16:16](#). Maar Jezus legt in deze naam een andere en diepere zin. Hij is Zoon van God, niet omdat Hij Messias en Koning is, maar Hij is het laatste, omdat Hij het eerste is, omdat Hij Zoon van de Vader is. God is zijn Vader, [Luk. 2:49](#); Hij is de éne Zoon, die de Vader liefhad en die Hij ten laatste

zond, [Mark. 12:6](#); bij de doop, [Matt. 3:17](#), en later bij de verheerlijking, [Matt. 17:5](#) noemt God Hem zijn geliefde Zoon, in wie Hij al zijn welbehagen heeft; en in [Matth. 11:27](#) zegt Hij, dat alles, wat tot uitvoering van Gods $\epsilon\upsilon\delta\omicron\kappa\iota\alpha$ nodig is, Hem is overgegeven en dat alleen de Vader aen Zoon en de Zoon de Vader kent. Dit Zoonschap is de bron van al zijn leven, denken en handelen. In die bewustheid stelt Hij zich boven de ouden, [Matt. 5:18](#)v., boven Jona en Salomo, [Luk. 11:31-32](#), boven de engelen zelfs, [Mark. 13:32](#). Wetende, dat Hij in geheel enige verhouding staat tot de Vader en koning van het Godsrijk is, spreekt Hij zalig, [Matt. 5:3](#)v., [Luk. 10:23](#), vergeeft Hij de zonden, [Mark. 2:20](#), eist Hij alles om zijnentwil te verlaten, [Matt. 5:11](#); [10:18](#), [22](#) enz., en verbindt daaraan de ingang in het eeuwige leven. De Synoptici bevatten reeds in kiem alles, wat later door de apostelen en ook door de Christelijke kerk over de persoon van Christus geleerd werd. Het is waar, dat de discipelen vóór Jezus' opstanding nog geen recht inzicht hadden in zijn persoon en werk. De Evangeliën zeggen ons dat zelf. Vandaar dat Jezus in zijn onderwijs ook met de vatbaarheid van zijn jongeren rekende, hen allengs opleidde tot de kennis van zijn Zoonschap en zijn Messianiteit en veel overliet aan de onderwijzing van de Geest, [Joh. 16:12](#). Maar de opstanding deed reeds een wonderbaar licht opgaan over de persoon en het werk van Christus; van toen af gold Hij voor alle discipelen als "ein himmlisches Wesen"; de leer van Paulus en Johannes over het wezen van Christus vond bij geen van de discipelen bestrijding [10](#)).

Wat zij eraan toevoegen, is niets nieuws, maar alleen uitbreiding en ontwikkeling. Jezus is waarachtig mens, vlees geworden en in het vlees gekomen, [Joh. 1:14](#), [1 Joh. 4:2](#), [3](#), uit de vaderen, zoveel het vlees aangaat, [Rom. 9:5](#), Abrahams zaad, [Gal. 3:16](#), uit Juda's stam, [Hebr. 7:14](#), uit Davids geslacht, [Rom. 1:3](#), geboren uit een vrouw, [Gal. 4:4](#), [Hebr. 2:14](#), mens in volle, ware zin, [Rom. 5:15](#), [1 Cor. 15:45](#), [1 Tim. 2:15](#), die moe, dorstig, bedroefd, verheugd was als wij, [Joh. 4:6](#)v., [Joh. 11:33](#), [38](#); [12:27](#); [13:21](#); [Hebr. 4:15](#), onder de wet was, [Gal. 4:4](#), gehoorzaamheid geleerd heeft tot de dood toe, [Phil. 2:8](#), [Hebr. 5:8](#); [10:7](#), [9](#), geleden heeft, gestorven is en begraven enz. Maar deze zelfde mens was tegelijk van alle zonde vrij, [Matt. 7:11](#), [11:29](#), [12:50](#), [Joh. 4:34](#); [8:29](#), [46](#); [15:10](#); [Hand. 3:14](#), [2 Cor. 5:21](#), [Hebr. 4:15](#); [7:26](#); [1 Petr. 1:19](#); [2:22](#); [1 Joh. 2:1](#); [3:5](#); Hij is ook opgestaan, verheerlijkt, gezeten aan de rechterhand van God, [Hand. 2:34](#); [5:31](#); [7:55](#) enz. Hij bestond reeds vóór zijn vleeswording, [Joh. 1:1](#); [17:5](#); [1 Cor. 10:4](#), [9](#); [Hebr. 11:26](#), was toen in de gestaltenis van God, [Phil. 2:6](#), eerstgeborene aller creaturen, [Col. 1:16](#), hoger dan de engelen, [Hebr. 1:4](#), door wie God alles geschapen heeft en in wie alles bestand heeft, [Joh. 1:3](#), [1 Cor. 8:6](#), [Col. 1:16](#), [Ef. 3:9](#), Zoon van God in geheel enige zin, [Joh. 1:14](#), [5:18](#), [Rom. 8:3](#), [32](#), [Gal. 4:4](#), en zelf God, [Joh. 1:1](#), [20:28](#), [Rom. 9:5](#), [2 Thess. 1:1](#), [Tit. 2:13](#), [Hebr. 1:8-9](#), ([1 Joh. 5:20](#)), [2 Petr. 1:1](#).

1 pet 2

- 1) Holtzmann, t.a.p. I284.
- 2) Strassburg 1888, 2e Aufl. 1892, 3e Aufl. 1903.
- 3) Sellin, Die isr-jüd. Heilandserwartung bl. 70 v. Gould in Hastings. Dict. of Christ II 660.
- 4) Wellhausen, Isr. u. Jüd. Gesch. 1894 bl. 312. Id., Skizzen und Vorarbeiten, Berlin 1899 bl. 187-215. Lietzmann, van de Menschenson. Freiburg 1896. Oort, De uitdrukking $\omicron\upsilon\iota\omicron\varsigma$ του ανθρωπου in het Nieuwe Testament Leiden 1893. A. Meyer, Jesu Muttersprache 1896 enz.
- 5) Dallmann, Die Worte Jesu. Leipzig 1899 bl. 191-219. Schmiedel, Prot. Monatshefte, 1899 bl. 252-267. 291-308. Driver, art. Son of Man in Hastings D. B. IV 581. Gould, t.a.p. bl. 661. Baldensperger, Die neueste Forschung liber de Menschensohn, Theol. Rundschau 1900 bl. 201-210. 243-255.
- 6) J. Boehmer, Zum Verständnis des Menschenschnes, Die Studierstube 1905 411-418.

- 7) Verg. verder nog H. Appel, Die Selbstbezeichnung Jesu, van de Sohn des Menschen. Stavenhagen 1896. Holtzmann, Neut. Theol. I 246 v. Id., Das messian. Bewusstsein Jesu 1907 bl. 50 v. Kähler, Zur Lehre v.d. Versöhnung 1898 bl. 75 v. Fiebig, der Menschensohn. Tüb. 1901. Tillmann, der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine Messian. Würde. (Bibl. Stud. v. Bardenhewer, XII 1-2) 1907. Warfield, The Lord of Glory. American Tract Society, New-York 1907.
- 8) Baldensperger, Das Selbstbew. Jesu bl. 160. Harnack, Wesen des Christ. Akad. Aufgabe bl. 81 zegt van Jezus als de Zoon van God: Wie er zu diesem Bewusstsein der Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses gekommen ist, wie er zu dem Bewusstsein seiner Kraft gelangt ist und der Verpflichtung und Aufgabe, die in dieser Kraft liegen, das ist sein Geheimnis und keine Psychologie wird es erforschen. Verg. ook Grau, Das Selbstbewusstsein Jesu. Nördlingen 1887. d'Arcy, art. Consciousness in Hastings' Dict. of Christ. I 361 v. Steinbeck, Das göttliche Selbstbewusstsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker. Leipzig 1908.
- 9) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 216 en voorts Dalman, Die Worte Jesu. Leipzig 1899. Holtzmann, Neut. Theol. I 265 v. Sanday, art. Son of God, in Hastings, D.B. IV 568 v. Stalker, art. Son of God in Hastings, Dict. of Christ. II 654 v.
- 10) Weiszäcker, Das apost. Zeitalter bl. 16. 110.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 356)

356. Dit apostolisch getuigenis aangaande Jezus de Christus was te rijk en te diep, dan dat het terstond in het Christelijk bewustzijn kon opgenomen en in een alle dwaling afsnijdende, duidelijke formule kon weergegeven worden. Bij de apostolische vaders is daarvan dan ook nog geen sprake, al kennen zij aan Christus een geheel enige plaats toe en al noemen zij Hem met allerlei heerlijke en verheven namen **1)**. Eerst de ter linker en ter rechter zijn opkomende dwalingen van het Ebionitisme en het Gnosticisme maakten het voor de gemeente tot plicht, om de inhoud van het apostolisch getuigenis in te denken en van de verhouding van Christus, beide tot God en tot de mensheid, zich helder rekenschap te geven. Het Ebionitisme hield Jezus wel voor de Messias, geloofde soms ook wel, dat Hij op bovennatuurlijke wijze ontvangen en bij de doop met een Goddelijke kracht toegerust was, maar het zag overigens in Jezus niets dan een mens, uit Davids geslacht, met de Geest van God gezalfd, en tot koning over een bij zijn wederkomst op te richten aards rijk aangesteld **2)**. Het Gnosticisme, de stof verachtend en de schepping van de wereld aan een δημιουργος toeschrijvend, maakte ook bij Christus een scherpe scheiding tussen het Goddelijke en het menselijke; de hoogste eon, nl. Christus, was uit de hemel neergedaald en had zich voor een tijd lang met de aardse mens Jezus verenigd, of bracht uit de hemel een psychisch lichaam mee of nam tijdelijk een schijnlichaam aan, om de mensheid uit de banden van de materie te bevrijden **3)**. Harnack meent wel, dat de erkenning van Jezus als een door God uitverkoren en met de Geest toegerust mens niet ebionietisch, maar Christelijk was, en zegt ook, dat de leer van de twee naturen van Christus oorspronkelijk gnostisch was **4)**, maar hij moet toch toegeven, dat in de oudste overlevering Jezus ook als Zoon van God beleden en nooit voor een φίλος άνθρωπος gehouden werd **5)**.

Er mogen verschillende voorstellingen geweest zijn, hoe een en hetzelfde subject tegelijk Zoon van God en mens kon zijn; maar zo werd Christus van het begin af door allen erkend.

Deze belijdenis moest leiden en leidde onder Justinus, Irenaeus en Tertullianus 6), tot de leer van de twee naturen. De uitdrukking *δυο ουσιαι χριστου* komt het eerst voor in een fragment van Melito, waarvan de echtheid echter betwijfeld wordt 7). Irenaeus heeft de formule van de twee naturen nog niet, maar leert duidelijk, dat Christus waarlijk de Zoon, de Logos, en zelf God is, dat Hij als zodanig mens is geworden, en dat deze mensgeworden Logos een onverbreekelijke eenheid is. Hij is vere homo et vere deus, adv. haer. IV 6, 7, het is een en dezelfde Christus, die de wereld geschapen heeft en die geboren en gestorven is, III 9, 3, 16, 6, 19, 1 enz. Tertullianus leert ook en spreekt nog sterker van twee substanties in Christus, *carnea* en *spiritalis*, van twee *conditiones*, *divina* et *humana*, de *carne* Chr. 5, en nam in Hem aan *duplicem statum*, *non confusum sed conjunctum in una persona*, *Deum et hominem verum*,. adv. Pr. 27. Spoedig werd daarna in het Westen voor deze leer van Christus de formule gebezigd, dat Hij was *una persona* met *duo naturae*. Augustinus drukt zich geregeld aldus uit; *ita vero inter Deum et homines mediator apparuit*, ut in *unitate personae copulans utramque naturam*, et *solita sublimaret insolitis et insolita solitis temperaret*, Ep. ad Volus. 3. In het Oosten bleef echter de terminologie, evenals in de triniteitsleer, lange tijd onvast en daarom voor allerlei misverstand vatbaar. De woorden *ουσια*, *φυσις*, *υποστασις*, *προσωπον*, misten nog strenge bepaling en werden daarom doorelkaar gebruikt; zelfs Cyrillus duidt de menselijke natuur van Christus nog dikwijls als *υποστασις* in plaats van als *φυσις* aan, en spreekt dan toch weer van één natuur in Christus, *μια σεσαρκωμενη φυσις*; de vereniging van beide naturen werd door Gregorius Naz. en Gregorius van Nyssa als een *μιξις*, *ανακρασις*, en door Cyrillus als een *ενωσις φυσικη* of *κατα φυσιν* aangeduid; en datgene, wat door de hypostatische vereniging tot stand kwam, werd meermalen niet *εις* maar *εν* genoemd 8). De epistola dogmatica van Paus Leo de Grote aan Flavianus droeg er echter veel toe bij, om ook in het Oosten het helder inzicht en het nauwkeurig spraakgebruik in de leer van Christus te bevorderen 9). En te Chalcedon werd, na verwerping van het Nestorianisme, het Patripassianisme, het Eutychianisme enz., de belijdenis van Christus vastgesteld als van één en dezelve Zoon en Heere *τελειον τον αυτον εν θεοτητι και τελειον τον αυτον εν ανθρωποτητι*, *θεον αληθως και ανθρωπον αληθως τον αυτον*,.....*ενα και τον αυτον χριστον, υιον, κυριον, μονογενη, εν δυο φυσεσιν* (volgens de oorspr. lezing; niet *εκ δυο φυσεων*) *ασυγχυτως, ατρεπτως, αδιαιρετως, αχωριστως γνωριζομενον* 10).

Daarmee waren scherp en belijnd de grenzen getrokken, binnen welke de kerkelijke leer van Christus verder ontwikkeld kon worden. Maar het was er ver van af, dat hiermee vroeger en later eenstemmigheid werd verkregen. De vraag: wat denkt u van de Christus? heeft in het Christelijk leven en ook in de theologie allerlei antwoorden uitgelokt; zij houdt alle eeuwen door hoofden en harten van de mensen verdeeld. Zelfs binnen die kerken, welke samen het Chalcedonense aanvaarden, is er bij alle overeenstemming toch ook nog aanmerkelijk verschil. In de theologie van het Oosten bleef de grondgedachte deze, dat God zelf mens moest worden, opdat de mens de Goddelijke natuur, de onsterfelijkheid, het eeuwige leven, de *θεωσις*, deelachtig zou worden 11). De gevolgen van de zonde zijn veel meer fysisch dan ethisch van aard, en daarom loopt naast het rationalisme in de Griekse kerk altijd de mystiek. Deze mystiek moest er toe leiden, dat, al werd de menselijke natuur van Christus ook erkend, de sterkste nadruk toch viel op zijn Godheid, op het ingaan van de Goddelijke natuur in de menselijke, op de eenheid van beide, op het wezen van Christus meer dan op zijn historische verschijning, op zijn vleeswording meer dan op zijn voldoening. Bij de persoon van Christus kwam het daarom vooral aan op zijn Goddelijk wezen, dat in menselijke vorm werd meegedeeld en zo door de mens ontvangen en genoten wordt. Aan strenge onderscheiding van de beide naturen werd daarom weinig behoefte gevoeld; ze wordt bij Athanasius, de Cappadociërs, ja zelfs nog ten dele bij Cyrillus gemist; de Griekse lezing van het

Chalcedonense is een correctie van de oorspronkelijke tekst; de uitdrukking $\epsilon\nu\ \delta\upsilon\sigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\sigma\iota\nu$ is door $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\sigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$ vervangen. Het Mollofysitisme was in het Oosten een macht; hoezeer veroordeeld en onderdrukt, het kwam toch telkens weer boven, in de leer van de theopaschieten, van de aphthartodoceten, van de aktisteten en van de monoteleten; het droeg er toe bij, om de grenslijn tussen het Goddelijke en het menselijke uit te wisselen en om de kerken in het Oosten meer en meer voor de ondergang in het Heidendom rijp te maken 12).

Daarentegen onderscheidde het Westen streng tussen de Goddelijke en menselijke natuur van Christus; de terminologie van *una persona* en *duo naturae* stond reeds sedert Tertullianus vast; op het ethische lag meer dan op het fysische, op de voldoening, het lijden en de dood, meer dan op de menswording, de nadruk. Toch werd ook hier niet alle gevaar van de vergoddelijking van de menselijke natuur van Christus vermeden. Het Oosten nam bijna geen notitie van het Westen en onderging met name in het geheel niet de invloed van Augustinus. Maar omgekeerd nam het Westen wel de theologie en bepaaldelijk ook de mystiek van het Oosten over. Daardoor drong ook in de Latijnse kerk en theologie de gedachte door van een vergoddelijking van het menselijke. De mystische contemplatie, de leer van het *donum superadditum*, de transsubstantiatie berusten alle op de gedachte, dat het eindige aan het oneindige deel hebben kan. Dit kon niet zonder invloed blijven op de Christologie, want de menselijke natuur was nauwer dan enig ander schepsel met de Godheid verenigd. Als Adam door het *donum superadditum*, als de gelovigen door de *gratia infusa*, als de mystieken door de contemplatie reeds van de Goddelijke natuur deelachtig en in zekere zin vergoddelijkt werden 13), dan moest dit in veel sterker mate gelden van de mens Christus, in wie de volheid van de Godheid lichamenlijk woonde.

- 1) Verg Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 218 v.
- 2) Uhlhorn, art. Ebioniten in PRE3 VI 25-128. Loofs, Dogmengesch. 4 bl. 83.
- 3) Loofs, t.a.p. bl. 105-111. Krüger, art. Doketen en Gnosis in PRE3.
- 4) Harnack, D. G. I 245. 220. 516.
- 5) Harnack, t.a.p. 1153-168. Verg. Loofs, in PRE3 IV 18 v. Id., Dogmengesch. bl. 83.
- 6) Verg Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 218v.; en voorts over Justinus nog: A. L. Feder, Justins des Martyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes. Freiburg 1906; over Irenaeus en Tertullianus: Loofs, Dogm. par. 21. 22.
- 7) Harnack, D. G. I 165. Verg. echter Loofs, in PRE3 IV 31 en Dogmengesch. bl. 151
- 8) Schwane, D. G. II 294 v. 341 v.
- 9) Hahn, Bibl. van de Symbolen und Glaubensregeln van de alten Kirche. 3 Breslau 1897 bl. 321-330.
- 10) Hahn, t.a.p. bl. 166.
- 11) Verg. echter aantekening 1) Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; C 42.
- 12) Verg. de art. Monophys. en Monothel. van G. Krüger, in PRE3 XIII 372 v
- 13) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 12 Openbaring en Natuur; 98 v. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; A 199 v. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 287 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 357)

357. Geheel in overeenstemming met Johannes Damascenus ¹⁾, leerde daarom de scholastieke en Roomse theologie, dat iedere natuur in Christus wel zichzelf blijft en de mededeling van de Goddelijke eigenschappen aan de menselijke natuur niet reëel is te denken, maar dat toch de Goddelijke natuur de menselijke geheel doordringt en doorgloeit, gelijk warmte het ijzer, en haar de Goddelijke heerlijkheid en wijsheid en macht deelachtig maakt (περιχωρησις, θεωσις). Daaruit wordt dan afgeleid, dat Christus als mens reeds hier op aarde de scientia beata, de visio Dei bezat; Jezus was reeds op aarde een comprehensor ac viator, wandelend door aanschouwen en niet door geloof; van geloof en hoop kan en mag er bij Hem geen sprake zijn. Voorts werden al de gaven, waarvoor de menselijke natuur van Christus vatbaar was, Hem niet allengs, maar terstond, in eens, bij zijn menswording geschonken. Als mens bleef Hij wel eindig en beperkt; ook had Hij in de staat van zijn vernedering allerlei defecten (vatbaarheid voor lijden en dood) en affecten (aandoeningen van smart, honger, koude enz.). Maar Hij ontving toch bij zijn menswording in eens alle wijsheid, waarvoor zijn menselijke natuur vatbaar was. Zijn toeneming daarin, [Luk. 2:52](#), is niet objectief maar subjectief te verstaan; het scheen aan anderen zo toe; ook bad Hij niet uit behoefte, maar alleen om onzentwil, om ons een voorbeeld te geven. Jezus was eigenlijk nooit kind, Hij was dadelijk man. En omdat zijn menselijke natuur zo door de Goddelijke verheerlijkt en vergoddelijkt is, daarom heeft ook zij recht op en is ook zij voorwerp van aanbidding; ja ieder deel van de menselijke natuur van Christus, zoals inzonderheid het heilige hart, is Goddelijke verering waardig ²⁾.

Dezelfde grondgedachte treffen wij aan in de Lutherse theologie. Maar zij is hier toch anders uitgewerkt en toegepast. Griekse en Roomse theologie leerden wel een mededeling van Goddelijke gaven, maar niet van Goddelijke eigenschappen aan de menselijke natuur; en zij leerden ook wel een ware en wezenlijke mededeling van de Goddelijke eigenschappen, maar dan niet aan de menselijke natuur als zodanig, doch aan de hypostase van beide naturen. Luther echter leerde, dat ook reeds in de staat van de vernedering de mensheid van Christus was, waar de Godheid was, en dat beide naturen niet alleen in de persoon maar ook beide onderling met haar eigenschappen "vereinigt und vermischt" waren ³⁾. Daarom konden de Roomse theologen de Lutherse Christologie en vooral de ubiquiteitsleer eenparig bestrijden ⁴⁾. Maar toch is er, hier evenals in de leer van het avondmaal, verwantschap. De Lutherse leren toch uitdrukkelijk, dat de beide naturen in Christus nooit vermengd of in elkaar veranderd worden, maar dat elk van beide tot in eeuwigheid zichzelf blijft en haar wezenlijke eigenschappen behoudt en nooit de eigenschappen van de andere natuur tot haar eigen ontvangt ⁵⁾. Ook zeggen zij niet, dat alle Goddelijke eigenschappen in gelijke zin en in gelijke mate aan de menselijke natuur worden meegedeeld; de quiescente eigenschappen van oneindigheid enz. werden haar niet zelf rechtstreeks, doch alleen door bemiddeling van de andere eigenschappen geschonken; de operatieve echter, zoals alomtegenwoordigheid, almacht, alwetendheid, werden rechtstreeks en onmiddellijk het deel van de menselijke natuur; en zelfs schreef men haar dikwijls niet alleen de multivoli praesentia of ubiquitas in de zin van Chemnitz, maar bepaald de omni praesentia toe ⁶⁾. En zakelijk komen Roomse en Lutherse theologie daarin overeen, dat zij de menselijke natuur boven de haar gestelde grenzen verheffen en de menselijke ontwikkeling van Jezus benevens de staat van zijn vernedering in schijn oplossen.

Bij de ontwikkeling van de Lutherse theologie is dat al zeer duidelijk uitgekomen. Bij de menswording nl. werd wel niet temporeel, maar toch logisch onderscheid gemaakt tussen de incarnatio (assumptio carnis) en de exinanitio (conceptio in utero). Van de eerste is alleen de

Logos subject; en zij bestaat daarin, dat Hij de in zichzelf eindige menselijke natuur vatbaar maakt voor de inwoning van de volheid van de Godheid en haar de bovengenoemde Goddelijke eigenschappen mededeelt. Maar op deze manier dreigde niet alleen het onderscheid tussen Goddelijke en menselijke natuur, maar ook dat tussen de staat van vernedering en van verhoging geheel teloor te gaan. Daarom nam men aan, dat in het tweede moment, in de exinanitio, van welke niet de Logos, maar de Godmens het subject was, deze de eerst medegedeelde eigenschappen weer in zekere zin afgelegd had. Maar over de aard van deze exinanitio was er groot verschil en werd er zelfs tussen de Giessense en Tubingse theologen een langdurige strijd gevoerd (1607-1624). Volgens de Tubingers legde Christus alleen het publieke gebruik van die eigenschappen af; Hij behield ze wel en Hij gebruikte ze ook, want de onderscheiding tussen potentia en actus gaat bij de Goddelijke eigenschappen niet op; een potentiële alomtegenwoordigheid, alwetendheid enz. is ongerijmd; maar Christus gebruikte die medegedeelde eigenschappen in de staat van zijn vernedering alleen op latente, verborgen wijze (κρυφίς χρησεως); de staat van de verhoging is niets anders dan een zichtbaar vertonen van wat onzichtbaar reeds van het uur van de ontvangenis af bestond. Op deze wijze werd echter heel de menselijke ontwikkeling van Jezus, zijn toenemen in kennis en wijsheid, zijn hongeren en dorsten, zijn lijden en sterven slechts schijn. En daarom zeiden de Giessense en de latere Lutherse theologen liever, dat Christus in het moment van de exinanitio heel het gebruik van de medegedeelde eigenschappen had afgelegd (κενωσις χρησεως); Hij bleef ze wel behouden, maar alleen potentia, niet actu; pas bij de verhoging nam Hij ze ook in gebruik 7).

De Gereformeerden verkeerden van de aanvang af in veel gunstiger conditie; zij hebben de Griekse, Roomse en Lutherse vermenging van het Goddelijke en menselijke ook in de leer van Christus principiëel overwonnen. Ofschoon de eenheid van de persoon ten strengste gehandhaafd, hebben zij ook op de menselijke natuur van Christus de stelregel: finitum non est capax infiniti toegepast, en deze niet alleen in de staat van de vernedering, maar ook zelfs in die van de verhoging gehandhaafd. Zo kreeg de Gereformeerde theologie ruimte voor een zuiver menselijke ontwikkeling van Christus, voor een successieve mededeling van gaven, voor een wezenlijk onderscheid tussen vernedering en verhoging. En toch heeft zij daarbij het Nestorianisme, waarvan ze steeds beschuldigd werd, ernstig vermeden. En dat kwam daardoor, dat in Griekse, Roomse en Lutherse theologie de nadruk altijd viel op de vleeswording van het Goddelijk wezen, van de Goddelijke natuur. Indien die natuur niet vlees wordt, schijnt het werk van de zaligheid, de gemeenschap met God, gevaar te lopen. Maar de Gereformeerde theologie stelde op de voorgrond, dat de persoon van de Zoon vlees is geworden; niet de substantie, maar de subsistentia van de Zoon nam onze natuur aan. In die persoon ligt de eenheid van de beide naturen, in weerwil van beider strenge onderscheiding, onwankelbaar vast. Gelijk in de leer van de triniteit, van de mens als beeld van God en van de verbonden, zo treedt ook hier in de leer van Christus de Gereformeerde gedachte van het persoonlijke, bewuste leven als het rijkste en hoogste leven, zeer duidelijk op de voorgrond 8).

- 1) Damascenus, de fide orthod. III 3. 7- 17. 19. Verg. Dorner, Lehre v.d. Person Christi II 267 v. Loofs, Dogmengesch. bl. 324.
- 2) Verg. verder nog, behalve de bovengenoemde literatuur; Kleutgen, Theol. van de Vorzeit III 3-333. Pesch, Prael. dogm. IV 1-17 4. Simar, Dogm. par. 94 v. Jansen, Theol. Dogm. II 567 v. Mannens, Theol. dogm. II 349 v.
- 3) Köstlin, Luthers Theol. II 392 v.
- 4) Benarminus, de Christo III 9. Petavius, de incarn. X7-10.

- 5) Form. Conc. ed. Müller, bl. 675, 676.
- 6) Form. Conc. bl. 685 v.
- 7) Verg. behalve Chemniz e.a. hovengenoemd, Dorner, Entw. II 771-847. Id., Gesch. van de prot. Theol. bl. 569 v. Frank, Theol. van de Concordienforme I III 165-396. Schneckenburger, Vergl. Darst. par. 26. Id., Zur kirchl. Christologie. Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach Luth. und Ref. Fassung 1868. Sartorius, Christi Person u. Werk I 3 520 v. Philippi, Kirchl. Gl. IV 1 bl. 243 v. Art. Doppelter Stand Christi in RE.1 Art. Kenotiker und Kryptiker in RE.2 Art. Comm. id. in PRE3 IV 254-261. E. Weber, Der Einfluss der protest. Schulphilos. auf die orthod. Luth. Dogm. Leipzig 1908 bl. 96 v. 153 v.
- 8) Verg. behalve de bovengenoemde literatuur ook nog Owen, Declaration of the glorious mystery of the person of Christ, God and man, Works I en verder Walch, Bibl. theol. sel. I 259. M. Vitringa, Doet. V 45. 202.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 358)

358. Al deze ontwikkelingen van de leer van Christus gaan uit van en bewegen zich binnen de grenzen van het symbolum Chalcedonense. Maar lang niet alle Christenen konden zich vinden in deze belijdenis. Te allen tijde waren er, die ter rechter of ter linker zijde afweken en in het voetspoor traden van het oude Ebionitisme of Gnosticisme. Aan de ene zijde scharen zich het Arianisme, Nestorianisme, Socinianisme, Deïsme, Rationalisme enz., en aan de anderen kant vertoonen zich het Patripassianisme, Sabellianisme, Monofysitisme, Anabaptisme en het Pantheïsme in al zijn verschillende vormen **1)**. Vooral in de nieuwere theologie is de gedachte heersend geworden, dat de leer van de twee naturen wel paste bij de Griekse theologie en kerk, maar thans voor ons alle religieuze waarde verloren heeft, dat ze ook onder de kritiek van het Socinianisme en Rationalisme onherroepelijk bezwiken is, en daarom thans in geheel nieuwe, religieus-ethische zin, behoort gewijzigd te worden **2)**. Deze nieuwe Christologie heeft haar voornaamste vertegenwoordigers in Kant, Schleiermacher en Ritschl. Kant kon de Bijbelse en kerkelijke leer van Christus niet aanvaarden, omdat hij de kenbaarheid van het bovennatuurlijke loochende en, uit het du sonst tot het du kannst besluitende, geen Verlosser van nodig had. Christus kon daarom voor Kant nog slechts blijven een voorbeeld van de zedelijkheid en een leraar van de deugd. Alwat Schrift en kerk verder nog van die Christus uitsprak, had slechts symbolische waarde. De kerkelijke Christus is het symbool van de Gode welgevallige mensheid; deze is de ware, eniggeboren, veelgeliefde Zoon, om welke God de wereld schiep. De menswording van Christus symboliseert het ontstaan van het ware zedelijke leven in de mens; zijn plaatsvervangend lijden betekent, dat de zedelijke mens in ons boeten moet voor het kwaad van de zinlijke mens; het geloof aan Christus duidt aan, dat de mens tot zijn zaligheid geloven moet aan de idee van de Gode welgevallige mensheid. In één woord, de historische mens Jezus is geen middelaar of zaligmaker, maar alwat de kerk van die persoon belijdt, geldt ten volle van de idee van de mensheid **3)**. Kant begon er in de nieuwe filosofie mee, om, evenals de oude Gnostieken, de historische Christus van de ideale te scheiden; en anderen hebben dat voortgezet. Fichte ging uit van de gedachte, dat God en mens absoluut één waren. Christus heeft echter deze eenheid het eerst in zichzelf erkend en klaar uitgesproken; dat is zijn grote, historische betekenis; duizenden zijn door Hem tot deze erkentenis, tot deze gemeenschap met God gekomen. Maar al is dit historisch zo geweest, toch is daarmee niet gezegd, dat de mens niet uit zichzelf, niet anders dan door Christus, tot die gemeenschap komen kan. Als Jezus terugkwam, zou Hij volkomen tevreden zijn, dat het Christendom in de harten heerste,

ook al was zijn persoon geheel vergeten. Slechts de metafysische, eeuwige waarheid, de erkenning van de eenheid met God, maakt zalig; het historische is een op zichzelf staand, voorbijgaand feit 4).

Bij Schelling in zijn eerste periode is het absolute geen onveranderlijk zijnde, maar een eeuwig worden, dat dus in de wereld als Zijn logos en zoon tot openbaring komt. De theologie meent, dat Christus de eniggeboren en vleesgeworden Zoon van God is. Maar dat is onjuist; God is eeuwig en kan niet in een bepaald tijdsmoment de menselijke natuur hebben aangenomen; het Christendom als historisch feit heeft voorbijgaande betekenis. Eeuwig echter blijft het idee; de wereld is de zoon van God; de menswording van God bestaat daarin, dat het absolute, om zichzelf te zijn, in een wereld, in een veelheid van individuen, in een rijke geschiedenis, in een historisch proces tot openbaring komt. De wereld is dus God zelf in zijn worden; de menswording van God is principe van alle leven en geschiedenis; het eindige is de noodzakelijke vorm voor het openbaar worden van God; alles moet begrepen worden van het idee van de menswording uit. En dit is ook de esoterische waarheid van het Christendom; de historische inkleding is maar tijdelijke vorm voor deze eeuwige idee 5). Ook zei Hegel, dat hetgeen de theologie symbolisch in voorstellingen weergaf, door de filosofie in begrippen werd omgezet; Christus is niet de enige Godmens, maar de mens is wezenlijk één met God en wordt zich dit ook op het hoogste standpunt van zijn ontwikkeling bewust 6). Van deze filosofische premissen uit zochten Marheineke, Rosenkranz, Göschel Daub, Conradi e.a. nog wel de vleeswording van God in Christus te handhaven, maar Strausz trok de consequentie en zei in zijn *Leben Jesu* 7), dat het idee haar volheid niet in één exemplaar uitstort, maar alleen in een veelheid van individuen; de mensheid is de mensgeworden God, die ontvangen is van de Heilige Geest, zondeloos leeft, opstaat uit de doden, opvaart ten hemel enz. In de moderne dogmatiek, welke van deze wijsgerige gedachte uitgaat, blijft er daarom geen plaats meer over voor Christus, anders dan als een religieus genie, een leraar van de deugd, een profeet, die de religie het diepst verstaan, van Gods liefde het duidelijkst geopenbaard en de eenheid en gemeenschap van God en mens het klaarst uitgesproken heeft; doch de persoon van Christus staat zelf feitelijk buiten het wezen van het Christendom 8). Niet ten onrechte sprak daarom von Hartmann met het oog op deze moderne theologie van een crisis en een "Selbstzersetzung" van het Christendom 9).

Een andere richting werd ingeslagen door Schleiermacher. Hoewel de kerkelijke leer van Christus beslist verwerpende, trachtte hij toch de fout van de speculatieve filosofie te vermijden, om nl. het wezen van het Christendom te zoeken in een abstracte idee en deze los te maken van de historische persoon van Christus. Daartoe ging hij uit van de ervaring van de gemeente, van het Christelijk bewustzijn, dat tot inhoud heeft de verzoening en de gemeenschap met God. De laatste oorzaak hiervan is nergens anders te vinden dan in de stichter van de Christelijke gemeente, in wie daarom het Godsbewustzijn in absolute kracht aanwezig moet geweest zijn. En deze sterkte van zijn Godsbewustzijn was het zijn van God in Hem, zodat Hij het religiöse Urbild van de mensheid is, zondeloos, volmaakt, hoogste product van het menselijk geslacht en tegelijk door een scheppende daad van God voortgebracht als het volmaakte subject van de religie. Niet op zijn leer, maar op zijn persoon, niet op wat Hij deed, maar op wat Hij was, niet op zijn ethisch voorbeeld, maar op zijn religieus leven komt het in de eerste plaats aan 10). Door zo de verwezenlijking van de religieuze idee niet in de mensheid, maar in de persoon van Christus te zoeken, heeft Schleiermacher een machtige invloed geoefend en aan de Christologie weer een plaats verzekerd in de dogmatiek.

Ten eerste werd Schleiermachers invloed daarin merkbaar, dat men, in tegenstelling met Kant, Fichte, Hegel, in Christus trachtte te handhaven een heel bijzondere en geheel enige openbaring van God. Indien het Godsbewustzijn in Christus absoluut en nooit door enige zonde verstoord was geweest, moest God ook op geheel enige wijze in Hem hebben gewoond. Natuurlijk kon men dit op verschillende wijze beproeven, al naar mate men anders dacht over de triniteit. Zij, die de ontologische triniteit verwierpen, namen in Christus een bijzondere manifestatie van God, een volkomen inwoning van God, de realisering van Gods eeuwige wereldgedachte of mensidee aan 11). Anderen erkenden wel een ontologische triniteit, maar dachten de verhouding van de Zoon tot de Vader min of meer subordinatuaans en kwamen daarom tot de Ariaanse Christologie 12). Nog anderen coördineerden de Zoon met de Vader en naderden daarmee de kerkelijke leer 13). Vervolgens kwam er door Schleiermacher in de nieuwere Christologie een vroeger ongewone belangstelling in de menselijke, historische ontwikkeling van de persoon van Christus. De leer van de *communicatio idiomatum* werd daarom zo goed als prijsgegeven, en de menselijke natuur van Christus op de voorgrond geschoven; de leer van de twee staten werd veranderd in een leven van Jezus, en dat leven werd in zijn voorbereiding, ontwikkeling en invloed nagespeurd. Een geliefkoosd voorwerp van studie werd daarom de geschiedenis van Israël, van de klassieke wereld en vooral van Jezus' eigen tijd 14); voorts moest de menswording beschouwd worden als niet toevallig om de zonde noodzakelijk, maar als uit de idee van God voortvloeiende en met de schepping zelf gegeven 15); en dan moest de ontwikkeling van Jezus als mens nagegaan worden in haar historische ontwikkeling, totdat Hij tweede Adam, hoofd van de mensheid, Centralindividueum werd 16).

Eindelijk kwam in de nieuwere Christologie, die aan de belijdenis van Christus als Godmens nog vasthield, het streven op, om de eenheid van deze beide op een andere en betere wijze te handhaven, dan in de belijdenis van Chalcedon en de kerkelijke dogmatiek geschied was. Daartoe werd, ten dele op God zelf maar vooral op de Godmens, de idee van het worden toegepast. Schelling begon daarmee in zijn tweede periode 17). De Zoon was in zekere zin wel eeuwig in de Vader; maar als door de Vader gegenereerd, als Zoon buiten (praeter) de Vader, treedt hij eerst op in de schepping. Ook dan echter bestaat de Zoon niet als een reëel persoon, doch als een Potenz, die zich verwerkelijken kan en moet. Door de zonde van de mens wordt echter de wereld een *aussergöttliches Sein*, en de Zoon, die om die wereld gegenereerd is en aan haar verbonden blijft, krijgt een niet innerlijk, maar uiterlijk van de Vader onafhankelijk zijn 18). Hij was in een tussentoestand, *εν μορφῇ θεου* Hij wordt Christus, blijft aan de gevallen wereld, welke de Vader aan Hem overlaat, verbonden, voert deze in de weg van zelfvernietiging en gehoorzaamheid tot de Vader zelf terug, en wordt zo aan het einde van de wereld zelf Zoon in volkomen zin 19). De gedachte over de wording van de Godmens had in theosofische kringen bv. op Baader, Steffens, enz. grote invloed. En zelfs Rothe en Doroer namen de gedachte over, dat God of de Logos in diezelfde mate meer in de historische persoon van Jezus ging inwonen, als deze zichzelf ontwikkelde tot religieuze persoonlijkheid, tot geest; de menswording van God neemt toe met de Godwording van de mens. Op een andere en toch verwante wijze is de verklaring van de Godmens beproefd door de leer van de *κένωσις*, d.i. door de veronderstelling, dat de Logos bij de vleeswording zich van alle of van sommige eigenschappen tot op het niveau van de menselijke ontwikkeling ontledigd en deze dan langzamerhand in de weg van ontwikkeling teruggewonnen heeft 20).

Met Schleiermachers Christologie komt die van Ritschl overeen; alleen legt zij, nauwer zich aansluitend bij de wijsbegeerte van Kant, meer nadruk op het werk, dan op de persoon van Christus, en kent in het wezen van het Christendom een grotere plaats toe aan het ethische. Ook Ritschl verwerpt in de leer van Christus alle metafysica en alles wat door de

natuurwetenschap en door de historische kritiek wordt veroordeeld, b.v. de preëxistentie, de bovennatuurlijke ontvanging, de opstanding, de hemelvaart, de wederkomst. Christus is in dat opzicht een gewoon mens. Maar zijn eigenaardigheid lag in zijn beroep, in het werk dat hij gedaan heeft, nl. het stichten van een rijk van God. Als ethisch persoon staat Christus hoog boven alle mensen; zijn wil was volmaakt één met de wil van God, met het plan en het doel, dat God in betrekking tot wereld en mensheid zich voorgesteld had. Maar daarom komt aan Christus een grote religieuze betekenis toe; in Hem is God zelf, zijn genade en trouw, zijn wil en bedoeling met de mensheid tot openbaring gekomen; Christus heeft het ons getoond en met zijn dood bevestigd, dat het rijk van God de bestemming aller mensen is, dat zijn wil de wil van de hele mensheid moet worden. Daarin bestaat de koninklijke macht, de wereldheerschappij van Christus, en daarin bestaat ook zijn Godheid. Christus is niet God in metafysische zin, maar de naam God duidt bij Hem zijn rang en stand in het Godsrijk aan, is dus geen wezens-, maar een ambstnaam. Christus mag God heten, omdat Hij ten opzichte van ons de plaats en de waarde van God inneemt 21).

- 1) Verg. over deze afwijkingen in de leer van triniteit en incarnatie reeds vroeger Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 220-229, en verder nog Petavius, de incarnatione Ic.1: synopsis haeresium omnium, quae cath. incarnationis fidem oppugnarunt. Forbesius a Corse, Instruct. hist. Theol. lib. 2. 3. 5. 6. M. Vitringa, Doctr. V 46 v., en de werken over dogmenhistorie.
- 2) Strausz, Christl. Glaub. II 153 v. Harnack, D. G. 13 v. III 653 v. 69I v. Loofs, Dogmengesch. 4 bl. 942 v. G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Menschwerdung. Tüb. 1905 bl. 267 v.
- 3) Kant, Religion innerhalb usw. ed. Rosenkranz, bl. 69 v. Verg. Dorner. Entwicklungsgesch. II 978 v. J. W. Chapmann, Die Theologie Kants, Halle 1905.
- 4) Fichte, Anweisung zum seligen Lehen. Verg. Dorner, t.a.p. II 1049 v.
- 5) Schelling, Vorles. über die Methode des akad. Studiums 1803, Werke I5bl. 286 v. Verg. Dorner, Entwicklungsgesch. II 1058 v.
- 6) Regel, Religionsphilos., Werke XII 235 v. Verg. Dorner, t.a.p. II 1096 v.
- 7) Strausz, Das Leben Jesu 1835 II 716 v. 734 v. Chr. Gl. II 193: Die speculative Christologie. Verg. over Strausz: A. Hein, Die Christologie van D. Fr. Strausz, Zeits. f. Th. u. K. 1906 bl. 321-345.
- 8) Strausz, Chr. Dogm. II 214 v. Id., Alte u neue Glaube 2 bl. 24 v. Schweizer, Chr. Gl. par. 116 v. Pfeleiderer, Grundriss, par. 128. Biedermann, Chr. Dogm. II 2 580 v. Lipsius, Dogm. 2 par. 588. Scholten, Initia c. 4. bl. 171.
- 9) Ed. von Hartmann, Die Krisis der Theol. u. die moderne Theol. 1880. Die Selbstzersetzung des Christ. u. die Religion der Zukunft 3 1888. Das Christ. des N. Test. 1905.
- 10) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 91 v. Verg. Strausz, Chr. Gl. II 175: Schleiermachers Christologie. Dorner, Entwicklungsgesch. II 1153.
- 11) Rothe, Theol. Ethik par. 533 v. Weisze, Philos. Dogm. I 437-556. Schenkel, Dogm. II 2 bl. 717. 724 enz.
- 12) Gess, Die Lehre v.d. Person Christi 1856 bl. 157. v. Hofsteile de Groot, De Gron. Godgel. 1855 bl. 157 v.
- 13) C. I. Nitzsch, Syst. d. Christl. Lehre 6 1851. Kahnisch, Luth. Dogm. II 3. 69 v. Thomasius, Christi Person und Werk 3 I 447 v. Lange, Dogm. II 594 v. en voorts. Sartorius, Liebner,

- Ebrard, Philippi, Vilmar enz.
- 14) Schneckenburger, Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte. Frankf. 1862, en voorts Hausrath, Schürer, O. Holtzmann, W. Staerk enz.
- 15) C. I. Nitzsck, Syst. d. Chr. Lehre bl. 258. Martensen, Chr. Dogm. 1856 bl. 221 v. Schöberlein, Princip u. Syst. der Dogm. 1881 bl. 627 v., en vele anderen, verg. Dorner, Entw. II 1243-1260.
- 16) Rothe, Theol. Ethik par. 541. Lange, Chr. Dogm. II par. 60, en anderen, verg. Dorner, Entw. II 1227 v.
- 17) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 230v.
- 18) Schelling, Werke II 3 bl. 317 v.
- 19) Schelling, Werke II 4 bl. 35 v.
- 20) Gess, Die Lehre v.d. Person Christi 1856 bl. 281v. 309v. Thomasius, Christi Person und Werk I3 409-445. Sartorius, Die Lehre v.d. heiligen Liebe II2 21. Schöberlein, Princip und System der Dogm. bl. 167 v. Martensen, Dogm. par. 133. Hofmann, Schriftbeweis II 1 bl. 20 v. Delitzsch, Bibl. Psychologie2 bl. 326 v. Kahnis, Luth. Dogm. II 83. Frank, Chr. Wahrheit II 137 v. Kübel, Ueber den Unterschied zw. d. posit. u. d. liber. Richtung in der mod. Theol.2 1893 bl. 124. A. von Oettingen, Luth. Dogm. III 107 v. (leert aflegging van het gebruik, niet van het bezit). H. Schmirlt, Zur Lehre v.d. Person Christi, Neue Kirchl. Zeits. 1896 bl. 972-1005, vooral bl. 982 v. O. Bensow, Die Lehre v.d. Kenosis. Leipzig 1903, cf Th. L. Blatt 22 Jan. 1904. Gorlet, Comm. op [Joh. 1:14](#). Grétilat, Exposé de théol. syst. IV 180 v. Recolin, La personne de J. C. et la theorie de la kenosis, Paris 1890. Van Oosterzee, Dogm. II 494. Ch. d. l. Saussaye, zie mijn Theol. van d. l. S2 bl. 44. Ook in de Engelse en Amerikaanse theologie vond deze hypothese veel ingang bij Dr. Lewis Edwards te Bala ñ 1850, O'Brien in Ierland, H. W. Beecher 1871, H. M. Goodwin 1874, Howard Crosby in Amerika, en vooral na 1890, ten einde met Jezus' beschouwing van het Oude Testament die van de historische kritiek te kunnen overeenbrengen, bij Swayne, Our Lords knowledge as man 1891. Plummer, The advance of Christ in σοφία; Expositor 1891. Gore, The incarnation of the son of God 1891. Id., Dissertations On subjects connected with the incarnation 1895. Mason, Conditions of our Lords life on earth 1896, en vele anderen, genoemd door B. B. Warfield, in een artikel over de kenosis in The Presb. and Ref. Rev. Oct. 1899 bl. 701-725, cf. ook de art. over kenosis in Hastings' Dict. of the Bible en Dict. of Christ.
- 21) Ritschl, Rechtf. u. Vers. III2 358 v. Unterricht in der christl. Relig.2 1881 bl. 17 v. Verg. Joh. Wendland, Albrecht Ritschl und seine Schüler. Berlin 1899 bl. 84 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 359)

359. De Christologie van de negentiende eeuw, zoals zij onder de invloed van Schelling en Hegel, Schleiermacher en Ritschl ontstond, kenmerkte zich in het algemeen daardoor, dat zij uit reactie tegen het rationalisme en moralisme tot de persoon van Christus terugging en aan zijn historische verschijning een blijvende betekenis voor het religieuze leven trachtte toe te kennen. Ook aan de volgelingen van Ritschl is dit streven eigen gebleven. Herrmann bijv. maakt onderscheid tussen de grond en de inhoud van het geloof, en rekent tot de eerste alleen datgene, wat ook de strengste historische kritiek in Jezus erkennen en eerbiedigen moet, nl.

zijn "inneres Leben," zijn zedelijke grootheid en goedheid. Hoe weinig dit ook zij, het Christelijk geloof blijft toch bij Herrmann nog enigermate gebonden aan de historische persoon van Jezus en aanschouwt in zijn zedelijke goedheid een bewijs van de inwoning en de openbaring van God in Hem 1). Kaftan neemt een veel meer behoudend standpunt in, en acht zich volstrekt niet tegenover de wetenschap verplicht, om het historisch beeld van Jezus tot zijn innerlijk leven te beperken. Integendeel, de verhoogde Heer, die de gemeente belijdt, is geen andere dan de historische Heiland, die op aarde rondwandelde. Maar omdat God op een geheel enige wijze in Hem was, omdat de volkomene openbaring van God in Hem tot ons gekomen is, en God in Hem zijn geest en zijn leven ons mededeelt, daarom spreekt de gemeente terecht van zijn Godheid en belijdt Hem als haar Heer en God 2). Haring acht het niet bepaald nodig, van Jezus' Godheid te spreken, omdat deze naam allerlei misverstand en verdeeldheid schept, maar handhaaft er toch het recht toe, omdat Christus de volle zelfopenbaring van God is; en deze openbaring aanschouwt hij in de historische Jezus, zoals de Evangelien Hem beschrijven, en die o.a. ook zijn opstanding insluit 3). En zo is er onder de volgelingen van Ritschl allerlei verschil over hetgeen in de historische Jezus geacht mag worden vast te staan; sommigen laten het beeld van Christus rechtstreeks uit de Evangelien op de mens inwerken (Herrmann, Haupt), anderen denken meer aan een bemiddeling door woord en gemeente, door het voorbeeld van de Christenen en de werking van de Heilige Geest (Joh. Weiss, O. Ritschl, Max Reischle, Gottschick); de een is meer (O. Ritschl, Max Reischle, Häring), de ander minder afkerig van filosofie en metafysica (Kaftan, Wobbermin, Wendt) 4). Maar allen nemen toch een bijzondere openbaring van God in de historische persoon van Christus aan en allen beijveren zich, om in de dogmatiek een plaats voor de Christologie te behouden.

Daardoor onderscheiden zij zich van de moderne theologen, die, zoals Biedermann, het principe van het Christendom van zijn stichter losmaken en dus de Christologie uit de dogmatiek verwijderen moeten. Maar zij zonderen zich toch ook van die godgeleerde richtingen af, die in de confessie of althans in het Nieuwe Testament een getrouw beeld van de historische persoon van Christus vinden. Want allen achten zij zich, door de natuur- en vooral door de geschiedwetenschap van de nieuwere tijd gedrongen, om tussen de historische Jezus en de dogmatische Christus onderscheid te maken. De Griekse filosofie en de Oosterse metafysica hebben het oorspronkelijk Evangelie van Jezus bedorven en vervalst. Er is verschil over de tijd, wanneer deze schadelijke vermenging een aanvang heeft genomen. Lagarde zei reeds enige jaren geleden, dat Paulus de religie van Jezus bedorven had, doordat hij Christus tot haar inhoud en voorwerp had gemaakt. En bepaaldelijk bestond zijn vervalsing in deze vier punten. Ten eerste voerde hij, "de Vergottung des Mensen Jesu" in en maakte van de historische Jezus een preëxistent wezen, dat tijdelijk op aarde verscheen en daarna weer naar de hemel terugkeerde. Ten tweede nam hij in het oorspronkelijk Evangelie "die übernatürliche Erlösung" op, daarin bestaande, dat de verlossing voor de mensen objectief, buiten hen om, werd aangebracht. Ten derde schreef hij aan de offerdood van Christus een "sühnende Bedeutung" toe, en bereidde daarmee het Roomse misoffer voor. En ten vierde voegde hij aan dit alles nog de leer van de sacramenten als objectief werkende mysteriën toe 5). Nu gaan allen zover niet, en met name trachten Harnack en Kaftan Paulus nog te waarderen als iemand, die Jezus goed verstaan heeft 6). Maar krachtens hun uitgangspunt voelen zij zich toch gedwongen tot de erkenning, dat Paulus het oorspronkelijk Evangelie van Jezus "verschoben" heeft. Bij Jezus was het Evangelie een zaak tussen God en de ziel, en de verlossing een subjectieve ervaring, maar bij Paulus komt Christus tussen God en mens in te staan en brengt Hij buiten ons onze verlossing tot stand. En daarom is aan alle volgelingen van Ritschl de leuze gemeen: wij moeten van Paulus en Johannes naar de Jezus van de Synoptici, speciaal naar de Jezus van de Bergrede terug.

- 1) Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. 1886 bl. 18 v. 92 v. Id., Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen? Verg. ook Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; E 53, Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 20 De ethisch-psychologische methode; 143 v. en ook Robert Favre, Le Christ historique d'après W. Herrmann, Revue de theol. et de philos. 1900 bl. 454-476.
- 2) Kaftan, Wesen der Chr. Religion 1881 bl. 295 v. Id., Brauchen, wir ein neues Dogma 1890 bl. 49-72. Id., Dogmatik 1897 par. 45-47. H. Schultz, over [Rom. 9:5](#), Jahrb. f. d. Th. 1868 bl. 462-507. Id., Die Lehre von der Gottheit Christi 1881. Id., Grundriss der evang. Dogmatik 1890 bl. 72 v. Gottschick, Die Kirchlichkeit der s. g. kirchl. Theol. 1890 bl. 207.
- 3) Häring, Der Christl. Glaube 1906 bl. 426. Id., Gehört die Auferstehung Jesu zum Glaubensgrund? Zeits. f. Th. u. K. 1897 bl. 330-351. Ook Nitzsch, Lehrb. der evang. Dogm, 1892 bl. 514 spreekt liever van Christus als God's Zoon, dan als God.
- 4) Haupt, Die Bedeutung der H. Schrift für de evang. Christen. Joh. Weiss, Die Nachfolge Christi, bl. 134 v. O. Ritschl, Zeits. f. Tb, u. K. 1893 bl. 384 v. Kirn, Glaube und Geschichte 1901. Id., Grundriss der Evang. Dogm. 1905 bl. 91 v. Traub, Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 323 v. Max Reischle, der Streit über die Begründung des Glaubens auf dem geschichtlichen Christus, Zeits. f. Th. u. K. 1897 bl. 171-264. Id., Leitsätze für eine akad. Vorlesung über die Christl. Glaubenslehre 1899 bl. 89 v. H. H. Wendt, System der chr. Lehre. Göttingen 1907. Verg. de vergelijking tussen Häring en Welidt bij Kirn, Zeits f. Th. u. K. 1908 bl. 337-388.
- 5) Lagarde, Deutsche Schriften⁴ 1903.
- 6) Harnack, Das Wesen des Christ. Akad. Ausgabe. bl. 110. D. G. I2 18. Kaftan, Jezus und Paulus. Eine freundschaftliche Streitschrift gegen die religionsgesch. Volksbücher von Housset und Wrede. Tübingen 1906. Verg. reeds Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; A 36.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 360)

360. Deze beschouwing leidde echter, heel anders dan men verwacht had, tot een grote onzekerheid omtrent de persoon en het werk van Christus. In de winter van 1899-1900 hield Harnack te Berlijn zijn Vorlesungen über das Wesen des Christentums, die wel grote opgang maakten en van de zijde van zijn geestverwanten uitbundig geprezen werden ¹⁾, maar aan de andere kant toch grote ongerustheid wekten en de grote afstand in het licht stelden tussen de belijdenis van de Christus naar de Schriften en de moderne Jezus-leer. Volgens Harnack bestaat toch het wezen van het Christendom daarin, dat mensen door de verschijning, de leer en het leven van Jezus de ervaring kunnen opdoen, dat God hun Vader is en zij zijn kinderen zijn. Voor de zedelijke mens bestaat er nl. een diepe tweespalt tussen het zichtbare en het onzichtbare, het uit- en het inwendige, het vlees en de geest, het Dessesits en het Jenseits, tussen God en de wereld. Maar boven deze pijnlijke tegenstelling verheft hem de Christelijke religie; zij plaatst hem aan de zijde van God, verschaft hem eeuwig leven midden in de tijd en brengt God en de ziel met elkaar in verbinding en gemeenschap. En dat doet zij, doordat zij altijd weer verkondigt het Vaderschap van God en de adel van de menselijke ziel, en in deze

beide grote waarheden zich geheel uitspreekt. In het oorspronkelijk Evangelie, zoals Jezus zelf dat verkondigde, behoort dan ook niet de Zoon, maar alleen de Vader thuis. Jezus predikte zichzelf niet, Hij eiste geen geloof aan zijn eigen persoon, Hij hield er geen Christologie op na; de arme tollenaar, de vrouw bij de schatkist, de verloren zoon stellen dit genoegzaam in het licht.

Maar dat neemt niet weg, dat Jezus toch wel, door zijn geheel enige kennis van God, door zijn persoon, zijn woord en zijn daad, voor anderen in waarheid is de leidsman tot God en de weg tot de Vader. Duizenden zijn door Hem tot God gekomen. Hij is de persoonlijke verwerkelijking en de kracht van het Evangelie geweest, en Hij blijft dat ook nog heden ten dage. Het persoonlijk leven in ons ontleent zijn bestaan alleen aan zijn persoonlijke krachten. Hoe Jezus deze geheel enige kennis van God deelachtig werd, waardoor Hij zulk een eminente plaats verkregen heeft, verklaart Harnack niet; hij beroept zich daarvoor alleen op het mysterie van de persoonlijkheid. Maar wij komen tot de gemeenschap met God, tot de vrede van de ziel, tot de overwinning van de wereld alleen in de weg van geloof aan het Evangelie van Jezus. Dit geloof bestaat echter niet in het aannemen van een leer, want het Evangelie is geen leer doch een blijde boodschap, maar het bestaat in een zedelijke ervaring, in een doen van de wil van de Vader, in een leven naar het Evangelie van Jezus, in een persoonlijk "Erlebnis" van de ziel, hetwelk Jezus in ons bewerkt door zijn verschijning, zijn woord en zijn leven.

Zoals ieder terstond kan zien, week de beschrijving, welke Harnack van het wezen van het Christendom in zijn voorlezingen gaf, aanmerkelijk af van die, welke alle eeuwen door in de Christelijke kerken daarvan in haar belijdenissen gegeven was. En het getuigde reeds van niet geringe aanmatiging, als de school van Ritschl dit Jezus-beeld als het zuiver historische stelde tegenover het Jezusbeeld van de kerken, en bij monde van Wernle uitriep: Die Christenheit hat Jahrtausendlang das vergessen, wer ihr Meister was—alsof de kerken juist niet altijd tegenover allerlei secten zich beijverd hadden, om geen anderen Christus te belijden, dan die in de Schriften haar voor de ogen geschilderd werd. Maar de leuze: naar Jezus terug, leidde nog tot heel andere gevolgtrekkingen, dan die men aanvankelijk had vermoed. Want als eenmaal een scheiding gemaakt was tussen de zogenaamde historische Jezus en de apostolische Christus, kwam men dadelijk voor de dubbele vraag te staan, wie die historische Jezus dan toch was geweest, en hoe hij onder de handen van de apostelen tot de Christus vervormd was. Kähler waarschuwde er wel tegen en stelde duidelijk in het licht, dat zulk een scheiding niet mogelijk was, en dat bijv. ook de zoendood en de opstanding deel uitmaakten van de historische Jezus [2](#)); maar men ging desalniettemin op het pad voort en raakte met beide bovengenoemde vragen in de grootste verlegenheid.

Immers naarmate het onderzoek naar de "historische" Jezus voortgezet werd, kwam het te duidelijker aan de dag, dat de Christusfiguur niet eerst bij Paulus en Johannes, maar reeds in de Synoptici voorkomt. De heerlijkheid van de Christus treedt in de eerste drie Evangelien wel niet zo schitterend op de voorgrond als in het vierde; maar het is in de grond van de zaak toch dezelfde Christus, die zij allen beschrijven. Ook aan de Synoptische Jezus wordt een hoog zelfbewustzijn, de Messiaswaardigheid, het Goddelijk Zoonschap, de macht om wonderen te doen en zonden te vergeven, een geheel enige plaats in het Godsrijk, de verzoenende kracht van zijn lijden en sterven, de opstanding en verheerlijking bij de Vader, de wederkomst ten oordele toegekend [3](#)). En dit alles wordt niet door anderen aangaande Hem uitgesproken, maar zelf wordt Hij van zijn eerste optreden af door deze hoge zelfbewustheid gedragen en zelf spreekt en handelt Hij voortdurend krachtens deze koninklijke macht. Het is dezelfde Christus, die ons overal in het Nieuwe Testament

tegemoet treedt. Hoe zou het ook anders kunnen? De Synoptische Evangelien zijn evengoed apostolische geschriften als de brieven van Paulus, en zijn zelfs later dan deze geschreven; van een strijd over de persoon van Christus was er onder de apostelen nimmer sprake; allen beleden hun geloof en stelden hun heil in dezelfde Christus, al is het ook, dat zij Hem naar gelang van karakter en ervaringen van een verschillende zijde laten zien. Door Paulus en Johannes opzij te dringen, had men dus nog volstrekt niet de oorspronkelijke "historische" Jezus gevonden. In de Synoptische Evangelien moest men ook weer onderscheid gaan maken tussen de trekken, die aan Jezus zelf hadden toebehoord, en die, welke zijn jongeren er dan later aan toegevoegd hadden. Men moest zo diep in de aardlagen van de overlevering doordringen, totdat men op de onderste en oudste laag terecht kwam; er moest zolang gereduceerd worden, totdat enkel de mens Jezus overbleef. Maar dit bleek een onbegonnen werk te zijn en tot grenzeloze willekeur te leiden. Ieder fatsoeneerde zich een Jezus op eigen hand, en vond dan tenslotte die Jezus, wiens beeld hij zich vooraf in zijn eigen geest gevormd had. Voor Carlyle was Hij een heros, voor Strausz een religieus genie, voor Renan een liberaal hervormer en prediker van de humaniteit, voor Schopenhauer een heraut van de Verneinung van de wil ten leven, voor Proudhon een sociaal hervormer ⁴⁾ — Kalthoff had niet geheel ongelijk, als hij de spot dreef met de Professoren-Christus, die er op de ene universiteit heel anders uitziet dan op de andere, en toch onder dit alles nog aan het volk als het ideale voorbeeld, als de weg, de waarheid en het leven voorgehouden wordt ⁵⁾. Over het karakter en het werk van Jezus, over zijn verhouding tot het Joodse volk en de wet, tot de cultuur en de humaniteit heerst het grootste meningsverschil: zelfs over de vraag, of Hij zichzelf voor de Messias hield, lopen de gevoelens ver uiteen; velen geven op die vraag nog welliefst een bevestigend antwoord, maar beschouwen de Messianiteit dan dikwijls nog slechts als de tijdelijke en nationale vorm, waarin Jezus zijn bijzondere roeping voor het Godsrijk in te kleden had, doch die voor ons eigenlijk zijn waarde verloren heeft (Harnack, Schürer, Jülicher, Holtzmann enz.), en anderen zijn geneigd, om op de vraag een meer of minder beslist ontkennend antwoord te geven (Lagarde, Wrede, Merx enz.) ⁶⁾. Bij zoveel verschil van inzicht bevreemdt de door sommigen getrokken conclusie niet, dat wij wegens het gebrekkig en tendentieus karakter van de bronnen waarschijnlijk nooit iets met zekerheid aangaande Jezus' te weten zullen kunnen komen, en dat zelfs zijn bestaan aan erustige twijfelonderhevig is.

- 1) Verg. bijv. Foerster, Harnacks Wesen des Christ. eine Bestreitung oder eine Verteidigung des Christl. Glaubens? Zeits. f. Th. u. K. 1902 bl. 179-201. Rolffs, Harnacks Wesen des Christ, und die relig. Strömungen der Gegenwart. Leipzig 1902. Met Harnack komt in de opvatting van het wezen van het Christendom ook Sabatier, Esquisse d'une philos. de la religion 1903 bl. 139-215, en zelfs voor een belangrijk deel A. Loisy, overeen, in zijn Evangelium und Kirche. Autor. Uebersetzung nach der zweiten vermehrten, bisher unveröffentlichten Ausgabe des Originals von Joh. Grieve-Becker. München 1904. Verg. Wobbermin, Loisy contra Harnack, Zeits. f. Th. u. K. 1905 bl. 76-102.

Voorts verdient het de aandacht, dat Harnack's Voorlezingen ook door de Joden met grote vreugde werden begroet en van hun zijde tal van geschriften het licht deden zien, zoals Eschelbacher, Das Judentum und das Wesen des Christ. Berlin 1905. Joseph, Zur Sittenlehre des Judentums- Berlin 1902. Bäck, Das Wesen des Judentums. Berlin 1905. Perles, Was lehrt uns Harnack? Frankfurt 1902. Ackermann, Judentum und Christentum. Leipzig 1903 enz. Men had op Harnack wel

tegen, dat hij de oorspronkelijkheid van het evangelie en de zelfstandigheid van de Christelijke religie nog handhaafde, en betoogde tegen hem, dat Jezus niets oorspronkelijks had geleerd; maar men verheugde er zich toch over, dat de leerstukken van drieëenheid, Godheid van Christus, erfzonde, voldoening, sacrament buiten het wezen van het Christendom werden geplaatst. Daarmee was toch de voornaamste scheidsmuur gevallen, welke vroeger tussen Christenen en Joden was opgetrokken. Als de laatste nu hunnerzijds ook het Talmudisme lieten varen en tot de liberale Joden overgingen, stond naar het getuigenis van Rabbi Lévy op het congres van vrijzinnigen te Genève 1905 (Actes du 3e congres intern. Genève 1906 bl. 121) en dat van Fiebig in Die Christl. Welt 1907 n. 40 aan beider eenheid zo goed als niets meer in de weg. Verg. ook Strack en Biering hierover in het Jahrbuch der evang. Judenmission, Leipzig, Hinrichs 1906 bl. 20 v. 47 v.

- 2) Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der gesch. Biblische Christus 1892.
- 3) Verg. bij v. Kähler, in het aangehaalde geschrift, en voorts Schaefer, Ueber das Wesen des Christ. und seine modernen Darstellungen. Gütersloh 1904. W. Walther, Adolf Harnacks Wesen des Christ. für die Christl. Gemeinde geprüft. 5 Leipzig 1904. Ihmels, Wer war Jesus? Was wollte Jesus? Leipzig 1905.
- 4) H. Weinel, Jesus im neunzehnten Jahrb. Tüb. 1903. A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede Tüb. 1906. G. Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Leipzig 1908. Hollmann, Leben und Lehre Jesu, Theol. Rundschau 1904 bl. 197-211. 1906 bl. 132-147. 253-275. S. Faut, Die Christologie seit Schleiermacher, ihre Geschichte und ihre Begründung. Tüb. 1907. A. Rau, Harnack, Goethe, Strausz und Feuerbach über das Wesen des Christ. Delitzsch 1903. A. Hein, Die Christologie von D. Fr. Strausz, Zeits. f. Th. u. K. 1906 bl. 321-345. Hollensteiner, Harnack und Bousset, Neue kirchl. Zeits 1906 bl. 517-533. W. Sanday, The life of Christ in recent research. Oxford 1907.
- 5) Kalthoff, Was wissen wir von Jesus? 1904 bl. 40.
- 6) Verg. H. J. Holtzmann, Das messianische Bewusstsein Jesu. Ein Beitrag zur Lebeli-Jesu-Forschung. Tübingen Mohr 1907 en de daar aangehaalde literatuur. Voorts ook nog W. Brandt, Jesus en de Messiaanse verwachting, Teylers Th. T. 1907 bl. 461-568. Bruins, Hoe ontstond de overtuiging, dat Jezus de Christus is? Leeuwarden z. j. en de beoordeling daarvan door Brandt, Teylers T. T. 1909 bl. 583-592 en door de Graaf, Theol. T. 1909 bl. 413-434.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 361)

361. Dit radicalisme ruimt echter de bezwaren niet weg, maar wikkelt in nog groter moeilijkheden. Want met dubbele kracht verheft zich dan de tweede van de boven genoemde vragen, waaraan nl. de Christusfiguur in de geschriften van het Nieuwe Testament haar ontstaan te danken heeft. Zo mogelijk wijken de denkbeelden hier nog verder van elkaar af dan bij het onderzoek naar het bestaan en het karakter van de "historische" Jezus. Sommigen menen, dat er reeds vóór de Christelijke jaartelling een secte van Nazoraei bestond, die een zekere Godheid onder de naam van Jezus, dat is, Heiland of Bevrijder, vereerde en deze

cultus allengs in verbinding bracht met de Messias, de gezalfde Koning, die door de Joden als hun Verlosser verwacht werd 1). Anderen stellen het zo voor, dat er zich ten gevolge van de drukkende sociale toestanden te Jeruzalem een gemeente gevormd had, welke naar communistische beginselen was ingericht en die aan de door haar vereerde, als een martelaar gestorven Jezus onder invloed van de denkbeelden van die tijd allerlei verhevene predicationen, zoals de bovennatuurlijke ontvingenis, de wonderkracht, de opstanding, de verhoging aan Gods rechterhand, de spoedige wederkomst ten oordele, had toegekend 2). Voor die denkbeelden, welke de Christusfiguur gevormd hebben, komen dan volgens sommigen vooral de Oudtestamentische profetieën 3) of de apocalyptische verwachtingen van de toenmalige Joden 4) in aanmerking, volgens anderen meer de Boeddhistische leringen, welke in die tijd langzamerhand naar het Westen doordrongen 5), of in het algemeen de syncretistische samenvloeiing van allerlei Oosterse en Westerse, Joodse en Griekse voorstellingen, waardoor de eerste eeuwen van de Christelijke jaartelling zich kenmerkten 6). Al deze pogingen hebben reeds daarom iets zeer onbevredigends, omdat zij de persoonlijkheid elimineeren en door de scheppende fantasie van de gemeente vervangen. Maar zij hebben bovendien tot een huiveringwekkende gevolgtrekking geleid. Want wanneer de trekken van de Christusgestalte, het Goddelijk Zoonchap, de bovennatuurlijke geboorte, de Messianiteit, de opstanding enz. op de fantasie van de gemeente berusten en uit allerlei vreemde denkbeelden van de toenmalige tijd te verklaren zijn, dan kan men nog een tijd lang ze door een symbolische opvatting vergoelijken, maar in de grond zijn ze dan onware voorstellingen en verderfelijke dwalingen geweest. Zodra men dit standpunt heeft ingenomen, valt ook de eerbied voor de persoon van Jezus weg; de pogingen, om Paulus, Johannes of de gemeente in het algemeen aansprakelijk te stellen voor de schepping van de dogmatische Christus, gaan alle nog van een zekere piëteit voor de persoon van Jezus uit; men tracht Hem nog vrij te houden van de dwalingen, welke zijn discipelen zich aangaande zijn persoon gevormd hebben, en dus ook die dwalingen nog enigszins te verontschuldigen. Maar bij verdere ontwikkeling valt ook die behoefte weg; de eerbied voor de persoon van Jezus houdt niet meer terug; in de dwalingen van zijn gemeente heeft Jezus zelf reeds gedeeld; de zogenaamde "historische" verklaring leidt tot de mythologische en symbolische, en deze bereiden op haar beurt weer de psychologische en pathologische voor. Zo is het gebeurd, dat in de laatste tijd mannen zijn opgestaan, die Jezus als een erfelijk belast mens beschouwen, die aan epilepsie, paranoia en hallucinaties leed, die veel te grote gedachten aangaande zichzelf koesterde, en, toen Hij in zijn verwachtingen bij het volk teleurgesteld werd, er door een Gewaltstreik bovenop zocht te komen 7).

Maar deze ruwe en gewelddadige behandeling van het "Christusprobleem" heeft aan anderen weer de ogen geopend en een opmerkelijke reactie in het leven geroepen. Immers heeft zij het inzicht verhelderd, dat de historische Jezus en de apostolische Christus zich niet op die wijze laten scheiden, als de Schriftkritiek zich aanvankelijk had voorgesteld; de Christus van Paulus en Johannes is zakelijk geen andere dan die van de eerste gemeente en komt in alle trekken overeen met de Zoon des Mensen, die in de Synoptische Evangelien ons getekend wordt 8). Men kan Jezus niet eren, zonder Hem aan te nemen als de Christus, de Zoon van de levende God. In moderne kringen is daarom zelfs in de laatste jaren de behoefte aan een Christologie ontwaakt, niet maar in subjectieve, symbolische zin 9), doch ook aan zulk een, die met de historische Jezus en het apostolisch getuigenis in verband staat 10). Bij anderen, die de invloed van Schleiermacher en Ritschl hebben ondergaan, is een streven merkbaar, om Jezus niet louter als profeet, leraar en voorbeeld te handhaven, maar bepaaldelijk ook als openbaring van God, als een mens, die in geheel unieke zin in gemeenschap met God leefde, in wie God inwoonde als in niemand anders, en door wie God zichzelf daarom op een bijzondere en absolute wijze geopenbaard heeft 11). Doch indien Christus op deze plaats en

in deze rang te handhaven zal zijn, als Hij niet subject maar object en centrum van de Christelijke religie zal wezen, en als deze Christelijke religie dus haar eigenaardigheid behouden en niet in een afgodische Jezus-cultus 12) ondergaan zal, dan is het niet genoeg, dat Christus ενθεος was, maar dan moet Hij zelf θεος zijn, de eniggeborene van de Vader; en zo is de waarheid en de waarde van de Godheid van Christus door anderen weer terecht op de voorgrond gesteld 13). Daarmee wordt dan tenslotte weer de band van de dogmatiek aan de belijdenis van de gemeente hersteld, want deze heeft alle eeuwen door de gekruiste en opgestane Christus beleden als haar Heer en haar God.

- 1) Meyboom, Jezus de Nazoraeer, Th. T. 1905 bl. 512-536. W. B. Smith, Der vorchristliche Jezus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. M. e. Vorwort von P. W. Schmiedel. Giessen 1906, en de beoordeling van dit werk door Wernle, Th. Lit. Zeitung 31 Aug. 1907 en door Meyboom, Th. T. 1907 bl. 1-17.
- 2) Kalthoff, Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie.2 Leipzig 1903. Id., Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem 1904. Id., Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Prof. D. Bousset von Göttingen. Berlin 1904. K. Kautsky, Der Ursprung des Christentums. Stuttgart 1908, en de bespreking daarvan door Maurenbrecher, Sozial. Monatshefte 1909 bl. 36 v. 94 v. Verg. ook het referaat van Dr. v.d. B.v. Eysinga over Kautsky's boek op de verg. van moderne theologen April 1909. Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgotha. Berlin 1909. K. C. Anderson, The collapse of liberal Christianity, Hibbert Journal, Jan. 1910 bl.301-320.
- 3) Zo reeds Schelling, daarna vooral Strausz, verg. Karl Weidel, Studien über den Einfluss des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte, Th. Stud. u. Krit 1910 bl. 83 v.
- 4) Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter 1903. Wernle, Die Anfänge unserer Religion2 1904.
- 5) R. Seydel, Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach de Evangelien2 1897. G. A. van de Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf die evang. Erzählungen.2 Göttingen 1909. O.Pfleiderer, Das Christusbild des urchristl. Glaubens in religionsgesch. Beleuchtung. Berlin 1903. Het Antisemitisme en de verheerlijking van het Arische ras en het Buddhisme heeft Dühring, Chamberlain e.a. ertoe verleid, om Jezus' Israëlietische afkomst te loochenen en Hem een Arische oorsprong toe te kennen, zie bijv. A. Müller, Jesus ein Arier. Ein Beitrag zur völkischen Erziehung. Leipzig 1904. Th. J. Plange, Christus ein Inder? Versuch einer Entstehungs-gesch. des Christ. unter Benutzung der indischen Studien Louis Jacolliots. Stuttgart 1907.
- 6) J. M. Robertson, Pagan Christs, studies in comparative hierologie. London 1903. K. Breissig, die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer. Berlin 1905. W. B. Smith, Der vorchristliche Christus. Giessen 1906, reeds op de vorige bladzijde aangehaald. P. Jensen, Das Gilgamesch (-) epos in der Weltliteratur. Strassburg, 1906. Arthur Drews, Die Christusmythe, Jena 1909. Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des Neuen Test. Göttingen 1903. Carl Clemen, Religionsgesch. Erklärung des Neuen Test. Die Abhängigkeit des ältesten Christ. von nicht-jüd. Religionen und philos. Systemen zusammenfassend untersucht. Giessen 1909. M. Brückner, Der sterbende und auferstehende

- Gottheiland in den orient. Religionen und ihr Verhältnis zum Christ. Tübingen 1908. Bolland, De evangelische Jozua. Een poging tot aanwijzing van de oorsprong des Christ. Leiden 1907. Id., Het Evangelie. Een vernieuwde poging tot aanwijzing van de oorsprong des Christ. Leiden 1910. Verg. tegen deze Christusmythe: K. Dunkmann, van de bist. Jezus, Der mythol. Christus und Jesus der Christ. Leipzig 1910. H. Weinel, Zeite. f. Tb. u. K. 1910 bl. 1v.
- 7) Zo reeds vroeger A. Dulk, van de Irrgang des Lebens Jesu 1884. Soury, Jésus et la religion d' Israël 1898 en later F. Rasmussen, Jezus, eine vergl. psychopathol. Studie. Leipzig 1905. De Loosten (Dr. Georg Lomer), Jezus Christus vom Standpunkte des Psychiaters. Barnberg 1905. Binet-Sanglé, La folie de Jésus. I Paris 1908 II 1910. A. Heulhard, Le mensonge Chrétien (Jésus-Christ n'a pas existé) I 1908. Verg. ook O. Holtzmann, War Jezus Ekstatiker 1903 en J. Baumann, Die Gemütsart Jesu. Nach jetziger wissens. insbes. jetziger psych. Methode erkenlibar gemacht. Leipzig 1908. Daartegen zijn opgekomen o.a. Steude, Bew. d. Gl. 1906 bl. 325-330, en Kneib, Moderne Leben-Jesuforschung unter dem Einfluss der Psychiatrie. Mainz 1908.
- 8) Over de verhouding van Jezus en Paulus zag in de laatste jaren een uitgebreide literatuur het licht. Enerzijds wordt in de leer van Paulus een afwijking en vervalsing van het oorspronkelijk Evangelie van Jezus gezien, zoals na Lagarde o.a. door Bousset, Das Wesen van de Religion 1903. Brückner, Die Entstehung van de paulin. Christologie. Strassburg 1903. Wernle, Die Anfänge unserer Religion 1904. Goguel, L' apôtre Paul et Jésus-Christ. Paris 1904. Wrede, Paulus. Halle 1905. O. Michel, Vorwärts zu Christus! Fort mit Paulus! Deutsche Religion! Berlin 1905. A. Meyer, Wer hat das Christ. begründet, Jezus oder Paulus? 1907. Joh. Weiss, Paulus und Jesus. Berlin 1909. Verg. de bespreking van verschillende werken over Jezus en Paulus door Eb. Viscker, Theol. Rundschau 1905 bl. 129-143. 1908 bl. 301-312. Aan de andere kant houdt men staande, dat de leer van Paulus (en Johannes) een zuivere ontwikkeling is van het woord, dat door Jezus gepredikt, en van het werk, dat door Hem verricht is. W. Götz, Paulus der wahrhaftige Zeuge Jesu Christi. Hannover 1903. Feine, Jezus Christus und Paulus. Leipzig 1902. Ihmels, Jezus und Paulus, Neue Kirchl. Zeits. 1906. Schaeder. Ueber das Wesen des Christ. und seine modernen Darstellungen. Gütersloh 1904. Id., Das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jezus. Gütersloh 1906. G. Wüstmann, Jezus und Paulus, die Abhängigkeit des Apostels von seinem Herrn. Gütersloh 1907. H. Bachmann, Stehen der Jesus der synopt. Evang. und der Christus des Paulus in Widerspruch? Bew. d. Gl. 1908 bl. 278-288. A. Scholz, Besteht ein wesentlicher Unterschied zw. dem johann. Christusbilde und dem der Synoptiker? Glauben und Wissen 1908 bl. 243 v. Tegen de overdrijvingen van Wrede, in zijn Paulus 1905, kwamen ook op Kölbing, Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus. Gattingen 1906. J. Kaftan, Jezus und Paulus. Eine freundschaftliche Streitschrift gegen die religiösischesch. Volksbücher von Bousset und Wrede. Tübingen 1906. A. Jülicher, Paulus und Jezus. Tübingen 1907. Verg. ook A. Deismann, Die Christl. Religion (in: Die Kultur der Gegenwart) bl. 77-138
- 9) In navolging van Kant, Hegel, Ed. vom Hartmann, Drewe, A. D. Loman, Bolland wordt een symbolische Christologie

- verdedigd door Boekenooien, Christologische Beschouwingen, Theol. T. 1892. Eldering, De plaats en de betekenis van de Christusgestalte in ons geloofsleven, referaat op de verg. van Mod. Theologen 8-9 April 1902. G. A. van de Bergh van Eysinga, Christusbeschouwingen onder Modernen. Baarn (1909) bl. 223-271.
- 10) Dr. H. T. de Graaf, De waarde van de moderne Christologische beweging, referaat op de Verg. v. Mod. Theol. 28-29 April 1908. Maar zulk een vernieuwing van de Christologie werd vroeger reeds bestreden door Hugenholtz, De Christologie en de huidige godsdienstwetenschap, Theol. T. 1881 bl. 30-52 en vindt thans ook weerspraak bij Bruining, Methode van onze Dogmatiek, Teylers Th. T. 1903 bl. 426-458. Id., Jezus van Nazareth en ons geloofsleven, Christusbeschouwingen onder modernen bl. 3-41 e.a.
- 11) J. Kaftan, Dogm. bl. 411 v. Zur Dogm. 1904 bl. 211 v. Häring, van de Chr. Gl. 390 v. 425 v. Einfachste Worte für eine grosse Sache, die Stellung Jesu im Christl. Glauben, Zeits. f. Th. u. K. 1909 bl. 177-203. Loofs, art. Christologie in PRE3 IV 16-56. Thieme, Die neuesten Christologien im Verhältnis zum Selbstbewusstsein Jesu, Zeits. f. Th. u. K. 1908 bl. 401-472. Seeberg, Grundwahrheiten der christl. Religion3 1903 bl. 71 v. 109 v. Die Persönlichkeit Christi, der feste Punkt im fliessenden Strome van de Gegenwart. Berlin 1903. Theod. Kaftan, Moderne Theologie des alten Glaubens 1905. Der Mensch Jesus Christus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen 1908. R. J. Campbell, The new Theology. Pop. ed. bl. 66 v. Sir Oliver Lodge, The substance of faith bl. 86 v.
- 12) Verg. de waarschuwing tegen de moderne Jezus-cultus bij Drews, (aangehaald door Meffert, Die geschichtl. Existenz Christi. M. Gladbach 1905 bl. 94), R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion2 1905 bl. 428. W. von Schnehen, Der moderne Jesus-kultus. Frankfurt 1906. A. M. Weisz, Die religiöse Gefahr. Freiburg 1904 bl. 168.
- 13) Kunze, Die ewige Gottheit Jesu Christi. 1904. Steinbeck, Das göttliche Selbstbewusstsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker. Leipzig 1908. Braig, Hoberg, Weber und Esser, Jesus Christus. Freiburg Herder 1908. A. Arnal, La personne de Christ et le rationalisme allemand contemporain. Paris 1904. Fairbairn, Christ in modern Theology.5 London 1909. Forsyth, The person and place of Jesus Christ. London 1909. Roozemeyer, Jezus' persoonlijkheid, in: Jezus Christus voor onze tijd. Baarn 1907.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 362)

362. De leer van Christus is niet het uitgangspunt, maar wel het middelpunt van de hele dogmatiek. Alle andere dogmata bereiden haar voor of zijn uit haar afgeleid. In haar als het hart van de dogmatiek klopt heel het religieus-ethische leven van de Christenheid. Zij is het $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu\ \epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha\varsigma$, [1 Tim. 3:16](#). Hiervan heeft alle leer van Christus uit te gaan. Indien echter Christus het vleesgeworden Woord is, dan is de vleeswording ook het centrale feit van de hele wereldgeschiedenis, dan moet ze voorbereid zijn van de tijden van de eenwen en na-en doorwerken tot in alle eeuwigheid toe. Terecht zegt Schelling, dat het iemand moeilijk moet vallen, einer Persönlichkeit, die ihm nicht eher als von dem Augenblick an bekannt ist, wo sie in menschlicher Gestalt erschienen ist, die für ihn eine bloss historische ist, es muss ihm ungemein schwer fallen, einer solchen Persönlichkeit nachher eine vormenschliche, ja

vorweltliche Existenz zuzuschreiben; er wird sich natürlich geneigt finden, diess nur als eine Vorstellung anzuschen, mit der im weiteren Fortgang die Person des grossen Religionsstifters umgeben und verherrlicht worden 1). Heel anders wordt dit, als, zoals ieder feit van de openbaring, zo ook de persoon van Christus in overeenstemming met de Schrift theologisch beschouwd wordt, als degene, die door God is verordend, om in de zondige wereld zijn deugden, inzonderheid die van gerechtigheid en genade tot openbaring te brengen, en tegenover allen weerstand zijn eer als God te handhaven.

Ten eerste heeft dan de vleeswording haar veronderstelling en grondslag in het trinitarisch wezen van God. In het deïsme en pantheïsme is er voor een vleeswording van God geen plaats; dáár wordt God van wereld en mens op abstracte wijze gescheiden, hier verliest God zich in de schepselen en heeft Hij geen eigen zijn en leven. Het is daarom heel natuurlijk, als op dit standpunt de vleeswording als ongerijmd verworpen wordt. De Socinianen kwamen hier rond voor uit en maakten aan dit dictum rationis hun exegese dienstbaar 2); zij noemden de incarnatie een menselijk droombeeld en een monstreus dogma, en achtten het lichter, dat een mens een ezel dan dat God mens werd 3). Ook zei Spinoza, dat de menswording van God even ongerijmd was als dat circulus naturam quadrati induerit 4). Alleen de theïstische en trinitarische belijdenis van Gods wezen opent de mogelijkheid voor het feit van de incarnatie. Hier toch blijft God die Hij is en kan Hij toch aan anderen zich meedelen. Indien men naar het woord van Vinet eerst zichzelf hebben moet om zichzelf te geven, dan is de absolute liefde slechts te denken als volmaaktheid van een drieëinig Goddelijk wezen. Dan toch alleen is er onderscheid tussen wezen en persoon, en daarom gemeenschap van de mens door de persoon aan het wezen van God, zonder dat dit wezen met de mens vereenzelvigd wordt of in hem overvloeit. De triniteit. maakt in één woord mogelijk, dat er een middelaar is, die zelf beide de Goddelijke en de menselijke natuur deelachtig is en zo God en mens met elkaar verbindt. Hoezeer dan ook de theosofie van Böhme en Schelling aan het dwalen is geraakt, als zij de menswording trachtte af te leiden uit het wezen van Gods, toch is het trinitarisch wezen de veronderstelling en voorwaarde van de vleeswording van God 5).

Van belang is het daarom ook vast te houden, dat niet de Goddelijke natuur als zodanig, maar bepaald de Persoon van de Zoon mens is geworden. Het patripassianisme van Praxeas, Hermogenest Noëtus, Beron, Beryllus, Sabellius 6), is door de kerk te allen tijde, bv. op de synode van Aquileja, veroordeeld en komt in deze vorm niet meer voor. Maar naar zijn grondgedachte is het eigen aan alle pantheïstische stelsels, vooral die van Hegel, Schelling, von Hartmann enz., die het absolute niet als zijn, maar als worden opvatten en het Goddelijke zich in de wereld laten uitstorten en vereindigen; de wereld en de mensheid met al haar smart en ellende is dan een moment in het leven van God, de openbaringsgeschiedenis is dan de lijdensgeschiedenis van God 7). Al kan hierin nu ook, zoals straks blijken zal, een bestanddeel van waarheid worden erkend, toch schrijft de Heilige Schrift de vleeswording altijd toe aan de Zoon, [Joh. 1:14](#), [Phil. 2:6](#), [Hebr. 2:14](#), [15](#). Zelfs spraken de Gereformeerden er liever van, dat de persoon van de Zoon, dan met de Luthersen, dat de Goddelijke natuur in Christus mens was geworden. Zij wilden daarmee niet ontkennen, dat de volheid van de Godheid in Christus lichamelijk woonde, [Col. 2: 9](#), dat de Zoon hetzelfde Goddelijk wezen met de Vader en de Geest deelachtig is, en dus in zover ook de Goddelijke natuur ons vlees had aangenomen. Maar toch legden zij er tegen alle vermenging nadruk op, dat de persoon van de Zoon, in wie de Goddelijke natuur op een eigen wijze bestond, de menselijke natuur had aangenomen. Het verschil is zeker niet van grote betekenis, zoals Maastricht en De Moor opmerken 8), maar toch is het opmerkelijk, dat vele Luthersen zich liefst zo uitdrukken, dat de Goddelijke natuur in de persoon van de Zoon is mens geworden; het staat ongetwijfeld met hun grondgedachte in verband. Maar de Gereformeerden gaven de voorkeur aan de

zegswijze, dat de persoon van de Zoon onmiddellijk en de Goddelijke natuur in Hem middellijk met de menselijke natuur was verenigd 9). Zo was ook vroeger door de patres geleerd en door de kerk beleden. De 6e Synode te Toledo 638 sprak uit: hoewel heel de triniteit in de vleeswording medewerkt, omdat alle werken van de triniteit inseparabilia zijn, solus (Filius) tamen accepit hominem in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, in id quod est proprium Filii, quod non commune trinitati 10). Vragen, als in de scholastiek 11) behandeld werden, of ook de Vader en de Heilige Geest mens hadden kunnen worden, behoeven daarom niet op te houden. De Vader kon niet gezonden worden, want Hij is de eerste in orde en bestaat van zichzelf; de Heilige Geest gaat uit van de Zoon, volgt op Hem en wordt door Hem gezonden. Maar de Zoon is de voor de vleeswording aangewezen. Hij neemt in het Goddelijk wezen de plaats in tussen Vader en Geest, is Zoon en Beeld van God van nature, was in de eerste schepping reeds Middelaar en kon als Zoon ons weer herstellen tot kinderen van God 12). Toch, al is de vleeswording subjective en terminative alleen eigen aan de Zoon, zij is toch originaliter, principiative, quoad efficientiam een werk van de hele triniteit; Christus is gezonden door de Vader en ontvangen van de Heilige Geest. De Gereformeerde theologie gaf hieraan reeds uitdrukking in haar leer van het pactum salutis. Het hele werk van de herschepping is niet enkel een besluit van God, het berust op het vrije, bewuste overleg van de drie personen; het is een opus personale, niet naturale. De Vader is eeuwig in de Zoon de Vader van zijn kinderen; de Zoon is eeuwig hun Borg en Middelaar; de Heilige Geest is eeuwig hun Trooster. Niet eerst na de val, zelfs niet eerst bij de schepping, maar in de eeuwigheid zijn de grondslagen van het verbond van de genade gelegd. En de vleeswording is geen toevallig, later opgekomen besluit; zij is van eeuwigheid voorgenomen en bepaald. Er was geen tijd, dat de Zoon niet was. Er was ook geen tijd, dat de Zoon niet wist en niet bereid was, de menselijke natuur uit het gevallen geslacht van Adam aan te nemen. De vleeswording is voorbereid van eeuwigheid; zij rust niet in het wezen van God maar in de personen; zij is geen noodzakelijkheid als in het pantheïsme, maar ook geen willekeur of toeval als in het pelagianisme.

- 1) Schelling, Werke II 4 bl. 35.
- 2) Catech. Racov. qu. 98. 111.
- 3) Fock, Der Socin. bl. 525.
- 4) Spinoza, Epist. 21. Verg. ook Bretschneider, Dogm. II 195. Wegscheider. Dogm. par. 128. Schleiermacker, Der Chr. Gl. par. 96. Strausz, Die Christ. Glaubenslehre II 153 enz.
- 5) Dorner, Chr. Gl. II. 394.
- 6) M. Vitringa, Doctr. Chr. relig. V 52. Dorner, Entwicklungsgesch. I 518. Loofs, Dogmengesch. bl. 184.
- 7) Verg. ook A. von Oettingen, Das göttliche Nochnicht. Leipzig 1895.
- 8) Mastricht, Theol. V 4, 15. De Moor, Comm. III 480.
- 9) Zanchius, Op. VIII 47. Polanus, Synt. VI c. 13. Synopsis pur. theol. XXV 8. Alting, Loci Comm. bl. 74. Maresius, Syst. IX 12. M. Vitringa, Doctr. V 51.63.
- 10) Hahn, Bibl. der Symbole u. Glaubensregeln 3 bl. 237. Verg. ook Anselmus bij Dorner, Entw. II 376. Lombardus, Sent. III dist. 5. Thomas, S. Theol. III qu. 3 art. 4. Bellarminus, Contr. I lib. 3 c. 8. Becanus, Theol. Schol. III 1 c. 4 qu. 1 enz.
- 11) Op Sent. III dist. 1.
- 12) Lombardus, Sent. III dist. I. Thomas, S. Theol. III qu. 3 art. 8. Petavius, de incarn. II 15. Kleutgen, Theol. van de Vorzeit III 180 v. Turretinus, Theol. EI. XIII qu. 4. Shedd, Dogm. Theol. II 266. Dorner, Chr. Gl. II 394.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 363)

363. Behalve in de triniteit, heeft de vleeswording voorts haar veronderstelling en voorbereiding in de schepping. Schepping geeft het aan zijn aan eindige, beperkte wezens; het is volstrekt onmogelijk, dat God iets scheppen zou, hetwelk Hem in wezen zoals en God was. God heeft dus eeuwiglijk eindige schepselen gedacht en hun ook aanzijn gegeven in de noodwendige grenzen van ruimte en tijd. In die schepselen heeft Hij dus als het ware zijn eeuwige gedachten, zijn oneindige almacht beperkt. Bepaaldelijk is de schepping van de mens naar Gods beeld een onderstelling en voorbereiding van de menswording van God. Onder invloed van de pantheïstische identiteitsleer en ook in verband met de Lutherse *communicatio idiomatum*, heeft de nieuwere theologie hiervan veel misbruik gemaakt. In plaats van het oude: *finitum non est capax infiniti*, stelde zij de regel: *homo divinae naturae capax*, wees op de verwantschap van God en mens, wiste beider onderscheid uit, en ging uit van de gedachte, dat voor beider volmaking de menswording noodzakelijk was ¹⁾. Dit is door het Christelijk theïsme verboden. Maar toch, de mens is Gode verwant, zijn beeld, zijn zoon, zijn geslacht; en daarom is de menswording van God mogelijk ²⁾, zodat vragen, of God ook de natuur van een steen, een plant of een dier kan aannemen, zoals Occam die bevestigend beantwoordde ³⁾, niet te pas komen. En als God dan de mens schept naar zijn beeld, en in die mens woont en werkt met zijn Geest, invloeden op zijn hart en hoofd doet uitgaan, tot hem spreekt en zich aan hem te kennen en te verstaan geeft, dan is dat een nederdaling van God tot, een accommodatie aan zijn schepsel, een antropomorfisering van God, en dus in zekere zin en in zoverre een menswording van God. Met en in de schepping is de mogelijkheid van de openbaring en ook van de menswording gegeven. Wie de vleeswording onmogelijk acht, moet bij nadenken ook komen tot de loochening van de schepping; wie de laatste aanneemt, heeft principiëel het recht verloren om de eerste te bestrijden ⁴⁾. Vroeger is gebleken ⁵⁾, dat de mogelijkheid van de schepping gegeven is met de generatie van de Zoon; indien God onmededeelbaar was, zou Hij noch aan de Zoon noch aan enig schepsel het leven hebben kunnen geven. Nu moet er aan toegevoegd, dat, indien God heeft kunnen scheppen en zich heeft kunnen openbaren aan wezens, essentieel van Hem onderscheiden, dan moet Hij ook mens kunnen worden. Want de menswording is zeker wel van alle andere openbaring onderscheiden, maar zij is er toch ook aan verwant, zij is er de spits, de kroon, de voltooiing van ⁶⁾. Alle openbaring werkt heen naar en groepeerd zich rondom de vleeswording, als de hoogste, rijkste, volkomenste openbaring. Generatie, creatie, incarnatie staan in nauw verband, ook al vloeit de volgende niet noodwendig uit de voorafgaande voort.

Maar er is meer. De schepping zelf is reeds infralapsarisch te denken en Adam was reeds een type van Christus. Dit is onaannemelijk op het standpunt van hen, die menen, dat God zonder raad en besluit tot de schepping is overgegaan en bij de schepping lijdelijk heeft afgewacht, wat de mens doen zou. Maar de Schrift leert anders. Bij de schepping van Adam heeft God al op de Christus gerekend. De schepping zelf heeft in deze zin de vleeswording al voorbereid. De wereld is zó geschapen, dat zij, vallende, weer kon opgericht; de mensheid is zo onder één hoofd georganiseerd, dat zij, zondigende, weer onder een ander hoofd kon worden samenvergaderd; Adam is zo aangesteld tot hoofd, dat Christus onmiddellijk zijn plaats kon innemen; en het werkverbond is zó ingericht, dat het, verbroken, in het genadeverbond kon worden geheeld. Ten onrechte heeft men daarom gemeend, dat de menswording van Gods Zoon ook zonder de zonde zou hebben plaats gehad. Bij de kerkvaders komt dit gevoel nog niet duidelijk voor ⁷⁾. Maar in de scholastiek werd deze vraag druk besproken; behalve de triniteit was de incarnatie een geloofsartikel ook vóór de val en noodzakelijk, om de mens te brengen tot zijn bovennatuurlijk doel ⁸⁾. De vraag werd daarom bevestigend beantwoord

door Rupert v. Deutz, Duns Scotus, Alexander Halesius, Albertus Magnus, Joh. Wessel, Catharinus, Pighius, Suarez 9), voorts door Osiander en Socinus 10), en dan door vele nieuwere theologen, Steffens, Göschel, Baader, Nitzsch, Martensen, Liebner, Lange, Rothe, Schöberlein, Ebrard enz 11).

Het is te begrijpen, hoe men, al redenerende, tot deze mening kwam. Een feit als de menswording van God kan niet toevallig zijn, en kan niet in de zonde als een toevallige en willekeurige daad van de mens zijn oorzaak hebben, de zonde mag het plan van God kunnen wijzigen, zij kon het niet vernietigen; en daarom moet de menswording wel afgezien van de zonde vaststaan; de zonde veroorzaakte alleen, dat die menswording geschieden moest tot verlossing van de zondaar. Daar komt dan nog bij, dat de religie vóór en na de val, niet wezenlijk verschillen kan; indien er thans een middelaar nodig is, dan is er zulk een ook nodig geweest in de religie vóór de val; Christus' persoon en werk gaat dan ook in het verzoenen van de zonden, in het verwerven van de zaligheid volstrekt niet op; Hij is niet alleen middelaar, maar ook hoofd; Hij is geen middel, maar ook doel, Selbstzweck, [1 Cor. 15:45-47](#), [Ef. 1:10](#), [21-23](#); [5:31-32](#); [Col. 1:15-17](#). Hij is er niet alleen om de gemeente, de gemeente is er ook om Hem; de predestinatie van Christus tot heerlijkheid gaat aan die van de mens vooraf. Deze overwegingen bevatten zoveel waarheid, dat de instemming, welke de hypothese van de menswording van God buiten de zonde gevonden heeft, niet verwonderen kan. Indien de pelagiaanse wilsvrijheid wordt geleerd en de zonde dus voor God een toevalligheid en teleurstelling is, is er geen beter middel, om vrije wil en Gods plan met elkaar te verenigen, dan door te zeggen, dat de menswording toch bepaald was en alleen in iets ondergeschikts gewijzigd is. Op het standpunt van Augustinus en nog nader van de Gereformeerde theologie is er echter aan heel deze hypothese geen behoefte. Er is maar één plan en besluit van God; voor een andere werkelijkheid dan de bestaande is er met het oog op van God raad geen plaats. Hoezeer de zonde dan ook door de wil van het schepsel in de wereld kwam, zij is toch van eeuwigheid opgenomen in Gods raad en is voor Hem niet contingent of onvoorzien. In die eeuwige raad heeft ook de vleeswording om de zonde een plaats; zij hangt niet van de mens, maar alleen van Gods welbehagen af. Ja meer nog, de Zoon was ook, afgezien van de zonde, voor de mens mediator unionis; vele Gereformeerden erkenden dit met Calvijn 12). Omdat dit door Quenstedt 13) niet goed begrepen werd, kon hij Zanchius, Bucanus, Polanus rekenen tot de voorstanders van de vleeswording buiten de zonde. De bedoeling was alleen, dat de religie in werk- en genadeverbond wezenlijk een en dezelfde is, en de zaligheid dus altijd bestaan moet in de gemeenschap met de drieëenige God. Alleen Comrie kwam door zijn streng volgehouden supralapsarisme tot de leer, dat de predestinatie van de mens Christus aan die van de val voorafging 14). Maar overigens hielden zich de meeste theologen aan de Schrift, welke de vleeswording van Christus altijd en alleen met de zonde in verband brengt en in haar het grootste bewijs van Gods ontferming ziet, [Matt. 1:21](#); [9:13](#); [20:28](#); [Luk. 1:67](#); [2:30](#); [Joh. 1:29](#); [3:16](#); [Rom. 8:3](#), [Gal. 4:4-5](#), [1 Tim. 3:16](#), [Hebr. 2:14](#), [1 Joh. 3:8](#) enz. De tegenovergestelde mening leidt ook zeer licht tot de gedachte, dat de menswording op zichzelf voor God betamelijk en noodzakelijk is, dat is, tot de pantheïstische leer van de eeuwige zelfopenbaring van God in de wereld 15).

1) Dorner, Entw. II 1227.

2) Thomas, Bonaventura e.a. op Sent. III dist., 1.

3) Bij Stöckl, Philos. des M. A. II 1620.

4) De pantheïstische bewering, dat God zijn volheid niet in een enkel mens, maar wel in de mensheid of in de wereld kan uitstorten, is daarom met zichzelf in tegenspraak. Ook een veelheid van eindige schepselen blijft eindig.

5) Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 231

- 6) Athanasius en Gregorius Nyss. bij Harnack, D. G. II 167.
- 7) Verg. alleen Tertullianus, de resurr. carnis 5. adv. Prax. 12.
- 8) Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 23 Geloof en Theologie; 158
- 9) Zie bijv. Duns Scotus, Bent. III dist. 7 qu. 3. Bellarminus, de Christo V c. 10 neemt in deze kwestie geen beslissing.
- 10) Socinus, Prael. Theol. c. 10.
- 11) Verg. Dorner, Entw. II 1243-1260. Chr. Gl. I 642. In Engeland zijn vele theologen dezelfde mening toegedaan, zoals Westcott, Christus Consummator. London 1886 bl. 99 v. Illingworth, The incarnation in relation to development. 5th essay in Gore's Lux Mundi. Hier te lande ook Van Oosterzee, Christologie III 85 v. Dogm. II 107. 495.
- 12) Calvijn, Inst. II 12, 4. 6.
- 13) Quenstedt, Theol. did. pol. II 10. Verg. Schneckenburger, Vergl. Darst. II 190.
- 14) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 238, Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 244
- 15) Irenaeus, adv. haer. V 14. Gregorius Naz. Gr. 36. Augustinus, de verbis Apost. 8, 2. 7. Thomas, B. Theol. III qu. 1 art. 3, maar anders Sent. III 1 qu. 1 art. 3. Bonaventura, Sent. III dist. 1 art. 2 qu. 2. Petavius, de incarn. li c. 17. Schaezler, Das Dogma v. d Mensch. Gottes 307. Kleutgen, Theol. III 400. Quenstedt, II 108-116. Calovius, Isag. ad theol. 59-99. Calvijn, Inst. II 12, 47. Maastricht, V 4, 17. Turretinus, Theol. El. XIII 3. Moor, III 759. M. Vitringa, V 47. J. Müller, Dogm. Abh. 1870 bl. 66-126. Philippi, K. Gl. IV 376. Frank, Chr. Wahrh. II 2 80. Heraut, 264. 265. Orr, Chr. View 319-327.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 364)

364. Een derde en laatste voorbereiding van de vleeswording is de geschiedenis van de openbaring van het paradijs af aan. De incarnatie heeft niet terstond plaats gehad na de val; maar vele eeuwen zijn er van de eerste zonde tot op de komst van Christus in het vlees verlopen. De Schrift wijst er op, als zij van de volheid van de tijd spreekt, [Ef. 1:10](#), [Gal. 4:4](#), dat dit geen toeval of willekeur was, maar zo door God in zijn wijsheid was bepaald. De vleeswording moest eerst in de voorafgaande historie door allerlei middelen en langs allerlei wegen worden voorbereid. Zoals de incarnatie de generatie en de creatie veronderstelt, zo komt er thans nog een veronderstelling en voorbereiding bij, nl. de revelatie. Het is inzonderheid Johannes in zijn proloog, die deze voorbereiding van de vleeswording in de voorafgaande historie ons in het licht stelt. Niet alleen was de Logos in de beginne bij God en zelf God; en niet alleen zijn alle dingen door Hem gemaakt. Maar deze Logos heeft ook van het moment van de schepping af aan aan de schepselen zijn leven en licht meegedeeld. Want in Hem was leven en het leven was het licht van de mensen. Zelfs na de val heeft deze openbaring niet opgehouden. Integendeel, het licht van die Logos scheen in de duisternis en verlichtte een iegelijk mens, komende in de wereld. Bijzonderlijk openbaarde Hij zich in Israël, dat Hij zich tot een erf had uitverkoren, en als Engel van het Verbond leidde en zegende. Hij kwam voortdurend tot het zijne, in theofanie, profetie en wonder. Zo heeft de Zoon de hele wereld, van Joden en Heidenen samen, voor zijn komst in het vlees voor- en toebereid. Wereld en mensheid, land en volk, kribbe en stal, Bethlehem en Nazareth, ouders en bloedverwanten, natuur en omgeving, maatschappij en beschaving, het is alles een moment in de volheid van de tijden, in welke God zijn Zoon gezonden heeft in het vlees. Het was de Zoon zelf, die zo terstond na de val als Logos en als Engel van het Verbond de wereld

van de Heidenen en van de Joden gereed maakte voor zijn komst. Hij was komende van het begin van de tijden af aan en kwam eindelijk voor goed in de mensheid en maakte door zijn vleeswording woning in haar 1). De incarnatie sluit bij de voorafgaande, zowel algemene als bijzondere revelatie, zich aan. Zij staat en valt met deze. Want indien God zich zó heeft kunnen openbaren, als de Schrift beide ten aanzien van de Heidenwereld en van Israël getuigt, dan ligt de mogelijkheid van de vleeswording daarin vanzelf opgesloten; en indien de laatste niet mogelijk was, zou ook de eerste niet te handhaven zijn. Revelatie berust toch op dezelfde gedachte als de incarnatie, di. op de mededeelbaarheid van God, zowel in het wezen van God aan de Zoon (generatie) als buiten het wezen van God aan de schepselen (creatie).

Deze hele voorbereiding van de vleeswording in de voorafgaande eeuwen concentreert zich nu als het ware en voltooit zich in de verkiezing en begenadiging van Maria als moeder van Jezus. Maria is de gezegende onder de vrouwen. Zij heeft een eer ontvangen, welke aan geen ander schepsel te beurt is gevallen. Hoog gaat zij in onverdiende gratie, haar geschonken, alle mensen en engelen te boven. Rome heeft dit terecht gehandhaafd; wie het ontkent, maakt geen ernst met de vleeswording van God. Alleen maar, de Roomse kerk is van deze erkenning zonder enige grond voortgeschreden tot de leer van de immaculata conceptio B. Virginis. Wat haar daarbij geleid en daartoe gebracht heeft, is niet het gezag van de Schrift of van de traditie; is ook niet de poging, om daardoor de zondeloosheid van Jezus te verklaren en te waarborgen, want deze rust oorzakelijk in zijn Goddelijke natuur en instrumenteel in de ontvangst van de Heilige Geest. Maar de drijfkracht voor dit dogma ligt weer voor Rome in de hiërarchische idee. Naarmate een schepsel nader bij God staat, moet het ook te meer deel hebben aan zijn natuur en aan al zijn eigenschappen; moet het des te meer in de $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$, in de deificatio delen. Boven Maria nu staat geen schepsel; zij is op de nauwste wijze met God verenigd, zij is $\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$, Deipara, zij heeft Gods eigen Zoon onder het hart gedragen, God zelf heeft in haar gewoond. Of er bewijzen uit Schrift en traditie zijn, is de hoofdzaak niet; maar de Roomse Christen kan zich de moeder van de Zaligmaker niet anders denken dan boven alle kinderen van de mensen en boven alle engelen van de hemel verheven, aan God welgevallig, rein en vlekkeloos. Was zij niet met de Godmens, en dus ook met de Goddelijke Persoon van het Woord, met de heiligheid zelf, door de nauwste en tederste betrekkingen verbonden? Heeft God door het feit zelf van haar uitverkiezing tot zo hoge waardigheid en zo innige vertrouwelijkheid, niet allerduidelijkst getoond, dat Hij die reine maagd boven alle schepselen beminde! En is het daarom ook, afgezien van de bewijzen uit Schrift en overlevering, niet zeer aannemelijk, dat God de heilige maagd boven alle schepselen met zijn genadegaven heeft bedeeld? De eer van de Zaligmaker vorderde, dat zijn uitverkoren moeder van alle zweem en schaduw zelfs van de zonde vrijbleef. Het is passend, dat een schepsel, hetwelk zo vertrouwelijk met God moest omgaan, in zo innige en tedere betrekking tot Hem stond, voor de minste zondesmet bleef gevrijwaard. Het is passend, dat het huis van de Heere heilig was 2). In het hiërarchisch systeem van de Roomse kerk en theologie past de leer van de onbevleete ontvangst, de zondeloosheid van Maria, en daarom is deze er allengs in opgenomen; zelfs de leer van haar hemelvaart is een kwestie van tijd. Daarom nemen de predicationen, aan Maria toegekend, hoe langer hoe meer in aantal en in kwaliteit toe; zij is dochter van de Vader, bruid van de Zoon, tempel en orgaan van de Heilige Geest, complementum, Ergänzung der Dreieinigkeit; die instrumentale und theilweise die meritorische Ursache unserer ewigen Auserwählung, de voornaamste reden van de natuurlijke en bovennatuurlijke schepping, Miterlöserin, Corédemptrice; de wijze, alle wonderen werkende, met onbeperkte heerschappij toegeruste, almachtige regeester van de kerk, zoals God de wereld regeert enz 3). De Mariolatrie verdringt bij Rome de ware, Christelijke Godsverering hoe langer zo meer. Prof. Schoeler ziet dit bijgeloof typisch uitgedrukt in een muurschilderij op het vaticaan, welke de Madonna voorstelt, hoog in het

midden geplaatst, terwijl Vader en Zoon als werktuigen van haar almachtige wil ter rechter en linker zijde gezeten zijn 4). Het is tegen deze mensvergoding, dat de Reformatie in verzet kwam. Het was niet te verwonderen, als zij uit vrees voor zulk een afgoderij niet altijd aan Maria de haar verschuldigde ere had bewezen. Maar ook dat is niet het geval, al was zij natuurlijk voorzichtig in haar lofverheffing. Maria staat ook bij alle Protestanten, die de vleeswording van het Woord belijden, in hoge ere. Zij is door God verkoren en toebereid, om de moeder van zijn Zoon te wezen. Zij is de begenadigde onder de vrouwen. Zij is door Christus zelf tot zijn moeder begeerd, die Hem ontving van de Heilige Geest, die Hem droeg onder haar hart, die Hem zoogde aan haar borst, die Hem onderwees in de Schriften, in wie in één woord de voorbereiding van de vleeswording voleind werd.

- 1) Baldensperger, van de Prolog des vierten Evangeliums. Freiburg Mohr 1898.
- 2) Aldus Bensdorp, in de Katholiek, CXII 1897 bl. 429. 445. 447.
- 3) Verg. boven reeds bij de leer van de erfzonde Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 326 v. en voorts nog Wörnhart, Maria die wunderbare Mutter Gottes und der Mensen. Insbrück 1890 bl. 13. 19. 244. 289. Petavius, de incarnatione XIV. Scheeben, Dogm. III 69 v. Heinrick, Dogm. Theol. VII 363-495. Bartmann, Christus ein Gegner des Marienkultus? Freiburg Herder 1909.
- 4) Schoeler, Das Vatik. Bild. Gütersloh 1898.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 365)

365. Toch, ofschoon Christus zich bij zijn vleeswording aan de voorafgaande openbaring aansluit en door natuur en geschiedenis zijn eigen komst heeft voorbereid, Hij is geen product van het verleden, geen vrucht van Israël of de mensheid. Tot op zekere hoogte geldt het van ieder mens, dat hij niet volledig uit zijn ouders en omgeving kan worden verklaard. Daarom kon ook Kuenen 1), nadat hij de voorwaarden en bouwstoffen voor het Christendom had aangewezen, erkennen, dat daarmee de persoon van Christus nog niet begrepen is. Maar het geldt van Christus nog in een andere en hogere zin, dan door hem werd bedoeld. Naar de Schrift toch is in Christus dat Woord vlees geworden, hetwelk in de beginne bij God en zelf God was. Te allen tijde en van allerlei zijde is deze Godheid van Christus ontkend en bestreden. Maar de Schrift leert niet anders. Wij zijn, zoals Ch. de la Saussaye eens zei, aan de superlatieven van de Heilige Schrift gewoon en verstaan dikwijls de kracht van haar uitdrukkingen niet meer. Maar indien een mens zo van zichzelf sprak als Jezus steeds deed; als anderen een mens zo vereerden, zoals profeten en apostelen dat de Christus doen; dan zou elk dat houden voor waanzinnige dweepzucht of verschrikkelijke Godslastering. De Schrift kent, niet op een enkele plaats maar telkens, aan Christus toe een persoonlijk eeuwig voorbestaan, [Joh. 1:1](#); [8:58](#); [17:5](#); [Rom. 8:3](#), [2 Cor. 8:9](#), [Gal. 4:4](#), [Phil. 2:6](#), een Goddelijk Zoonschap in bovennatuurlijke zin, [Matt. 3:17](#); [11:27](#); [28:19](#); [Joh. 1:14](#), [5:18](#), [Rom. 8:32](#), de schepping en de onderhouding van alle dingen, [Joh. 1:3](#), [1 Cor. 8:6](#), [Ef. 3:9](#), [Col. 1:16,17](#), [Hebr. 1:3](#), [Op. 3:14](#), de verwerving voor allen en een iegelijk van alle heil en zaligheid, [Matt. 1:21](#), [18:11](#), [Joh. 1:4](#), [16](#); [14:6](#); [Hand. 4:12](#), [1 Cor. 1:30](#), het koningschap in de gemeente, [Matt. 3:2](#); [5:11](#); [10:32,37](#); [Joh. 18:37](#), [1 Cor. 11:3](#), [Ef. 1:22](#), [Col. 1:18](#), de heerschappij over alle dingen, [Matt. 11:27](#), [28:18](#), [Joh. 3:35](#); [17:2](#); [Hand. 2:33](#), [1 Cor. 15:27](#), [Ef. 1:20-22](#), [Phil. 2:9](#), [Col. 2:10](#), [Hebr. 2:8](#), het oordeel over levenden en doden, [Joh. 5:27](#), [Hand. 10:42](#); [17:31](#); [Rom. 14:10](#), [2 Cor. 5:10](#); zij noemt Hem rechtstreeks en ondubbelzinnig met de naam van God, [Joh. 1:1](#), [20:28](#), [Rom. 9:5](#), [2 Thess. 1:12](#), [Tit. 2:13](#), [2 Petr. 1:1](#), [Hebr. 1:8-9](#) 2).

Weliswaar begint alle bestrijding van de Godheid van Christus met een beroep op de Schrift tegen de confessie. Maar deze illusie duurt slechts een zeer korte tijd. Onpartijdige exegese doet weldra zien, dat de leer van de kerk veel meer grond heeft in de Schrift, dan men oorspronkelijk had verwacht. Zo ziet men zich dan genoodzaakt, om van de Christus van de apostolische verkondiging tot de Jezus van de Synoptici terug te gaan en deze laatste dan zolang te kritiseren, tot al het supranaturele eruit verdwijnt. De Godheid van Christus kan dan verklaard worden voor een vrucht van diepzinnige theologische of filosofische speculatie, oorspronkelijk geheel vreemd aan de gemeente 3). Dit duurt echter altijd slechts zo lang, als men er prijs op stelt en belang bij heeft, om eigen geloof voor te stellen als het oorspronkelijke, zuivere Christendom. Zodra dat standpunt verlaten is, herneemt de onpartijdigheid haar stem en geeft van de kerkelijke belijdenis gelijk. *Negari nequit, in dictis eorum (scriptorum s.) semina quaedam doctrinae ecclesiasticae vere inesse* 4). Es ist unleugbar, dass auch dasjenige, was die Kirchenlehre über die göttliche Natur Christi lehrt, Stützpunkte im Neue Testament besitzt 5). Daarmee vervalt dan weer de verklaring van dit dogma uit latere theologische of filosofische speculatie.

Evenals de studie van de Schrift, zo zet ook het dogmenhistorisch onderzoek altijd weer op de kerkelijke belijdenis van de Godheid van Christus het zegel van de waarheid. De ontwikkeling van het christologisch dogma toont een logische gang, die tenslotte door ieder onderzoeker opgemerkt en erkend wordt 6). Eenvoudig was het geloof, waarmee de gemeente in de wereld optrad. Maar één ding wist zij, dat in Christus God zelf tot haar was gekomen en haar opgenomen had in zijn gemeenschap. Dat stond vast, dat liet zij zich niet ontnemen, dat heeft zij tegenover allerlei bestrijding verdedigd en in haar belijdenis klaar en duidelijk geformuleerd. In de leer van de Godheid van Christus heeft zij het absoluut karakter van de Christelijke religie, de realiteit van haar gemeenschap met God gehandhaafd. In het Christendom bekleedt Christus een heel andere plaats, dan Boeddha, Zarathustra, Mohammed in hun godsdiensten. Christus is nicht der Lehrer, nicht der Stifter, er ist der Inhalt des Christenthums 7). Daarom worden, geoordeeld naar de leer van de Schrift en het geloof van de gemeente, tenslotte mannen als Irenaeus, Athanasius, Augustinus, altijd weer tegenover hun bestrijders in het gelijk gesteld. Ieder rekent zich overeenstemming met hen tot een eer; niemand wordt graag naar Arius, Pelagius of Socinus genoemd. Ook is duidelijk, dat de Christelijke religie, d.i. de waarachtige gemeenschap van God en mens, niet anders te handhaven is dan door de belijdenis van de Godheid van Christus. Want als Christus niet waarachtig God is, dan is Hij alleen een mens. En hoe hoog Hij dan ook geplaatst zij, Hij kan noch in zijn persoon noch in zijn werk inhoud en voorwerp zijn van het Christelijk geloof. Of Christus dan voor zichzelf in ongebroken gemeenschap met God heeft gestaan (Schleiermacher), de eenheid van God en mens het eerst heeft uitgesproken (Hegel), het kindschap van God volkomen in zichzelf heeft gerealiseerd (Lipsius), Gods liefde geopenbaard en het Godsrijk gesticht heeft (Ritschl); het Christendom is nu dan toch, nu het eenmaal bestaat, van Hem onafhankelijk; Hij is er de stichter van, historisch blijft zijn betekenis groot, en zijn voorbeeld werkt na, maar Hijzelf staat buiten het wezen van het Christendom. De ariaanse Christologie, de morele Christologie van het rationalisme, de symbolische van Kant, de ideële van Hegel, de esthetische van de Wette, de antropologische van Feuerbach, zij laten geen van alle aan Christus in de dogmatiek een plaats. Wird die Persönlichkeit Christi als eine menschliche, wenn auch noch so sehr idealisirte, festgehalten, so kann nicht sie selbst als Persönlichkeit die erlösende Kraft für die Gläubigen sein 8).

Ritschl en sommige van zijn volgelingen, zoals Schultz en Kaftan, trachten echter toch nog voor Jezus, ofschoon alleen mens, de titel van God te handhaven, omdat Hij voor de

gemeente de plaats van God inneemt en de waarde van God bezit. Vroeger is dit op dezelfde wijze door de Socinianen beproefd. Zij bestreden de Godheid van Christus zo sterk mogelijk en zeiden, dat Christus, in die enkele Schriftuurplaatsen waar Hij God genoemd werd, zoals [Joh. 1:1](#); [20:28](#); [Rom. 9:5](#), zo heette om zijn rang, waardigheid en heerschappij, waartoe Hij vooral na zijn opstanding verheven was [9](#)). Christus werkt door Goddelijke kracht diezelfde dingen, quae ipsius Dei sunt, tanquam Deus ipse [10](#)). Hoc nomen Deus non est nomen substantiae cujusdam proprium vel personae, sed auctoritatis, potentiae, evenals ook engelen en overheden in de Schrift volgens Jezus' eigen woord, [Joh. 10:34](#), soms Goden genoemd worden [11](#)). Ditzelfde wordt thans door Ritschl en zijn school geleerd; de naam van God wordt in de Schrift en in de gemeente wel voor Christus gebruikt, maar is dan een ambts-, geen wezensnaam. Deze voorstelling is echter geheel onhoudbaar. Wel worden engelen en overheden in de Schrift soms Goden genoemd, maar dan is de overdrachtelijke, ambtelijke zin duidelijk en springt elk in het oog. Bij Christus is dat een geheel ander geval. Hem wordt een persoonlijk, eeuwig voorbestaan toegekend; van Hem wordt gezegd, dat Hij God was, in zijn gestalte bestond, het afschijnsel van Gods heerlijkheid was, eniggeboren Zoon van God, Beeld van de onzienlijke God, ja God boven alles, te prijzen in der eeuwigheid—wie kan dit bij mogelijkheid verstaan van een mens, die alleen om het ambt, dat hij droeg, en het werk, dat hij deed, de eretitel van God verkreeg?

Verder, de Christelijke kerk heeft, Jezus God noemende, daarmee nooit een ambts-, maar altijd een wezensnaam bedoeld. Wanneer men datzelfde woord en dienzelfde naam in heel andere zin gaat bezigen, geeft men opzettelijk aanleiding tot misverstand en verwarring en maakt men zich tegenover de gemeente aan oneerlijkheid schuldig. Voorts, indien Christus niet God is in wezenlijke zin, dan mag Hij zo ook niet genoemd en vereerd worden. Of men al zegt, dat Hij Gods liefde volkomen heeft geopenbaard, dat Hij Gods plan met wereld en mensheid geheel in zich heeft opgenomen, dat Hij Gods wil ten volle tot de zijne heeft gemaakt, dit alles rechtvaardigt op Schriftuurlijk, Christelijk standpunt en ook logisch en wijsgerig voor de mens Jezus de benaming van God niet. In religieuze en ethische zin één met God te zijn, is iets heel anders, dan het te wezen in metafysische zin. Een Werthurtheil is onwaar, als het niet in een Seinsurtheil zijn grond heeft. Eindelijk de benaming en verering van Jezus als God, terwijl Hij slechts een mens is, is een pantheïstische vermenging van Schepper en schepsel, een terugkeer tot Heidense afgoderij en Roomse creatuurvergoding, welke met het wezen van het Christendom en met het beginsel van het Protestantisme in lijnrechte strijd zijn. Indien Jezus, ofschoon alleen een mens, als God mag aangeropen en vereerd worden, dan is daarmee principiëel ook de Roomse verering van Maria, de heiligen en de engelen, en heel de Heidense afgoderij gerechtvaardigd. Bestrijdende, dat God mens worden kan, leert men tegelijk, dat een mens wel tot de rang en de waardigheid van God zich verheffen kan [12](#)). Incarnatie heet onmogelijk, maar apotheose zal zeer goed kunnen bestaan. De menswording van God is ongerijmd, maar de Godwording van de mens zal redelijk zijn; als of wat uit ontwikkeling voortkomt, ooit God kan wezen. το γὰρ προκοπτον οι θεος [13](#)).

- 1) Kuenen, Godsd. van Israël II 506 v. Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst bl. 158. 193. Verg. Harnack, Das Wesen des Christ. bl. 81.
- 2) Breder is dit alles ontvouwd in mijn Magnalia Dei. Kampen 1909 par. 15 en 16. Verg. voorts Cremer, Wörterbuch s. v. θεος, κυριος, enz. B. B. Warfield, The Lord of Glory. A Study of the designations of our Lord in the New Test. with especial reference to his Deity. New-York 1907. Bröse, Wird Christus [Rom. 9:5](#) θεος genannt? Neue

- Kirchl. Zeits. 1899 bl. 645-657. Kunze, Die ewige Gottheit Jesu Christi. Leipzig 1904. Steinbeck, Das göttliche Selbstbewusstsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker. Leipzig 1908. K. Grass, Zur Lehre von der Gottheit Christi. Gütersloh 1900. A. Schlatter, Jesu Gottheit und das Kreuz. Gütersloh 1901. H. Cremer, Die Bedeutung des Artikels von der Gottheit Christi für die Ethik. Leipzig 1901. Käkler, Das Bekenntnis zur Gottheit Christi, Angewandte Dogmen. Leipzig 1908 bl. 132-155. Th. Simon, Der Logos. Ein Versuch erneuter Würdigung einer alten Wahrheit. Leipzig 1901. E. F. K. Müller, Unser Herr. Der Glaube an die Gottheit Christi. Gr. Lichterfelde 1906. A. Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn. Eine Apologie des wesenhaften Gottessohns Christi gegenüber der Kritik der modernsten deutschen Theologie. Freiburg Herder 1908.
- 3) Nitzsch, Ev. Dogm. bl. 522. Schultz, Die Gottheit Christi bl. 417 v. 438.468.
- 4) Wegscheider, Dogm. par. 128.
- 5) Nitzsch, Ev. Dogm. bl. 518. 521. Zie ook Holtzmann, Neut. Theol. I. 353. 418. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evang. bl. 4 v. Joh. Weiss, Paulus und Jesus 1909 bl. 5.
- 6) Ed. von Hartmann, Die Krisis des Christ. bl. 6. Id., Das Christ. des Neuen Test. 1905 bl. VIII v.
- 7) Schelling, Werke II 4 bl. 35. Von Hartmann, Die Krisis des Christ. 1880 bl. 1.
- 8) Ed. von Hartmann, Die Krisis des Christ. bl. 15.
- 9) Catech. Racov. qu. 94-190.
- 10) Ib., qu. 120. 164.
- 11) Socinus, op [Joh. 1:1](#).
- 12) Schultz, Die Gottheit Christi bl. 386 v. 389. 407. 411. 454. 463.
- 13) Gregorius Naz., bij Schaezler t.a.p. bl. 56. Verg. verder Fock, Der Socin. bl. 538 v. Lipsius, Theol. Jahresbericht X 378. Pfeleiderer. Jahrb. f. prot. Theol. 1889 bl. 168 v. Dieckhoff, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Ein Votum über die Theol. Ritschl's, Leipzig 1882. Stählin, Kant, Lotze, Albr. Ritschl. Leipzig 1888. bl. 165 v. Hoensbroeck, Christ und Widerchrist. Ein Beitrag zur Vertheidigung der Gottheit Christi und zur Char. des Unglaubens in der prot. Theol. Freiburg 1892. Joh. Wendland, Albr. Ritschl und seine Schiller. Berlin Reimer 1899 bl. 114 v. C. Stange, Der Dogm. Ertrag der Ritschlschen Theol. nach Julius Kaftan. Leipzig 1906 bl. 110 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 366)

366. Deze Zoon van God is mens geworden naar de leer van de Heilige Schrift door ontvanging van de Heilige Geest en door geboorte uit de maagd Maria. De bovennatuurlijke ontvanging werd oudtijds reeds ontkend door de Joden ¹⁾, door de Ebionieten, door Cerinthus, Carpocrates, Celsus ²⁾, door de deïsten en rationalisten in de achttiende eeuw, zoals Morgan, Chubb ³⁾, door de nieuwere critici zoals Strausz, Bruno Bauer, Renan enz., en in de jongste tijd door Harnack ⁴⁾. Zijn oordeel dat de woorden: ontvangen van de Heilige Geest en geboren uit de maagd Maria, geen bestanddeel uitmaakten van de oorspronkelijke verkondiging van het Evangelie, gaf tot een ernstige strijd aanleiding, waarbij velen zich aan zijn zijde schaarden ⁵⁾, maar anderen ook beslist zich tegenover hem stelden ⁶⁾. Deze strijd kreeg nog meer belang door de vondst van een Syrische vertaling van de Evangelieën door Mrs. Lewis en haar zuster Mrs. Gibson in een palimpsest van het Katharinaklooster op de

Sinai in de zomer van 1892 7). De tekst, welke deze vertaling in [Matt. 1:16](#) te lezen gaf, verwekte een levendige discussie, waaraan Conybeare, Sanday, Charles en anderen deelnamen en die vooral gevoerd werd in The Academy van Nov. 1894 tot Febr. 1895. Velen hielden de Syrische lezing voor een oudere tekst, dan die in ons Evangelie van Mattheüs gevonden wordt, en leidden eruit af, dat de bovennatuurlijke geboorte van Jezus uit de maagd Maria eerst later opgekomen was en dat Jezus oorspronkelijk als de natuurlijke zoon van Jozef en Maria beschouwd werd. 8). In Amerika nam de belangstelling in dit vraagstuk nog belangrijk toe, doordat Dr. Crapsey, predikant in de Episcopale kerk, de belijdenis van Jezus' bovennatuurlijke ontvangenis verwierp en op die grond door zijn kerk veroordeeld werd. Toen de Protestants Episcopale diocese van New-York in Nov. 1906 haar 123e jaarlijkse conventie hield, rechtvaardigde Bisschop Potter dit vonnis en zei, dat een leraar, die de belijdenis van zijn kerk weersprak, tot het neerleggen van zijn ambt verplicht was. Deze omstandigheid was oorzaak, dat de Virgin Birth opnieuw aan de orde kwam en door verschillende geleerden besproken werd 9).

De Syrische vertaling van [Matt. 1:16](#) luidt aldus: Jakob gewon Jozef; Jozef, aan wie de maagd Maria verloofd was, gewon Jezus, die Christus genoemd werd. Al had nu deze Syrische vertaling de bedoeling gehad, om Jezus' bovennatuurlijke ontvangenis te ontkennen, dan zou dit feit in de geschiedenis van het Evangelie onder de Syriërs geheel op zichzelf staan en zonder invloed gebleven zijn. Want het Syrische diatesseron van Tatianus, de Syrische Evangelien-fragmenten, door Cureton in 1868 uitgegeven, en alle latere Syrische uitgaven leren haar duidelijk. Maar bovendien, de nieuwgevonden vertaling noemt Maria in ditzelfde vers, [Matt. 1:16](#), duidelijk maagd en aan Jozef verloofd, bevat in [Matt. 1:18](#) dezelfde tekst als ons Evangelie en leert dus beslist de ontvangenis van de Heilige Geest, evenals ook in [Matt. 1:20](#) en in [Luk. 3:23](#). Er is zo niet het minste bewijs, dat de Syrische vertaler met zijn tekst van [Matt. 1:16](#) de bovennatuurlijke ontvangenis heeft willen ontkennen 10).

Zelfs is er geen grond voor de mening, dat de lezing in de Syrische vertaling een andere tekst vertegenwoordigt, dan die in ons Evangelie van Mattheüs aangetroffen wordt. Van [Matt. 1:16](#) bestaan er nl. nog andere lezingen, dan die in onze en in de Syrische vertaling te vinden zijn. Sommige minuskels lezen: Jakob gewon Jozef, aan wie verloofd zijnde, een maagd Maria Jezus gewon, die Christus genoemd werd. Het Syrisch Evangelie, door Cureton uitgegeven, luidt op deze plaats: Jakob gewon Jozef, aan wie verloofd was Maria de maagd, die Jezus Christus baarde. De Armenische vertaling heeft de tekst: Jakob gewon Jozef, de man van Maria, aan wie verloofd zijnde Maria de maagd, van welke geboren werd Jezus, die Christus genoemd werd, en deze tekst wordt ook gevonden, alleen met weglating van de woorden: de maagd, in de door Conybeare uitgegeven dialoog tussen de Christen Timotheüs en de Jood Aquila. Vergelijking van deze verschillende teksten stelt duidelijk in het licht, dat de meeste veranderingen in de oorspronkelijke tekst zijn aangebracht met de bedoeling, om op de virginiteit van Maria nadruk te leggen; daarom wordt de uitdrukking: de man van Maria soms weggelaten, de maagd aan Maria toegevoegd enz. De nieuw gevonden Syrische vertaling verraadt diezelfde bedoeling, als zij de bijvoeging van Jozef als de man van Maria weglaat en door de woorden: aan wie de maagd Maria verloofd was, vervangt. Maar deze verandering bracht er de vertaler toe, om de naam Jozef te herhalen en deze tot subject te maken van de predicaatszin: gewon Jezus. Dit kon argeloos geschieden, omdat Jezus in [Matt. 1:1](#) de zoon van David was genoemd, elders meermalen als de zoon van Jozef voorkomt, [Matt. 13:55](#), [Luk. 2:27](#), [41](#), [48](#); [4:22](#); [Joh. 1:46](#), [6:42](#), en burgerlijk en wettelijk ook als zodanig gelden moest 11).

Verder mag het geacht worden, vast te staan, dat Jezus' bovennatuurlijke ontvangenis een bestanddeel is geweest van de oorspronkelijke verkondiging van het Evangelie. De beide verhalen, die ons daarvan bij Mattheüs en Lukas bewaard zijn, dragen hun Palestijns karakter op het voorhoofd en zijn zonder twijfel afkomstig uit de kring van de Joodse Christenen, en dan nader uit de mond van Jozef en Maria. Het spreekt vanzelf, dat deze het geheim van Jezus' ontvangenis eerst bij zichzelf bewaard hebben en pas later, toen Jezus opgestaan en in de gemeente als de Christus beleden werd, aan een kleine kring van vrienden hebben meegedeeld. Daaruit laat zich dan zeer gemakkelijk verklaren, dat deze bovennatuurlijke geboorte in de apostolische prediking niet op de voorgrond treedt en in de meeste Nieuwtestamentische geschriften niet met zoveel woorden voorkomt. Maar dit is toch iets geheel anders, dan dat deze waarheid ontkend of als waardeloos ter zijde werd gesteld. Daarvoor ontbreekt zelfs de schijn van bewijs. Integendeel, de berichten in Mattheüs en Lukas, het eerste misschien van Jozef, het tweede van Maria afkomstig, veronderstellen, dat Jezus' bovennatuurlijke geboorte omstreeks het midden van de eerste eeuw in de Joods-Christelijke gemeente bekend was; en nimmer vonden zij bij de gelovigen in het algemeen enige tegenspraak of bestrijding. Het oude Roomse symbool, dat zeker vóór het midden van de tweede eeuw en waarschijnlijk al tegen het einde van de eerste eeuw bestond, bevatte reeds de woorden: qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine, (τον γεννηθεντα εκ πνευματος αγιου και μαριας της παρθενου), later ter verduidelijking enigszins gewijzigd. De bestrijders van de bovennatuurlijke ontvangenis, ook Cerinthus, een tijdgenoot van Johannes, hebben er zich nooit op beroepen, dat deze leer later opgekomen was; in hun tijd moet deze dus inhoud van het algemeen Christelijk geloof geweest zijn; er is geen enkele grond en het is bovendien ook vreemd, om de ketters Cerinthus enz., met Harnack te houden voor de zuivere dragers en bewaarders van het geloof van de eerste Christelijke gemeente. Al verder wordt deze leer gevonden in de brieven van Ignatius, die omstreeks het jaar 117 de marteldood stierf [12](#)), en in de voor enige tijd gevonden Apologie van de wijsgeer Aristides van Athene, die deze in het jaar 125 aan keizer Hadrianus overhandigde. Zij moet te meer inhoud van de apostolische prediking zijn geweest, omdat de Heidense fabelen van Godenzonen de Christenen anders zeker hadden afgeschrikt van een leer, die er zo na aan verwant scheen. Van een invloed van die Heidense fabelen op het ontstaan van het Evangelisch verhaal van de bovennatuurlijke ontvangenis, zoals Usener, Hillmann, Hilgenfeld, Soltau, Van de Bergh van Eysinga e.a. die aannemen [13](#)), is er nergens enig spoor; trouwens bij enige uitwendige en oppervlakkige overeenkomst is er diep, wezenlijk verschil; de schaamteloze verheerlijking van de zinnelijke lust, die in de fabelleer aan de goden toegeschreven wordt, staat op onmeetbare afstand van de eenvoud, de kiesheid, de heiligheid, die in de Evangelische verhalen te bewonderen valt [14](#)). Harnack zocht ze daarom alleen uit Joodse gegevens, bepaaldelijk uit een onjuiste exegese van [Jes. 7:14](#) te verklaren [15](#)). Maar er is geen enkel bewijs voor bij te brengen, dat [Jes. 7:14](#) door de Joden op de Messias toegepast en van zijn geboorte uit een maagd verstaan werd [16](#)).

Eindelijk wordt deze ontvangenis van de Heilige Geest weliswaar in het Nieuwe Testament alleen door Mattheüs en Lukas verhaald, maar datgene, waarop het in deze verhalen bij Mattheüs en Lukas aankomt, is de leer van alle evangelisten en apostelen. Jezus is nl. vooreerst genealogisch een zoon van David; daarvoor werd Hij algemeen gehouden, door de schare, die Hem telkens omringde, en door al zijn discipelen, [Matt. 1:1, 20; 9:27; 12:23; 15:22; 20:30-31; 21:9, 15; 22:42-45; Mark. 10:47; 11:10; 12:35-37; Luk. 1:27, 32, 69; 18:38-39; 20:41-44; Joh. 7:42, Hand. 2:30, 13:23, Rom. 1:3; 9:5; 2 Tim. 2:8; Hebr. 7:14, Op. 3:7, 5:5, 22:16](#). Voorts is Hij de Heilige, die nooit enige zonde gedaan of gekend heeft, [Matt. 7:11, 11:29, 12:50, Mark. 1:24, Luk. 1:35, Joh. 4:34; 6:38; 8:29, 46; 15:10; 17:4; Hand. 3:14; 22:14; Rom. 5:12v., 1 Cor. 15:45, 2 Cor. 5:21, Hebr. 4:15; 7:26; 1Petr. 1:19; 2:21; 3:18; 1](#)

[Joh. 2:1](#), [3:5](#). En eindelijk is Hij, de uit Maria geborene, de Zoon van God in geheel enige zin, die niet eerst bij zijn komst in het vlees begon te bestaan, maar die van eeuwigheid bij de Vader was, [Joh. 1:1](#), [8:58](#), [17:5](#), [Rom. 8:3](#), [2 Cor. 8:9](#), [Gal. 4:4](#), [Phil. 2:6](#), [Col. 1:15](#), [Hebr. 1:3](#). Opdat dit nu verkregen zou worden, dat de eeuwige Zoon van God tevens Zoon van David, mens uit de mensen, ons in alles gelijk zou wezen, uitgenomen de zonde, daartoe was nodig, dat Hij op bovennatuurlijke wijze van de Heilige Geest in Maria ontvangen werd. Het was de Zoon van God zelf, die op deze wijze zich een menselijke natuur bereidde in Maria 's schoot; Hij werd gezonden door de Vader, maar kwam tegelijk door zijn eigen wil en daad in de wereld, [Joh. 3:13](#), [6:38](#). De bovennatuurlijke ontvangenis is daarom ook niet onverschillig en waardeloos; ze staat met de Godheid van Christus, met zijn eeuwig voortbestaan, met zijn volstreekte zondeloosheid in het nauwste verband, en heeft daarom ook voor het geloof van de gemeente een grote betekenis [17](#)).

Voordat dit breder in het licht wordt gesteld, zij er even met een kort woord op gewezen, dat zulk een religieus belang niet gemoeid is met het theologoumenon, dat Maria in en na de geboorte maagd gebleven is. De virginiteit van Maria in partu en post partum wordt bij de kerkvaders vóór Nicea nog niet aangetroffen; Tertullianus, Origenes en Irenaeus, kennen de virginitas in partu nog niet [18](#)), en Tertullianus ontkent ook de virginitas post partum [19](#)). De virginitas in partu komt het eerst voor in het apocriefe Evang. Jacobi c. 19 en was ook als sommiger mening reeds aan Clemens Alex. bekend [20](#)). Maar na Nicea werd de virginitas van Maria zowel in partu als post partum in verband met haar Gottesmutterchaft (θεοτοκος, deipara) steeds duidelijker geleerd, door Epiphanius, Hiëronymus, Gregorius Nyss., Ephraïm, Ambrosius, Augustinus enz., en tegen de Apollinaristen, Helvidius, Jovinianus, Bonosus verdedigd [21](#)). Het vijfde oecumenisch concilie can. 6 nam de titel *αειπαρθεος* van Epiphanius voor Maria over, en de Lateraansynode van 649 stelde in can. 3 haar virginiteit ook in en na de geboorte van Jezus vast [22](#)). Het semper virgo werd ook opgenomen in de Smalkaldische artikelen [23](#)), maar Luthersen en Gereformeerden leerden toch, dat de geboorte van Jezus op gewone wijze had plaats gehad en dat de virginitas van Maria, post partum, hoewel piëteitshalve aannemelijk, toch geen artikel van het geloof was en in geen geval door Maria bij wijze van gelofte op zich genomen was. Dat Maria Jezus gebaard heeft utero clauso, leert de Schrift met geen enkel woord. Dat zij door gelofte tot virginiteit zich verbonden heeft, is uit [Gen. 3:15](#), [Jes. 7:14](#), [Luk. 1:34](#) en uit zogenaamde typen, [Richt. 6:36](#); [11:29](#); [Dan. 2:34](#), [Ezech. 44:2](#) niet af te leiden. Over de vraag, of Maria nog meer kinderen heeft gehad, zijn de meningen tot de huidige dag toe verdeeld. Lightfoot [24](#)) verdeelde ze in drieën, en noemde ze naar Hiëronymus, Epiphanius en Helvidius; volgens het eerste gevoelen zijn onder de broeders van Jezus zonen van Clopas of Alphaeus te verstaan, die gehuwd was met de zuster van Jezus' moeder, en hebben wij dus bij de broeders van Jezus aan zijn neven te denken. Maar dit gevoelen schijnt tegenover de sterke uitspraken van de Schrift in [Matt. 1:18](#), [25](#); [12:46-47](#); [13:55](#); [Mark. 3:21](#), [31](#); [6:3-4](#); [Luk. 2:7](#), [8:19](#), [Joh. 2:12](#); [7:3](#), [5](#); [Hand. 1:14](#), [1 Cor. 9:5](#), [Gal. 1:19](#) moeilijk vol te houden te zijn. Naar het tweede gevoelen, dat van Epiphanius, zijn de broeders van Jezus zonen van Jozef, die hem uit een vorig huwelijk geboren waren, en dus oudere stiefbroeders van Jezus; en volgens het derde gevoelen, dat van Helvidius, zijn de broeders van Jezus na hem uit het huwelijk van Jozef en Maria geboren. De kwestie is te ingewikkeld, om hier behandeld te worden; en is dogmatisch ook van ondergeschikt belang. Maar opmerkelijk is, dat, terwijl de Roomsen over het algemeen het gevoelen van Hiëronymus volgen, tal van Protestanten nog heden ten dage tot deze zelfde mening geneigd zijn, of aan die van Epiphanius boven die van Helvidius de voorkeur geven [25](#)).

- 1) Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I 105 v.
- 2) De Moor, Comro. III 722.
- 3) Bretschneider, Syst. Entw. bl. 567.
- 4) Harnack, Das apost. Glaubensbekenntnis. Berlin 1892.
- 5) Achelis, Zur Symbolfrage, Berlin 1892, Herrmann, Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum? Leipzig 1893. Hering, Die dogm. Bedeutung und der relig. Werth der libernat. Geburt Christi, Zeits. f. Th. u. Kirche von Gottschick, 1895. bl. 58-91. Lobstein, Die Lehre v. der übern. Geburt Christi, 2e Aufl. 1896.
- 6) Wohlenberg, Empfangen vom h. Geist, geboren von der Jungfrau Maria 1893. Cremer, Zum Kampf um das Apostolikum. Berlin 1892. Th. Zahn, Das apost. Symbolum. Erl. u. Leipzig 1893.
- 7) The four Gospels in Syriac, transcribed from the Sinaitic palimpsest. By the late Robert L. Bensley and by J. Rendel Harris and by F. Crawford Burkitt. With an introd. by Agnes Smith Lelitis. Cambridge 1894.
- 8) Verg. ook Theol. Tijdschr. Mei 1895 bl. 258 v. Gids, Juli 1895 bl. 88-104.
- 9) W. M. Ramsay, Was Christ born at Bethlehem? London 1898. Randolph, The virgin birth of our Lord 1903. J. Greskam Macken, The New Test. account of the birth of Jesus. Princeton Theol. Rev. act. 1905. Jan. 1906. Ch. A. Briggs, Criticism and dogma, North Amer. Review. June 1906. Id.. The virgin birth of our Lord, Amer. Journal of theol. 1908, 2. Knowling, Birth of Christ, in Hastings' Dict. of Christ I 202 v. G. H. Box, Virgin Birth. ib. II 804 v. J. Orr, The virgin birth of Christ. London 1908.
- 10) Zahn, Th. Lt. Blatt 1895 col. 28.
- 11) Zahn, Einl. in das N. T. II 298-300. W. Sanday, in Hastings' D. B. II 644.
- 12) Ignatius, ad Smyrn. I 1-3. ad Eph. VII 1-2.
- 13) Usener, Religionsgesch. Untersuchungen I Das Weihnachtsfest. Bonn 1880 bl. 69 v. Hillmann, Die Kindheitsgesch. Jesu nach Lukas, Jahrb. f. prot. Theol. 1891 bl. 192 v. Rilgenfeld, Die Geburts- und Kindheitsgesch. Jesu, Zeits. f. wiss. Theol. 1901 bl. 204-215. Soltau, Die Geburtsgesch. Jesu Christi. Leipzig 1902. E. Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilands. Tübingen 1909. G. A. van den Bergk van Eysinga, Indische Einflüsse auf evang. Erzählungen 1904 bl. 22 v. Saintyves, Les vierges-mères et les naissances miraculeuses. Essai de mythologie comparée. Paris 1908.
- 14) G. H. Box, The Gospel narratives of the nativity and the alleged influence of heathen ideas, Zeits. f. neutest. Wiss. 1905 bl. 80 v. L. M. Sweet, Heathen wonderbirths and the birth of Christ, Princeton Theol. Rev. Jan. 1908 bl. 83-117.
- 15) Harnack, Theol. Lit. Z. 1889 n. 8. D. G. I 2 257. Verg. Weiss, Leben Jesu I 217 v.
- 16) G. H. Box., art. Virgin Birth in Hastings' Dict. of Christ II 806 v. Orr, The Virgin Birth bl. 124 v. W. Schmidt, Christl. Dogm. II 346.
- 17) Verg. behalve de reeds genoemde literatuur ook nog: Nebe, Die Kindheitsgesch. unseres Herrn Jesu Christi nach Matthäus und Lukas 1893. Zahn in zijn Comm. op Mattheüs, Godet op Lukas. Nösgen, Die Geburtsgesch. Christi in Lukas, Die Studierstube 1903. Steudel, Die Wahrheit von der Präexistenz Christi in ihrer Bedeutung für chr. Glauben und Leben, Neue kirchl. Zeits. Dec. 1900. Joh. Kreyher, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. Gütersloh 1904. Grützmaeker, Is Jezus op bovennat. wijze geboren? Baarn 1909. A. Thraen, Conférences apol. et dogm. Paris 1900 bl. 51-161.

- 18) Tertullianus, de carne Christi c. 23. Origenes, hom. 14 in Luk. Irenaeus, adv. haer. IV 66.
- 19) Tertullianus, de carne Christi c. 7. adv. Marc. IV 19.
- 20) Clemens Alexandrinus, Strom. VII c. 16. Verg. Loofs, Dogmengesch. 4 bl. 170. 315.
- 21) Bellarminus, de sacr. euch. III c. 6. Petavius, de incarn. XIV c. 3 v. Lehner, Die Marienverehrung bl. 120 v.
- 22) Verg. Catech. Rom. I. 4, 8.
- 23) Art. Smalc. I 4, en verder ook in de Form Conc. II 7, 100 en 8, 24, en bij Zwingli, Expos. Chr. fid. 5.
- 24) In een bijzondere verhandeling over de broeders des Heeren, in zijn Comm. on the Epistle to the Galatians, 10th ed. bl. 252-291. Lightfoot koos zelf voor het tweede gevoelen, dat van Epiphanius, partij.
- 25) Calvijn op [Luk. 1:34](#). Polanus, Synt. VI c. 17. Rivetus, Apol. pro S. Virgine Maria, Op. III 601-744. Chamier, Panstr. Cath. II 4 c. 3. Turretinus, Theol. EI. XIII 10. Mastricht, Theol. V 10, 12. De Moor, Comm. III 563.716. Quenstedt, Theol. III 401. Zakn, Forschungen zur Gesch. des neut. Kanons VI 328-363. Eilil. in das N. T. I 73 v. II 74 v. (houdt de broeders van Jezus voor zonen van Jozef en Maria). Endemann, Zur Frage über die Brüder des Herrn, Neue kirchl. Zeite. 1900 bl. 833-862 (houdt hen voor zonen van Clopas). J. B. Mayor, in Hastings D. B. I 320-326 (voor het gevoelen van Helvidius) C. Harris, in Hastings' Dict. of Christ, I 232-336 (voor dat van Epiphanius). Zöckler, art. Maria in PRE3 XII 309-336. Kuyper, De vleeswording des Woords bl. 141 v. Kohlbrugge ontkende, dat Maria maagd was gebleven, Lonkhuyzen, H. F. Kohlbrugge bl. 425.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 367)

367. Geheel anders staat het met de bovennatuurlijke ontvanging. Deze is voor de persoon van Christus van de hoogste betekenis en daarom ook van religieus belang. De Schrift kent Jezus' ontvanging toe aan de Heilige Geest of aan de kracht van de Allerhoogste. De Heilige Geest, die de auteur is van alle fysisch, psychisch en pneumatisch leven ¹⁾, wordt in [Matt. 1:18](#), [20](#), blijkens de praep. ἐκ gedacht als de causa efficiens van die ontvanging, terwijl deze in [Luk. 1:35](#) toegeschreven wordt aan de kracht, die van God, de Allerhoogste, zal uitgaan en over Maria komen zal. Duidelijk blijkt hieruit, dat de werkzaamheid van de Heilige Geest bij deze ontvanging niet bestond in het instorten van enige hemelse, Goddelijke substantie in Maria, maar in een betoning van kracht, welke haar schoot vruchtbaar maakte, in een overschaduwing als met een wolk, cf. [Ex. 40:34](#), [Num. 9:15](#), [Luk. 9:34](#), [Hand. 1:8](#). Wanneer de oude strijd tussen spermatisten en ovisten ten gunste van de laatsten beslist zou worden, wat echter nog geenszins het geval is ²⁾, dan zou deze werkzaamheid van de Heilige Geest daardoor ook fysiologisch verduidelijkt zijn. Maar hoe dit zij, hetgeen in Maria verwekt wordt, τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν is ἐκ πνεύματος ἁγίου uit de Heilige Geest als causa efficiens, heeft in de werkzaamheid van de Heilige Geest zijn oorzaak en niet in de wil van de man of van het vlees. Behalve deze vruchtbaarmaking van Maria's schoot, bewerkte de Heilige Geest ook de heiliging van het kindeke, dat uit haar geboren zou worden. Het is een ἁγίον, dat uit haar geboren wordt; het zal Zoon van God, Zoon van de Allerhoogste heten, [Luk. 1:35](#). Van belang is het nu op te merken, dat deze werkzaamheid van de Heilige Geest ten aanzien van de menselijke natuur van Christus volstrekt niet op zichzelf staat; zij is bij de ontvanging wel begonnen, maar niet geëindigd; zij heeft zich

voortgezet heel zijn leven door, zelfs tot in de staat van de verhoging toe. In het algemeen kan de noodzakelijkheid van deze werkzaamheid reeds daaruit worden afgeleid, dat de Heilige Geest auteur is van alle leven in de schepselen en bepaald van het religieus-ethische leven in de mens. De ware mens, die Gods beeld draagt, is geen ogenblik denkbaar zonder de inwoning van de Heilige Geest ³⁾. Voorts moest de menselijke natuur bij Christus toebereid worden tot vereniging met de persoon van de Zoon, d.i. tot een eenheid en gemeenschap met God, als waartoe geen ander schepsel ooit verwaardigd is. Als de mens in het algemeen reeds geen gemeenschap met God hebben kan dan door de Heilige Geest, dan geldt dit in des te sterker mate van de menselijke natuur van Christus, welke op geheel unieke wijze met de Zoon verenigd moest worden. Deze bijzondere vereniging, welke de immanentie van God in zijn schepselen, de openbaring van God in zijn volk zeer verre overtreft en er wezenlijk van verschilt, maakt een heel bijzondere werkzaamheid van de Heilige Geest reeds a priori waarschijnlijk en zelfs noodzakelijk. Maar de Heilige Schrift leert deze ook uitdrukkelijk. De profetie verkondigde reeds, dat de Messias in bijzondere zin met de Heilige Geest gezalfd zou worden. [Jes. 61:1](#), en het Nieuwe Testament verhaalt, dat Christus die Geest ontving zonder mate, [Joh. 3:34](#). Niet alleen werd Hij van Hem ontvangen, maar die Geest daalde op Hem neer bij de doop, [Matt. 3:16](#), vervulde Hem geheel en al, [Luk. 4:1, 18](#), leidde Hem heen naar de woestijn en naar Galilea, [Matt. 4:1, Luk. 4:14](#), gaf Hem de kracht, om duivelen uit te werpen, [Matt. 12:18](#), om zichzelf Gode ontstraffelijk op te offeren, [Hebr. 9:14](#), om, zoals Hij Davids Zoon is geworden in de weg van het vlees, zo door de opstanding krachtiglijk als Zoon van God, als Heer, met een verheerlijkt lichaam, aangesteld te worden, [Rom. 1:4](#), zichzelf als zodanig voor aller oog te rechtvaardigen, [1 Tim. 3:16](#), heen te gaan van de aarde en op te varen ten hemel, [1 Petr. 3:19, 22](#), en zich als levendmakende Geest, wiens de Geest is en die door de Geest werkt, aan de zijnen te openbaren, [1 Cor. 15:45; 2Cor. 3:17-18](#) ⁴⁾.

In dit verband geplaatst, krijgt de ontvangenis van de Heilige Geest een rijke betekenis. Jezus moest naar zijn menselijke natuur van het eerste ogenblik af aan door heel zijn leven heen tot in de staat van de verhoging toe gevormd worden tot Messias, Christus, Zoon Gods van de Allerhoogste. Hij kon dit niet worden dan *κατα σαρκα* in de weg van het vlees, door geboorte uit een vrouw, [Rom. 1:3; 9:5; Gal. 4:4](#); maar juist, om het te zijn, kon Hij niet wezen vrucht van de wil van de man of van het vlees. Wat uit vlees geboren is, is vlees. Jezus was dan misschien geweest Davids zoon, en erfgenaam van zijn aardse rijk, maar niet Davids Heer, de Messias, de Zoon van God, die tot koning in het Godsrijk aangesteld is. En dat was Hij toch al van eeuwigheid. Paulus zegt wel, dat Hij door de opstanding tot Zoon van God en Heer is aangesteld, [Rom. 1:4](#), maar dit sluit niet uit, dat Hij reeds bij en vóór zijn ontvangenis Zoon van God was, [Rom. 1:3](#); evenmin als de *υιοθεσια*, door de gelovigen in de toekomst verwacht, [Rom. 8:23](#), uitsluit, dat zij die nu reeds bezitten, [Rom. 8:15](#). Zoon van God was Christus van eeuwigheid; Hij was in de beginne bij God; Hij is de eerstgeborene aller creaturen. Zo kon Hij dan ook niet geteeld en door de wil van de man worden voortgebracht; Hij was zelf het handelende subject, dat zich door de Heilige Geest een lichaam toebereidde in Maria's schoot. In het Oude Testament wordt Hij daarom vooral beloofd als het zaad van de vrouw, [Gen. 3:15](#), als de door God gegevene, [Jes. 9:5](#), als de door de Heere verwekte, [Jer. 23:5-6; 33:14-17](#), als een rijsje uit de afgehouden tronk van Isai, [Jes. 11:1](#), als de zoon van een *עלמה*, (in het algemeen een jonge vrouw, en bepaald een ongehuwde, [Gen. 24:43, Ex. 2:8](#), Ps. 68:26 [[Ps. 68:25](#)], [Hoogl. 1:3, 6:8, Spr. 30:19](#)), die de naam Immanuël dragen zal, [Jes. 7:14](#) ⁵⁾. In het Oude Testament wordt daarbij over de wijze van zijn ontvangenis niets naders gezegd; alleen zal Hij de zoon van een vrouw en tegelijk een gave en openbaring van God zijn. Dit is zo in Christus vervuld. Daargelaten de moeilijke vraag, of Lukas de genealogie van Maria geeft en of Maria ook zelf uit Davids geslacht was ⁶⁾, niet naar Maria, maar naar Jozef werd Jezus een Davidide gerekend; op Jozefs Davidische afstamming valt al

de nadruk, niet alleen bij Mattheüs, [Matt. 1:16, 20](#), maar ook bij Lukas, [Luk. 1:27; 2:4](#). Al was Hij ook niet uit Jozef, Hij was toch door Maria, die aan Jozef verloofd was, burgerlijk en wettelijk de zoon van Jozef, [Luk. 2:27, 41, 48](#), en erfde van deze de rechten op Davids troon. Daarom werd Jozef ook van Godswege vermaand, om Maria als zijn wettige vrouw tot zich te nemen, op te treden als hoofd en vader van het gezin, en als zodanig aan het kindeke de naam Jezus te geven, [Matt. 1:18-21](#). Zo werd Christus Davids zoon en bleef Hij tegelijk Davids Heer.

Deze uitsluiting van de man bij zijn ontvanging bewerkte tevens, dat Christus, als niet in het werkverbond begrepen, ook vrij bleef van erfschuld en daarom ook naar zijn menselijke natuur vóór en na zijn geboorte van alle smet van de zonde kon bewaard worden [7](#)). Als subject, als Ik, was Hij niet uit Adam, maar was Hij de Zoon van de Vader, die van eeuwigheid was verkoren tot Hoofd van een nieuw verbond. Niet Adam, maar God was zijn Vader. Als persoon kwam Hij niet uit de mensheid voort, maar kwam Hij zelf van buiten tot haar en ging in haar in. En omdat Hij zo naar Gods rechtvaardig oordeel van alle erfschuld vrijbleef, daarom kon Hij ontvangen worden van de Heilige Geest en door die Geest van alle smet van de zonde bevrijd blijven. De ontvanging van de Heilige Geest was niet de diepste grond en laatste oorzaak van Jezus' zondeloosheid; zoals velen beweren [8](#)), maar zij was de enige weg, waarin Hij, die als persoon reeds bestond en tot Hoofd van een nieuw verbond was aangesteld, nu ook op menselijke wijze, in het vlees, zijn en blijven kon wat Hij was, de Christus, de Zoon van God van de Allerhoogste [9](#)).

- 1) Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 213
- 2) Schäfer, Die Vererbung. Berlin 1897 bl. 74-80. In de laatste tijd is door sommigen ook de zogenaande parthenogenesis (de voortplanting door eieren, die zich ontwikkelen, zonder bevrucht te zijn) ter toelichting van Jezus' bovennatuurlijke ontvanging aangewend geworden, o.a. door Griffith-Jones, Ascent through Christ bl. 262, aangehaald bij Orr, The Virgin Birth of Christ bl. 221. Over de gepastheid van deze aanwending kan twijfel bestaan, maar de bij vele planten en dieren voorkomende ongeslachtelijke voortplanting heeft tot de merkwaardige conclusie geleid: Die Vereinigung zweier Geschlechtszellen ist nicht die notwendige Bedingung für die Entstehung eines neuen Individuums, E. Teichmann, Der Befruchtungsvorgang. Teubner 1905 bl. 67. In elk geval, er ligt waarheid in het woord van Huxley: The mysteries of the church are child's play compared with the mysteries of nature. The doctrine of the Trinity is not more puzzling than the necessary antinomies of physical speculation; virgin procreation and resuscitation from apparent death are ordinary phenomena for the naturalist, bij Orr, t.a.p.
- 3) Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 292
- 4) Gloël, Der Heilige Geist. Halle 1888 bl. 113 v.
- 5) Het verhaal van Jezus' bovennatuurlijke geboorte kan niet, zoals Keim, Reyschlag, Harliack, Lobstein menen, uit [Jes. 7:14](#) ontstaan zijn, boven Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 366; maar wel werd in het feit van die geboorte een vervulling van de Oudtestamentische profetie in [Jes. 7:14](#) gezien. Verg. Orr, The Virgin Birth bl. 127-136.
- 6) De kerkvaders waren in het algemeen de mening toegedaan, dat Mattheüs en Lukas beiden de genealogie van Jozef gaven. Maar, om de daaruit rijzende moeilijkheden te ontgaan,

wierp Anias van Viterbo ñ 1490 de onderstelling op, dat de eerste evangelist de genealogie van Jozef, en de derde die van Maria gaf. Deze uitlegging maakte veelopgang en wordt ook thans nog voorgestaan door Weiss, *Leben Jesu* I 211 en anderen (Hastings D. B. II 139). vooralook door P. Vogt, S. J. *Der Stammbaum Christi bei de Evangelisten Matthäus und Lukas*. Freiburg Herder 1907. De woorden: uit den huize Davids, [Luk. 1:27](#), Worden dan betrokken op Maria, de maagd; en [Luk. 3:23](#) wordt dan opgevat alsof er stond: Jezus.....zijnde een zoon (zoals men meende, van Jozef, maar inderdaad, door Maria zijn moeder) van Eli. Deze uitlegging ziet er echter niet waarschijnlijk uit, ook al is de Davidische afstamming van Maria, op grond van [Luk. 1:32](#), [69](#); [2:4-5](#) aannemelijk. Verg. de artikels *Genealogy of Jesus Christ in Hastings' D. B.* 137-141 en *Dict. of Christ* I 636-639, en ook Dr. J. M. Heer, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas*. Freiburg 1910.

- 7) Eigenaardig is het gevoelen van Kohlbrugge. Volgens hem bestond de ontvanging van de Heilige Geest niet daarin, dat deze Maria vruchtbaar maakte of iets in haar heiligde, maar hierin, dat Hij zich met de geest van Maria verenigde, zodat zij de boodschap van de engel gehoorzaam aannam, aan Gods wil zich volkomen onderwierp en door dit geloof zwanger werd en haar vrucht droeg tot de geboorte toe. Jezus werd dus door het geloof van Maria in haar schoot ontvangen en was dus "eine reine Frucht des Glaubens." Deze eigenaardige voorstelling hangt bij Kohlbrugge samen met zijn leer van het beeld van God als een element, waarin Adam leefde, als een stand, waarin hij door God geplaatst werd; met zijn leer van de vleeswording, welke bestond in het aannemen van de zondige menselijke natuur; en met zijn leer van de voldoening, waarvan het zwaartepunt daarin gelegen was, dat Christus zich, in weerwil van alle verzoeking en bestrijding, door zijn geloof tot de einde toe handhaafde in de stand, die Hij als Zoon van God innam, verg. Dr. J. van Lonkhuyzen, H. F. Kohlbrugge 1905 bl. 423 v.
- 8) Rothe, *Theol. Ethik* par. 533 v. J. Müller, *Sünde* II 535. Ebrard, *Dogm.* I 4-10.
- 9) Polanus, XI 13. Frank, *Chr. Wahrheit* II 109 v. Zeer juist zegt Prof. Orr: It is objected that birth from a Virgin does not itself secure sinlessness. But turn the matter round, and ask: Does not perfect sinlessness, on the other hand, imply a miracle in the birth? Immers, volgens de woorden van A. B. Bruce: a sinless man is as much a miracle in the moral world as a Virgin birth is a miracle in the physical world. Zij die de bovennatuurlijke ontvanging verwerpen, ontkennen dan ook gewoonlijk Jezus' Godheid en zondeloosheid, Orr t. a. p. 189 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 368)

368. Door deze ontvanging van de Heilige Geest en geboorte uit Maria werd de Zoon van God een waarachtig en volkomen mens. Maar niet minder sterk dan zijn Godheid, is zijn mensheid bestreden. De Gnostieken konden haar krachtens hun dualisme niet erkennen, en zeiden daarom, dat de eon Christus slechts een schijnlichaam had aangenomen (Saturninus, Mareion), of dat Hij een heerlijk, geestelijk lichaam uit de hemel had medegebracht, en door Maria slechts doorgegaan was als water door een buis (Valentinus, Bardesanes), of dat Hij bij

zijn nederdaling zich wel uit de elementen van de aarde een lichaam gevormd en daarin geleden had, maar dit bij zijn terugkeer ten hemel ontbonden en prijsgegeven had (Apelles), of dat Hij slechts tijdelijk bij de doop op de mens Jezus neergedaald was en deze vóór het lijden verlaten had (Cerinthus), of zich vóór het lijden met Simon van Cyrene verwisseld en deze aan de kruisdood had overgegeven (Basilides), of dat Christus, de Jezus impatibilis, die uit de lichtwereld reeds tot Adam neerdaalde en slechts in een schijnlichaam op aarde verscheen, wel te onderscheiden is van de Jezus patibilis, die de zoon van een arme weduwe en een afgezant van de duivel was, en, omdat hij zich tegen Christus stelde, door deze aan het kruis werd geslagen (Mani). Al deze gedachten plantten zich in de Middeleeuwse secten voort en kwamen onder invloed van de pantheïstische mystiek, de kabbalistische theosofie en de nieuwere natuurfilosofie in de eeuw van de Hervorming bij de Anabaptisten tot een nieuwe, uitgebreide heerschappij. Ook zij leerden, dat Christus zijn menselijke natuur niet kon aannemen uit Maria, uit de Adamitische mensheid, omdat Hij dan noodzakelijk een zondaar had moeten zijn; maar Hij nam ze van eeuwigheid aan uit zich zelf, bracht zijn lichaam dus mee uit de hemel en ging door Maria heen als door een kanaal (Hofmann, Menno Simons; cf. de verwante voorstelling van een eeuwige lichamelijke van God bij de kabbala met haar Adam Kadmon, bij Swedenborg, Dippel, Oetinger, Petersen); of Hij vormde zich deze hemelse, onzichtbare lichamelijke van eeuwigheid uit de eeuwige jonkvrouw, de Goddelijke Eva, de wijsheid Gods, woonde daarmee reeds terstond na de val in Adam, Abel enz., en maakte ze dan zichtbaar en sterfelijk door de ontvangenis en geboorte uit Maria (Weigel); of Hij nam die heerlijke menselijke natuur reeds dadelijk bij de schepping aan uit Adam vóór de val, die toen nog een fijne, hemelse lichamelijke had, om ze later uit Maria te omkleden met een zwakke, sterfelijke mensheid (Ant. Bourignon, Poiret, Barclay); of ook vormde Hij zich zijn menselijke natuur uit Maria, maar niet uit de vleselijke, doch uit de wedergeboren Maria, die door haar vereniging met de Goddelijke wijsheid, een heilig, Goddelijk element in zich ontvangen had en het jonkvrouwelijk wezen van Adam vóór de val terug bekomen had (Schwencfeld e.a.) 1). Ons schijnen deze gedachten zeer vreemd toe. Toch drukken zij in andere vormen niets anders uit dan wat de nieuwere filosofie sedert Kant en Hegel met haar scheiding van de ideale en historische Christus voorgesteld heeft. De ideale Christus is de eeuwige Logos, de absolute rede, de éne substantie, welke in de wereld zich eeuwig realiseert en niet in een enkel mens haar volheid uitstorten kan, maar in de mensheid als de zoon van God de menselijke natuur aanneemt. Doch de historische Jezus is niet de ware, wezenlijke Christus; Hij vormt in het proces van de menswording wel een belangrijk, maar toch slechts een voorbijgaand moment; Hij is een zwak, sterfelijk, zondig mens geweest, die de idee van de ware Christus wel geopenbaard heeft, maar zo, dat deze volstrekt niet met hem samenvalt en één met hem is 2).

Nu behoeft het geen lang betoog, dat de Heilige Schrift hier lijnrecht tegenover staat. Onder het Oude Testament beloofd als de Messias, die uit een vrouw, uit Abraham, Juda, David voortkomen zal, wordt Hij in de volheid van de tijd in Maria, ἐς αἰτην, [Matt. 1:20](#), ontvangen van de Heilige Geest, en uit haar, ἐκ γυναικος, geboren, [Gal. 4:4](#). Hij is haar zoon, [Luk. 2:7](#), vrucht van haar buiks, [Luk. 1:42](#), naar het vlees uit David en Israël, [Hand. 2:30](#), [Rom. 1:3](#), [9:5](#), ons vlees en bloed deelachtig en ons in alles gelijk, uitgenomen de zonde, [Hebr. 2:14](#), [17-18](#); [4:15](#); [5:1](#), een waarachtig mens, de Zoon van de mens, [Rom. 5:15](#), [1 Cor. 15:21](#), [1 Tim. 2:15](#), opgroeïend als een kindeke, [Luk. 2:40](#), [52](#), hongerend, [Matt. 4:2](#), dorstend, [Joh. 19:28](#), wenend, [Luk. 19:41](#), [Joh. 11:35](#), ontroerd, [Joh. 12:27](#), bedroefd, [Matt. 26:38](#), toornend, [Joh. 2:17](#), lijdend, stervend enz. Het staat voor de Schrift zo vast, dat Christus in het vlees gekomen is, dat zij de loochening daarvan antichristelijk noemt, [1 Joh. 2:22](#). En niet alleen leert zij, dat Christus een waarachtige, maar ook dat Hij een volkomene menselijke natuur heeft aangenomen. Arius loochende dit en zei, dat de Logos, die immers een schepsel was,

geen mens kon worden, maar slechts in menselijke gedaante verschenen was, en daartoe alleen een lichaam, maar geen ziel had aangenomen 3). Daarentegen wilde Apollinaris juist vasthouden, dat Christus niet slechts een door de Logos verlicht mens, een *ανθρωπος ενθεος* was, zoals Paulus van Samosata zei, maar dat Hij zelf God was en zijn werk Goddelijk; en zo kwam hij tot de leer, dat de Logos een bezielde menselijk lichaam, zonder pneuma, had aangenomen en zelf de plaats van dat pneuma vervulde 4). Maar de Schrift zegt duidelijk, dat Jezus een volkomen mens was, en schrijft Hem alle bestanddelen van de menselijke natuur toe, niet alleen een lichaam, [Matt. 26:26](#), [Joh. 20:12](#), [Phil. 3:21](#), [1 Petr. 2:24](#), vlees en bloed, [Hebr. 2:14](#), beenderen en zijde, [Joh. 19:33-34](#), hoofd en handen en voeten, [Matt. 8:20](#), [Luk. 24:39](#), maar ook een ziel, [Matt. 26:38](#), geest, [Matt. 27:50](#), [Luk. 23:46](#), [Joh. 13:21](#), bewustzijn, [Mark. 13:32](#), en wil, [Matt. 26:39](#), [Joh. 5:30](#), [6:38](#) enz. Het Apollinarisme werd daarom door de Christelijke kerk en theologie te allen tijde veroordeeld; zij begrepen het belang, dat hiermee gemoeid was: *totus enim Christus totum assumpsit me, ut toti mihi salutem gratificaret; quod enim inassumptibile est, incurabile est* 5).

De loochening van de waarachtige en de volkomene menselijke natuur komt altijd uit zeker dualisme voort. De *σαρξ*, de materie, is dan van nature zondig en kan geen bestanddeel zijn van de ware Christus; deze heeft daarom zijn substantie niet aan de zinnelijke, stoffelijke wereld ontleend, maar aan de onzienlijke, hemelse wezenheid in God, in zichzelf, in de Goddelijke wijsheid, in de ongevallen Adam of de wedergeboren Maria. De verbinding tussen dezen ideale Christus en de historische Jezus kan dus ook slechts toevallig en mechanisch zijn; het komt tot geen ware eenheid, dat is dus ook tot geen waarachtige gemeenschap van God en mens. God en wereld, schepping en herschepping, natuur en genade, het eeuwige en het tijdelijke, het hemelse en het aardse blijven eeuwig naast en tegenover elkaar staan. Bij de Gnostieken en de Anabaptisten is dit alles duidelijk. Maar hoe vreemd het klinkt, ditzelfde dualisme is ook eigen aan de nieuwere pantheïstische filosofie, welke zo graag met de naam van monisme zich siert. Want immers, het is een axioma van deze wijsbegeerte, dat de idee zich niet ten volle in één individu uitstorten kan; dat is, er is geen eenheid, geen gemeenschap van God en mens mogelijk. Om tot gemeenschap met God te komen, moet het individu zichzelf verliezen, zijn persoonlijkheid uitwissen, wegzinken als een golf in de oceaan van het al. God en mens, eeuwigheid en tijd, en met name heiligheid en eindigheid staan tegen elkaar over; het eindige is in zijn aard gebrekkig, onvolmaakt; de zonde is noodzakelijk. Vandaar, dat Hegel, Strausz, Baur e.a. de zondeloosheid van Jezus niet kunnen vasthouden 6); een eindig individu kan niet volmaakt zijn en de volle gemeenschap met God genieten. Echter meent dit pantheïsme op een andere wijze te kunnen vergoeden, wat het eerst heeft weggenomen. Het schrijft aan het geheel toe, wat het ontnemt aan de delen; niet één enkel mens, maar de mensheid is de ware Christus, de zoon van God, zij geniet de hoogste eenheid en gemeenschap met God, in haar neemt God de menselijke natuur aan. Doch deze vergoeding is schijnbaar en geeft niets. Niet alleen bestaat de mensheid alleen in de individuen en is het al niet anders dan de som van de delen; maar het is ook niet waar, dat het al, dat de mensheid nader bij God staat dan de enkele mensen. Goethe heeft wel gezegd, *willst du ins Unendliche schreiten, so geh' ins Endliche nach allen Seiten*; maar het eindeloze is heel iets anders dan het oneindige, de eeuwigheid iets heel anders dan de niet uit te spreken som van alle tijdsmomenten, en de volmaaktheid iets heel anders dan het totaal van alle onvolkomenheden. Ook al ruilt het pantheïsme het individu uit voor de mensheid en het deel voor het geheel, het vordert daarmee geen stap; het laat de overgang van het oneindige tot het eindige, van de eeuwigheid tot de tijd, van God tot de wereld volkomen onverklaard en geeft ter verklaring niets dan woorden en beelden 7). Indien God niet mens kan worden in één, dan kan Hij het ook niet worden in allen. Tegenover deze dualistische en atomistische beschouwing plaatst nu de Schrift de organische. In één komt God tot allen, niet

in schijn, maar in waarheid. Daar is één Middelaar van God en van de mensen, de mens Christus Jezus. Doch daarom komt het evengoed als op zijn Godheid, zo op zijn waarachtige en volkomene menselijke natuur aan. Indien er één wezenlijk bestanddeel in de menselijke natuur van Christus van de ware eenheid en gemeenschap met God is uitgesloten, dan is er een element in de schepping, dat dualistisch naast en tegenover God blijft staan. Dan is er een eeuwige ὕλη. Dan is God niet de Almachtige, Schepper van de hemel en van de aarde. Dan is de Christelijke religie niet waarachtig katholiek. Quod enim inassumptibile est, incurabile est.

- 1) Verg. voor al deze gevoelens over de menselijke natuur van Christus Sorners Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi, en de dogmenhist. werken van Harnack, Seeberg, Loofs, Schwane enz.
- 2) Runze, Dogm. par. 78.
- 3) Volgens zijn bestrijders beschouwde Arius het lichaam van Christus als een σῶμα ἀφύκον, Loofs, Dogm. bl. 236.
- 4) Loofs, Dogmengesch. 266 v. Krüger, art. Apollinaris in PRE3 I 671-676.
- 5) Damascenus, de fide orthod. III 6. Lombardus, Sent. III 2. Petavius, de incarn. V. c. 11.
- 6) Hegel bij Dorner, Entw. II 1115 v. Strausz, Chr. Gl. II 164. Leben Jesu 1835 II 716-718 Baur, Dreieinigkeit u. Menschw. III 963 v.
- 7) Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 34 De Schepping; 252

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 369)

369. Zo zijn in Christus God en mens met elkaar verenigd. De Schrift spreekt niet in de taal van de latere theologie, maar bevat zakelijk datzelfde, wat door de Christelijke kerk in haar leer van de twee naturen beleden is. De Paulinische Christologie, zegt Holtzmann, is allerdings ein erster Ansatz zur kirchlichen Lehre von der Doppelnatur ¹⁾. Immers naar de Schrift is het Woord, dat bij God en zelf God was, vlees geworden, ο λόγος σαρξ ἐδενετο, [Joh. 1:14](#). Hij, die was ἀπαυγασμα της δοξης και χαρακτηρ της υποστασεως του θεου is ons vlees en bloed deelachtig en ons in alles gelijk geworden, [Hebr. 1:3](#), [2:14](#), God zond zijn eigen, eniggeboren Zoon in de wereld, die geboren werd uit een vrouw, [Gal. 4:4](#). Hij, die εν μορφη θεου bestond, εαντον εκενωσε μορφην δουλου λαβων [Phil. 2:7](#). Uit de vaderen κατα σαρκα, is Hij toch ο ων επι παντων θεος ευλογητος εις τους αιωνας [Rom. 9:5](#). Ofschoon beeld van de onzienlijke God, eerstgeborene aller creaturen, Schepper aller dingen, is Hij toch ook πρωτοτοκος εκ των νεκρων, [Col. 1:13-18](#); Davids zoon, is Hij toch tegelijk Davids Heer, [Matt. 22:43](#); rondwandelende op aarde, is Hij ook zo steeds nog εις τον κολπον του πατρος [Joh. 1:18](#), ο ων εν τω ουρανω, [Joh. 3:13](#), zijnde νόορ Abraham, [Joh. 8:58](#); in één woord, de volheid van de Godheid woont σωματικως in Hem, [Col. 2:9](#). Ieder ogenblik worden in de Schrift aan hetzelfde persoonlijke subject Goddelijke en menselijke predicaten toegeschreven, een Goddelijk en een menselijk zijn, alomtegenwoordigheid en beperktheid, eeuwigheid en tijd, scheppende almacht en creatuurlijke zwakheid. Wat is dit alles anders dan de kerkelijke leer van de twee naturen, verenigd in één persoon? De nieuwere theologie gevoelt echter voor een deel van deze leer van de twee naturen een diepe afkeer, vindt ze het toppunt van de ongerijmdheid, en vervangt ze door de Doppelseitigkeit ²⁾, door de Doppelheit von Gesichtspunkten ³⁾, door de leer van twee opeenvolgende toestanden νόορ en na de opstanding ⁴⁾, door die van idee en verschijning ⁵⁾, en vooral ook door de immanentieleer, volgens welke God op een bijzondere wijze in Christus inwoont en door Hem zich aan ons openbaart. Deze opvatting kan dan weer in meer theïstische of in

meer pantheïstische richting ontwikkeld worden. In het eerste geval valt op de enigheid van Jezus' persoon de nadruk, soms zo sterk, dat de openbaring, welke in natuur en geschiedenis tot ons komt, miskend en de religie streng van alle metafysica gescheiden wordt. In het andere geval wordt de persoon van Christus in verband gezet met de evolutie, welke de hele wereld te aanschouwen geeft, en Hij zelf als de bloesem en de kroon van de mensheid beschouwd. De eerste richting valt vooral bij Ritschl en zijn school waar te nemen en staat onder de invloed van Kant. De andere richting kwam vooral in de New Theology van R. J. Campbell aan het woord en onderging de invloed van Hegel en Darwin. Beide richtingen zijn er op uit, om Jezus niet alleen als leraar en voorbeeld, maar bepaald ook als een bijzondere openbaring van God te laten gelden. Zij trachten niet zijn Godheid, tenzij als een waarderingsoordeel, maar toch zijn Goddelijkheid te handhaven; al was Christus niet θεος in de zin van de kerkleer, Hij was toch ενθεος, vol van God, en God woonde in Hem, als in geen ander schepsel. Deze Goddelijkheid van Christus bestond dus niet daarin, dat Hij de Logos was, de Zoon van God in metafysische zin, die van eeuwigheid bij de Vader was, noch ook, dat Hij in zijn persoon de metafysische eigenschappen van alomtegenwoordigheid, almacht, alwetendheid enz. deelachtig was; maar zijn Goddelijkheid was hierin gelegen, dat Hij in zedelijke zin één met God was, Gods wil volbracht, zijn koninkrijk op aarde stichtte, en in zijn persoon en werk ons Gods liefde openbaarde [6](#)). In die zin heet het dan, dat Urbildliche Menschheit und abbildliche Gottheit één zijn [7](#)). Humanity is Divinity viewed from below; Divinity is Humanity viewed from above [8](#)). Every son of man is potentially also a son of God, but the union was deepest and completest in the Galilean. The Humanity of God, the Divinity of man is the essence of the Christian revelation; it was truly a manifestation of Immanuël. [9](#))

Maar al deze beschouwingen wijken op bedenkelijke wijze af van wat de Heilige Schrift over de persoon van Christus leert. Men mag enige sympathie koesteren voor de poging, om meer dan in het rationalisme van de achttiende eeuw geschiedde, aan de persoon van Christus recht te laten wedervaren; maar men kan daarom toch het oog niet sluiten voor het diepe verschil, dat tussen deze leer van de goddelijke mens Jezus en de Schriftuurlijke belijdenis van Christus als de eniggeboren Zoon van God bestaat. Al is het waar, dat Christus, inzonderheid bij Paulus, pas door zijn opstanding intreedt in het volle Zoonschap, [Rom. 1:4](#), cf. [Hand. 2:36](#), [5:31](#), Heer uit de hemel en levendmakende Geest wordt, [1 Cor. 15:45](#), [2 Cor. 3:17](#), en een naam boven allen naam ontvangt, [Phil. 2:9](#); daarmee ontkent Paulus in het minst niet, dat Christus ook vóór zijn menswording reeds een persoonlijk, Goddelijk bestaan had, [2 Cor. 8:9](#), [Phil. 2:6](#), [Col. 1:15-17](#), en Gods eigen Zoon was, [Rom. 1:3](#); [8:32](#); [Gal. 4:4](#). De leer van de twee naturen is iets geheel anders dan de leer van twee zijden aan of twee toestanden in het leven van Christus. Jezus draagt in de Schrift al die heerlijke predicationen niet, omdat Hij enerzijds als mens zich volkomen aan God wijdde en zo waarachtig mens was, en anderzijds als diezelfde mens volkomen Gods liefde openbaarde [10](#)), maar omdat Hij werkelijk God en mens in één persoon was. Een mens, hoe hoog ook staande in religieuze en ethische zin, kan en mag toch, juist naar het strenge monotheïsme van de Heilige Schrift, niet die Goddelijke predicationen dragen, welke door haar aan Christus worden toegekend. Het blijkt dan ook overtuigend, dat zij, die de leer van de twee naturen door die van de twee zijden of die van de twee toestanden vervangen, toch geenszins zó van Christus kunnen en durven spreken, als de Schrift doet. De namen van God, Gods Zoon, Logos, Beeld Gods, eerstgeborene van alle creaturen enz. worden daarom alle van hun Schriftuurlijke betekenis beroofd en in een heel andere zin opgevat, of ook geheel prijsgegeven [11](#)). Als de moderne theologie in Jezus alleen een menselijke natuur aanneemt, kan zij Hem noch naar zijn religieuze zijde, als openbaring van Gods liefde, noch ook in de staat van de verhoging, waarin Hij tot Heer geworden zou zijn, eren met de namen, welke de Schrift Hem toekent. Haar exegese, stel dat ze juist was,

zou haar niet de minste winst geven voor haar eigen Christologie. Want deze is er niet meer, als Jezus alleen een mens is, en niet ook de eeuwige en enige Zoon van God 12).

Om al de gegevens van de Schrift over de persoon van Christus te handhaven, kwam de theologie allengs tot de leer van de twee naturen. Zij stelde deze niet op bij wijze van hypothese en bedoelde er ook niet mee een verklaring van het mysterie van Christus' persoon; zij vatte daarin alleen onverminkt en onverzwakt de hele leer van de Schrift van Christus samen, en handhaafde deze daarmee tegenover de dwalingen, die ter linker- en ter rechter zijde in Ebionitisme en Gnosticisme, Arianisme en Apollinarisme, Nestorianisme en Eutychianisme, Adoptianisme en Monotheletisme, en in de nieuwere tijd in de leer van Hothe en Dörner over de wordende Godmens en in de leer van Gess e.a. over de kenosis optraden. Het Nestorianisme kwam voort uit de Antiocheense school, had zijn voorbereiding bij Diodorus van Tarsus en Theodorus van Mopsuestia, en werd dan door Nestorius zo ontwikkeld, dat de eeuwige, natuurlijke Zoon van God onderscheiden was van, en een ander was dan de Zoon van David, die uit Maria geboren werd; er was immers onderscheid tussen de tempel en degene die daarin woont; tussen Hem, die in de gestalte Gods was, en Hem, die rondwandelde in knechtsgestalte tussen de God en de mens in Christus, die beide persoonlijk bestaan. Maria kan daarom geen θεοτοκος heten, en de mens, die uit haar geboren werd, is niet de eeuwige Zoon Gods maar zijn aangenomen Zoon (Adoptianisme). De vereniging van God en mens in Christus is geen natuurlijke, maar een zedelijke, als tussen man en vrouw in het huwelijk, geen ενωσις, maar een συναφεια; de inwoning van God in Christus is niet specifiek, maar gradueel van die in de gelovigen onderscheiden, en zij neemt toe, naarmate de mens Jezus vordert in deugd en meer en meer tot orgaan en werktuig, tot tempel en kleed van de Godheid wordt, naarmate zij meer θεοφορος is 13). Daaraan is in de jongste tijd de leer van Dörner verwant, volgens welke de Logos zich langzamerhand meer aan de mens mededeelt en inniger met Hem samengroeit, naarmate deze zich onder zijn invloed zedelijk ontwikkelt 14).

Heel deze voorstelling wordt door de Schrift veroordeeld. Deze schrijft allerlei en zeer verschillende predikaten aan Christus toe, maar altijd aan één en hetzelfde subject, het éne, ongedeelde Ik, dat in Hem woont en uit Hem spreekt. Bepaaldelijk zegt zij ook, dat de Logos niet in een mens gewoond heeft, maar vlees is geworden, [Joh. 1:14](#). Wat iemand geworden is, dat is Hij. Als de Zoon van God mens is geworden, dan is Hij zelf mens. Van een persoon kan velerlei geprediceerd worden, maar nooit een ander persoon. Van een veelheid van mensen kan men in een of ander opzicht zeggen, dat zij één zijn, maar nooit kan van de ene persoon gezegd worden, dat hij de andere persoon is. Man en vrouw zijn één vlees, maar nooit is de man de vrouw of omgekeerd. Was dus in Christus de mens een ander subject dan de Logos, dan kon de Schrift nooit gezegd hebben, dat de Logos vlees geworden is en dus is. Bij Nestorius is daarom de vereniging tussen God en mens in Christus niet een persoonlijke en natuurlijke, maar een zedelijke; zij blijven altijd twee onderscheiden subjecten, hoezeer zij zedelijk ook steeds meer één mogen worden. En zelfs deze zedelijke vereniging is niet uitgangspunt, maar einddoel en resultaat; zij is nog niet eens, als bij Origenes, vrucht van de verdienste van de preëxistente ziel, die niet gevallen is, maar zich de vereniging met de Logos in haar voorbestaan verworven heeft 15), maar zij komt langzamerhand in het aardse leven van Jezus tot stand en hangt van allerlei voorwaarden af, zij is van de vereniging Gods met andere mensen slechts gradueel onderscheiden; dat is, Christus verliest zijn geheel enige plaats, Hij is slechts een mens, in wie God zich meer dan in anderen openbaart; de idee van de Godmens gaat te loor en het verlossingswerk wordt ondermijnd. Het Nestorianisme is aan het Deïsme en Pelagianisme verwant.

Chalcedon sprak daarom terecht uit, dat de vereniging van de Goddelijke en menselijke natuur in Christus *αδιαίρετος* en *αχώριστος* was. Maar evenzeer hield zij tegenover de andere richting staande, dat zij was *ατρεπτος* en *ασυγχυτος*. Tegenover Nestorius verdedigde Cyrillus, dat de vereniging in Christus niet een zedelijke was maar een *ενωσις κατα φύσιν* of *καθ' υποστάσιν*, een *ενωσις φυσική*; maar omdat hij de woorden *προσωπον*, *υποστάσις*, *φύσις* nog niet zo duidelijk als lateren onderscheidde, aarzelde hij om van *δυο φύσεις* in Christus te spreken en zei hij ook wel, dat Christus *εκ δυο φύσεων* één is geworden, dat Hij *μία φύσις* is, en dat Goddelijke en menselijke natuur in Hem verenigd zijn *εις εν τι*, *εις μιαν ουσίαν*. Dit kon misverstaan worden, en werd misverstaan door Eutyches, volgens wie beide naturen door en na de vereniging elk haar bijzondere eigenschappen verliezen en veranderd en omgesmolten werden in éne nieuwe Godmenselijke natuur 16). Aan dit monofysitisme is in de nieuwere tijd de leer van de *κένωσις* verwant. Zij werd voorbereid door de Lutherse leer van de *communicatio idiomatum*, werd verder ontwikkeld door Zinzendorf 17), en dan in de laatste eeuw, onder de invloed van de filosofie van Schelling en Hegel, die de idee van het worden in God opnam, door velen als enig mogelijke verklaring van de persoon van Christus met warmte verdedigd. Zij houdt in, dat de Logos bij zijn menswording van al zijn Goddelijke eigenschappen, ook de immanente, of althans van zijn transeunte eigenschappen zich ontdaan heeft, tot het standpunt van een zuivere potentie afgedaald is, en dan vandaar in vereniging met de menselijke natuur zich weer langzamerhand tot een Godmenselijk persoon ontwikkeld heeft 18). Maar ook deze theorie is even onaannemelijk als die van Dorner. De Schrift kent slechts één persoon, één subject, één Christus, maar schrijft daaraan toch een dubbele soort van eigenschappen toe, Goddelijke en menselijke. Hij is Logos en werd vlees; Hij is naar het vlees uit Israël en toch God boven alles te prijzen enz. Hetzij men nu meer, zoals vroeger, de menselijke natuur in de Goddelijke laat veranderen, of, zoals thans, meer de Goddelijke zich laat ontledigen tot de menselijke toe, of ook beide naturen geheel of ten dele laat samenvloeien tot een derde, tot een *mixtum quid*; altijd wordt op pantheïstische wijze de grens tussen God en mens uitgewist en de idee van de Godmens vervalst. De monofysitische en kenotische leer is met de onveranderlijkheid, met alle eigenschappen, met het wezen van God, en ook ook met de natuur van het schepsel en van de eindige mens in strijd. Een Godheid of een Goddelijke eigenschap, die dit alleen potentia is en niet actu, is ondenkbaar; en een mens, die door ontwikkeling de Goddelijke natuur tot haar eigen maken kan, houdt op een schepsel te wezen en gaat uit de tijd in de eeuwigheid, uit de eindigheid in de oneindigheid over. Zelfs is heel de gedachte van een Godmens, bij wie de vereniging van beide naturen door beider vermenging vervangen is, een monstrum, waarbij niemand zich iets denken kan. Zulkeen kan niet wezen de Middelaar Gods en van de mensen, omdat Hij geen van beiden is; Hij brengt de vereniging, de verzoening, de gemeenschap van God en mens niet waarlijk tot stand, omdat Hij zelf, door zijn vermenging van beide naturen, van beiden onderscheiden en een *tertium genus* is 19).

1) Holtzmann, Neut. Theol. II 75. Verg. A. Drews, Die Christusmythe. Jena 1909 bl. 103.

2) Holtzmann, Neut. Theol. II. 65. 94

3) Pfleiderer, Grundriss par. 129. Nitzsch, Ev. Dogm. bl. 513.

4) Schultz, Die Gottheit Christi bl. 417.

5) Schweizer, Chr. Gl. II 12.

6) Zo ook Kaftan, ofschoon hij voor Christus de naam van God behouden wil, Dogm. bl. 427, 430, 431. Verg. C. Stange, Der dogm. Ertrag der Ritschlschen Theol. nach Julius Kaftan. Leipzig 1906 bl. 110 v.

7) Holtzmann, Neut. Theol. II 94.

- 8) R. J. Campbell, *The new Theology*. Popular ed. bl. 67.
- 9) Sir Oliver Lodge, *The substance of faith allied with science* 3. London Methuen bl. 87, 89.
- 10) Schultz, *Die Gottheit Christi* bl. 338.
- 11) Enkele volgelingen van Ritschl beproefden nog wel, om voor Jezus de Godheid te handhaven. Maar omdat dit niet meer dan een ambtsnaam en eretitel was, kwam het aan anderen welhaast voor als een onwaar en onwaardig gebruik. Häring vindt het gebruik nog wel 'berechtigt', maar toch onnodig en meer tot verdeeldheid dan tot eenheid leidende, *Der Chr. Gl.* bl. 426.
- 12) Prof. Bruining kent daarom aan Jezus nog wel een zeer grote historische betekenis toe, maar komt tegen een moderne Christologie in verzet, *Teylers Th. T.* 1903 bl. 426-458. Christusbeschouwingen onder moderneren bl. 3-41. En zij, die nog in een of andere vorm zulk een Christologie willen handhaven, maken het Christusbeeld geheel van de historische Jezus los, en belichamen daarin hun godsdienstig, zedelijk en sociale ideaal (Hugenholtz, aldaar bl. 45- 78), of besluiten uit de invloed, die alle eeuwen door van Jezus is uitgegaan op het godsdienstig-zedelijk leven van zijn belijders, tot zijn historisch bestaan, en zien in zijn leven de openbaring van Gods liefde en kracht (A. W. van Wijk, aldaar bl. 81-132), of leggen er de nadruk op, dat Jezus, wiens bestaan en leven toch wel ondanks alle kritiek in enige hoofdtrekken kenbaar is, ook door ons nog de Christus genoemd mag worden, omdat Hij de stichter was van een geestelijk Godsrijk, of m.a.w. geloofde aan de godsdienstig-zedelijken vooruitgang van de mensheid, welke vooruitgang toch niet anders denkbaar is, dan in de weg van de beginselen, door Jezus gepredikt (C. J. Niemeijer, aldaar, bl. 135-183), of eren Jezus als de Christus, omdat Hij niet alleen was de religieuze verlosser, maar ook de redder uit sociale en politieke nood, de vernieuwer van de aardse verhoudingen (J. A. Bruins, aldaar, bl. 187-122), of zij trachten de Christelijke leerstukken op Hegels wijze door wijsgerige interpretatie te doen herleven, zodat de Vader het goddelijke voorstelt boven de natuur als haar Schepper, Christus, zonder verband met de historische Jezus, de geopenbaarde God wordt, het goddelijke in de natuur als de ziel en het wezen van de dingen; en de Heilige Geest het goddelijke, dat in het natuurlijke zich boven het natuurlijke verheft en de schepping herschept tot Gods koninkrijk (G. A. van de Bergh van Eysinga, aldaar, bl. 225-271). Al deze beschouwingen slingeren, naar gelang haar voorstanders meer kritisch of meer mystiek, meer historisch of meer filosofisch zijn aangelegd, tussen de historische Jezus en de ideale Christus heen en weer. Voor de eerstgenoemden blijft Jezus hoogstens een leraar en voorbeeld, die geen aanspraak op de naam van Christus mag maken; voor de anderen wordt de Christus een meer godsdienstige of meer wijsgerige idee, die hoogstens met de historische Jezus in een toevallig verband staat. Maar het eigenaardige van de Schrift ligt hierin, dat de historische Jezus van Nazareth tevens de Christus is, de Zoon van de levende God. Hugenholtz zegt wel, aldaar bl. 65, dat in Paulus ten duidelijkste blijkt, hoe het Christus-ideaal onafhankelijk van de historische Jezus ontstond. Maar deze bewering is ten enenmale onjuist en o.a. door Joh. Weiss, *Paulus und Jesus*, Berlin 1909 voldoende weerlegd, ook al mocht zijn mening niet houdbaar zijn, dat Paulus Jezus ook persoonlijk heeft gekend.

- 13) Schwane, D. G. II 317v. Het gevoel van Nestorius is in de laatste tijd, op grond van nieuwe ontdekkingen, nog beter bekend geworden, verg. Loofs, Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben. Mit Beiträgen von Stanley, A. Cook und Dr. Georg Kampfmeyer. Halle 1908. Loofs, art. Nestorius in PRE 3 XIII 736-749 en Dogmengesch. 4 bl. 289 v. En Mr. Bethune-Baker, nam de verdediging van Nestorius op zich in zijn: Nestorius and his teaching, a fresh examination of the evidence. With special reference to the nearly recovered Apology of Nestorius, Cambridge 1908.
- 14) Dorner, Christ. Glaub. par. 102 v.
- 15) Origenes, de princ. II 6, 3. c. Cels. VI 47.
- 16) Schwane, D. G. II 351 v. Loofs, art. Eutyches in PRE 3 V 635-647 en Dogmengesch. 4 bl. 291v, 297 v.
- 17) Plitt, Zinzendorfs Theologie II 166 v.
- 18) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 358.
- 19) Verg. Form. Conc. ed. Müller bl. 550, welke de kenosis verwerpt. Dorner, Entw. II 1261-1272. Id., Chr. Glaub. II 337 v. Id., Gesammelte Schriften bl. 207-241. Vilmar, Dogm. II 54. Philippi, Kirchl Gl. IV 386. Kähler, Wiss d. Chr. Lehre 3 bl. 340. Ritschl, Rechtf. u. Vers. 2 III 377- 381. Schultz, Die Gottheit Christi bl. 277 v. Lipsius, Dogm. par. 579. Loofs, art. Kenosis in PRE 3 X 246-263. Lobstein, Revue de théol. et de philos. Mars 1891 bl. 186 v. Id., Etudes Christol. Paris 1891. Chapuis, Revue de theol. et de philos. Sept. 1891 bl. 426 v. Bruce, The humiliation of Christ. Edinb. 1889. Gifford, The incarnation 1897. Bright, Waymarks in Church History 1894. Powell, The principle of the incarnation. London 1896. Francis J. Hall, The kenotic theory. New-York 1898. Walfield, Presb. and Ref. Review. act. 1899 bl. 701-725. Scholten, L. H. K. II 385 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 370)

370. Voorshands kan de theologie, indien zij waarlijk Schriftuurlijke en Christelijke theologie wil zijn, niet beter doen dan de leer van de twee naturen te handhaven. Zij mag zichzelf daarbij diep doordringen van het gebrekkige, dat haar taal, bepaaldelijk ook in de leer van Christus, aankleeft. Maar alle andere pogingen, die dusver aangewend zijn, om het Christologisch dogma te formuleren en nader tot ons bewustzijn te brengen, doen te kort aan de rijkdom van de Schrift en aan de ere van Christus. En hiervoor heeft de theologie in de eerste plaats te waken. Welke bezwaren tegen de leer van de twee naturen vroeger en later ook ingebracht zijn, zij heeft toch dit voor, dat zij geen gegevens van de Heilige Schrift verwaarloost, de naam van Christus als de enige Middelaar van God en van de mensen handhaaft, en tenslotte ook nog de meest klare en heldere bevassing geeft van het mysterie van de vleeswording. Immers, deze vleeswording staat niet geïsoleerd in de geschiedenis. Zij is wel van alle feiten wezenlijk onderscheiden en neemt een geheel unieke plaats in, maar zij staat toch met alwat vóór en naast en na haar heeft plaats gehad in nauw verband. Zij heeft, zoals ons vroeger bleek, tot voorbereiding en onderstelling de generatie, de creatie, de revelatie en de inspiratie. Tenslotte dient hier thans nog aan toegevoegd, dat zij ook in verband staat met het wezen van de religie. Religie is gemeenschap met God; zonder haar kan een mens geen waar, volkomen mens wezen; het beeld Gods is geen donum superadditum, maar behoort tot zijn natuur. Die gemeenschap met God is een unio mystica; zij gaat ons begrip verre te boven; zij is een allernauwste vereniging met God door de Heilige Geest, een unio personarum, een onverbrekkelijk en eeuwig verbond van God en mens, dat door de

benaming ethisch veel te zwak omschreven, en daarom als mystisch aangeduid wordt; zij is zo innig, dat zij de mens naar Gods beeld verandert en hem de Goddelijke natuur deelachtig maakt, [2 Cor. 3:18](#), [Gal. 2:20](#), [2 Petr. 1:4](#).

Indien deze gemeenschap met God en mens nu waarlijk, niet als een inbeelding maar als waarachtige realiteit verstaan wordt. dan springt haar verwantschap en analogie met de vleeswording in het oog. Wie de generatie, de creatie, de immanentie, de revelatie, de inspiratie, de religie, d.i. wie de mededeelbaarheid Gods in waarheid belijdt, die heeft principiëel ook de incarnatie erkend. Niet in die zin, alsof de vleeswording uit het wezen van de religie vanzelf voortvloeien zou, maar wel zo, dat de erkenning van de een alle recht tot loochening van de andere ontnemt. Want indien de incarnatie hetzij van de zijde van God hetzij van die van de mens niet mogelijk is, dan kan ook de religie niet waarlijk bestaan in gemeenschap van God en mens. Maar de religie in deze zin is door de zonde verstoord; er is geen ware, zalige gemeenschap van God en mens. Daarom moest de vereniging, die in Christus tussen Goddelijke en menselijke natuur werd gesloten, een heel bijzonder karakter dragen. Zij kon niet identiek wezen met de religieuze verhouding tussen God en mens, want zij moest juist van de ware religie weer de aanvang, het beginsel, de objectieve verwerkelijking zijn. Een verbond laat zich niet improviseren; het moet met een volk gesloten worden in zijn koning of vertegenwoordiger. En zo ook heeft God, om zijn gemeenschap met de mensheid weer werkelijkheid te doen zijn, in Christus als haar Hoofd zich met haar verenigd. Daarom is Christus geen individu naast anderen, maar Hoofd en Vertegenwoordiger van de mensheid, de tweede en laatste Adam, de Middelaar van God en van de mensen. De vereniging van Goddelijke en menselijke natuur in Christus is daarom ook van de inwoning van God in zijn schepselen en in de gelovigen wezenlijk onderscheiden. Zij is niet een unio personarum, maar een unio personalis et substantialis; zij is geen zedelijke vereniging, die haar beeld vindt in het huwelijk, geen overeenstemming van gezindheid en wil, geen gemeenschap van de liefde alleen. Maar zij is een ενωσις φυσικη, zoals Athanasius en Cyrillus haar noemden ¹⁾. Daarmee wordt niet te kennen gegeven, dat die vereniging noodzakelijk was en uit een van beide of uit beide naturen vanzelf voortvloeide, maar zij heet zo, omdat zij niet zedelijk is van aard, doch een vereniging van de naturen is in de persoon van de Zoon, een unio naturarum; niet naturalis maar personalis. ²⁾ En het resultaat van die vereniging is niet een nieuwe natuur, noch ook een nieuwe persoonlijkheid, maar alleen de persoon van Christus als Christus. Hij, die in de gestalte Gods was, bestond van nu voortaan ook in de gestalte van een mens.

Krachtens deze haar geheel enige aard, is de vereniging niet anders te denken, dan als een vereniging van de persoon van de Zoon met een onpersoonlijke menselijke natuur. Indien toch de menselijke natuur in Christus een eigen, persoonlijk bestaan had, zou er geen andere vereniging dan een zedelijke mogelijk zijn geweest. Dan was Christus ook niet persoonlijk God, maar slechts een mens, in nauwe gemeenschap met God levende. Dan ook was Christus een bepaald mens met een eigen individualiteit geweest, doch niet de tweede Adam, hoofd van het menselijk geslacht. Hij moest echter niet een individu naast anderen zijn, zijn werk bestond niet daarin, dat Hij één enkel mens, met wie Hij zich verenigde, tot de gemeenschap met God terugbracht. Maar Hij moest het zaad van Abraham aannemen, Hoofd van een nieuwe mensheid zijn en eerstgeborene van vele broederen. Daartoe moest Hij aannemen een onpersoonlijke menselijke natuur. Dit is niet met Anastasius en anderen zo te verstaan, dat Christus de menselijke natuur in haar algemeenheid, in de zin van de platonische idee, heeft aangenomen, want deze bestaat wel in de mensheid doch niet op zichzelf, in een numerische eenheid ³⁾. De menselijke natuur in Christus was integendeel in zoverre wel terdege een individuele, dat Hij daardoor van alle mensen, schoon dezelfde natuur deelachtig, door

bepaalde eigenschappen onderscheiden was. Toch is Christus daarom geen individu naast anderen, want de menselijke natuur had in Hem geen eigen, persoonlijk bestaan naast de Logos, maar was van de aanvang af door de Heilige Geest zó voor de vereniging met de Logos en voor zijn werk toebereid, dat zij in die Logos heel het menselijk geslacht vertegenwoordigen en voor alle mensen van alle geslachten en standen en leeftijden, van alle eeuwen en plaatsen de Middelaar Gods kon zijn 4).

Het is echter juist deze onderscheiding van natuur en persoon, welke en bij de triniteit en bij de leer van Christus het grootste bezwaar ontmoet en daarom ook in beide leerstukken de oorzaak van de meeste dwalingen is. Zowel Nestorius als Eutyches konden deze onderscheiding niet laten gelden en concludeerden daarom uit de twee Naturen tot twee personen of uit de éne persoon tot éne natuur 5). De Christelijke theologie werd echter bij de leer van God en van Christus tot deze gewichtige onderscheiding geleid. In God was er één natuur en drie personen; in Christus één persoon en twee naturen. De eenheid van de drie personen in het Goddelijk wezen is in volle zin naturalis, συνουσιωδης, coessentialis; de eenheid van de beide naturen in Christus is personalis. Deze onderscheiding is ook wijsgerig gerechtvaardigd. Natuur en persoon verhouden zich niet, zoals in Hegels filosofie, als wezen en verschijning, als potentia en actus, zodat de natuur, in alle schepselen wezenlijk één, in de mens door immanente kracht tot persoon zich ontwikkelt. Maar natuur is het substraat, het suppositum, datgene waardoor iets is wat het is, principium quo; en persoon is het subject, niet van een natuur in het algemeen, maar van een redelijke natuur, individua substantia rationalis naturae, principium quod. Persoon is het in en voor zichzelf zijnde, dat de eigenaar, bezitter en heer is van de natuur, een complementum existentiae, sustentans et terminans existentiam naturae, het subject, dat door de natuur met haar hele rijke inhoud leeft, denkt, wil, handelt enz., waardoor de natuur een voor zichzelf bestaande wordt en geen accidens van een ander is 6). Zo nu is de menselijke natuur in Christus met de persoon van de Zoon verenigd. De Zoon wordt niet eerst persoon in en door de menselijke natuur, want Hij was dit van eeuwigheid; Hij had noch de schepping noch de vleeswording van nodig, om tot zichzelf te komen en persoonlijkheid, geest te worden. Maar wel sluit de vleeswording in, dat de menselijke natuur, welke in en uit Maria gevormd werd, geen enkel ogenblik op en voor zichzelf bestond, doch van het allereerste moment van de conceptie af verenigd was met en opgenomen in de persoon van de Zoon. De Zoon schiep haar in zichzelf in, in se ipso creavit et creando assumptis. Daarom is die menselijke natuur toch niet incompleet, zoals Nestorius en thans nog Dorner beweren 7). Want al sloot zij door een eigen persoonlijkheid en ikheid zich in zichzelf niet af, zij was toch van de aanvang af persoonlijk in de Logos, die als subject in en door haar, met al haar bestanddelen, vermogens en krachten leefde, dacht, wilde, handelde, leed, stierf enz. Dat zij niet in een zelfstandige ikheid een eigen, afzonderlijk complementum existentiae ontving, vloeide niet voort uit een gebrek, maar juist daaruit, dat zij de menselijke bestaansvorm van de Logos moest zijn. Naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicujus, quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam 8).

Daarom is de menselijke natuur in Christus niet door een eigen persoonlijkheid met de Logos gecoördineerd, maar aan deze ondergeschikt. Beide naturen zijn en blijven wel αλλο και αλλο, maar niet αλλος και αλλος. Het is altijd dezelfde persoon, hetzelfde subject, hetzelfde ik, dat door de goddelijke en de menselijke natuur leeft en denkt, spreekt en handelt. De menselijke natuur is de tabernakel, waarin de Zoon is gaan wonen; het kleed, dat Hij zelf zich bereid en aangedaan heeft; de μορφη, waarin Hij ons verschenen is; het instrument en orgaan, dat Hij zich geheiligd heeft en waarvan Hij met Goddelijke wijsheid

voor zijn ambt en werk zich bedient. In Christo humanitas quasi quoddam organum divinitatis censetur 9). Hierin is nu niets, dat onze tegenspraak verdient. Zonder dat wij daarmee iets te kort doen aan de zelfwerkzaamheid van het schepsel, belijden wij, dat de hele wereld een instrument van de openbaring van God is, een gewaad, waarin Hij tegelijk zich aan ons openbaart en verbergt. De gemeente en ieder gelovige verlangt niets hogers, dan met ziel en lichaam en alle krachten in de dienst van God te staan en een instrument te wezen in zijn hand. Wat zou er dan tegen wezen, dat in nog veel rijker mate, in volstreekte zin de menselijke natuur in Christus het heerlijk, willig orgaan van zijn Godheid is? Hoog gaat de vereniging van Goddelijke en menselijke natuur in Christus al ons spreken en denken te boven. Alle vergelijking begeeft ons, want zij is zonder enige weerga. Maar zij is dan ook het *μυστηριον ευσεβειας*, dat de engelen begerig zijn in te zien en dat de gemeente aanbidde bewondert.

- 1) Athanasius, c. Apoll. 18. Cyrillus, Anathem. 3.
- 2) Petavius, de incarn. III 4. Turretinus, Theol. El. XIII 6, 3.
- 3) Schwane, D. G. II 369.
- 4) Verg. Gregorius Nyss, Hilarius, Basilius, Ephraem, Apollinaris e.a. bij Dorner, Entw. 1958 v. Damascenus, de fide orthod. III 3, 6.11. Thomas, s. Theol. III qu. 4 art. 4. Petavius, de incarn. V 5. Moor III 776. Pictet, Christ. Godg. I 552. Schneckenburger, Zur kirchl. Christol. 74 v. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 2 405. Shedd, Dogm. Theol. II 295.
- 5) Reeds Leontius van Byzantium toonde aan, dat Nestorianen en Eutychianen van dezelfde onjuiste veronderstellingen uitgingen, maar er tegenovergestelde gevolgtrekkingen uit afleidden, Bardenhewer, Patrologie 1894 bl. 507.
- 6) Schwane, D. G. II 369 v. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit III 71 v. Schaezler, Das Dogma v.d. Mensch. Gottes bl. 3 v. In de nieuwere tijd is aan het begrip van de persoonlijkheid veel studie gewijd, verg. bijv. Pfenningsdorf, Persönlichkeit. Schwerin 1907. A. Richter, Geschichtphilos. Untersuchungen über der Begriff der Persönlichkeit. Langensalza 1907 enz., maar deze studie heeft meer belang voor de ethiek dan voor de dogmatiek, meer voor de leer van de mens dan voor die van Christus.
- 7) Dorner, Entw. II 1225.
- 8) Thomas, S. Theol. III qu 4 art. 2 ad 2.
- 9) Thomas, Comp. Theol. c. 212. S. Theol. III qu. 19 art. 1. Petavius, de incarn. IV 8, 6. Turretinus, Theol. El. XIII 6, 7.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 371)

371. Toch wordt als een gewichtig bezwaar tegen de leer van de twee naturen altijd weer dit te berde gebracht, dat zij de menselijke natuur van Christus niet tot haar recht doet komen en een menselijke ontwikkeling bij Hem onmogelijk maakt. De Roomse en Lutherse Christologie geven inderdaad aanleiding tot deze bedenking. De vereniging van de twee naturen in Christus bracht nl. in de vroegere dogmatiek drie gevolgen mee, communicatio idiomatum, apotelesmatum en charismatum. De eerste hield in, dat in de vleeswording de beide naturen met al haar eigenschappen meegedeeld werden aan de éne persoon en het éne subject, dat daarom met Goddelijke en menselijke namen kan worden aangeduid; men mag dus zeggen: de Zoon van God is geboren, heeft geleden, is gestorven, [Hand. 20:28](#), [1 Joh.](#)

[1:7](#), en ook de mens Christus Jezus bestaat van eeuwigheid, is uit de hemel nedergedaald enz., [Joh. 3:13](#). Door de tweede werd verstaan, dat de eigenlijke middelaars- of verlossingswerken alle een Godmenselijk karakter dragen, dwz., dat zij alle tot bewerkende oorzaak hebben het éne ongedeelde, persoonlijke subject in Christus; dat zij tot stand gebracht zijn door Christus onder medewerking van zijn beide naturen en, met een dubbele *ἐνέργεια*, en dat zij toch weer in het resultaat een ongedeelde eenheid vormen, omdat zij het werk zijn van één persoon. De derde gaf te kennen, dat de menselijke natuur van Christus van het eerste ogenblik van haar bestaan af versierd werd met allerlei heerlijke en rijke gaven van de Heilige Geest.

Over deze drie effecta unionis rees er een belangrijk verschil [1](#)). De Luthersen vatten de communicatio idiomatum zo op, dat de eigenschappen van de beide naturen niet alleen aan de éne persoon, maar die van de Goddelijke natuur ook aan de menselijke werden meegedeeld. De menselijke natuur werd door de vereniging verheven tot Goddelijke almacht en alomtegenwoordigheid [2](#)), zij ontving singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales, impervestigabiles, ineffabiles atque coelestes praerogativas majestatis, gloriae, virtutis ac potentiae, welke niet maar geschapen en eindige gaven zijn, doch Goddelijke en oneindige, zoals vivificare, omnipotentia, omniscientia, omnivolipraesentia [3](#)). Het is duidelijk, dat deze opvatting van de mededeling van de eigenschappen aan de mededeling van de gaven heel haar betekenis ontnemt; waartoe zijn er nog gaven nodig, als Goddelijke eigenschappen worden meegedeeld! De Lutherse Christologie spreekt nog wel van gaven [4](#)), maar zij weet er eigenlijk geen weg mee [5](#)), en heeft zelfs voor de zalving van Christus met de Heilige Geest geen plaats meer [6](#)). Aan de andere zijde leren de Roomsens wel een mededeling van gaven en bestrijden ook de Lutherse leer van de communicatio idiomatum, maar zij zeggen, dat de menselijke natuur van Christus krachtens de unio hypostatica terstond in het eerste ogenblik van haar ontvanging uberrimam Spiritus Dei copiam atque omnem charismatum abundantiam accepit [7](#)). De vereniging van de beide naturen in Christus is toch zo innig, dat zij wederzijds elkaar doordringen en op elkaar inwerken. De communicatio idiomatum bestaat dus volstrekt niet alleen daarin, dat de eigenschappen van beide naturen aan een en hetzelfde subject als predicaten kunnen worden toegekend; ze is niet uitsluitend grammatisch en logisch van aard, maar ze is vera en realis; de concomitantia van beide naturen en van haar eigenschappen is intrinseca en substantialis, zodat ze niet evenwijdig naast elkaar lopen, maar als het ware in elkaar zijn. Dientengevolge wordt God in Christus vermenschelijkt, en omgekeerd de mens in Christus ook vergoddelijkt. Wel worden de eigenschappen van de Goddelijke natuur niet formaliter die van de menselijke, zoals volgens Rome de Luthersen beweren, maar zij werken toch op de menselijke natuur in, vloeien per redundantiam in haar over, voeren die menselijke natuur tot haar hoogste hoogte op, rusten haar toe met de volheid van genade en waarheid, met alle geestelijke gaven en deugden, en maken haar zo de Goddelijke waardigheid, heerlijkheid en kracht deelachtig, en de Goddelijke aanbidding en verering waardig [8](#)). Beide, Lutherse en Roomse Christologie, bergen hierdoor in zich een docetisch element; de zuiver menselijke ontwikkeling van Christus komt hier niet tot haar recht; uit reactie sloeg men in deze eeuw tot het andere uiterste over en miskende de Godheid van de Heere. De Gereformeerden echter hebben de mededeling van de gaven zo verstaan, dat een menselijke ontwikkeling van Jezus daarbij mogelijk was. Ofschoon de tweede Adam, Christus was toch een ander dan Adam. Adam werd volwassen geschapen, kreeg tot woonplaats een paradijs, en was aan geen lijden en dood onderworpen. Christus werd echter in Maria ontvangen van de Heilige Geest en als een hulpeloos kindeke geboren; Hij werd niet geplaatst in een paradijs, maar kwam in een wereld, die in het boze ligt; Hij stond bloot aan verzoeking van allen kant; Hij droeg een natuur, die vatbaar was voor lijden en dood. Zijner was niet de menselijke natuur van Adam vóór de val, maar God zond zijn Zoon ev

ομοιωματι σαρκος αμαρτιας, di. in zulk vlees, dat in gestalte en verschijning aan de *σαρξ αμαρτιας* gelijk was, [Rom. 8:3](#)..

Door deze schone leer van de *communicatio charismatum* was de Gereformeerde theologie, beter dan enige andere, in staat, om naast de Godheid ook de ware, echte mensheid in Christus te handhaven. Zij bewijst daartoe uitnemende dienst. Maar onder de Gereformeerden was er nog verschil over, of de menswording op zichzelf, afgezien van de toestand van de zonde, in welke zij plaats had, reeds een daad van vernedering was. Van de een zijde kon men er zich op beroepen, dat de afstand tussen God en mens zo groot is, dat het aannemen van de menselijke natuur zonder meer reeds vernederend is. Maar van de anderen kant kon men daartegen aanvoeren, dat Christus dan nu nog, terwijl Hij verheerlijkt is aan 's Vaders rechterhand, in de staat van de vernedering zou verkeren ⁹⁾. De strijd laat zich gemakkelijk zo beëindigen, dat de menswording op zichzelf, zonder meer, steeds is en blijft een daad van nederbuigende goedheid, maar niet in engere zin een trap in de staat van de vernedering is. Dit werd zij daardoor, dat ze een vleeswording was, aanneming van een zwakke, menselijke natuur. Hierover was er toch geen strijd, dat Christus een zwakke, aan lijden en dood onderworpen, menselijke natuur aannam, en dat dit een daad van vernedering voor de Zoon van God was. De Schrift stelt dit immers boven allen twijfel vast, [Jes. 53:2-3](#); [Joh. 1:14](#); [17:5](#); [1 Cor.2:8](#); [2Cor.8:9](#); [Phil.2:7-8](#) enz. Zodra wij ons echter rekenschap trachten te geven van wat in die zwakke menselijke natuur ligt opgesloten, wordt de vraag moeilijker. Want zeer zeker had Jezus allerlei behoeften aan spijs, drank, rust, slaap enz., maar deze waren toch ook eigen aan Adam vóór de val. En omgekeerd valt het moeilijk te denken, dat Jezus naar zijn menselijke natuur uit zichzelf voor ziekte, ziekte, dood vatbaar was; Hij had toch zelf de macht om het leven af te leggen, [Joh. 10:17](#), maar was niet vanzelf, zonder zijn wil, aan de dood onderworpen. Van ouds waren hierover dan ook de meningen verdeeld.

Over Jezus' uitwendige gedaante was reeds verschil; sommigen zoals Origenes, Chrysostomus, Hiëronymus, Ambrosius, Augustinus ea. schreven Hem een schone gestalte toe met beroep op Ps. 45:3 [[Ps. 45:2](#)], anderen zoals Justinus, Clemens, Tertullianus, Basilius enz. dachten, dat Hij lichamelijk zonder gedaante of heerlijkheid was, Ps. 22:7 [[Ps. 22:6](#)], [Jes. 53:2-3](#); nog anderen hielden het midden tussen deze beide voorstellingen of onthielden zich van een oordeel ¹⁰⁾. En zo stonden ook ten opzichte van de lijdens- en stervenvatbaarheid de *afartodoceten* en de *ftartolatri* tegenover elkaar ¹¹⁾. Nu bestaat hierbij geen twijfel, dat de Zoon van God een menselijke natuur aannam, die vatbaar was voor lijden en sterven, anders zouden deze schijn en geen waarheid zijn geweest; zelfs Rooms en Luthers moeten dit erkennen. Voorts is ter andere zijde ook waar, dat Christus deze menselijke natuur geheel vrijwillig aannam en in het afgetrokkene steeds het recht behield, om deze zwakke menselijke natuur af te leggen of in een heerlijke, boven alle lijden en dood verhevene te veranderen. In zover bleef het lijden en sterven altoos zijn vrije daad. Hij had en hield de macht, om het leven aan te nemen en af te leggen. Niemand kon Hem enige smart aandoen noch zijn leven ontnemen, tenzij Hij zelf de macht daartoe gaf. Hij beschikte de ure en de macht van de duisternis. Maar deze zijn wil ondersteld, was het lijden en sterven voor Hem natuurlijk, met de aard van de menselijke natuur, welke Hij aannam, gegeven. Hilarius ¹²⁾ en anderen hebben het dikwijls juist omgekeerd voorgesteld en in de smart, het lijden enz. van Christus het nietnatuurlijke, het wonder, en in de wonderen van Christus juist het natuurlijke gezien. Ofschoon dit in goede zin kan opgevat, rekent het toch niet genoegzaam met het feit, dat Christus de zwakke menselijke natuur aannam en daarin van Adam was onderscheiden. Daaruit mag niet afgeleid, dat Christus ook vatbaar was voor allerlei ziekte en ziekte; want Hij nam wel op zich de algemene gevolgen van de zonde, lijden en dood, die nu behoren tot de menselijke natuur, maar niet elke bijzondere ziekte, die uit bijzondere omstandigheden,

zwak lichaamsgestel, ongeregelde of onvoorzichtige levenswijze voortvloeit 13). Ook was de menselijke natuur bij Christus veel rijker ontvouwd dan bij Adam; want in de status integritatis was er voor vele gemoedsaandoeningen, toorn, droefheid, medelijden, ontferming enz. geen gelegenheid. Maar Christus heeft niet alleen met de innerlijke bewegingen van Gods barmhartigheid ons bezocht; Hij heeft ons in zijn menselijke natuur die rijke wereld van het gemoed geopend, die bij Adam nog niet bestond en niet bestaan kon.

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 357.
- 2) Symbolische Bücher ed. J. T. Müller bl. 679, 680.
- 3) Symb. Bücher bl. 685, 686, 689, 691, 692.
- 4) Symb. Bücher bl. 686.
- 5) Dorner, Entw. II 914-916.
- 6) Schneckenburger, Zur kirchl. Christologie bl. 30.
- 7) Catech. Hem. 14, 4.
- 8) Lombardus, Sent. III 12-16. Thomas, S. Theol. III qu. 7-26.
 Petavius, de incarn. I. IX-XII. Theol. Wirceb. IV 233-295.
 Kleutgen, Theol. van de Vorzeit III 193-333. Heinrich,
 Dogm. Theol. VII 689-175. Scheeben, Dogm. III 20 v.
 157-261. Simar, Dogm. bl. 420-428. C. Pesch, Prael. IV
 86-175. Jansen, Theol. dogm. II 640 v. Mannens, Theol.
 dogm. II 397-432.
- 9) Heraut n. 284, 285. Kuyper, De vleeswording des Woords 1887
 bl. 38 v. 180 v.
- 10) Van een eigenlijk portret van Christus kan dan ook geen
 sprake zijn. In de eerste eeuwen werd geen gelijkenis van
 Hem gemaakt, maar werd Hij altijd onder symbolen, typen,
 monogrammen voorgesteld. De oudste afbeeldingen verschillen
 dan ook zeer in de gedaante, die zij aan Christus
 toeschrijven, maar zijn alle idealistisch. De ascetische
 richting, welke in de kerk opkwam, leidde er menigmaal wel
 toe, om aan Christus alle schoonheid te ontfeggen en Hem ook
 zo af te beelden. Maar het idealisme behaalde toch de
 overwinning en beantwoordde ook zonder twijfel beter aan de
 Heilige Schrift, welke aan Jezus' verschijning, aan zijn
 woorden en daden een indrukwekkende majesteit toekent.
 Verg. M. Vitringa. Doctr. v 501. Walck, Bibl. theol. sel III
 439. Menzel, Symbolik 1855 I 177 v. Riehm, Handw. I 724.
 Nik. Müller, art. Christusbilder in PRE3 IV 63-82. E. von
 Dobschütz, Christusbilder, Unters. z. Christl. Legende.
 Leipzig Hinrichs 1909. G. A. Müller, Die leibliche Gestalt
 Jesu Christi nach den schriftl. und momumentalen
 Urtradition. Graz 1909. Höhne, Wandlungen des
 Christusbildes bei seiner Wanderung durch die Geschichte,
 Bew. d. Glaubens 1904 bl. 33-49. P. Dearmer, art. Christ in
 Hastings, Dict. of Christ I 308-316. J. Burns, The Christ
 face in art. New-York 1907. Mrs. Henry Jenner, Christ in
 art. London Metthuen z. j. Schotel, Iets over de uitwendige
 gedaante van Jezus Christus. Bos 1852.
- 11) Loofs, Dogmengesch. bl. 303.
- 12) Hilarius bij Schwane D. G. II 260.
- 13) Thomas, S. Tb. III qu. 14. De Moor, Comm. III 591 IV 26.
 Ebrard, Dogm. par. 417. Kuyper, De vleeswording des Woords
 bl. 116 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 372)

372. Voorts is er in Christus een menselijk weten, een intellectuele ontwikkeling, een toeneming in wijsheid en kennis geweest. De Arianen en Apollinaristen, volgens wie bij Christus de Logos de plaats van het pneuma inneemt, konden geen menselijk weten in Christus aannemen. Ook de Monofysieten moesten daartegen opkomen, maar konden evengoed een alwetendheid van Christus leren, wanneer nl. de menselijke natuur in de Goddelijke was opgegaan, als in het omgekeerde geval een onwetendheid (Themistius, hoofd van de Agnoëten) ¹⁾, met beroep op teksten als [Matt. 20:32](#), [21:19](#), [Mark. 5:9](#), [13:32](#), [Luk. 2:52](#), [8:30](#), [Joh. 11:34](#). Tegenover deze partijen kwamen de kerkvaders er hoe langer hoe meer toe, om de menselijke kennis van Christus van het eerste ogen blik af volmaakt en voor geen toeneming vatbaar te stellen; en van hen ging dit gevoelen over in de scholastieke en Roomse en ook in de Lutherse Christologie. Zij kwamen hierdoor met bovengenoemde duidelijke uitspraken van de Schrift in strijd, en moesten tot een docetische verklaring de toevlucht nemen. De ware grond voor deze leer is dan ook alleen de convenientia, dat God aan een menselijke natuur, die zo nauw met Hem verenigd was, wel deze gave van de kennis moest schenken ²⁾; de Schriftplaatsen, waarop men zich beroept, zoals [Joh. 1:14](#); [2:24-25](#); [6:64](#); [13:3](#); [Col. 2:3](#), [9](#) bewijzen het tegendeel niet, omdat zij van de hele Christus en niet bepaald van zijn menselijke natuur, en nog veel minder van deze in haar historische ontwikkeling handelen.

De Gereformeerden zeiden daartegenover, ten eerste, dat de scientia infusa en acquisita bij Christus niet terstond compleet was, maar allengs toenam en vermeerderde, en ten tweede, dat Christus hier op aarde niet was een comprehensor maar viator, dat Hij wandelde door geloof en hoop en niet door aanschouwen, dat de scientia beata hier op aarde zijn deel nog niet was. Natuurlijk was het geloof bij Christus, niet als bij ons een steunen op de genade en barmhartigheid van God, maar dit eigenaardige heeft het geloof alleen gekregen door de toestand van de zonde, waarin wij verkeren. Van nature is het geloof bij Adam en bij Christus niets dan een zich vastklemmen aan het woord en de belofte van God, een vasthouden van de Onzienlijke. En dat heeft ook Jezus gedaan, [Matt. 27:46](#), [Hebr. 2:17-18](#); [3:2](#). Dat geloof en die hoop waren bij Christus ook niet wankel en weifelend, maar vast en sterk; zij hielden Hem, die in ons het geloof werkt en voleindt, staande in de verzoeking en deden Hem voor de als loon op zijn arbeid Hem wachtende vreugde het kruis verdragen en de schande verachten, [Hebr. 12:2](#). Zo was er dus een toeneming in wijsheid en kennis bij Christus, zoals de Schrift ook duidelijk leert, niet alleen in [Luk. 2:40](#), [52](#), maar ook overal, waar Jezus naar iets vraagt, onderzoek doet enz. [Mark. 5:30](#), [6:38](#), [9:21](#), [11:13](#) enz.; het menselijk bewustzijn in Hem, hoewel hetzelfde subject hebbende als het Goddelijk bewustzijn, kende dat subject, dat Ik, slechts zeer ten dele, wel ολον maar niet ολως. Achter ons beperkt bewustzijn ligt in ons nog een wereld van zijn; zo lag achter het menselijk bewustzijn van Christus nog de diepte Gods, die door dat menselijk bewustzijn slechts allengs en altijd op beperkte wijze kon heenschijnen ³⁾. Hieruit mag echter niet afgeleid, dat Jezus op verschillende terreinen dwalen kon. Wel wordt dit tegenwoordig in wijde kring geleerd, om aan Jezus' autoriteit in zake zijn beschouwing van de bezetenheid, zijn eschatologische voorspellingen, en vooralook in betrekking tot het Oude Testament te ontkomen. Maar men randt hiermede de Christus zelf aan. Want wel is het waar, dat Jezus geen onderwijs gaf in enige menselijke wetenschap en daartoe ook niet op aarde gekomen is. Hij kwam, om ons de Vader te verklaren en zijn werk te volbrengen. Maar daartoe diende Hij die Vader in zijn openbaring en werken ook te kennen, en dus ook te weten, of het Oude Testament Gods Woord was, al dan niet. Dit was geen kennis van zuiver wetenschappelijke, maar van religieuze aard, en voor het geloof van de gemeente van het hoogste belang. Wie in dit opzicht aan Jezus dwaling toeschrijft, komt niet alleen met zijn Goddelijke natuur maar ook met zijn profetisch ambt in strijd en met al de

getuigenissen, waarin Hij zijn leer aan de Vader toeschrijft, [Joh. 7:16](#); [8:26](#), [28](#), [38](#); [12:49-50](#) enz. 4).

Verder is er in Christus een zedelijke ontwikkeling. Theodorus van Mopsuestia, Nestorius en allen, die uitgaan van de menselijke natuur van Christus, nemen aan, dat Hij door allerlei strijd en verzoeking zich volmaakt heeft. Jezus was niet positief heilig, Hij bracht niet mee het non posse peccare; integendeel zulk een aangeborene heiligheid is onmogelijk en ethisch waardeloos. Maar Jezus was een mens, die de mogelijkheid van zondigen meebracht, doch door zedelijke inspanning en strijd zich van alle zonden feitelijk heeft vrij gehouden, zich ethisch tot het hoogste standpunt ontwikkeld en de vereniging met God zich waardig gemaakt heeft 5). Deze voorstelling berust echter op een feitelijk niet rekenen met de Godheid van Christus; zij gaat uit van de verkeerde gedachte, dat er geen andere deugd is dan die door strijd verworven wordt, en zij brengt het hoogstens slechts tot een historische, feitelijke zondeloosheid, die voor Jezus als Middelaar ongenoegzaam is. De pogingen, om Jezus' zondeloosheid louter historisch te bewijzen 6), zijn niet waardeloos, maar wel onvoldoende 7). Aan historische zekerheid, die straks weer door anderen onzeker gemaakt wordt, hebben wij niet genoeg. Hoezeer het waardering verdient, dat zovelen, van wie naar hun beginsel anders te verwachten was, nog een diep besef hebben van Jezus' zedelijke volmaaktheid, zoals Daub, Marheineke, Rosenkranz, Vatke, Schleiermacher, Beyschlag, Hase, Schenkel, Lipsius enz., toch is het geloof wankel, dat niet rust op het getuigenis van de Schrift en daarom altijd door allerlei filosofische en historische bezwaren gedrukt en benauwd wordt. De Schrift doet ons echter in Christus niet alleen een empirische zondeloosheid, maar ook een noodzakelijke onzondigheid erkennen. Hij is de Zoon van God, de Logos, die in de beginne bij God en zelf God was; Hij is één met de Vader en volbrengt altijd zijn wil en werk enz. 8). Voor wie dit van Christus belijdt, is de mogelijkheid van zondigen en vallen een Ungedanke 9). Daarom hield de Christelijke theologie tegenover Arianen, Pelagianen, Nominalisten, zoals Scotus, Biel, Durandus, Molina enz. staande, dat Christus niet zondigen kon. Immers zou dan of God zelf hebben moeten kunnen zondigen—wat blasfemie is; of de vereniging van Goddelijke en menselijke natuur wordt verbreekbaar geacht en feitelijk geloochend 10).

Daarmee is echter toch het wezenlijk onderscheid niet opgeheven, dat er bestaat tussen de heiligheid van God en de heiligheid van Christus als mens. Daarop lettende, kon Jezus zeggen, dat niemand goed, de goedheid zelf is dan God alleen, [Matt. 19:16-17](#), [Mark. 10:17-18](#), [Luk. 18:18-19](#) 11). De goedheid of heiligheid van Christus naar zijn menselijke natuur is geen Goddelijke, oorspronkelijke, maar zij is een geschonkene, infusa; en daarom moest zij zich ook in de weg van strijd en verzoeking openbaren, staande houden en bevestigen. De bonitas infusa sluit de bonitas acquisita niet uit. De laatste onderstelt de eerste; geen goede vruchten dan van een goede boom; maar de deugdelijkheid van de boom moet toch uitkomen in de gaafheid van de vruchten. En zo moest Christus ook zijn aangeboren heiligheid openbaren door verzoeking en strijd heen; deze worden door het non posse peccare niet overbodig of ijdel. Want al kon eigenlijke verzoeking niet van binnen, maar alleen van buiten tot Jezus komen, Hij had toch een menselijke natuur, die tegen lijden en dood opzag. Zo werd Hij dan heel zijn leven door op allerlei wijze verzocht, door Satan, zijn vijanden, zelfs door zijn discipelen, [Matt. 4:1-11](#), [Mark. 1:13](#), [Luk. 4:1-13](#), [Matt. 12:29](#), [Luk. 11:22](#), [Matt. 16:23](#), [Mark. 8:33](#) 12). En in die verzoeken had Hij zich strijdende staande te houden; het non posse peccare was geen dwang, maar was ethisch van aard en moest daarom ook op ethische wijze tot openbaring komen.

Hetzelfde geldt van de macht van Christus. Ofschoon als de Zoon van God almachtig, was Hij toch beperkt, wat aangaat de macht van zijn menselijke natuur. De Monofysieten onderscheiden deze beide niet, en laten de twee naturen, de twee willens en de onderscheidene macht in elkaar opgaan. Maar Schrift en kerk maakten tussen beide onderscheid en laten de twee naturen zo verbonden zijn, dat in het éne Godmenselijk werk elke natuur doet wat het haar is. En daarom komt het doen van wonderen, het vergeven van zonden, het schenken van eeuwig leven en alwat behoort tot het Middelaarswerk, niet alleen aan zijn Godheid, maar ook aan zijn mensheid toe. Daarom schrijft Christus juist als Zoon des mensen, als Messias, zich deze macht van de vergeving en van het oordeel toe, [Matt. 9:2-8](#), [Joh. 5:27](#). Er gaat bij aanraking kracht van Hem uit, [Luk. 6:19](#). Zijn vlees is het brood, dat aan de wereld het leven geeft, [Joh. 6:51](#). De Vader heeft Hem alle dingen in zijn hand gegeven, [Joh. 3:35](#), [13:3](#), [17:2](#). Niemand kan de schapen uit zijn hand rukken, evenmin als uit de hand van de Vader, [Joh. 10:28-30](#). Evengoed als de Vader hoort Hij het gebed, [Joh. 14:13](#), cf. [Joh. 16:23](#), zendt Hij de Geest, [Joh. 15:26](#), cf. [Joh. 14:26](#), schenkt Hij het eeuwige leven, [Joh. 10:28](#); [17:2](#). Maar dit alles sluit toch niet uit, dat zijn macht, als menselijke, voor toeneming vatbaar is. Hij werd als een kindeke, zwak en hulpeloos, geboren; Hij had behoefte aan spijs en drank, Hij was vermoeid van de reis en zat neer bij de bron, [Joh. 4:6](#); zelfs bij het doen van wonderen was Hij van het geloof van de mensen afhankelijk, [Matt. 13:58](#), in de hof werd Hij door een engel versterkt, [Luk. 22:43](#). Eerst na de opstanding zegt Hij, dat Hem alle macht gegeven is in hemel en op aarde, [Matt. 28:8](#), [Mark. 16:20](#), [Luk. 24:19](#). Dan ontvangt Hij de heerlijkheid, die Hij als Zoon reeds te voren bij de Vader had, [Joh. 17:5](#), ook als Middelaar en doet er zijn menselijke natuur in delen. Door de opstanding is Christus ook als mens tot Heer geworden over levenden en doden, heeft Hij een naam ontvangen boven allen naam en macht over alle creaturen, [Matt. 28:18](#), [Col. 2:3](#), [9](#), [Phil. 2:9](#), [Hebr. 2:7-8](#).

- 1) Schwane, D. G- II 366. Loofs, Dogmengesch. 303.
- 2) Kleutgen, Theol. III 251.
- 3) Gomarus, Op. I 196. Voetius, Disp. II 155 v. Turretinus, Theol. EI. XIII 12, 13. De Moor, Comm. III 804. M. Vitringa, Doctr. V 246. Heppe, Dogm. der ev. ref. Kirche bl. 315. Shedd, Dogm. Theol. II 281, 307, 329. Kuyper, De vleeswording des Woords bl. 152. Id., Het werk van de Heilige Geest II 281 v. C. Lucassen, Der Glaube Jesu Christi, Neue kirchl. Zeits. 1895 bl. 337-347. A. Meyer, Der Glaube Jesu und der Glaube an Jesum, Neue kirchl. Zeits. 1900 bl. 621-644.
- 4) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 107 v. Voigt, Fundamentaldogm. bl. 527 v. Tholuck, Das Alte Test. im N. 4e Aufl. 1854. Caven, Presb. and Ref. Rev. July 1892. Schwartzkopff, Konnte Jesus irren? Giessen 1896. Id., Die Irrthumslosigkeit Jesu Chr. und der Chr. Gl. 1897. Lemme, Jesu Irrthumslosigkeit Gross-Lichterfelde 1907. J. Denney, art. Authority of Christ in Hastings' Dict. of Christ I 146-153. D. W. Forrest, The authority of Christ. Edinburgh Clark 1906.
- 5) Schwane, D. G. II 319, 325. Dezelfde bedenking tegen Jezus' zondeloosheid keerde later bij het rationalisme, met name ook bij Kant, Fichte, Strausz terug. Daarbij komen dan nog de argumenten, ontleend aan de verzoeken van Jezus, welke zijn verzoekbaarheid veronderstellen; aan verschillende feiten uit zijn leven, die zijn onvolmaaktheid in het licht zouden stellen, zoals het zich laten dopen, [Matt. 3:13](#), de verhouding tot zijn ouders, [Luk. 2:49](#), [Joh. 2:4](#), [Mark. 3:33](#), zijn optreden in de tempel, [Joh. 2:15](#), [Matt. 21:12](#),

zijn scherpe bestraffing van de Farizeëen, Mark. 23:13v. [???], zijn verderven van de zwijnen, [Matt. 8:31](#), zijn vloek over de vijgeboom, [Matt. 21:19](#), inzonderheid bij Pécaut, *Le Christ et la conscience* 1859 en Renan, *Vie de Jésus* 1863; en eindelijk ook nog argumenten, die zoeken te bewijzen, dat Christus, om onze Middelaar te zijn, met ons onder de erfschuld gehoren moest worden, en zondig vlees aannemen moest. Zo oa. Edward Irving en vooral ook Bula, wiens gevoelen besproken en weerlegd is door Kuyper, *De vleeswording des Woords*.

- 6) Zoals van Ullmann, *De zondeloosheid van Jezus*. Tiel 1851. Dorner, *Ueber Jesu sündlose Vollkommenheit*, *Jahrb. f. d. Theol.* VII 1862 S. 49-107. Art Sündlosigkeit Jesu in Herzogl suppl. Gouda Quint, *De zondeloosheid des Heeren* 1862. Schaff, *Jezus Christus, het wonder van de geschiedenis* 1866. Van Oosterzee, *Leven v. Jezus* I 569 v. Dogm. par. 93. Chapuis, *La Sainteté de Jésus*, *Revue de théol. et de philos.*, Juillet, Sept. Nov. 1897. Max Meyer, *Jesu Sündlosigkeit* (*Bibl. Zeit. und Streitfr.* II 8). Stalker, art. in *Hastings Dict. of Christ* II 636-639. E. A. Rumball, *Hibbert Journal* April 1907 bl. 600-605.
- 7) Philippi, *Kirchl. Glaubenslehre* IV 161.
- 8) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 *De Persoon van Christus*; 354.
- 9) Holtzmann, *Neut. Theol.* II 446. Frank, *Chr. Wahrheit* II 2 178;
- 10) Augustinus, *Enchir.* c. 36, 40, 41. Lombardus, *Bent.* III dist. 12 en andere comm. op die plaats van Thomas, *Bonaventura*, enz. *De Moor*, *Comm.* III 692. Shedd, *Dogm. Theol.* II 330. Philippi IV 161v. Nösgen, *Der einzige Reine unter den Unreinen*. Gütersloh 1908.
- 11) Anderen vatten deze plaats zo op, dat Jezus het lichtvaardig gebruik, om iemand goed te noemen, erin afkeurt, of denken bij goedheid niet aan de zedelijke volmaaktheid, maar aan de goedigheid of milddadigheid van God, waarnaar Hij alleen de gever van alle goede gaven en volmaakte giften is.
- 12) De verzoeking, waaraan Jezus volgens de brief aan de Hebreëen 2:18, 4:15, bloot stond, lag niet op zedelijk terrein in engere zin en was geen verleiding tot zonde, maar bestond daarin, dat het veelvuldige en zware lijden, dat Hij te verduren had, Hem op de proef stelde, of Hij in zijn Messiasschap, in zijn Heilandsberoep, in zijn ambt als Zaligmaker ten einde toe volharden zou. Maar Jezus was en bleef Christus; Hij leerde gehoorzaamheid, niet in die zin, dat Hij van ongehoorzaam allengs gehoorzaam werd, maar zo, dat Hij in en door het lijden zijn volmaakte gehoorzaamheid steeds meer met de daad bewees. Verg. Karl Bornhäuser, *Die Versuchungen nach dem Hebräerbriefe*. Leipzig 1905.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 373)

373. De belijdenis aangaande Christus vindt haar praktische toepassing in de verering, welke Hem toegebracht wordt, in de honor adorationis. Bij hen, die met Arius de Godheid van Christus ontkennen, of met Nestorius haar van de menselijke natuur scheiden, of met Socinus in Jezus alleen een mens zien, valt alle grond voor de aanbidding van de Middelaar weg. Toch tracht men deze dan nog op allerlei wijze te handhaven. Nestorius zei, dat ook de mens Jezus als belijder en verdediger van de Goddelijke eer mocht aanbeden worden: *separo naturas, conjungo reverentiam* 1). Socinus verdedigde haar daarmee, dat Christus verhoogd

was tot Heer en alle macht had ontvangen en dus in nood en ellende ons helpen kon; velen van zijn partij echter, zoals Davidis, Francken ea. bestreden ze, omdat God alleen mocht aanbeden worden en de macht van Christus in elk geval een beperkte was; Socinus zag zich dan ook genoodzaakt, om tussen de verering van God als *prima causa* en die van Christus als *causa secunda* van ons heil onderscheid te maken 2). Ook de Remonstranten ontleenden de grond voor de aanbidding van Christus vooral daaraan, dat Hij Middelaar, Koning, Heer was, en als zodanig van de Vader een *honor adorationis* had ontvangen, die wel *verus* en *divinus*, maar toch niet *supremus* was 3). De verdediging van de aanbidding van Christus door Ritschl en zijn school komt zakelijk met die van Socinus overeen: Christus, als mens ten opzichte van God, mag wel vereerd maar niet aanbeden, doch Christus, religieus beschouwd, als openbaring van God, als die persoon, in wie de gemeente God heeft, is wel te aanbidden, want dan bidden wij Hem niet aan naast God, maar God in Hem. Deze aanbidding van Christus behoort dan verder wel in de openbare godsdienst van de gemeente thuis, maar niet in het gebed van de bijzondere personen; dit laatste is ongezond, maakt Christus tot een van God onderscheiden subject, kweekt een sentimentele richting en leidt tot creatuurvergoding 4). Evenals onder de Socinianen, zijn er dan onder de volgelingen van Ritschl, die de aanbidding van Christus geheel verwerpen, en Hem wel een voorwerp van het geloof en een voorbeeld ter navolging noemen, maar niet een object van religieuze verering 5). Het Socinianisme en het Ritschlianisme komt zo bij het Unitarisme uit, dat Christus van alle religieuze verering berooft. Voorzover zij echter toch nog een aanbidding van de mens Christus trachten te handhaven, zijn zij verwant en bieden steun aan hen, die, schoon Christus' Godheid erkennende, toch ook aan zijn menselijke natuur een grond van de aanbidding ontnemen.

Tot dezen behoorden in de eerste plaats de Monofysieten, tegen wie het vijfde oec. Concilie c. 9 bepaalde 6), dat de aanbidding van Christus niet rust op een *συγχυσις της θεοτητος και της ανθρωποτητος*, maar zich richten moet op God, de vleesgeworden Logos met zijn vlees. Maar ook de scholastieke en Roomse theologen zijn er allengs toe gekomen, om de menselijke natuur van Christus op zich zelf religieus te vereren. Uitgangspunt was daarbij de algemene leer van de kerkvaders, dat de persoon van Christus in de ongedeelde eenheid van haar beide naturen, als vleesgeworden Woord, als God en mens tezamen, met één aanbidding vereerd moest worden. Daaruit werd afgeleid, dat de menselijke natuur van Christus zelf, op zichzelf, in se, ook voorwerp van Goddelijke verering (*λατρεία*) mocht en moest wezen; echter niet om zichzelf, per se en propter se, maar om haar hypostatische vereniging met de Zoon van God. Daaraan werd dan verder toegevoegd, dat, al is de menselijke natuur op zichzelf te aanbidden en dus *objectum materiale* van de *adoratio*, zij dan toch altijd een *objectum partiale* en niet totale is; dwz. wie haar aanbidt, bidt met haar altijd Hem aan, die met die menselijke natuur zich verenigd heeft; en zo werd het daardoor geoorloofd en mogelijk, om niet alleen de menselijke natuur van Christus op zichzelf, maar zelfs een deel van haar, zoals bv. het heilige hart van Jezus, tot voorwerp van aanbidding te maken; de aanbidding geldt toch dat hart niet alleen, maar geldt de hele Christus, die in dat hart zijn Goddelijke liefde wonen deed. En eindelijk zeiden vele theologen nog, dat de menselijke natuur van Christus niet alleen op grond van haar hypostatische vereniging met de Logos voorwerp van *λατρεία*, maar ook op grond van de vele haar zonder mate geschonken gaven voorwerp van *δουλεία* mocht zijn, en dan nader weer voorwerp van *υπερδουλεία*, naar de hiërarchische regel: *adoratio est diversa pro diversitate excellentiae, quae est ejus objectum formale* 7). Krachtens hun leer van de mededeling van de Goddelijke eigenschappen aan de menselijke natuur leerden ook de Luthersenen, dat de menselijke natuur van Christus te aanbidden is 8). En eindelijk heeft bij de Hernhutters de mens Christus bijna geheel de plaats

van God ingenomen; Hij is niet de middelaar, maar de plaatsvervanger van God en bijna het enige voorwerp van de Godsdienstige verering 9).

Geheel in overeenstemming met hun leer van Christus, zeiden daarentegen de Gereformeerden, dat de Middelaar wel voorwerp van aanbidding was, maar dat de grond voor die aanbidding gelegen was in zijn Goddelijke natuur. Toch was er onder hen nog enig verschil van gevoelen. Allen waren het hierin eens, dat Christus ook als Middelaar aanbeden en vereerd moest worden, maar sommigen meenden, dat de grond voor die aanbidding alleen lag in de Godheid van Christus 10); anderen oordeelden, dat het objectum formale niet alleen de Godheid, maar ook het Middelaarschap van Christus was 11). Nu laat de Schrift er geen twijfel over, of Christus, evenals het voorwerp van ons geloof en vertrouwen, [Joh. 14:1](#), [17:3](#), [Rom. 14:9](#), [2 Cor. 5:15](#), [Ef.3:12](#); [5:23](#); [Col. 1:27](#), [1 Tim. 1:1](#) enz., zo ook het object van onze godsdienstige verering en aanbidding mag zijn, [Joh. 5:23](#), [14:13](#), [Hand. 7:59](#), [9:13](#), [22:16](#), [Rom. 10:12-13](#), [1 Cor. 1:2](#), [2 Cor. 12:8](#), [Phil. 2:9](#), [Hebr. 1:6](#), [Op. 5:12](#); [12](#); [22:17](#), [20](#) 12). Maar toch kan de grond van de aanbidding van Christus naar de Schrift aan niets anders dan aan zijn Godheid worden ontleend. Immers, het woord van de Schrift staat vast: de Heere uw God zult gij aanbidden en Hem alleen dienen. Dat is het gebod, hetwelk alle Heidense en Roomse creatuurvergoding in beginsel veroordeelt. Indien daarbij de koninklijke macht van Christus of ook zijn middelaarschap nog als grond voor religieuze aanbidding wordt aangevoerd, dan wordt dit gebod van God verzwakt en geschonden. Als middelaar, koning, priester, profeet, is Christus niet absolute summus, maar Gode gesubordineerd; in die hoedanigheid heeft Hij een andere heerlijkheid en een andere macht, dan welke Hij als Zoon met de Vader en de Geest deelachtig is; in die kwaliteit is Hij niet de causa efficiens, welke God alleen is, maar de causa instrumentalis van onze zaligheid. Ligt daarom de grond voor de aanbidding van de Middelaar, behalve in zijn Godheid, ook nog in zijn Middelaarschap, dan ligt de grond ook feitelijk in zijn menselijke natuur, want als Middelaar is Christus zonder deze niet te denken; dan hebben Vader en Geest, die geen Middelaar zijn, één grond voor hun aanbidding minder dan de Zoon en komt deze dus boven de Vader en de Heilige Geest te staan; dan zijn er twee gronden voor adoratie, een, die aan de Godheid, een andere, die aan iets anders, dat is aan iets creatuurlijks, is ontleend, en dan is in beginsel de Roomse onderscheiding van λατρεία en δουλεία binnengehaald en de creatuurvergoding gewettigd. Christus is dus zeer zeker als onze Middelaar te aanbidden, evenals God ook als Schepper enz. vereerd en aangeroepen wordt, maar de grond ligt alleen in zijn Godheid. Hij is niet God, omdat Hij Middelaar, maar Hij is Middelaar, omdat Hij God is, met de Vader en de Geest één enig God, boven alles te prijzen in der eeuwigheid. De middelaarswaardigheid en de middelaarswerken kunnen en mogen motieven van de aanbidding zijn, zoals allerlei weldaden ons nopen tot aanbidding van God. Zij kunnen ook in zover gronden van de aanbidding heten, als daarin het Goddelijk wezen werkt en zich openbaart; maar fundament van de aanbidding is het God-zijn alleen.

1) Schwane, D. G. II 349.

2) Fock, van de Socin. bl. 538 v. M. Vitringa, Doctr. V 252.

3) Apol. Conf. c. 2 pag. 39. c. 3 pag. 50. c. 16 p. 153.
Arminius, Op 436. Limborch, Theol. Christ. V 18. Episcopius,
Inst. Theol. IV 35. VII 27, 6. Verg. daartegen Censura in
Conf. Rem. c. 2. 3. 12. Trigland, Antapol. c. 44. Heydanus,
Causa Dei V 12. M. Vitringa, Doctr. 268.

4) Schultz, Die Gottheit Christi 1881 bl. 706 v.

5) Chapuis, Revue de théol. et de philos. Nov. 1895 bl.
560-586. Id., Die Anbetung Christi in Zeits. f. Th. u. K.
1897 bl. 28-79.

- 6) Bij Denzinger, Enchir. no.180.
- 7) Damascenus, de fide orthod. III c. 8. Lombardus en andere comm. op Sent. III dist. 9. Thomas, S. Theol. III qu. 25. Bellarminus, de imag. salict. II c. 12 v. Petavius, de incarn. XV c. 1-4. Theol. Wirceb. IV 330. Perrone, Prael. theol. IV 274. Heinrich, Dogm. Theol. VII 656 v. Scheeben, Dogm. III 51 v. Pesch, Prael. theol. IV 97 v. Simar, Dogm. 411.
- 8) Gerhard, Loci Theol. IV par. 23. Quenstedt, Theol. III 190-208. V 353. Buddeus, Inst. Theol. bl. 771 v.
- 9) Plitt, Zinzendorfs Theol. III 20 v. Römheld, Theol. Sacrosancta 1888.
- 10) Voetius, Disp I 520v. II 304 v. Maccovius, Coll. theol. I 369 v. Macc. Redivivus c. 91. Hoornbeek, Socin. confutatus I 36 v. Mastricht, Theol. V 2, 26 enz.
- 11) Amesius, de adoratione Christi. Walaeus, Loci Comm. Op. I 389. Trigland, Antapol. c. 46. Alting, Theol. problem. XII 20. Cloppenburg, Op. I 461. Bucanus, Inst. XXXV qu. 9. Turretinus, Theol. El. XIV qu. 18. Hottinger, Heidanus, Burman, Heidegger, De Moor, Comm. III 829. M. Vitringa, Doctr. V 247.
- 12) Loofs, in PRE3 IV 21. Th. Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter van de Apostel. Stuttgart 1885 (ook opgenomen in Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 1898 bl. 271-308). W. Lütgert, Die Anbetung Jesu (Beitr. z. Förderung Christ. Theol. VIII 4) 1904. F. Barth, Die Anrufung Jesu in der Christl. Gemeinde. Gütersloh 1904

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 374)

Par. 47. Het werk van Christus in Zijn vernedering.

E. Nagel, Das Problem der Erlösung. Basel 1901. Samtleben, der Schrei nach Erlösung in der germ. Mythologie, Bew. d. Gl. 1896 bl. 59-69. W. Dilger, Die Erlösung des Mensen nach Hinduismus und Christentum. Bazel 1902. H. Hackmann, der Erlösungsgedanke und seine Voraussetzungen im Buddh. u. Christ., Zeits. f. Th. u. K. 1907 bl. 34-52. Stöckl, Das Opfer nach s. Wesen u. Gesch.2 Mainz 1861. Wundt, Mythos und Religion II 1906 bl. 330 v. Tiele, Inl. tot de godsd. wet. II 126-134. Trumbul, The blood covenant. A primitive rite and its bearings on Scripture 2. Philad. 1893. Strack, Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. München 1900.

W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten. Freiburg 1899. S. J. Curtiss, Ursemit. Religion im Volksleben des heutigen Orients. M. Vorwort v. Grafen Baudissin. Leipzig 1903. Orelli, art. Opferkultus d. A. T. in PRE3 XIV 386-400 met de daar aangeh. lit. W. P. Paterson, art. Sacrifice in Hastings, D. B. IV 329-349. Davidson, Theol. of the Old Test. bl. 306 v. Joh. Herrmann, Die Idee der Sühne im A. Test. Leipzig 1905. Weber, Syst. der altsyn. pal. Theol. passim. Weiss, Beyschlag, Holtzmann over de theol. van het N. Test. Lechler, Das apost. u. nachapost. Zeitalter3 bl. 339 v. Stevens, The Theol. of the New Test.2. Edinburgh 1906. W. Porcher du Bose, The soteriology of the New Test. New- York 1906.

Bahr, Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in de drei ersten Jahrh. 1832. Baur, Die Christl. Lehre v. d. Versöhnung in ihrer gesch. Entw. 1838. Dorner, Entw. d. Lehre v. d. Person Christi² 1851. Thomasius, Christi Person und Werk II 3 113 v. Ritschl, Rechtf. u. Vers., deel I. Art. Erlösung, Versöhnung enz. in PRE 3. Karl Dunkmann, Gesch. des Christ. als Religion der Versöhnung und Erlösung I 1-2. Leipzig 1907. Loofs, Dogmengesch.⁴ 1906 passim. Anselmus, Cur Deus homo. Lombardus e. a. op Sent. III dist. 18-20. Thomas, S. Theol. III qu 22. 46-50. Bonaventura, Brevil. IV c. 7-10. Bellarminus, de Christo l. V. Petavius, de incarnatione l. XII, XIII. Theol. Wirceb., IV 306 v. Scheeben, Dogm. III 309 v. Heinrich, Dogm. VII 776 v. Kleutgen, Theol. der Vorzeit III 335 v. Pesch, Prael. Dogm. IV 198 v. Simar, Dogm.³ bl. 441v. Jansen, Theol. dogm. II 708v. Mannens, Theol. II 441 v. K. Staab, Die Lehre v. d. stellvertr. Genugthuung Christi, hist. crit. dargestellt. Paderborn 1908. Luther bij Köstlin, II 402 v. en Thomasius, Christi Person und Werk II 168 v. Melancton, bij Thomasius II 184 v. Gerhard, Loci I. IV c.15. Quenstedt, Theol. III 450-460. Hollaz, Ex. bl. 728- 764. Buddeus, Inst. Theol. bl. 806-859. Calvijn, Inst. II 15-17. Polanus, syst. VI c. 27-29. Maccovius, Coll. theol. I 228 v. Voetius, de merito Christi, Disp. II 228-284. Turretinus, Theol. El. XIV. De Moor, Comm. III 842 v. M. Vitringa, Doctr. V 315 v. VI 5 v.

Schleiermacher, Chr. Gl. par. 101-104. Rothe, Theol. Ethik par. 541-558. Martensen, Dogm. par. 156-169. Lange, Dogm. II 813-908. Dorner, Chr. Gl. II 612v. Thomasius, Christi Person und Werk II. Philippi, Kirchl. Gl. IV 2. Frank, Christl. Wahrheit II 2 157 v. Kähler, Die Wiss. der Chr. Lehre 3 bl. 343 v. Id., Zur Lehre von der Versöhnung. Leipzig 1898. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III vooral c. 6-8. Herrmann, der Verkehr des Christen mit Gott 1886 hl. 930. Kaftan, Wesen der chr. Rel. bl. 246 v. Dogm. bl. 446 v. A. Seeberg, der Tot Christi in s. Bedeutung für die Erlösung. Leipzig 1895. H. Busknehl, Vicarious sacrifice grounded in principles of universal obligation. New-York 1866. Macleod Campbell, The nature of the atonement⁶ 1866. Dale, The atonement¹⁸ London 1896. Moberly, Atonement and Personality. London 1907. G. B. Stevens, The Christian doctrine of salvation. Edinburgh 1905. Sabatier, La doctrine de l'expiation et son évolution historique. Paris 1903. Ménégoz, La mort de Jésus et le dogma de l'expiation, Paris 1905.

374. Bij alle volken treffen wij een besef van zonde en ellende aan, en allen hebben zij ook een behoefte aan en een hoop op verlossing; het optimisme is onmachtig, om het eerste feit te niet te doen en de mens volkomen met zichzelf en met de wereld te verzoenen; en het pessimisme slaagt er nimmer in, om het tweede feit ongedaan te maken, en de hoop voor de toekomst uit het menselijk hart uit te roeien. Voorts is ons vroeger gebleken, dat de verwachting van een komende verlossing in vele godsdiensten aan een persoon verbonden is en bepaaldelijk op de verschijning van een koning gebouwd is **1)**. Thans kan er nog aan toegevoegd worden, dat de idee van een verlossing bijna altijd met die van een verzoening gepaard gaat. De verlossing is n.l. in de eerste en voornaamste plaats een religieus begrip en komt dan ook in alle godsdiensten voor. Wel beschikt de mens over vele middelen, om zich in de strijd om het bestaan te handhaven en tegen de gewelddadige machten zich te beschermen; hij staat niet alleen, maar leeft in een gemeenschap; hij kan zich met anderen verbinden en in eendracht macht zoeken; hij heeft een hoofd, om te denken, en een hand, om te werken, en kan door arbeid en strijd zijn plaats in de wereld veroveren, bevestigen en uitbreiden. Maar opmerkelijk is, dat hij aan al die hulpmiddelen niet genoeg heeft; hoe ver de mens het ook in cultuur gebracht moge hebben, hij werd er nooit door bevredigd en bereikte er de verlossing niet mee, naar welke hij dorst. Want alle cultuur bevredigt, maar schept en wekt ook behoeften. Terwijl zij hem enerzijds een trots bewustzijn verschaft, dat hij het reeds zover heeft gebracht, geeft zij hem anderzijds een steeds klaarder besef van de lange, lange weg, die nog af te leggen valt. Naarmate de mens de wereld aan zijn voeten onderwerpt, voelt

hij zich te meer afhankelijk van die hemelse machten, tegen welke hij met zijn beperkte kracht en kleine middelen niets vermag. In dezelfde mate, als hij problemen oplost, ziet hij de raadselen van wereld en leven in aantal en ingewikkeldheid toenemen. Als hij droomt van vooruitgang en beschaving, opent zich tegelijk voor zijn blik de onbestendigheid en de ijdelheid van het bestaande. De cultuur heeft haar grote, onberekenbare voordelen, maar zij brengt ook haar eigenaardige bezwaren en gevaren mee. "Hoe overvloediger de weldaden van de beschaving ons toestromen, des te leger wordt ons leven" 2).

Daarom heeft altijd naast de cultuur de religie bestaan; of liever de religie ging aan de cultuur vooraf, en de cultuur kwam overal onder de invloed van de religie tot leven en ontwikkeling. Wanneer de ziekten door de cultuur veroorzaakt werden, zou zeker cultuur niet anders dan door cultuur te genezen zijn 3). Maar de ziekten zijn eigen aan het menselijk hart, dat altijd door hetzelfde blijft, en de cultuur brengt ze slechts tot openbaring; met al haar rijkdom en macht toont zij slechts, dat het hart van de mens, waarin God de eeuw heeft gelegd, zo groot is, dat het door de hele wereld niet bevredigd worden kan. De mens zoekt een andere, betere verlossing, dan die de cultuur hem verschaffen kan; hij zoekt een duurzaam geluk, een bestendig, eeuwig goed; hij dorst naar een verlossing, die hem verlost naar het lichaam maar ook naar de ziel, voor de tijd maar ook voor de eeuwigheid, En deze kan alleen de religie, of anders niets ter wereld hem geven; God alleen kan ze hem schenken, maar geen wetenschap of kunst, geen beschaving of cultuur. Om die reden is verlossing een religieus begrip, wordt zij in alle godsdiensten aangetroffen, en gaat zij ook bijna altijd met de idee van verzoening gepaard. Want de verlossing, welke de mens zoekt en behoeft, is zulk een, waardoor hij in de gemeenschap van God boven de hele wereld verheven wordt.

Naarmate het kwaad, waarvan de mens verlost wenst te worden, en de Godheid, met hulp waarvan hij die verlossing hoopt te verkrijgen, anders worden gedacht, slaat hij natuurlijk ook een andere weg ter verlossing in. Als hij het fysisch kwaad (ziekten, rampen enz.) voor het hoogste kwaad houdt en de Godheid met de natuurkracht vereenzelvigt, dan neemt hij, niet alleen bij de ruwe, onbeschaafde volken, maar ook in de centra van de cultuur en onder de beschaafde standen, tot de praktijken van de theurgie en van de magie de toevlucht. Wordt de Godheid aan de aleenheid gelijk gesteld en dus het kwaad vooral in de eindigheid en de bijzonderheid gezocht, dan ontstaat die mystische richting in de religie, welke de mens door de ascese van de eindigheid bevrijden en door de extase (meditatie, contemplatie) met de Godheid in gemeenschap brengen wil. En als de Godheid ver van de wereld wordt gedacht en de natuur en de zedelijke orde zelfstandig worden opgevat, dan zoekt de mens zijn verlossing in de weg van navolging van de natuur of onderhouding van de geboden. Polytheïsme (in zijn verschillende vormen, animisme, spiritisme, polydemonisme, pluralisme enz.), pantheïsme en deïsme geven, ieder voor zich, aan de verlossingsidee een eigenaardige wijziging.

Eén verschijnsel is er echter in de godsdiensten, dat in verband met de verlossing bijzonder onze aandacht verdient, en dat is de offerande. Wanneer men de betekenis niet op een verwarrende wijze wil uitbreiden tot elke acte, waarbij de mens iets van zijn persoon, dienst of bezit aan de Godheid toewijdt, is onder offerande die godsdienstige handeling te verstaan, waarbij een mens een stoffelijke gave aan de Godheid aanbiedt en in haar dienst vernietigt, ten einde zich daardoor haar gunst te verzekeren. De namen, die ervoor gebruikelijk zijn, wijzen bijna alle op de vrijwillige gave, die in de offerande aan de Godheid aangeboden wordt, of op de vernietiging, welke er met die gave plaats heeft, **אֵשֶׁה, זֶבַח, עֹלָה, מִנְחָה**, **δωρον ιερειον, προσφορα, θυσια, τελετη**, oblatio, sacrificium, maar verschaffen over oorsprong en wezen van de offers weinig licht. Vandaar, dat allerlei hypothesen opgesteld

zijn, om hiervan enige verklaring te geven. In vroeger tijd legde men vooral op het destructieve element in de offerande nadruk en schreef men daarom aan alle offers een verzoenend karakter toe (de expiatorische theorie) 4), of zag men in de offerande een gave, welke de mens ten teken van zijn eerbied en onderwerping, van zijn zelfverloochening en toewijding aan de Godheid aanbiedt (de symbolische theorie) 5). Deze beide theorieën gaan stilzwijgend uit van de gedachte, dat de mens van begin af enige kennis van God heeft gehad, en hetzij meer door zijn schuldbesef hetzij meer door zijn gevoel van dankbaarheid tot het brengen van offeranden genoopt werd. Maar de evolutieleer laat niet toe, om de eerste mensen reeds met zulk een kennis toe te rusten, en heeft dus tot het opstellen van heel andere hypothesen geleid. Sommigen verklaren het offer uit de gezindheid van de mens, om degenen, die boven hem geplaatst zijn, een aanvoerder, een vorst, en zo ook de Godheid, door een of ander geschenk gunstig te stemmen en hun hulp zich te verzekeren (do ut des, gift- of geschenktheorie) 6). Daarbij menen velen dan nog, dat de mensen de goden eerst geheel aan zichzelf gelijk dachten, en hun daarom in de offeranden vooral voedingsmiddelen aanboden (spijstheorie) 7). Anderen huldigen de mystische of sacramentele theorie, en achten het wezen van een offer niet gelegen in een gave aan, maar in de oefening van gemeenschap met de goden, met wie men aanzit aan dezelfde dis en dezelfde spijze en drank nuttigt 8). Deze laatste theorie wordt dan nog nader ontwikkeld, doordat men ze in verband brengt met het bij vele volken voorkomende, primitieve geloof, dat het eten van het vlees (nieren, vet enz.) en het drinken van het bloed van een dier of bij het kannibalisme van een ander mens, het middel was, om ook de psychische, verstandelijke of zedelijke eigenschappen van dat andere wezen zich toe te eigenen. Omdat nu verder bij vele stammen het totemisme heerste, dat is, de verering van dieren als heilige, in de goddelijke natuur delende wezens, kwam men allengs tot de gedachte, dat het eten van het vlees en het drinken van het bloed van een dier (of van een mens) een middel was, om zich met de in het dier wonende goddelijke krachten te versterken, en tegelijk, om, door aan de goden de beste stukken van het offer aan te bieden en hen aan de maaltijd te laten deelnemen, hun vijandige gezindheid te bezweren en hun gunst deelachtig te worden. Der Mensch, der mit dem Fleisch eines andern oder eines Tieres dessen Kräfte zu gewinnen glaubt, will nun im Opfer den Damon oder Gott dadurch versöhnen oder für seine Wünsche gewinnen, dass er ihn am Genuss teilnehmen lässt. Darum vereinigt das blutige Opfer ursprünglich stets beide Seiten: die Darbringung des Opfertiers oder des geopfertten Menschen als Speise für den Gott und den Genuss des Opferfleisches von seiten des Opfernden 9). Nadat op deze wijze de zoenofferidee was opgekomen, werkte zij dan weer op haar beurt op het karakter van de offeranden terug; zij werd de oorzaak, dat langzamerhand aan het bloedige offer de voorkeur werd gegeven, dat het bloed hoe langer hoe meer betekenis bij de offeranden verkreeg, dat het dieroffer in vele bijzondere gevallen voor het mensenoffer plaats ging maken 10).

Zo heerst er dus over oorsprong, wezen en bedoeling van de offeranden allerlei verschil van gevoelen. De een acht de bloedige, de ander de onbloedige offers de oudste; volgens sommigen werden de offers oorspronkelijk geheel, volgens anderen slechts ten dele verbrand; naar het oordeel van dezen zijn de offeranden uit de offermaaltijden, volgens genen juist omgekeerd de laatste uit de eerste ontstaan; enigen achten het plaatsvervangend karakter van huis uit aan de offeranden eigen, maar anderen menen, dat het er later bijgekomen is. Bij deze stand van zaken is het te begrijpen, dat Lagrange zich van een besliste keuze onthoudt 11), en dat Tiele de opmerking maakt, dat men bij het onderzoek niet van één bepaalde categorie van offers moet uitgaan, want er hebben altijd en overal allerlei offers naast elkaar bestaan 12). Deze opmerking is zonder twijfel juist; de mens offert verschillende voorwerpen (granen, vruchten, dieren, mensen enz.), wordt daarbij door verschillende motieven geleid (eerbied, dankbaarheid, schuldgevoel, vrees enz.), en tracht er ook telkens een verschillend doel mee te

bereiken (stillen van de toorn van de Godheid, afwering van enig kwaad, verwerving van een bepaalde gunst). Evenals bij de religie, zal het ook bij de offeranden wel hoogst moeilijk vallen, een theorie te vinden, die ze alle omvat en ze alle uit één principe verklaart. Maar hoe dit zij, opmerkelijk is in elk geval de algemene, diepe, machtige drang, die alle mensen in alle tijden en plaatsen tot het brengen van offeranden drijft. Die drang gaat uit van het onuitroeibaar besef, dat de mens tot de onzichtbare, goddelijke macht in enige betrekking staat, hetzij deze verzoend of onverzoend zij, en dat hij door zijn offerande op de Godheid enige invloed oefenen kan. Zozeer staat in de cultus het offer op de voorgrond, dat de Vedische godsdienst er van spreken kan als de navel van de wereld 13).

De Heilige Schrift verhaalt dan ook, dat het offer al bestond van de oudste tijd van de mensheid af. Vóór de val maakt zij er geen melding van. Toch is er niets ongerijms in de gedachte, dat ook toen het offer in ruimere zin behoorde tot de elementen van de cultus, evengoed als het gebed. Offerande in ruimere zin is toch naar de omschrijving van Augustinus, omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo 14). Als zodanig paste het ook aan de mens in de status integritatis. Hij was toch naar Gods beeld geschapen in ware kennis, gerechtigheid en heiligheid; hij was profeet, priester en koning en moest als zodanig Gods naam verheerlijken, zichzelf met al het zijn Gode wijden, en alles regeren en besturen naar de wil van God; hij ontving ook in de Sabbat een bijzondere dag voor de dienst van God en had daartoe bepaalde vormen van cultus nodig; er is niets vreemds in, als daartoe behalve het gebed ook de offerande behoorde. Wel kan de mens eigenlijk God niets geven, want de aarde is van de Heere, mitsgaders haar volheid. Maar God gaf toch de aarde aan de mens en stelde hem tot heer over haar aan. En daarom kan de mens God in symbolische zin iets offeren, ten bewijze van zijn eerbied en afhankelijkheid. Indien de offerande van huis uit behoorde tot de religie van de mens, welke vóór en na de val niet in wezen verschillend kan zijn, dan verklaart zich ook gemakkelijk, dat er spoedig na de val van Kaïns en Abels offerande wordt gesproken, zonder dat God opzettelijk de offercultus instelde.

Protestanten en Rooms en streden er vroeger over, of het offer berustte op een positief gebod van God dan wel op een innerlijke religieuze drang van de mens 15). Maar indien het offer reeds bestond vóór de val, is daarmee dit geschil ook opgelost. Wel echter heeft de zonde in de offerande grote wijziging gebracht, niet alleen zo, dat aan de bestaande het zoenoffer mechanisch werd toegevoegd, maar bepaald ook in die zin, dat de offerande zelf van karakter veranderde. De mens, die gevallen is, vreest voor God en verbergt zich voor zijn aangezicht; hij leeft veel meer onder de indruk van zijn toorn, dan dat hij een besef heeft van zijn goedheid; niet eerbied en dankbaarheid alleen, maar vooral ook vrees en angst drijven hem tot het brengen van offeranden, evenals ook tot het doen van gebeden, uit. De verlossings-idee huwt zich dus met die van de verzoening; en zozeer gaan beide met elkaar gepaard, dat tussen de gewone offers en de zoenoffers geen scherpe grens te trekken is; aan alle offers wordt een zekere verzoenende kracht toegekend 16). Het eigenlijk zoenoffer komt daarom, naarmate het schuldgevoel en het ellendebesef toenemen, meer en meer in het middelpunt van de eredienst te staan. En wel worden de offeranden dan dikwijls door offermaaltijden gevolgd, waarbij de mens als het ware de gast van de Godheid is, met haar aan één dis aanzit, en zich uitermate verheugt 17); maar die offermaaltijden zijn altijd op de voorafgaande offeranden gebouwd. Bij de zoenoffers kwam bij verdere ontwikkeling steeds meer het offeren van dieren in gebruik. Dat was het kostelijkste, wat de mens van zijn bezittingen geven kon, want het bloed was de zetel van de ziel. Door vrees voortgedreven en verlangende, om de gunst en de vrede van de Godheid te verwerven, nam hij zelfs tot het offeren van mensenlevens de toevlucht 18). Versterkt werd deze gruwzame dwaling nog door de fysiologische gedachte, dat het eten van het vlees en het drinken van het bloed van de

geofferde aan degene, die het nuttigde, diens lichamelijke en geestelijke kracht meedeelde. En dit leidde weer enerzijds tot de opvatting van de offerande als een maaltijd voor de menselijk gedachte goden, en anderzijds tot de antropofagie, welke niet in de dierlijke natuur van de mens, maar in de ontaarde religie haar oorsprong heeft 19).

Eindelijk komt er allengs in alle godsdiensten een bijzondere stand van priesters op. Heilige personen, die de gemeenschap met God voor anderen bewerken en in stand houden, komen bij alle volken en stammen voor; tovenaars en waarzeggers worden overal aangetroffen. Vooral treden ook koningen, profeten en priesters als zulke middelaars in de godsdienst op. Het woord priester komt van presbyter, oudste, en had dus oorspronkelijk in het geheel geen hieratische zin; de namen in andere talen, zoals כֹהֵן, ιερευσ, sacerdos duiden de priesters aan als zodanige personen, die voor God staan en in zijn dienst werkzaam zijn, bepaaldelijk met de cultus van de offeranden zijn belast. Hoezeer nu zulk een priesterschap in bijna alle godsdiensten voorkomt 20), de oorsprong ervan is ons onbekend. Volgens de Schrift was er in de oudste tijd nog geen bijzondere stand van priesters; Abel, Kaïn, Noach, de aartsvaders brengen nog zelf hun offeranden, [Gen. 4: 3-4](#); [8:20](#); [12:7](#) enz.; eerst als onder de volken het zondebesef sterker wordt en het bewustzijn van de scheiding van God toeneemt, komt allerwege de idee van een middelaarschap op; de mens, die zelf het beeld van Godsverloren heeft en niet meer als profeet, priester en koning optreden kan, voelt behoefte aan bijzondere personen, die met deze ambten bekleed, zijn plaats innemen, Gods zaak bij hem en zijn zaak bij God bepleiten kunnen. Zo wijst alle priesterschap en offerande van de mensheid, direct in Israël, indirect ook bij de volken, naar de éne, volmaakte offerande heen, welke door Christus, de Middelaar Gods en van de mensen, in de volheid van de tijd gebracht werd op de hoogte van Golgotha 21).

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 351.
- 2) Heymans, De toekomstige eeuw van de psychologie. Gron. 1909 bl. 9.
- 3) Heymans, t. a. p. bl. 15.
- 4) Zo Bellarminus, Vasquez en vele Roomse theologen, verg. Thalhofer, Das Opfer des alten und neuen Bundes. Regensburg 1870. Id., Handbuch der Kath. Liturgik. Freiburg 12 197 v.
- 5) Wuttke, Gesch. des Heidenthums I 127 v.
- 6) Ch. de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. I 101 v. Von Hartmann, Religionsphilos. I 35. H. Spencer, Principles of Sociology par. 139 v., volgens wie dan nader de offeranden zich ontwikkelden uit de gaven van voedsel, drank enz., die aan de doden werden medegegeven.
- 7) Von Hartmann, t. a. p. Siebeck, Religionsphilos. bl. 279.
- 8) W. R. Smith, Die Religion der Semiten 1899 bl. 206 v. Smend, Altt. Rel. bl. 24. Marti, Israëln. Relig. 3 bl. 36. Pfeleiderer, Religionsphilos. 3 bl. 648.
- 9) Wundt, Mythos und Religion II. Leipzig 1906 bl. 336.
- 10) W. R. Smith, Die Religion der Semiten bl. 271 v. J. G. Frazer, The golden bough 2. Londen 1900. Verg. Hastings D. B. IV 331. 332.
- 11) Lagrange, Etudes sur les religions Sémitiques. Paris 1903 bl. 244-256,
- 12) Tiele, Inleiding tot de godsdienstwet. 2 II 126-134.
- 13) Ch. de la Saussaye, Religionsgesch. 13 33.
- 14) Augustinus, de civ. Dei X 6.
- 15) M. Vitranga, Doctr. IV 275-280. Orelli, art. Opferkultus des Alt. Test. PRE3 XIV 387 v. Hastings D. B. IV 330. De kwestie had praktisch belang, omdat Roomse, Lutherse en Anglicaanse

ceremoniën gerechtvaardigd schenen te zijn, als de offeranden, door mensen ingesteld, toch Gode welgevallig waren.

- 16) W. R. Smith, Die Religion der Semiten bl. 305. 309.
- 17) W. R. Smith, t. a. p. bl. 196 v. 200 v.
- 18) Schneider, Die Naturvölker 1885 I 186 v.
- 19) Schneider T. a. p. Ook volgens R. W. Smith, t. a. p. bl. 279 zijn de mensenoffers na die van dieren ontstaan.
- 20) J. Lippert, Allgem. Gesch. des Priesterthums. Berlin 1883-'84.
- 21) Verg. verder nog: Pfanner, Theol. gent. c. 15. Lasaulx, Die Sühnopfer der Griechen und Römer u. ihr Verh. zu d. Einen auf Golg. Würzburg 1891. Nägelsbach, Nachhom. Theol. 1857 bl. 315 v. Bähr, Symb. d. mos. Cultus II 217 v. 269 v. Oswald, Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr. d. Kath. Kirche I2 503 v. Gühr, Das heilige Messopfer6. Freiburg 1897 bl. 10 v. Scheeben, Dogm. III 387 v. enz.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 375)

375. De wijziging, door de zonde in de offerande aangebracht, vertoonde zich eerst langzamerhand. Eerst heet het offer eenvoudig **מִנְחָה**, gave, [Gen. 4:3](#); en de offeranden werden door de offeraars zelf gebracht. Maar er waren toch van ouds reeds verschillende offers, bondsoffers, [Gen. 15:9](#), brandoffers, [Gen. 22:13](#), plengoffers, [Gen. 28:11](#), vredeoffers, [Gen. 31:54](#). De offeranden bestonden in veldvruchten, [Gen. 4:3](#), schapen, [Gen. 4:4](#), vee en gevogelte, [Gen. 8:20](#); [18:9](#), maar mensenoffers waren verboden, [Gen. 22:12](#). Toen offercultus en priesterschap reeds bij andere volken zich ontwikkeld hadden, werden deze ook voor Israël geregeld. Evenals het profetisch en koninklijk, zo rust ook het priesterlijk ambt volgens de wet op verkiezing van de Heere, [Num. 16:7](#), [Hebr. 5:4](#). De taak, aan de priesters opgedragen, is een dubbele; zij moeten het volk Israëls, mede door de urim en tummim, onderwijzen aangaande de rechten en wetten van de Heere, [Ex. 28:30](#); [Deut. 17:9](#); [33:8-10](#); [Jer. 18:8](#), [Ezech. 7:26](#); [44:23-24](#); Hagg. 2:12 [[Hagg. 2:11](#)], [Mal. 2:7](#), en voorts met de offeranden van het volk tot de Heere naderent [Lev. 21:8](#), [Num. 16:5](#) enz., en dan van zijnentwege het volk zegenen, [Lev. 9:23](#), [Num. 6:23](#). De offers, die Israël brengen moest, waren verschillend. Het paasoffer, [Ex. 12](#), neemt een zelfstandige plaats in, is zoen- en brandoffer, sacrificium en sacramentum tegelijk; het bondsoffer, [Ex. 24: 3-11](#), diende, evenals dat bij Abraham, [Gen. 15:9](#), [Jer. 34:18](#)v., tot bevestiging van het verbond; het bestond daarom uit brandoffers van varren, waarvan het bloed ter bedekking van de zonde en ter heiliging door Mozes als middelaar van het verbond deels op het altaar deels op het volk werd gesprengd, en werd daarna met dankoffers besloten; het brand- en dankoffer, [Lev. 1; 3](#), diende, om de op de grondslag van het verbond rustende gemeenschap met God te onderhouden; het zond- en schuldoffer, [Lev. 4; 5; 6](#), veronderstelde, dat de gemeenschap met God door een zwakheidszonde gestoord was en bood in de besprenging van het bloed van het geslachte offerdier bedekking van de zonde en herstel van de gemeenschap met God. De verzoening kwam aldus tot stand: door de handoplegging droeg de offeraar zijn zonde op het dier over; wel wordt dit dikwijls ontkend, maar ten onrechte; handoplegging sluit in de Schrift altijd enige overdracht in, van zegen, [Gen. 48:13](#), [Matt. 19:13](#), vloek, [Lev. 24:14](#), ambt, [Num. 27:18](#), [Deut. 34:9](#), de Heilige Geest, [Hand. 8:17](#) enz., en zo bij de bloedige, ook de brand- en de dankoffers, [Lev. 1:4](#); [3:2](#), van erkende en beleden zonde, [Lev. 4:4](#), [15; 16:21](#); [2 Kron. 29:23](#); de offerande zelf heette **זֶבַח** of **אֵשׁ**. Daardoor was het offerdier nu des doods waardig. Doch omdat het niet alleen diende, om voor de offeraar de straf te ondergaan,

maar juist om voor zijn zonde verzoening te doen, wordt het doden van het dier altijd een slachten genoemd. Het was niet om de dood als dood te doen, maar om daardoor het bloed te verkrijgen, dat verzoening moest doen. God had juist dat bloed van het dier tot een verzoening op het altaar gegeven; en wel omdat dat bloed de zetel van de ziel, de zetel van een, na en door de slachting weer van zonde bevrijd, leven was, [Lev. 17:11](#). Als dit bloed nu op het altaar of op het verzoendeksel in Gods nabijheid kwam, dan werd daardoor de offeraar of zijn zonde voor het heilig aangezicht Gods bedekt; of liever, God zelf was het, [Deut. 21:8](#), [Jer. 18:23](#), [Mich. 7:19](#), en als zijn plaatsvervanger de priester, [Lev. 5:13](#); [10:17](#); [15:15](#), die door de als כִּפֹּר, λυτρον, losprijs gedachte offerande de personen van de offeraars van hun zonden weg of ook die zonden zelf voor zijn aangezicht bedekte, כִּפֹּר met de praep. על¹ of בער¹).

Opmerking verdient het echter, dat de zoenoffers volstrekt niet alle maar slechts enkele, bepaalde, onopzettelijke zonden verzoende; op de zonden met opgeheven hand stond de uitroeiing uit het midden van het volk, [Num. 15:30](#). Al werden de zonden door afdwaling ook zeer ruim genomen, [Lev. 5](#); [6](#); toch bleef de verzoening, welke door de zoenoffers aangebracht werd, zeer beperkt. Trouwens, het genadeverbond, door God met Israël opgericht, berustte niet op die zoenoffers, maar ging eraan vooraf en had zijn grondslag alleen in Gods belofte: Ik ben de Heere uw God. De zond- en schuldoffers dienden alleen, om onopzettelijke overtredingen, die geen bepaalde bondsbreuk waren, te verzoenen en de daardoor verstoorde gemeenschap met God te herstellen. Dit blijkt ook daaruit, dat zij verordend waren voor gevallen, waarin er alleen van levietische onreinheid, maar niet van subjectieve schuld sprake was, [Lev. 5:2;12:6-7](#); [15:14](#). Er bleven dus tal van zonden over, voor welke de wet geen verzoening door offeranden aanwees; niet alleen enige zonden met opgeheven hand, die met uitroeiing werden gestraft, maar voorts allerlei geestelijke en vleselijke zonden, zonden met gedachten en woorden, zonden van hoogmoed en zelfzucht. Voor al deze zonden waren geen offers voorgeschreven.

Het is waar, dat volstrekt niet alleen de zond- en schuldoffers, maar dat ook de brand- en dankoffers een verzoenend karakter doóegen, [Lev. 1:3-4](#); [9:7](#), en dat op de groten verzoendag alle zonden van het volk werden verzoend, [Lev. 16:16](#); [23:26-32](#); [Num. 29: 7-11](#). Toch blijft het opmerkelijk, dat daarbij van al de bovengenoemde zonden geen sprake is, en dat de eigenlijke zond- en schuldoffers alleen in bepaalde gevallen voorzien. Bij bijzondere gelegenheden, als het volk zwaar gezondigd en aan bondsbreuk zich schuldig gemaakt had, werd dan ook de verzoening op buitengewone wijze verkregen, door Mozes' voorbede, [Ex. 32: 30-35](#), [Num. 14](#), [Ps. 106: 23](#), of door ongewone offeranden, [Num. 16: 45-50](#), [2 Sam. 24:25](#); [2 Chron. 29: 8-11](#). En dat wisten de vromen in Israël ook; zij wisten, dat de zoenoffers slechts in zeer enkele gevallen een weg tot verzoening ontsloten; en daarom gingen zij telkens achter die offers terug en pleitten op de barmhartigheid van God. En dat bedoelde de OudTestamentische offercultus ook aan Israël te leren. Die enkele offeranden, welke voorgeschreven waren, dekten niet het hele leven; zij brachten geen ware verzoening aan; zij dienden alleen om het zondebesef te wekken, en waren typen, die heenwezen naar een andere en betere offerande. De Oudtestamentische offercultus was onvolmaakt; de priesters waren zelf zondaren; het bloed van stieren en bokken kon de zonden niet wegnemen; de offers moesten eindeloos worden herhaald. Alles duidde aan, dat de ceremoniële bedeling van het Oude Testament slechts een voorbijgaande, symbolische, typische betekenis had. En daarom komt er naar de profetie een ander verbond, dat niet verbroken maar door allen gehouden wordt, [Jer. 31:31](#); een ander profeet, die in bijzondere mate met de Geest Gods gezalfd zal zijn en een blijde boodschap brengen zal aan Israël en de Heidenen, [Deut. 18:15](#), [Jes. 11:2](#), [Mal. 4:5](#); een andere priester, die niet naar de wijze van Aäron, maar naar de orde van

Melchizedek zal aangesteld worden en daarom de priesterlijke en koninklijke waardigheid in zich verenigen en beide eeuwiglijk dragen zal, [Ps. 110](#), [Jer. 30:21](#), [Zach. 6:13](#); een andere koning, die uit Davids huis voortkomen en een Heerser wezen zal in Israël, Mich. 5:1-2 [[Mich. 5:2-3](#)]. En zo zal er ook een andere, betere offerande komen. De offers van dieren zijn de ware niet, Ps. 40:7 [[Ps. 40:6](#)]; [50:8](#); 51:18 [[Ps. 51:16](#)]; [Am. 4:4](#); [5:21](#); [Hos. 6:6](#); [8:11](#); [Jes. 1:11](#), [Jer. 6:19](#); [7:21](#) 2) enz.; de ware offeranden Gods zijn gehoorzaamheid, [1 Sam. 15:22](#), barmhartigheid, [Hos. 6:6](#), een gebroken geest, Ps. 51:19 [[Ps. 51:17](#)], het horen naar Gods stem, [Jer. 7:23](#). En die offerande zal gebracht worden door de Knecht des Heere, die Israëls plaats innemen, zijn werk volbrengen, tot een verbond van het volk en tot een licht van de Heidenen wezen zal, [Jes. 42:6](#); [49:6](#), en voor de zonden van zijn volk zijn ziel tot een schuldoffer zal stellen, [Jes. 53:10](#).

In het Oude Testament lopen deze belofte van de lijdende knecht des Heeren en die van de gezalfde koning ten dele nog parallel. Beide beloften wortelen in de vastheid van Gods verbond; God kan zijn verbond, in weerwil van Israëls ontrouw en afval, niet vergeten; Hij kan het niet doen om zijns naams wil; het is een eeuwig verbond, dat van geen wankelen weet. En daarom krijgt Israël, hoe ook vanwege zijn zonde tot ellende vervallen, toch weer een koning uit Davids huis. Die koning zal zijn van nederige geboorte, [Jes. 11:1-2](#), Mich. 5:1,2 [[Micha 5:2-3](#)], [Ezech. 17:22](#), Hij zal niet alleen koning maar ook priester wezen, [Jer. 30:21](#), [Zach. 3:1](#); [6:13](#); [Ps. 110](#), de gerechtigheid voor zijn volk aanbrengen, [Jer. 23:6](#), de offers overbodig, [Jes. 60:21](#), [Jer. 24 7](#); [31:35](#); [Ezech. 36:25](#), [27](#), en allen tot priesters maken, [Jes. 61:6](#). Daarnaast loopt nu de andere belofte, dat deze gerechtigheid voor Israël alleen in de weg van lijden verworven zal worden. De offercultus symboliseerde de noodzakelijkheid van de zoenofferande; de historie toonde het in zomenig voorbeeld, in Mozes, David, Job, de profeten en in de kleine schare van getrouwen, die de knie voor Baäl niet bogen, dat de besten het meest lijden, dat zij, die de zaak van God voorstaan en in zoverre rechtvaardig zijn, door lijden tot heerlijkheid moeten ingaan; en in de ballingschap en daarna als gemeente werd Israël de knecht des Heeren, die, in nood en ellende verkerende en van alle zijden benauwd, toch door de Heilige Israëls verlost worden zou, [Jes. 41:8v](#). Doch ook Israël is de ware knecht des Heeren niet; het heeft zelf verlossing nodig, [Jes. 41:14](#); [42:19v.](#); waar kon de profeet ook in het verleden of heden een collectief of individueel persoon, een profeet, een martelaar vinden, die zo wonderbaar door de Heere was toegerust, die zo onwankelbaar trouw bleef, die in de verkondiging van de waarheid aan de Heidenen het zwaarste lijden en de schandelijkste dood onderging? De moderne exegese doet vergeefs moeite, om in de enkele vromen onder Israël, in de profeten, in Jeremia, Jerubbabel, Jojachin of een ander lijder de figuur voor Jesaja's schilderij van de knecht des Heeren te vinden, en levert daarvoor zelf het bewijs, als ze de Ebed-de Heere-liederen aan verschillende schrijvers toekent, of ook de figuur van de knecht des Heeren uit Oosterse voorstellingen verklaart. Maar de knecht des Heeren ontvangt juist een boodschap tot de Heidenen, en Israël zelf met al zijn vromen en profeten stelt zich in [Jes. 53](#) tegenover dien knecht des Heeren, erkent dat het Hem om zijn lijden veracht heeft en belijdt, dat Hij juist om hun overtredingen verwond en om hun ongerechtigheden verbrijzeld is. Al wordt het niet rechtstreeks gezegd, de knecht des Heeren kan geen ander dan de Messias zijn, die immers ook priester wezen en de gerechtigheid voor zijn volk aanbrengen zal 3). Doch het valt te betwijfelen, of de Joodse theologie vóór Jezus' komst deze twee lijnen in de profetie reeds liet samenvallen en zo een lijdende Messias verwachtte 4). Al is dit in sommige kringen zeker wel het geval geweest, inhoud van het volksgeloof was de verwachting van een lijdende Messias toch niet; Jezus' discipelen tonen er zich geheel onvatbaar voor, [Matt. 16:22](#), [Luk. 18:34](#); [24:21](#); [Joh. 12:34](#).

- 1) De symbolische en de sacramentele theorie, die vroeger wel ter verklaring van de Oudtest. offers werden opgesteld, zijn weer in discrediet geraakt; en ook de eigenaardige opvatting van Ritschl, volgens welke de kofer diende, om de zwakke, sterfelijke mens te bedekken en te beschermen tegen de verhevenheid van God, vindt weinig voorstanders meer. Daarentegen wordt de oude voorstelling, dat het bloed van het geslachte offerdier een bedekking, een verzoening van de zonde van de offeraar was en dus als door een losgeld hem van de schuld loskocht, weer door velen als de juiste erkend. Verg. bijv. Holtzmann, Neut. Theol. I 67. 68 en anderen, door hem aangehaald, ook Köberle, Sünde u. Gnade im relig. Leben des Volkes Israël bis auf Christum. München 1905 bl. 306 v.
- 2) Dat de profeten daarmee niet alle offers veroordeelden, blijkt duidelijk uit plaatsen als [Am. 3:4](#); [9:1](#) v., [Jes 19:21](#), [Jer.13:18](#), [17:26](#), cf. F. J. Krop, Theol. Stud. 1906 bl. 172 v., en de teksten [Am. 5:25](#), [Jer. 7:21-22](#) kunnen in elk geval voor deze bewering geen dienst doen. Verg. E. König, Der Jeremiasspruch [Jer. 7:21-23](#) nach seinen Sinn, seiner kulturgesch. Stellung u. seinem geistesgesch. Anlass untersucht, Theol. Stud. u. Krit. 1 April 1906 bl. 327-393.
- 3) Delitzsch op [Jes. 42](#) v. Orelli, art. Messias in PRE 3 XII 723-739. G. Füllkrug, Der Gottesknecht des DeuteroJesaja. Göttingen 1899. Budde, Die sogen. Ebed-Jahwe (-) Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwe's in Jes. 40-55. Giessen 1900. Sellin, Der Knecht Gottes bei DeuteroJesaja. Leipzig Deichert 1901. Id., Das Ratsel des DeuteroJesaja. Leipzig 1908. Giesebrecht, Der Knecht Jahves des DeuteroJesaja. Königsberg 1902. Gressmann, Der Ursprung der israel-jüd. Eschatologie. Göttingen 1905. Verg. ook A. v. d. Flier, Drieërlei verklaring van de EbedJahwe bei Deuterojesaja, Theol. Stud. 1904 bl. 345-376 (bespreekt de gevoelens van Füllkrug, Sellin en Giesebrecht).
- 4) Wünsche, Die Leiden des Messias. Leipzig 1870. G. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristl. Jahrtausend. Berlin 1888. Weber, Syst. s. alt syn. u. pal. Lit. bl. 344 v. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II 3 553 v. Baldensperger, Das Selbstbew. Jesu bl. 121 v. Orelli, art. Messias in PRE 3. Holtzmann, Neut. Theol. 165 v. Voor de verzoening van de zonden, in Bijbelse zin was in de leer van het Jodendom ook geen plaats meer; zonden werden goedgeemaakt door boete, (die weer als een werk werd opgevat), belijdenis, vasten, straflijden, aalmoezen, thorastudie enz.; zulke zonden die bij dit alles onverzoend bleven, werden goedgeemaakt op de grote verzoendag; en voorts moest de mens zijn gerechtigheid zelf verwerven door het onderhouden van de wet; wanneer hij dit deed, verdiende hij loon bij God. En de verwachting aangaande de Messias bepaalde zich daartoe, dat deze het volk van Israël aan het einde recht doen zou en het verheffen zou boven alle volken van de aarde. Zie Weber, Syst. usw. c. 19 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 376)

376. Volgens het Nieuwe Testament lopen al deze verschillende getuigenissen van wet en profetie op Christus uit; het hele Oude Testament wordt principiëel in Hem vervuld; in Hem zijn alle beloften Gods ja en amen, [Rom. 15:8](#), [2 Cor. 1:20](#). Hij is de ware Messias, de koning uit Davids huis, [Matt. 2:2](#); [21:5](#); [27:11](#), [37](#); [Luk. 1:32](#) enz.; de profeet, die de armen het Evangelie verkondigt, [Luk. 4:17](#)v.; de priester, die volgens de brief aan de Hebreeën in zijn persoon, zijn ambt, zijn aanstelling, zijn offerande, zijn heilgdom het Oudtestamenstische priesterschap zeer verre overtreft, de knecht des Heeren, die als een δούλος, [Phil. 2:7-8](#), kwam om te dienen, [Mark. 10:45](#), zich onderwierp aan de wet, [Gal. 4:4](#), alle gerechtigheid vervulde, [Matt. 3:15](#), en gehoorzaam was tot de dood van het kruis toe, [Rom. 5:19](#), [Phil. 2:8](#), [Hebr. 5:8](#). Als zodanig maakte Jezus onderscheid tussen het Godsrijk, zoals het thans door Hem in geestelijke zin werd gesticht en zoals het eens in heerlijkheid zou geopenbaard worden; tussen zijn eerste en tweede komst, die voor de Oudtestamentische profetie nog samenviel; tussen zijn werk in de staat van de vernedering en dat in de staat van de verhoging. De Christus moest door lijden in zijn heerlijkheid ingaan, [Luk. 24:26](#). Het werk, dat Hij thans in de staat van de vernedering volbrengt, wordt in het Nieuwe Testament veelzijdig beschreven. Het is een εργον, door de Vader Hem opgedragen, [Joh. 4:34](#); [5:36](#); [17:4](#); het bestond in het algemeen in het volbrengen van Gods wil, [Matt. 26:42](#), [Joh. 4:34](#); [5:30](#); [6:38](#), en omvatte dan nader de verklaring Gods, [Joh. 1:18](#), de openbaring en verheerlijking van zijn naam, [Joh. 17:4](#), [6](#), [26](#), de mededeling van Gods woorden, [Joh. 17:8](#), [14](#) enz. Christus is een profeet, machtig in woorden en werken, [Luk. 24:19](#); Hij is geen novus legislator, maar Hij verklaart de wet, [Matt. 5-7](#); [22:40](#), [Luk. 9: 23](#); [10:28](#); [Joh. 13:34](#); [1 Joh. 2:7-8](#), verkondigt het Evangelie, [Matt. 12:16-21](#), [Luk. 4:17-21](#), en predikt in beide zichzelf als vervuller van de wet en inhoud van het Evangelie. Hij is de wet en het Evangelie in eigen persoon. Hij is geen profeet slechts door hetgeen Hij spreekt, maar allereerst door hetgeen Hij is. Hij is de Logos, [Joh. 1:1](#), vol van genade en waarheid, [Joh. 1:18](#), gezalfd met de Geest zonder mate, [Joh. 3:34](#), de openbaring van de Vader, [Joh. 14:9](#), [Col. 2:9](#). Bron van zijn prediking is Hijzelf, is niet de inspiratie, maar de incarnatie. Gods Geest kwam maar niet over Hem; God sprak zelfs niet met Hem, zoals met Mozes, van aangezicht tot aangezicht, doch God was in Hem en sprak door Hem, [Hebr. 1:3](#). Hij is niet een profeet naast anderen, maar de hoogste, de enige profeet; bron en middelpunt van alle profetie; en alle kennis Gods, in het Oude Testament vóór zijn vleeswording, en ook thans in het Nieuwe Testament na zijn opstanding en hemelvaart, is uit Hem, [1 Petr. 1:11](#); [3:19](#); [Matt. 11:27](#). Vervolgens omvatte de wil van God, die Jezus kwam volbrengen, ook de wonderen, die Hij deed; het éne werk valt in vele εργα uiteen, [Joh. 5:36](#), die werken van zijn Vader zijn, [Joh. 5:20](#); [9:3](#); [10:32,37](#); [14:10](#), bewijzen, dat de Vader Hem liefheeft en in Hem is, [Joh. 5:20](#); [10:38](#); [14:10](#), getuigen, dat de Vader Hem gezonden heeft, [Joh. 5:36](#); [10:25](#), en zijn Goddelijke heerlijkheid openbaren, [Joh. 2:11](#); [11:4](#), [40](#). Ja, Hij doet niet alleen wonderen, maar Hij is zelf in zijn persoon het absolute wonder; als de mensgeworden, van de Heilige Geest ontvangen, opgestane en verheerlijkte Zoon van God is Hij zelf het grootste wonder, middelpunt van alle wonderen, auteur van de herschepping van alle dingen, eerstgeborene uit de doden, in allen de Eerste, [Col. 1:18](#).

Voorts omvat de wil van God vooral, dat de eniggeboren Zoon van de Vader het leven aflegt voor de zijnen, [Joh. 10: 18](#). Het Nieuwe Testament ziet in Christus' dood een offerande, en de vervulling van de Oudtestamentische offercultus ¹⁾. Hij is het ware bondsoffer; evenals het oude verbond werd bevestigd door het bondsoffer, [Ex. 24: 3-11](#), zo is het bloed van Christus het bloed van het nieuwe testament, [Matt. 26:28](#), [Mark. 14: 24](#), [Hebr. 9: 13](#)v. Christus is een θυσια, זֶבֶח, het slachtoffer voor onze zonden, [Ef. 5: 2](#), [Hebr. 9: 26](#); [10:12](#); een προσφορά, δωρον, קֶרֶבֶן, מִנְחָה, [Ef. 5:2](#), [Hebr. 10:10](#), [14](#), [18](#); een λυτρον, ἀντιλυτρον, [Matt. 20: 28](#), [Mark. 10:45](#), [1 Tim. 2:6](#), vertaling van de Hebreeuwse woorden גְּאֻלָּה, פְּדוּי, לִפְדָּר, en dus

aanduidende een losprijs, losgeld, om iemand los te kopen uit de gevangenis, en vandaar zoenmiddel, om door een offerande de zonde van anderen te bedekken en zo hen te redden van de dood; een τιμη, [1 Cor. 6:20](#); [7:23](#), [1 Petr. 1:18](#), [19](#), een prijs, die voor de loskoping betaald is; een zondoffer, dat voor ons tot zonde is gemaakt, [2 Cor 5:21](#), [1 Joh. 2:2](#); [4:10](#); het paasoffer, dat voor ons is geslacht, [Joh. 19:36](#), [1 Cor. 5:7](#), het lam Gods [2](#)), dat de zonde van de wereld draagt en daarvoor geslacht is, [Joh. 1:29](#), [36](#), [Hand. 8:32](#); [1 Petr. 1:19](#), [Op. 5: 6](#) enz; het ιλαστηριον, [Rom. 3:25](#), d.i. niet het verzoendeksel, פִּכְרֶת, al is dit woord ook zo in LXX overgezet, omdat er geen beter equivalent in het Grieks te vinden was, maar datgene, wat tot verzoening dient, zoenmiddel [3](#)), of scil. θυμα, zoenoffer [3](#)); een καταρα, [Gal. 3:13](#), die de vloek van de wet van ons overnam; als de slang in de woestijn, aan het kruis verhoogd, [Joh. 3:14](#); [8:28](#); [12:33](#), en als een tarwegraan, in de aarde stervende, om zo veel vrucht te dragen, [Joh. 12: 24](#). De betrekking, waarin deze offerande van Christus tot ons en onze zonde staat, wordt ook op zeer verschillende wijze uitgedrukt. Hij geeft of stelt zijn leven, [Mark. 10: 45](#), [Joh 10:15](#), heiligt zich, [Joh. 17: 19](#), wordt zonde en vloek gemaakt, [5 Cor. 5:21](#) [??? [2 Cor. 5:21](#)], [Gal. 3:13](#), is overgeleverd, [Rom. 4:25](#), heeft zich overgegeven, [Gal. 2:20](#), heeft geleden, [1 Petr. 3:18](#), is gekruisigd en gestorven, [Joh. 11:50-51](#); [Rom. 5:6](#); [1 Cor. 5:15](#) [??? [2 Cor. 5:15](#)]; [1 Thess. 5:10](#), en dat wel als een λυτρον αντι πολλων, [Matt. 20:28](#), [Mark. 10:45](#), in de plaats van velen, of υπερ c. gen. pers., [Joh. 10:15](#); [11:50-51](#); [Rom. 5:6](#), [8](#); [2 Cor. 5:15,21](#), [Gal. 3:13](#), [Ef. 5:2](#), [Hebr. 2:9](#), ten behoeve van ons, van zijn volk, cf. [Philem. 13](#), υπερ σου, in gratiam tuam, zodat gij het niet hoeft te doen; of υπερ c. gen. rei, [Joh. 6:51](#), [1 Cor. 15:3](#), [Hebr. 10:12](#), ten behoeve van de zonden, om ze weg te doen, of ten behoeve van het leven van de wereld, opdat deze door Christus' dood het leven verkrijgt; of περι c. gen. pers., [Matt. 26:28](#), [1 Joh. 2:2](#), om, ter wille van velen of van de gehele wereld; of περι c. gen. rei, [Rom. 8:3](#), [Hebr. 10:6](#), [18](#); [1 Petr. 3: 18](#); [1 Joh. 2:2](#); [4:10](#), om, ter wille van de zonde; of δια c. acc. rei, [Rom. 4:25](#), ter oorzaak van, vanwege de zonde [4](#)).

Hetgeen Christus door deze zijn offerande verworven heeft, is te veel om te noemen. Voor zichzelf verwierf Hij daardoor zijn hele verhoging, de opstanding, [Ef. 1:20](#), de hemelvaart, [1 Petr. 3:22](#), de zitting ter rechterhand Gods, [Ef. 1:20](#), [Hebr. 12:2](#), de verheffing tot Hoofd van de gemeente, [Ef. 1:22](#), de naam boven allen naam, [Phil. 2:9-11](#), de Middelaarsheerlijkheid, [Joh. 17:5](#), [Hebr. 2:9](#), de heerschappij over alle dingen in hemel en aarde, [Matt. 28:18](#), [Ef. 1:22](#), [1 Cor. 15:24](#)v., het laatste oordeel, [Joh. 5:22](#), [27](#). En verder verwierf Hij voor de zijnen, voor de mensheid, voor de wereld een onafzienbare reeks van zegeningen. Hij is zelf in zijn persoon het inbegrip van al die zegeningen, het licht der wereld, [Joh. 8:12](#), het ware brood, [Joh. 6:35](#), de ware wijnstok, [Joh. 15:1](#), de weg, de waarheid, de opstanding en het leven, [Joh. 11:25](#); [14:6](#), onze σοφια, δικαιοσυνη, αγιασμος, απολυτρωσις [5](#)), [1 Cor. 1:30](#), onze ειρηνη, [Ef. 2:14](#), de eerstgeborene en de eersteling, die door velen gevolgd wordt, [Rom. 8:29](#), [1 Cor. 15:23](#), de tweede en laatste Adam, [1 Cor. 15:45](#), het hoofd van de gemeente, [Ef. 1:22](#), de hoeksteen van het Godsgebouw, [Ef. 2:20](#); en daarom is er geen gemeenschap aan zijn weldaden dan door gemeenschap aan zijn persoon. Maar uit Hem vloeien toch alle weldaden voort: de hele σωτηρια [6](#)), [Matt. 1:21](#), [Luk. 2:11](#), [Joh. 3:17](#), [12:47](#), en dan nader de vergeving van de zonden, [Matt. 26:28](#), [Ef. 1:7](#), de wegneming, αιρειν van onze zonden, [Joh. 1:29](#), [1 Joh. 3:5](#), de reiniging of bevrijding van een kwaad geweten, [Hebr. 10:22](#), de rechtvaardigmaking, [Rom. 4:25](#), de gerechtigheid, [1 Cor. 1:30](#), de υιοθεσια, [Gal. 3:26](#); [4:5-6](#); [Ef. 1:5](#), de vrijmoedige toegang tot God, [Ef. 2:18](#), [3:12](#), de aflegging door God van zijn toorn op grond van Christus' offerande, d.i. de ιλασμος, [Rom. 3:25](#), [1 Joh. 2:2](#), [4:10](#), [Hebr. 2:17](#), de daarvoor bij God in de plaats getreden, nieuwe, verzoende, niet meer vijandige doch gunstige vredeverhouding tot de wereld, καταλλαγη, [Rom. 5:10](#)v., [2 Cor. 5:18-20](#), en de vredeverhouding van de mens in betrekking tot God, [Rom. 5:1](#); verder de gave van de Heilige Geest, [Joh. 15:26](#), [Hand. 2](#), [Gal. 4:6](#), de wedergeboorte en het kindschap uit God, [Joh. 1:12-](#)

[13](#), de heiligmaking, [1 Cor. 1:30](#), de gemeenschap aan Christus' dood, [Rom. 6:3v.](#), de afsterving van de zonde, [Rom. 6:6v.](#) [Gal. 2:20](#), de kruisiging aan de wereld, [Gal. 6:14](#), de reiniging, [Ef. 5:26](#), [1 Joh. 1:7,9](#), en de afwassing, [1 Cor. 6:11](#), [Op. 1:5,7:14](#), van de zonden door de besprenging met het bloed van Christus, [Hebr. 9:22](#); [12:24](#); [1 Petr. 1:2](#), de wandel in de Geest en in de nieuwigheid van het leven, [Rom. 6:4](#), de gemeenschap aan de opstanding en de hemelvaart van Christus, [Rom. 6:5](#), [Ef. 2:6](#), [Phil. 3:20](#), de navolging van Christus, [Matt. 10:38](#), [1 Petr. 2:21](#) v.; al verder de bevrijding van de vloek van de wet, [Rom. 6:14](#), [7:1-6](#), [Gal. 3:13](#), [Col. 2:14](#), de vervulling van het oude en de inwijding van een nieuw verbond, [Mark. 14:24](#), [Hebr. 7:22](#), [9:15](#), [12:24](#), de verlossing uit de macht van Satan, [Luk. 11:22](#), [Joh. 14:30](#), [Col. 2:15](#), [1 Joh. 3:8](#), [Col. 1:13](#), de overwinning van de wereld, [Joh. 16:33](#), [1 Joh. 4:4](#), [5:4](#), de bevrijding van de dood en van de vreze van de dood, [Rom. 5:12v.](#), [1 Cor. 15:55v.](#), [Hebr. 2:15](#), de ontkoming aan het oordeel, [Hebr. 10:27](#), [28](#); en eindelijk de opstanding ten jongste dage, [Joh. 11:25](#), [1 Cor. 15:21](#), de hemelvaart, [Ef. 2:6](#), de verheerlijking, [Joh. 17:24](#), de hemelse erfenis, [Joh. 14:1](#), [1 Petr. 1:4](#), het eeuwige leven, hier reeds aanvangende met het geloof, [Joh. 3:15](#), [36](#), en eens zich ten volle openbarend in heerlijkheid, [Mark. 10:30](#), [Rom. 6:22](#), de nieuwe hemel en aarde, [2 Petr. 3:13](#), [Op. 21:1](#), [5](#), en de wederoprichting aller dingen, [Hand. 3:21](#), [1 Cor. 15:24-28](#).

- 1) Jede Opferart hat ihre besondere Grundidee. Die Grundidee der hlwe ist die oblatio oder die Dargabe der Anbetung; die der Mymlv die conciliatio oder Gemeinschaftsknüpfung; die der hxnrm die donatio oder heiligende Widmung; die des tajx die expiatio oder Sühne; die des Mxa die mulcta (satisfactio) oder gutmachende Zahlung. Unter alle diese Gesichtspunkte fällt die Selbstdahingabe des Knechtes Jahveh's. Delitzsch, Comm. über [Jesaja 2](#) bl. 551.
- 2) Naar aanleiding van F. Spitta, die in zijn Streitfragen der Geschichte Jesu. Göttingen 1907 ο αμνος του θεου in Joh. 1: 29 niet door lam, maar door ram wil vertalen, zodat deze tekst Jezus niet als offerdier, maar als aanvoerder (belhamel) zou aanduiden, schreef Dr. H. Oort een artikel in het Theol. Tijdschr. 1908 bl. 1-10: Iets over het Lam Gods, waarin hij terecht de mening van Spitta bestrijdt. Op voetspoor van anderen ziet Drews, Die Christusmythe bl. 67 v. in het apocalyptische lam een symbool van Agni (Mitbra).
- 3) A. Deismann, *πλαστηριος* und *πλαστηριον*, eine lexikalische Studie, Zeits. f. die neut. Wiss. IV 1903 bl. 193-212. Ritschl en anderen vertalen het woord nog altijd door verzoendeksel, maar zie daartegen Zahn en Sanday-Headlam in hun commentaren op [Rom. 3:25](#).
- 4) Ook de idee van de plaatsvervanging werd door de studie van de Griekse papyri op merkwaardige wijze opgehelderd, Leopold Wenger, Die Stellvertretung im Lichte der Papyri. Leipzig 1906. Deissmann, Licht vom Osten bl. 241.
- 5) Op de gedachte, welke in *απουρωσις* ligt opgesloten, werpt de wijze, waarop slaven voor een in de tempel neergelegde som gelds door een sacrale handeling werden vrijgelaten, een verrassend licht, Deissmann, Licht, vom Osten 1908 bl. 232 v.
- 6) Verg. over swthr reeds Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 351, en voorts nog W. Wagner, Ueber swzein und seine Derivata im Nt., Zeits. f. die neut. Wiss. VI 1905 bl. 201-235.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 377)

377. De geschiedenis van de leer van Christus' werk vertoont een ander karakter dan die van het dogma van de triniteit en van Christus' persoon. Er is geen bepaalde strijd over gevoerd, die tot een scherpe en klare formulering geleid heeft. De Schrift was in de beschrijving van dat werk ook zo veelzijdig; en in de geschiedenis van de theologie kwamen allerlei voorstellingen van het werk van Christus op, die een kern van waarheid bevatten. De apostolische vaders sluiten zich aan bij het spraakgebruik van de Heilige Schrift, en zeggen alleen, dat Christus uit liefde voor ons geleden en zich opgeofferd heeft **1)**. Spoedig echter trachtte men zich van het werk van Christus enige meerdere rekenschap te geven. En dan komen terstond verschillende voorstellingen naast elkaar voor; van begin af aan werd Christus niet alleen beschouwd als profeet, maar ook als koning en priester **2)**. Soms worden deze drie ambten ook uitdrukkelijk naast elkaar genoemd; Eusebius spreekt van Christus als μονον αρχιερεα των ολων και μονον απασης της κτισεως βασιλεα και μονον προφτων αρχιπροφητην του πατρος **3)**, en verwante uitspraken komen ook voor bij Lactantius, Gregorius Nyss., Augustinus en anderen **4)**. Dat neemt niet weg, dat de een of andere voorstelling soms eenzijdig op de voorgrond treedt. De nadruk valt er dan op, dat Christus de Logos is, die op aarde verscheen, om de mensen de volle waarheid te openbaren en hun een voorbeeld te geven van deugd **5)**. Of ook wordt de zonde meer als macht dan als schuld gevoeld en dienovereenkomstig het werk van Christus meer opgevat als verlossing dan als verzoening; God is mens geworden, opdat Hij de mensen van de zinnelijkheid, sterfelijkheid en demonenheerschappij verlossen en hen Gode gelijk, het eeuwige leven en de onsterfelijkheid deelachtig maken zou **6)**. Een andere, bekende en in weerwil van de tegenspraak van Gregorius Naz. **7)**, door velen gehuldigde voorstelling was, dat Christus zich in zijn dood tot een losgeld, lokspijs of valstrik aan Satan had overgegeven en, Job 40:19 [[Job 40:24](#)], deze zo door list overwonnen en de mensen uit zijn heerschappij verlost had **8)**. En eindelijk komt ook van begin af aan reeds de gedachte voor, dat Christus zich in zijn lijden en sterven voor ons en in onze plaats aan God geofferd heeft, om de verzoening, de vergeving, de heiligmaking en de hele zaligheid te verwerven. Zeer schoon vinden we deze gedachte reeds in de brief aan Diognetus **9)**. Volgens Justinus Martyr is Christus niet alleen mens geworden, om zich ons lijden deelachtig te maken en genezing te brengen, om aan de ongehoorzaamheid, die in de wereld gekomen was, een einde te maken, om de macht van Satan en van de dood te overwinnen; maar zijn dood is ook een offer voor alle zondaren, die zich willen bekeren, het pascha, dat voor allen geslacht is, de oorzaak van de vergeving van de zonden **10)**. Veel duidelijker zegt Irenaeus, dat Christus, die door zijn menswording met ons in gemeenschap staat en in heel onze toestand is ingegaan **11)**, door zijn lijden en dood ons met God verzoend **12)**, ons in de gunst van God, tegen wie wij gezondigd hadden, hersteld, de Vader voor ons verzoend, onze ongehoorzaamheid door zijn gehoorzaamheid goedge maakt en de vergeving van de zonden in het geloof ons geschonken heeft **13)**. En dergelijke opvatting van het lijden van Christus als een offer voor onze zonden, dat ons de gerechtigheid en het leven verwierf, komt ook bij Origenes, Athanasius, Cyrillus, Gregorius Nyss., Damascenus voor **14)**. Ook in het Westen werd deze voorstelling overgenomen en verder ontwikkeld. Tertullianus zag in de religie een rechtsverhouding, waarin de mens aan Gods wet is onderworpen en voor overtredingen aan God door de poenitentia heeft te voldoen; evenals in de triniteit, zo bracht Tertullianus in de leer van de boete verschillende termen in zwang, deo offensus satisfacere, deum iratum placare, reconciliare, deum promereri enz., die nog wel niet door hemzelf, maar toch reeds door Cyprianus, Hilarius, Ambrosius ea. op Christus en zijn offerande werden toegepast **15)**. Augustinus telde verschillende vruchten

van Christus' offerande op, die alle hierop neerkomen, dat zij enerzijds ons bevrijd heeft van schuld, smet, dood en duivel en anderzijds ons verlichting, leven en zaligheid geschonken heeft. Naast de ethische, de mystische en de loskopingstheorie komt ook de juridische of satisfactorische bij hem voor. Christus is mediator, reconciliator, redemptor, salvator, medicus, pastor enz., Hij is sacerdos en sacrificium tegelijk; Hij is het ware en enige offer voor de zonden 16); zelf zonder schuld, nam Hij onze straf over, om daarmee onze schuld te betalen en aan onze straf een einde te maken 17). *Delicta nostra sua delicta fecit, ut justitiam suam nostram justitiam faceret*. Zijn maledictio is onze benedictio; Christus de te sibi habebat carnem, de se tibi salutem, de te sibi mortem, de se tibi vitam, de te sibi contumelias, de se tibi honores 18).

De voorstellingen, die wij bij de kerkvaders over het lijden van Christus aantreffen, keren in de scholastiek terug 19). Maar Anselmus' geschrift *Cur Deus homo* gaf toch aan de satisfactorische opvatting een overwicht over alle andere. Het nieuwe van Anselmus bestond niet daarin, dat hij Christus' dood als een offerande voor onze zonden beschouwde. Doch terwijl men vroeger meest gezegd had, dat de menswording en voldoening niet absoluut noodzakelijk maar alleen *conveniens* 20) was, zocht Anselmus naar een grond, om het tegendeel te betogen. Hij vond die daarin, dat op de zonde altijd aut poena aut satisfactio volgen moet en dat, indien God de mensheid vergeven en behouden wil, geen ander dan een Godmens die satisfactio aan God brengen en zijn eer Hem teruggeven kan. Omdat Christus echter Godmens was, was zijn heel vrijwillige dood van zo grote waarde, dat Hij niet alleen bevrijdde van straf, maar bovendien ook nog verdiende; en die verdienste stond Hij, omdat Hij ze zelf niet behoefde, voor de mensheid af, in wiens plaats Hij God de eer teruggegeven had 21). Onveranderd nam niemand deze beschouwing van Anselmus over. De absolute noodzakelijkheid van Christus' menswording en voldoening werd meestal ontkend; Duns Scotus stond geheel aan de andere zijde, loochende de oneindigheid van de schuld en de oneindigheid van Christus' verdienste, ontkende, dat Christus' offer in zichzelf genoegzaam was, leerde, dat het door God voldoende was gerekend, en herleidde menswording en voldoening tot zuivere willekeur, tot het *dominium absolutum* in God 22); maar ook Thomas achtte ze niet volstrekt noodzakelijk en noemde ze *conveniens* 23). Voorts legde een enkele, nl. Abaelard, er eenzijdig de nadruk op, dat Christus' menswording en lijden niet een openbaring van Gods gerechtigheid, maar alleen van zijn genade en liefde was; dat Christus van het begin tot het einde van zijn leven ons door zijn woord en voorbeeld geleerd had en daardoor een liefde in ons wekt, welke van de zonde bevrijdt en ons tot Gods kinderen maakt, en dat hierin de verlossende en verzoenende kracht van Christus' persoon en werk gelegen is 24).

Verschillende elementen in de voorstelling van Anselmus zijn later door allen verworpen, zoals heel het privaatrechtelijk karakter, dat hij aan de voldoening geeft, de opvatting van de zonde als belediging en van de voldoening als eerherstel, de eenzijdige nadruk, die hij op Christus' dood legt met miskennis van zijn leven, de tegenstelling, die hij maakt tussen poena en satisfactio, de mechanische verbinding, die hij aanneemt tussen satisfactio en meritum, tussen Christus' verdienste en de reden, waarom zij van de mensheid ten goede komt. Maar dat neemt niet weg, dat de leer van Anselmus toch in haar wezenlijke bestanddelen, als voldoening voor de zondenschuld aan Gods gerechtigheid, om daardoor voor ons de gerechtigheid en het leven te verwerven, in de latere theologie een blijvende betekenis heeft verkregen. De verlossing, door Christus aangebracht, is door Anselmus het eerst en het duidelijkst opgevat als een bevrijding, niet in de eerste plaats van de gevolgen van de zonde, van de dood en van de macht van Satan, maar vóór alle dingen van de zonde zelf en haar schuld; de verlossing van Christus bestond voornamelijk in de verzoening van

God en mens. Toch is dit in de scholastieke en Roomse theologie veel minder tot zijn recht gekomen dan in de Protestantse. Thomas beperkt de voldoening niet met Anselmus hoofdzakelijk tot de dood, maar breidt haar uit tot heel het lijden en de hele gehoorzaamheid van Christus 25), ook verklaart hij de overdracht van Christus' verdienste op de zijnen beter dan Anselmus daaruit, dat Christus het hoofd en de gemeente zijn lichaam is 26), maar hij brengt het in de beschouwing van Christus' lijden toch tot geen eenheid, vat het achtereenvolgens op als meritum, satisfactio, sacrificium, redemptio 27), en noemt dan als zijn vruchten de liberatio a peccato, apotestate diaboli, apoena peccati, reconciliatio, aditus paradisi 28). De verzoening staat hier nog niet op de voorgrond en zij komt ook eerst ten volle daardoor tot stand, dat Christus als een forma virtutis et humilitatis ons tot navolging wekt, door zijn liefde en genade tot liefde ons beweegt en in het geloof van de zonde ons bevrijdt; objectieve en subjectieve zijde van de verzoening, evenals ook vergeving en vernieuwing worden niet genoegzaam uit elkaar gehouden 29). Vele Roomse theologen, sluiten zich ook later hierbij aan 30), maar anderen stellen toch heel het werk van Christus onder het begrip redemptio, of satisfactio (en meritum), of behandelen het ook in het schema van de drie ambten 31).

De Reformatie had oorspronkelijk over het werk van Christus geen andere leer dan Rome, en verdedigde de voldoening van Christus met hand en tand tegen de Sociniaanse bestrijding. Toch stelde ze haar krachtens haar beginsel onder een nieuw gezichtspunt en in een ander verband. Omdat zij de zonde allereerst als schuld had leren kennen, kwam in het werk van Christus de verzoening op de voorgrond te staan. De zonde was van dien aard, dat ze God vertoornde; om die toorn te stillen, om aan Gods gerechtigheid te voldoen, daartoe was in de eerste plaats de voldoening door de Godmens noodzakelijk. Deze bracht haar daardoor aan, dat Hij zich als Borg van het Verbond in onze plaats stelde, de volle schuld en straf van de zonde op zich nam, en aan de hele eis van de wet van God zich onderwierp. Het werk van Christus bestaat dus niet zozeer in zijn humilitas, noch ook alleen in zijn dood, maar in zijn hele, zowel actieve als passieve gehoorzaamheid. En Hij volbracht dit werk in zijn drievoudig ambt, niet alleen als profeet door ons te leren en een voorbeeld te geven en tot liefde ons op te wekken, maar ook als priester en koning. Calvijn sprak van dit drievoudig ambt reeds in de Catech. Genev., behandelde daarna het werk van Christus onder deze drie ambten in de editie van de Institutie van 1539 32) en werd daarin allengs door vele Gereformeerde, Lutherse en Roomse theologen nagevolgd. De objectieve en de subjectieve zijde van de verzoening zijn daarom duidelijk onderscheiden. Christus heeft alles volbracht. Alle weldaden liggen objectief in zijn persoon besloten. Omdat Christus door zijn offerande aan Gods gerechtigheid heeft voldaan, heeft Hij objectief de verhouding van God en mens en daardoor ook alle andere verhoudingen van de mens tot zonde, dood, Satan, wereld veranderd. De eerste weldaad is dus de vergeving van de zonden, en tengevolge daarvan ook de bevrijding van smet, dood, wet, Satan. Christus is de enige Middelaar tussen God en de mensen, de algenoegzame Zaligmaker, de hoogste profeet, de enige priester, de waarachtige koning 33).

- 1) Barnabas, Ep. 7. Ignatius, ad. [Eph. 1](#). Polycarpus, ad. Phil. 1. Ep. ad. Diognetum 9. Verg. G. Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei de apost. Vätern. Gütersloh 1905.
- 2) In een noot bij zijn artikel: Zum Verständnis des Reiches Gottes, in Die Studierstude 1905 bl. 661 zegt J. Boekmer, dat Philo in zijn Vita Mosis deze reeds aanduidt als hogepriester, profeet, koning en wetgever, dat Josephus, Ant. XIII 299. Bell. Jud. I 68 v. Zijn held Hyrkanus meermalen als koning, hogepriester en profeet prijst, en dat het Testament van Levi c. 8 en 18 van de toekomstige Messias

- getuigt, dat Hij tegelijk koning, priester en profeet zal zijn.
- 3) Eusebius, Hist. eccl. I 3.
 - 4) Augustinus, de civ. Dei X 6. Verg. verder Krauss, Ueber das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex, Jahrb. f. deutsche Theol. 1872 bl. 595-655. Karl Müller, Jesu dreifaches Amt, PRE 3 VIII 733-741.
 - 5) Justinus, Apol. I 10. Irenaeus, adv. haer. V 1. Tertullianus, de orat. 4. Clemens Alex., Strom. V 12. Origenes, de princ. III 5, 6. c. Cels. I 67. 68.
 - 6) Irenaeus, adv. haer. III 16, 6. 20, 2. IV 2. V 1. Athanasius, de incarn. 7. Gregorius Nyss., catecb. magna 17-26 enz.
 - 7) Gregorius Naz., Orat. 42. 48.
 - 8) Origenes op [Matt. 20:28](#). Gregorius Nyss., Orat. 22-26. Joh. Damascenus, de fide orthod. III 1. 27 enz. Verg. Joseph Wirtz, Die Lehre von der Apolytrosis. Untersucht nach den H. Schriften und de griech. Schriftstellern bis auf Origenes einschliesslich. Trier 1906.
 - 9) Ep. ad Diogn. c. 9. Verg. ook Clemens Rom., I ad Cor. 7. Barnabas, Ep. c. 5.6. 7.
 - 10) Justinus, Dial. c. 40. 111. Verg. Semisch, Justin der Martyrer II 416v.
 - 11) Irenaeus, adv. haer. V praef. III 18, 7. V 16, 2.
 - 12) Irenaeus, t.a.p. III 16, 9.
 - 13) Irenaeus, t.a.p. V 17, 1.
 - 14) Thomasius, Christi Person und Werk II 125v. Over Cyrillus: E. Weigl, Die Heilslehre des H. Cyrill v. Alex. Mainz 1905. Over Gregorius Nyss.: Aufhauser, Die Heilslehre des H. Greg. v. N. München 1910.
 - 15) Harnack, D. G. III 15v. Verg. i524.
 - 16) Augustinus, de civ. Dei X 6. Enchir. 33. 41.
 - 17) Augustinus, c. Faust. Manich. XIV 4.
 - 18) Augustinus, Enarr. in [Ps. 60](#). Verg. Kühner, Augustins Anschauung v.d. Erlösungsbedeutung Christi. Heidelberg 1899. O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Tübingen 1901. Gottschick, Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen, Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 97-213. Scheel besprak deze verhandeling van Gottschick in Theol. Stud. u. Krit 1904 bl. 401-433 491-553: Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus, en bracht er ernstige bedenkingen tegen in. Terwijl Gottschick tracht aan te tonen, dat er wel eenheid is in de leer van Augustinus over de verlossing door Christus, en dat hij ze voornamelijk laat bestaan in de verwerving van de vergeving van de zonden en de gave van de Heilige Geest, doordat Christus als hoofd van de mensheid de straf voor haar droeg, houdt Scheel staande, dat Augustinus zich aan de invloed van het Neoplatonisme niet heeft weten te ontworstelen, dat hij naast de ethische ook steeds de fysische opvatting van de verlossing heeft gehandhaafd, en dat hij dus in veel mindere mate de beschouwing van Anselmus en de Reformatie heeft voorbereid, dan Gottschick het voorstelt. Verg. ook Loofs, Dogmengesch. bl. 356 v. 399 v.
 - 19) Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, Zeits. f. Kirchengesch. 1901. 1902. 1903.
 - 20) Zo ook Augustinus, bij Gottschick, Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 158-166.
 - 21) E. von Moeller, Die Anselmsche Satisfactio und die Busse des germ. Strafrechts, Theol. Stud. u. Krit. 1899 bl. 627 -634,

houdt tegen H. Cremer, in Th. Stud. u. Krit. 1880 en 1893 en tegen Kunze, art. Anselmus in PRE 3 I 569 staande, dat de eerste niet uit de laatste is voortgekomen, cf. Loofs, Dogmengesch. bl. 505 v. B. Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des Heilige Anselm v. Canterbury. Münster 1903. Leipoldt, Der Begriff meritum in Anselms von Canterbury Versöhnungslehre, Theol. Stud. u. Krit. 1904 bl. 300-308. L. Heinrichs, Die Genugthuungstheorie des H. Anselmus v. C., neu dargestellt und geprüft.

- 22) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; D 208.
- 23) Thomas, s. Theol. III qu. 1 art. 1. 2. qu. 46 art. 1-3, en zo ook anderen, bij Loofs tap. bl. 513.
- 24) Loofs, Dogmengesch. bl. 514v.
- 25) Thomas, S. Theol. III qu. 46.
- 26) Thomas, t.a.p. qu. 8.
- 27) Thomas, t.a.p. qu. 48.
- 28) Thomas, t.a.p. qu. 49.
- 29) Thomas, t.a.. qu. 48 art. 1. 49 art. 1, en voorts Lombardus, ea. op Sent. III dist. 18. 19. Bonaventura, Brevil. IV 7. 9.
- 30) Bijv. Petavius, de incarn. XII. XIII. Theol. Wirceb., IV 295v. Deharbe, Verklaring van de Kath. geloofs- en zedenleer. Utrecht 1888 II 267v.
- 31) Verg. behalve de reeds boven deze paragraaf genoemde litt. nog Catech. Rom. ic. 3 qu. 7. Perrone, Prael. theol. IV 1839 bl. 309. Liebermann, Inst. theol. 8 II 264. Dieringer, Kath. Dogm. 4 bl. 465 enz.
- 32) Calvijn, Inst. II 15-17.
- 33) Verg. de boven reeds aangehaalde werken en voorts nog Turretinus, de satisfactione Christi 1691. Owen, verschillende verhandelingen in deel X van zijn Works, Edinburgh Clark 1862. Maastricht, Theol. ve. 5 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 378)

378. Het werk van Christus werd echter, evenals zijn persoon, door anderen geheel anders verstaan. De Ebionieten zagen in Christus slechts een profeet, die door zijn leer en voorbeeld de mens kracht geeft tot de strijd tegen de zonde. Voor de Gnostieken was Christus een eon van Goddelijke wijsheid, die in een schijnbaar menselijke gedaante op aarde verschenen was, om door verlichting en kennis de mensen uit de banden van de materie te bevrijden en hen tot πνευματικοί te maken. Tegenover dit speculatief rationalisme handhaafden de Montanisten het bovennatuurlijk, transcendent karakter van het Christendom, niet alleen in de persoon van Christus, maar ook in de door de Heilige Geest zich voortzettende openbaring, welke thans nog het deel van de gelovigen is, en de Christelijke religie uit de kinderlijke in de mannelijke leeftijd doet overgaan. In de dualistische, pantheïstische, apocalyptische en libertinistische secten van de Middeleeuwen bleef er ook voor Christus geen andere betekenis over, dan dat Hij in zijn tijd aan de mensen hun ware wezen en bestemming had geopenbaard, waardoor zij nu zelf in het tijdperk van de Geest worden kunnen wat Christus was; wat de Schrift van Christus leert, wordt in elk Christen verwezenlijkt; het eigenlijk sterven en opstaan van Christus heeft plaats in de wedergeboorte van ieder mens. Al deze gedachten werkten na in de eeuw van de Hervorming en leidden tot een sterke bestrijding van de leer van Luther en Calvijn. Niet de Christus voor ons, maar de Christus in ons, niet het Woord, maar de Geest was het wezen van de religie. Osiander leerde, dat Christus de eeuwige, Goddelijke

wezensgerechtigheid in zijn menselijke natuur had meegebracht, en deze de zijnen door het geloof instort en zo hen rechtvaardigt 1). Carlstadt, Franck, Schwenckfeld, Weigel ea. zagen in het vertrouwen op Christus' toegerekende gerechtigheid een gevaarlijke dwaling; onze zaligheid ligt niet in hetgeen Christus buiten en voor ons, maar in wat Hij in en door ons doet, in de mystieke gemeenschap met God 2). Deze mystieke opvatting van de verlossing door Christus vond ook later bij velen ingang. Böhme beschouwde de toorn van God en de dood als reële, fysische machten, welke Christus door zijn dood overwonnen heeft en in plaats waarvan Hij een nieuw Goddelijk leven in de mensheid uitstort 3). Bij de Kwakers heeft de verlossing wel haar oorzaak in Christus, maar Christus is zelf niet anders dan de samenvatting van de genade en het licht in de mensheid; de eigenlijke, ware verlossing is die, welke in ons geschiedt 4). Antoinette Bourignon en Poiret noemden het plaatsvervangend lijden onmogelijk en onbehoorlijk; Christus kwam niet op aarde om voor ons te voldoen, maar om ons Gods vergevende liefde te prediken en door zijn leer en voorbeeld ons van zonde te reinigen 5). Ook vatte J. C. Dippel het lijden en sterven van Christus op als een voorbeeld van zijn geestelijk middelaarschap, waardoor Hij de oude mens in ons doodt en de nieuwe doet opstaan; de verlossing geschiedt in ons; een objectieve verzoening is niet nodig, want er is geen toorn in God 6). Volgens Zinzendorf is Christus de Schepper en Onderhouder aller dingen, de Jehova van het Oude Testament, die daarin vooral Gods liefde heeft geopenbaard, dat Hij zo klein, zo arm en zo nederig is geworden en zoveel heeft geleden; zijn lijden is niet zozeer straf en voldoening aan God, als wel vrijwillig en liefderijk martelaarschap; zijn bloed en zijn dood zijn daardoor de bron van het leven van de mensheid; de martelaarswonden van Christus' zijde zijn de matrix van het menselijk geslacht, de oorsprong van de Geest, die van Christus in allen zich uitstort 7). Swedenborg hield het geloof, dat het lijden aan het kruis de verlossing was, voor een gronddwaling, die met de leer van de triniteit de kerk te gronde had gericht. Het lijden aan het kruis was niet de verlossing, maar was voor Jezus de laatste verzoeking en, omdat Hij staande bleef, het middel van zijn verheerlijking; toen werd het menselijke in Hem met het Goddelijke van zijn Vaders verenigd, toen werd God waarlijk mens, kon Hij de vijandige zinnelijke machten van de hel naderen en ze overwinnen; de verlossing is een voortgaande, door God als mens teweeggebrachte onderwerping van de hel en ordening van de hemel 8).

Maar niet alleen van mystieke, ook van rationalistische zijde kwam er bestrijding van de kerkelijke leer over het werk van Christus. Hiertoe kan gerekend worden de leer van Stancarus, dat Christus alleen naar zijn menselijke natuur onze middelaar en onze gerechtigheid is 9), en ook de ontkenning van de obedientia activa door Karg (Parsimonius), en door Joh. Piscator, die zijn denkeelden het eerst uiteenzette in een brief in het jaar 1604 10). Karg nam in 1570 zijn gevoelens terug, doch Piscator vond steun bij Martinus, Crocius, Pierlus, Pareus, Wendelinus, H. Alting ea., en oefende later door Camero, Placaeus, Cappellus enz. een schadelijke invloed op de Gereformeerde theologie. Maar de ernstigste en degelijkste bestrijding van de satisfactio vicaria kwam van de kant van de Socinianen. Wel noemen zij Christus nog profeet, priester en koning 11), maar feitelijk maken zij het priesterlijk ambt tot een aanhangsel van het koninklijk ambt. Toen Christus op aarde was, was Hij alleen profeet, die vóór het begin van zijn openbaar optreden door God in de hemel was opgenomen (raptus in coelum, [Joh. 3:13](#), [31](#); [6:36](#), [62](#); [8:28](#); [10:28](#) 12), daar door God zelf met de waarheid was bekend gemaakt, en zo in staat was, om de wet te volmaken met nieuwe geboden, en aan de onderhouders van die geboden het eeuwige leven, en de heiligende kracht van de Geest te beloven 13). Deze zijn leer heeft Christus bevestigd door zijn zondeloos leven, door zijn wonderen en vooral door zijn dood en zijn opstanding 14). Zijn dood was nodig, om zijn volgelingen in hun vroomheid en heilige wandel tot het einde toe te doen volharden, en om Gods liefde tot ons klaar en duidelijk te bevestigen 15), en zijn

opstanding strekte, om ons aan zijn voorbeeld te doen zien, dat zij, die aan God gehoorzaam zijn, van alle dood worden bevrijd, en om aan Christus zelf de macht te schenken tot het geven van het eeuwige leven aan allen, die Hem gehoorzamen 16). De dood van Christus had hier dus een geheel andere betekenis dan in de leer van de kerk; hij vormde geen zelfstandig moment in het werk van Christus, maar diende alleen, enerzijds om zijn leer te bevestigen en anderzijds om Hem te doen komen tot de opstanding, welke Hem eerst tot Koning en Heer in de hemel maakte 17). En ook dit is Hij eigenlijk eerst geworden door zijn hemelvaart. De opstanding behoort nog tot de staat van de vernedering, want ook daarna had Hij nog een sterfelijk lichaam 18). Maar bij de hemelvaart kreeg Hij een verheerlijkt lichaam, en werd Hij verheven tot Koning, Heer en God. Als zodanig ontving Hij van God de macht, om hun, die zijn voorbeeld volgen, in alle nood te ondersteunen en hen ten laatste met de onsterfelijkheid te belonen. Dat Hij dit doen kan, is zijn koninklijk; dat Hij dit doen wil, is zijn hogepriesterlijk ambt 19). Priester was Hij dus op aarde nog niet 20), zijn dood was niet het eigenlijke offer, maar de inleiding en voorbereiding ertoe; het ware offer brengt Hij nu in de hemel, evenals de Oudtestamentische hogepriester de verzoening eerst in het allerheiligste tot stand bracht 21). En dat offer bestaat daarin, dat Hij de verzoening volbrengt, d.i. ons van de dienst en de straf van de zonde bevrijdt.

Van dit standpunt uit moesten de Socinianen de leer van de voldoening even sterk bestrijden als die van de triniteit en de Godheid van Christus 22). Vooreerst is zij naar hun oordeel in strijd met de Schrift; de voorstanders kunnen geen enkele zekere plaats voor hun gevoelen bijbrengen; de Schrift zegt duidelijk, dat God de zonde uit genade vergeeft, en vergeving sluit voldoening uit; de uitdrukking, dat Christus voor ons geleden heeft enz., heeft geen plaatsvervangende betekenis, maar zegt alleen, dat Christus geleden heeft voor ons, niet om God te voldoen, maar om ons van de zonde te bevrijden; de woorden verlossing, verzoening en derg. duiden alleen aan, dat Christus ons de weg gewezen heeft, om van de dienst en de straf van de zonde bevrijd te worden, maar volstrekt niet, dat God door een offer moest verzoend worden, want God was ons genadig gezind en heeft ons dit door Christus bekend gemaakt.

Voorts is de voldoening ook niet noodzakelijk; de gerechtigheid en barmhartigheid in God zijn niet met elkaar in strijd, zij zijn ook geen eigenschappen, God van nature eigen, maar zij zijn effectus ipsius voluntatis en hangen van zijn wil af; of God de zonden straffen of vergeven wil, wordt in het geheel niet door zijn natuur, maar door zijn wil bepaald; God kan evengoed en beter dan een mens de zonden zonder voldoening vergeven; ja zijn gerechtigheid wordt door de voldoening te niet gedaan, omdat ze de onschuldige straft en de schuldige vrij laat uitgaan, en zijn barmhartigheid verliest haar waarde, als zij eerst na voldoening zich betonen kan; God heeft dan ook altijd aan de berouwhebbende vergeving beloofd, en gewild, dat wij Hem daarin zouden navolgen. Vervolgens is de voldoening ook onmogelijk; obedientia passiva is onmogelijk, omdat wel geldschulden, maar geen persoonlijke zedelijke schulden op een ander kunnen worden overgedragen; een onschuldige te straffen voor de zonde van een ander, is onrechtvaardig en wreed; en al was dit mogelijk, die andere zou dan hoogstens voor één enkel mens de straf van de zonde, d.i. de eeuwigen dood, kunnen ondergaan, maar nooit voor vele of voor alle mensen; en wat de obedientia activa aangaat, deze is nog veel minder mogelijk, want tot de onderhouding van Gods wet is elk persoonlijk voor zichzelf verplicht, en kan de een nooit voor de ander overnemen; bovendien zijn de obedientia passiva en activa met elkaar in strijd, wie de een volbrengt, is van de andere vrij; Christus heeft ze dan ook niet volbracht, Hij heeft de eeuwige dood niet geleden, maar is ten derden dage opgestaan uit de doden; hoe zwaar ook, zijn lijden was eindig; zijn Goddelijke natuur kon het niet oneindig maken in waarde, omdat zij niet lijden en

sterven kon, of zij zou ieder moment in dat lijden oneindig en dus al het andere overbodig maken; bovendien wat kon ons dat baten, daar de mens had gezondigd, en hoe kon God (de Zoon) aan God zelf (de Vader) voldoen? Eindelijk is de leer van de voldoening ook schadelijk, omdat zij Christus met zijn barmhartigheid boven God met zijn eis van voldoening verheft, ons tot grotere dank aan Christus dan aan God verplicht, en ook de deur voor zorgeloosheid en goddeloosheid opent; alle zonden zijn immers voldaan, wij kunnen dan zondigen zoveel wij willen. En de dood van Christus bedoelde juist, dat wij van de zonde bevrijd zouden worden en in een nieuw godzalig leven zouden wandelen!

De kritiek van Faustus Socinus op de satisfactieer was zo scherp en volledig, dat latere bestrijders niet anders konden doen dan zijn argumenten herhalen. De Remonstranten trachtten de voldoening van Christus nog wel te handhaven, maar namen toch feitelijk alle ertegen ingebrachte bedenkingen over; zij leerden niet alleen met Rooms en Luthers, dat Christus voor alle mensen voldaan had, maar ook ontkenden zij, dat Christus alle straffen leed, die God op de zonde had gesteld, dat Hij de eeuwige dood onderging, dat zijn obedientia activa plaatsvervangend was. Zelfs zijn lijden en sterven was geen satisfactio plenaria pro peccatis, geen solutio debitorum, die immers vergeving van Gods zijde en geloof van onze zijde overbodig zou maken; maar een offerande, een volkomen, tot in de dood gehandhaafde, toewijding van Christus aan God, welke door Hem als voldoende voor alle zonden aangemerkt werd. Op grond van die offerande laat God nu door het Evangelie aan allen de vergeving van de zonden aanbieden, opdat elk, die gelooft, zalig worden; maar Christus verwierf niet de werkelijke zaligheid voor de zijnen, doch slechts de mogelijkheid, om zalig te worden, voor allen; of iemand werkelijk zalig wordt, hangt van hemzelf af [23](#)). Ook Hugo de Groot wendde een poging aan tot rechtvaardiging van de leer van de voldoening [24](#)). Hij leidde ze daartoe af, niet uit de wil van God noch ook uit zijn straffende gerechtigheid, maar uit de justitia Dei rectoria, d.i. uit de noodzakelijkheid voor God, om in de wereld orde en wet, recht en gerechtigheid te handhaven en rekening te houden met het bonum commune. Door die rechtsorde echter op te vatten als een wereldorde, welke buiten God stond, maakte Hij Gods gerechtigheid daaraan dienstbaar en ondergeschikt; veranderde hij de voldoening van Christus in een onverdiend lijden, in een strafexempel ter afschrikking van anderen, in een maatregel van regentenwijsheid; en liet hij onverklaard, hoe Christus daarvoor God moest wezen, en hoe God een onschuldige zo kon doen lijden en zijn lijden als voldoening voor anderen aanmerken kon.

Toch hoeveel bedenkingen de Sociniaanse en Remonstrantse leer uitlokken kon, zij kreeg gaandeweg de overhand. De supranaturalisten, zoals Michaelis, Storr, Morus, Knapp, Steudel, Reinhard, Muntinghe, Vinke, Egeling enz., ofschoon soms nog menende, de kerkelijke leer te verdedigen, droegen zakelijk geen andere leer voor dan die van de Remonstranten of van Hugo Grotius [25](#)). Hetzelfde was het geval in de New England Theology. De oudere Jonathan Edwards verdedigde nog de orthodoxe leer [26](#)), maar Edwards Jr., Smalley, Maxey, Burge, Dwight, Emmons, Spring, droegen de gouvernementele theorie van Grotius voor [27](#)). Velen gingen nog verder en verwierpen heel de leer van de voldoening. Ernesti bestreed de leer van de drie ambten daarmee, dat de namen van profeet, priester en koning onduidelijke, Oudtestamentische voorstellingen zijn en elk ambt de beide andere reeds in zich begrijpt [28](#)). Töllner vernieuwde alle Sociniaanse bedenkingen, niet alleen tegen de dadelijke gehoorzaamheid van Christus, maar tegen heel de leer van de voldoening [29](#)). En met hem betoogden Bahrdt, Steinbart, Eberhard, Löffler, Henke, Wegscheider, Hobbes, Locke, Chubb, Coleridge, John Taylor, Priestley enz., dat Christus geen openbaring was van Gods gerechtigheid, maar van zijn liefde en barmhartigheid; dat God de zonde niet straft dan met zulke natuurlijke straffen, welke uit de zonde vanzelf voortvloeien en een pedagogisch

karakter dragen; dat de leer van de plaatsvervanging een onzinnige gedachte is van Augustinus en Anselmus en in de Schrift in het geheel niet of alleen uit accommodatie, in Oudtestamentische symbolen, voorkomt; dat de dadelijke gehoorzaamheid van Christus, indien ze plaatsvervangend was, onzerzijds alle geloof, bekering, zedelijke verbetering onnodig maken zou; en vooral, dat vergeving van de zonden, kindschap van God, en rechtvaardigmaking niet aan de zedelijke vernieuwing of heiligmaking vooraf kunnen gaan, maar daarop volgen moeten en daarvan afhankelijk zijn 30). De religie werd gebouwd op de moraal; het zwaartepunt uit het objectieve in het subjectieve verlegd; Versöhnung van Erlösung afhankelijk; God een dienaar van de mens. Zo kon de dood van Christus alleen nog zijn een voorbeeld van deugd en bevestiging van de waarheid (Eberhard, Löffler), of een opoffering ten bate van de mensen en een bewijs van Gods liefde (Schwarze), of een factische verklaring van God, dat Hij aan wie zich bekeert, de zonden vergeven wil (Morus, Köppen, Klaiber, Stäudlin), of een middel om vertrouwen op God te wekken en van de zonde af te schrikken (Töllner, Egeling), of ook, om ons van de verkeerde gedachte, dat God toorn en straft, te bevrijden (Steinbart), of een symbolische voorstelling van de vrijwillige overname door de zedelijke mens van de straf, die hij in zijn zondige toestand heeft verdiend (Kant) 31).

- 1) Verg. art. Osiander in PRE3 XIV 501 v.
- 2) Erbkam, Gesch. der protest. Sekten bl. 247 v. 340 v. 441 v.
- 3) Joh. Claassen, J. Böhme, Bein Leben u. seine theos. Werke III 31-76.
- 4) Barclay, Verantwoording van de ware Christ. Godgel. Amst. 1757 bl. 154.
- 5) M. Vitringa, Doctr. VI 51.
- 6) M. Vitringa, t.a.p. 56. Dorner, Entwv. II 924.
- 7) Plitt, Zinzendorfs Theol. I 291 II 194 v. Schneckenburger, Vorles. über die Lehrbegriffe der klein. protest. Kirchenparteien bl. I 95 v.
- 8) Swedenborg, Die wahre Christl. Religion2 1873 bl. 169-205.
- 9) Art. Stancarus in PRE3 XVIII 752 v.
- 10) Deze brief werd opgenomen in de Epist. praest virorum bl. 156. Verg. ook zijn Theses Theol. XV 18. 19.
- 11) Catech. Racov. qu. 101.
- 12) Ib., qu. 195.
- 13) Ib., qu. 209 v. qu. 352. qu. 361.
- 14) Ib., qu. 374.
- 15) Ib., qu. 380. 383.
- 16) Ib., qu. 384.
- 17) Ib., qu. 386.
- 18) Ib., qu. 465.
- 19) Ib., qu. 476.
- 20) Ib., qu. 483.
- 21) Ib., qu. 413.
- 22) Zie vooral Catech. Racov. qu. 388-414 en F. Socinus, Praelect. Theol. c. 15, en De Jesu Christo Salvatore, Bibl. Fr. Polon. II 121-252.
- 23) Conf. en Apol. Conf. c. 8. Limborch, Theol. Christ. III c. 18-23.
- 24) In zijn Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi 1617.
- 25) Verg. bij v. Knapp, Vorlesungen über die Christl. Glaubenslehre II 222v. Bretschneider, Dogm. II 4 bl. 239v. Reinhard, Dogm. par. 107. Vinke, Theol. Christ. dogm. 1853 bl. 1490. Egeling, Weg van de Zaligheid II 175 enz.
- 26) Edwards, Works I 582, cf. Ridderbos, De Theol. van Jon.

Edwards 1907 bl. 294v.

- 27) Verg. E. Park, *The atonement, discourses and treatises of* Jon. Edwards, Smalley, Maxey, Emmons etc. New-York 1860. A. A. Hodge, *The atonement*. Philad. 1867 bl. 328.
- 28) Ernesti, *de officio Christi triplici*. Opusc. Theol. 1773 bl. 413.
- 29) Töllner, *de obedientia Christi activa commentatio* 1755.
- 30) Verg. bijv. Wegscheider, *Inst. par.* 140-142. Hobbes, *Leviathan* ch. 41.
- 31) Van der Willigen, *Oordeelk. Overzicht over de vers. wijzen, op welke men zich heeft voorgesteld het verband tussen de dood van J. C. en de zaligheid van de mensen, Gods. Bijdr. II* 1828 bl. 485-603. Bretschneider, *Syst. Entw.* 608 v. Baur, *Chr. Lehre v. d. Versöhnung* 478 v. Ritschl, *Rechtf. u. Vers. I cap.* 7. 8.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 379)

379. In de nieuwere theologie heeft het niet ontbroken aan pogingen, om de leer van Christus' ambt en werk naar de vele daartegen ingebrachte bedenkingen te wijzigen en in nieuwe vorm te handhaven. Algemeen werd zij daarbij geleid door het streven, om de juridische leer van de voldoening, waarbij Christus in onze plaats de eis van Gods gerechtigheid vervulde, te vervangen door die van een persoonlijke, religieus-ethische werkzaamheid van Christus, waardoor Hij niet in God, die altijd liefde is, maar in ons, hetzij dan meer in ons verstand of in ons hart of in onze wil, een zedelijke verandering teweegbracht. Schelling en Hegel schreven echter aan het Christendom als historisch verschijnsel nog slechts een voorbijgaande waarde toe. Dat God in een bepaald persoon mens wordt en dan voor anderer zonde lijdt en sterft, is ondenkbaar. Maar symbolisch opgevat, bevat het Christelijk leerstuk van de verzoening diepzinnige waarheid. De persoon en het werk van Christus zijn de historische inkleding van de idee, dat de wereld als zoon van God, uit Hem uitgaande en tot Hem terugkerende, noodzakelijk lijden moet en zo tot heerlijkheid ingaan; de aan de tijd en de eindigheid onderworpen wereld en mensheid is de lijdende en stervende God 1); de verzoening van God is een noodzakelijk, objectief moment in het wereldproces, God verzoent zich met zichzelf en keert uit de vervreemding tot zichzelf terug 2). Zo voortredenerende, zei Von Hartmann, God kan mij niet, maar ik kan God verlossen, nur durch mich kann Gott erlöst werden. Das reale Dasein ist die Incarnation der Gottheit, der Weltprocess die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten 3). Volgens A. Dres is er zelfs geen Erlösungsmittler mogelijk, want alle Erlösung is Selbsterlösung en in de diepste grond onmiddellijke verlossing door God in ons, want God is het wezen van de mens en komt in de mens zelf tot zelfbewustzijn en geestelijke vrijheid 4). De liberale theologie tracht voor de historische Jezus nog wel een plaats in de dogmatiek te behouden, maar brengt het, daar zij in haar wijsgerige onderstellingen door Hegel of Kant zich beheersen laat, niet verder dan dat zij in Jezus de bevrijder van de wettische en de stichter van de vrije Christelijke religie ziet; dat zij in Hem de Urbildlike verwezenlijking van het kindschap van God, of van de eenheid van God en mens aanschouwt; of dat zij Hem voornamelijk eert als de verkondiger van Gods vaderliefde en als het voorbeeld van zijn discipelen 5); Bij mannen als Von Hartmann en Drews heeft deze liberale theologie het daarom niet minder zwaar te verantwoorden dan de orthodoxie. Deze laatste staat naar hun mening daardoor sterk, dat zij het verlossingsprincipe in het Christendom als Goddelijk en eeuwig opvat en daarom Jezus tot God verheft en de hele

vernieuwing van mens en mensheid aan de Heilige Geest toeschrijft; maar zij dwaalt daarin, dat zij dit goddelijk verlossingsprincipe met de historische persoon van Jezus vereenzelvigt. Daarentegen is de zwakheid van de liberale theologie hierin gelegen, dat zij tot de onvindbare historische Jezus terug wil gaan, voor het metafysisch verlossingsprincipe geen oog heeft, en aan de door haar gefantaseerde persoonlijkheid van Jezus slechts een historische en psychologische betekenis toekent en ook slechts toekennen kan [6](#)). Van hun kant dringen de genoemde wijsgeren er dus op aan, dat men het onverenigbare niet langer zal trachten te verenigen, maar een radicale scheiding zal maken tussen de mens Jezus, die misschien nooit bestaan heeft en in elk geval onkenbaar is, en de eeuwige Christusidee, tussen het goddelijke verlossingsprincipe en de zogenaamde historische feiten. Niet Jezus, maar Christus maakt zalig, dat is de immanente Godheid, die in alle mensen woont en hen door lijden en sterven heen tot de zaligheid leidt. Das Leben der Welt als Gottes Leben; die leidvolle Entwicklung der Menschheit als göttliche Passionsgeschichte; der Weltprozess als Prozess eines Gottes, der in jedem einzelnen Geschöpfe leidet, kämpft und stirbt, um im religiösen Bewusstsein des Mensen die Schranken der Endlichkeit zu überwinden und seinen dereinstigen Triumph über das gesamte Weltleid vorweg zu nehmen: das ist die Wahrheit der Christlichen Erlösungslehre [7](#)).

Desalniettemin heeft het voor en na niet aan pogingen ontbroken, om aan de persoon en het werk van Christus een blijvende plaats in de religie te verzekeren. In Duitsland werd die eerst vooral door Schleiermacher, daarna door Ritschl beproefd. Eerstgenoemde tracht de Erlösung tot stand te doen komen in de weg van een mystische vereniging van de mens met Christus. Christus deelde nl. te allen tijde in de gemeenschap met God en was daardoor heilig en zalig. Als zodanig kwam Hij tot ons en ging Hij in tot onze gemeenschap. Hij kreeg deel aan ons lijden, leed priesterlijk met ons mee en handhaafde zijn heiligheid en zaligheid tot in de diepste smart, tot in de dood aan het kruis toe. Maar nadat Hij zo eerst in onze gemeenschap is ingegaan, neemt Hij daarna, niet door zijn woord en voorbeeld slechts, maar door de mystieke werking, die er uitgaat van heel zijn persoon, ons in zijn gemeenschap op, en doet ons door zijn verlossende werkzaamheid in zijn heiligheid, en door zijn verzoenende werkzaamheid in zijn zaligheid delen; de Erlösung, bestaande in wedergeboorte en heiligmaking, gaat dus bij Schleiermacher, evenals bij Rome, aan de Versöhnung, de vergeving van de zonden, vooraf, en beide hebben niet zozeer buiten ons, in Christus, als veeleer binnen in ons plaats [8](#)). Deze mystische theorie werd de grondgedachte van de verzoeningsleer in de Vermittlungstheologie [9](#)), en oefende ook daarbuiten, oa. op Hofmann [10](#)), een sterke invloed uit. Maar, ofschoon Schleiermacher zich bij het spraakgebruik van de kerkelijke theologie aansloot en ook de leer van de drie ambten overnam, het bleek toch weldra, dat hij op menig punt van de leer van de Schrift en van de kerk afweek, de zonde en het schuldgevoel niet voldoende tot hun recht deed komen, en de verlossing te eenzijdig van de esthetische zijde, als harmonie met de wereld, opvatte. Ritschl sloeg daarom een andere weg in. Afkerig van theologische en filosofische speculatie, ging Hij van de Christus van de kerk tot de persoon van Jezus terug, en zette voor de mystische eenheid van Christus en de gemeente de ethische beschouwing van zijn persoon en werk in de plaats. Ook volgens Ritschl is de verzoening niet in verband te brengen met God als rechter, met zijn wrekende gerechtigheid of toorn, met een rechtsorde van loon en straf; want dat is een juridische, farizees opvatting van de verhouding van God en mens, die in de religie niet thuis behoort. God is wezenlijk liefde, en zijn gerechtigheid bestaat daarin, dat Hij onveranderlijk de mensen tot de zaligheid brengen en een Godsrijk in hen verwezenlijken wil. Maar nu is de mensheid vanwege de zonde verre van God, zij gaat gebukt onder het bewustzijn van schuld, zij heeft het gevoel, dat zij in een toestand van straf verkeert, zij vreest en durft God niet naderen, zij leeft niet in gemeenschap met God. Daarom is Christus gekomen, om ons de

liefde van God te openbaren. De leer van de drie ambten ontmoet bij Ritschl bezwaar; het woord ambt hoort alleen in een rechtsgemeenschap thuis; in een zedelijke gemeenschap van de liefde is het beter te spreken van een beroep; de drie ambten zijn bij Christus ook niet uit elkaar te houden en lopen in elkaar; indien men ze behouden wil, staat het koninklijk ambt op de voorgrond, Christus is aangesteld tot koning, om een gemeente, een rijk van God op aarde te stichten, en daartoe heeft Hij God geopenbaard als profeet, en zich voor de zijnen aan God geofferd heeft als priester. Christus stond nl. in een heel bijzondere verhouding tot God, Hij maakte het doel van God, om de mensen te verenigen tot een rijk van God, tot zijn levenstaak; en heel zijn leven, lijden en sterven moet onder dit gezichtspunt opgevat worden, als een zedelijk beroep, dat Hij vervulde, niet als een borgtocht of middelaarschap, als een plaatsvervangende voor ons. In die zedelijke levenstaak ging Jezus op, daaraan wijdde Hij zich geheel, Hij bleef er trouw aan tot in de dood toe. Zo levende, heeft Hij Gods wil volbracht, zijn doel met de mensheid gerealiseerd, zijn liefde, genade, trouw geopenbaard, en tegelijk in dit vasthouden aan zijn levenstaak tot in de dood toe, zich ten bate van de zijnen aan God geofferd en toegewijd. Door deze zijn zedelijke gehoorzaamheid heeft Christus geen werking op God uitgeoefend, alsof deze van toornig gunstig was gestemd geworden, noch ook bewerkt, dat de gelovigen losgekocht zijn uit de macht van Satan of van de dood; maar wel verkregen, dat allen, die evenals Christus Gods wil tot de hunnen maken, in zijn gemeenschap het schuldbewustzijn, het ongeloof, het wantrouwen, de verkeerde gedachte, alsof God toornde en strafe, mogen afleggen en in weerwil van hun zonden aan Gods liefde en trouw geloven en in de vergeving van de zonden roemen mogen (rechtvaardiging), en daarna ook zelf positief kunnen ingaan in de nieuwe verhouding, waarin God tot hen staat, en alle vijandschap tegen God kunnen afleggen **11**).

Er is geen lang betoog voor nodig, om te doen inzien, dat de persoon en het werk van Christus in de theologie van Ritschl nog minder dan bij Schleiermacher tot hun recht kwamen. Want heel zijn soteriologie komt hierop neer, dat Christus, die op geheel enige wijze de Vader kende, voortdurend in zijn gemeenschap leefde en zijn zedelijk doel met de mensheid tot zijn doel maakte, in zijn leven en vooral in zijn sterven deze bedoeling van God ons kenbaar gemaakt, bevestigd en gewaarborgd heeft. Van een straf van de zonde, door Hem gedragen, van een verzoening, door Hem teweeggebracht, kan en behoeft er ook geen sprake te zijn, want God is liefde; het enige, dat nodig was, bestond hierin, dat Christus door zijn volmaakte gehoorzaamheid en tot in de dood gehandhaafde beroepstrouw, alle wantrouwen, vrees, schuldgevoel, verwijdering van God bij ons wegnam, daardoor ons vrije toegang tot de Vader gaf, (rechtvaardiging) en onze wil richtte op het doel, dat God met zijn mensheid beoogt (verzoening) **12**).

De school van Ritschl heeft het in deze religieus-ethische waardering van het werk van Christus niet verder gebracht **13**). Kaftan bijv. sluit zich nog nauwer dan Ritschl bij de orthodoxe terminologie aan, maar stemt in de grondgedachte geheel met hem overeen **14**). Het werk van Christus was een goddelijk werk, dat is, een werk naar zijn Godheid of naar zijn eenheid met God, en het was tegelijk van het begin tot het einde een eigen, actief werk van de mens Jezus; het heil is dus tegelijk gave van God en vrucht van Christus' gehoorzaamheid. Het bestond niet daarin, dat Christus, door de straf voor onze zonden te dragen, aan Gods gerechtigheid voldeed en zijn vergeving voor ons verwierf; maar het droeg het karakter van een ten einde toe gehandhaafde trouwe gehoorzaamheid aan God. De heilige liefde kon zich niet anders in deze zondige wereld betonen, en Christus kon haar niet anders openbaren en verwezenlijken, dan in de weg van een gehoorzaamheid tot in de dood toe. Immers, als God in Christus zijn heilige liefdewil wilde openbaren, dan moest dit bij de Joden, bij de mensheid, door hen vertegenwoordigd, bij ons allen als zondige, natuurlijke

mensen al de haat en al de vijandschap wakker roepen, die er woonde in het hart. In die zin is het waarachtig; wij sloegen Hem aan het kruis, onze zonde was de oorzaak van zijn dood. Maar als Kaftan nu toekomt aan de vraag, hoe die dood van Christus, welke door onze zonde veroorzaakt werd, een middel voor onze rechtvaardiging en wedergeboorte is en als zodanig noodzakelijk is, dan weet hij niet anders te antwoorden, dan dat factisch aan de dood en de opstanding van Christus de kennis van Gods heilige liefde zich ontwikkeld heeft, de gemeente tot stand gekomen is; bekering en geloof gewekt, de weldaden van rechtvaardiging en wedergeboorte genoten zijn; de dood van Christus was dus in één woord niet noodzakelijk als straf, maar als opvoedingsmiddel 15). Hoe hij echter daartoe dienen kon en dienen moest, blijft geheel in het duister; een beroep op de feiten van het ontstaan van de gemeente, van de bekering en het geloof, de rechtvaardigmaking en de wedergeboorte is niet voldoende, want deze zijn alle van begin af aan op een heel andere waardering van Christus' dood gegrond, dan die Kaftan eraan toekent 16). Nog sterker dan bij Kaftan, kwam later bij Harnack uit, dat de dood van Christus voor de zaligheid van de gemeente geen hogere dan een historische en psychologische betekenis heeft. Het Evangelie toch, dat Jezus verkondigde, bevatte immers niets over zijn eigen persoon, maar had alleen tot inhoud de vaderliefde van God en de oneindige waarde van de menselijke ziel. Wel is Hij voor anderen de leidsman tot de Vader, de persoonlijke verwerkelijking en de kracht van het Evangelie, maar Hij behoort niet zelf als een bestanddeel in het Evangelie thuis 17).

- 1) Schelling, Werke 15 bl. 386-000.
- 2) Hegel, Werke XII 249-256.
- 3) Ed. von Hartmann, Das sittliche Bewusstsein 1886 bl. 688.
- 4) A. Drews, Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes 1906 bl. 238 v.
- 5) Pfleiderer, Grundriss par. 128. 133. Schweizer, Chr. Gl. par. 115. 125 v. Lipsius, Dogm. par. 619 v. Biedermann, Chr. Dogm. par. 802. 815 v.
- 6) Von Hartmann, Die Krisis d. Christ. in der mod. Theol. 1880. Id., die Selbstzersetzung der Christ. 1888. A. Drews, Die Religion usw. bl. 239. Id., Die Christusmythe 1909 bl. 176 v. Verg. ook Fr. Overbeck, Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theol. 2 1903 bl. 72 v.
- 7) Drews, Die Christusmythe bl. 188.
- 8) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 101-104, verg. Stephan, Die Lehre Schl. v. d. Erlösung. Tübingen 1903.
- 9) Nitzsch, Syst. d. Chr. Lehre par. 80. 134-136. Rothe, Theol. Ethik par. 541-548. Schoeberlein, art. Versöhnung in PREl en Prinzip und Syst. d. Dogm. bl. 182 v. 647 v. Martensen, Dogm. par. 156-169. Lange, Dogm. II 813-908, en vele anderen.
- 10) Hofmann, Schriftbeweis I 47 v. II 1 bl. 318 v. 455 v. ontkent, dat Jezus lijden en sterven een gericht van God, een straf voor onze zonden, een plaatsvervangende voldoening was. Christus leed niet in onze plaats, maar wel ons ten goede. God liet nl. toe, dat zijn Zoon, de heilige en rechtvaardige, aan de handen van de zondaren werd overgegeven en al de vijandschap van de zonde ervoer, opdat Hij, in dat lijden zijn trouw bewijzende en tot het einde toe gehoorzaam blijvende, zijn Heilandsberoep vervullen zou. En dit bestond daarin, dat Hij door zijn volkomene gehoorzaamheid de aanvang werd van een nieuwe, niet meer door de zonde, maar door zijn gerechtigheid bepaalde verhouding van God en mens, het hoofd van een nieuwe, met Hem beginnende mensheid. Deze vervanging van de objectieve verzoening van God door de subjectieve verlossing van de

mens vond bij Philippi, Thomasius, Delitzsch ea. sterke weerspraak, cf. Weiszäcker, Um was handelt es sich in dem Streit über die Versöhnungslehre? Jahrb. f. deutsche Theol. 1858 bl. 155-188. Philippi, Kirchl. Gl. IV 2 bl. 201 v.

Nauw verwant is hiermee ook de voorstelling van Kohlbrugge. Door de zonde heeft de mens het beeld van God verloren, dat is, het heilig element, waarin hij vroeger leefde, en is geheel en al vlees geworden. Maar Christus, de Zoon van God, heeft ditzelfde zondige vlees aangenomen, dat wij thans hebben, en heeft toch in deze toestand, in weerwil van alle verzoeking en strijd, zich door het geloof aan God en zijn woord vastgeklemd, zich in zijn eigen stand, waarin Hij was, gehandhaafd, en het tot de einde toe betuigd: Ik ben die Ik ben, Ik en de Vader zijn één. Daardoor maakte Hij God tot onze God, Zijn Vader tot onze Vader. Hij gaf God zijn krediet weer, ontving daarvoor eer en heerlijkheid, en doet nu zijn volk, dat Hij in zijn lichaam droeg, in die heerlijkheid delen. Zie Dr. J. van Lonkkuyzen, H. F. Kohlbrugge bl. 418 v.

- 11) Ritschl, Rechtf. u. Vers. 2 II 34 v. III vooral Kap. 6-8, Unterricht in der Chr. Rel. 2 par. 40 v.
- 12) Joh. Wendland, Albr. Ritschl und seine Schüler. Berlin 1899 bl. 116 v. J. Orr, The Ritschlian Theol. and the Evang. faith. London 1897 bl. 149 v.
- 13) Verg. Herrmann, boven reeds aangehaald. Schultz, Grundriss der ev. Dogm. par. 44-46. Haering, Zu Ritschl's Versöhnungslehre. Zurich 1888. Id., Zur Versöhnungslehre. Göttingen 1893. Id., Der Chr. Gl. bl. 408 v. Nitzsch, Ev. Dogm. bl. 504-513. Ziegler, Zeits. f. Th. u. K. 1895. Gottschick, Propter Christum, ib. 1897 bl. 352 v. Niebergall, ib. 1897 bl. 461 v.
- 14) Kaftan, Das Wesen der chr. Rel. bl. 246 v. Dogmatik par. 58-60.
- 15) Kaftan, Dogm. 1897 hl. 565-569.
- 16) Verg. Stange, Der dogm. Ertrag der Ritschlschen Theol. nach Julius Kaftan, Leipzig 1908 bl. 129 v. Orr, t.a.p. bl. 215 v.
- 17) Harnack, Das Wesen des Christ. Akad. Ausgabe 1902 bl. 40. 44. 79. 90.91.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 380)

380. Ook in andere landen werden soortgelijke pogingen tot mystische of ethische reconstructie van de leer van de verzoening beproefd. Hier te lande bestreden de Groninger Godgeleerden de satisfactie als een bloedtheologie, die met het wezen van God in strijd was; zij zagen in de dood van Jezus, die door de mensen Hem aangedaan, door Jezus zelf ondergaan en door God niet gewild, maar toegelaten was, een openbaring van Gods liefde, een bewijs van Jezus' volmaaktheid en van de zonde van de mensen; hij werkte in die zin als een middel van het heil, dat hij de mensen voor hun eigen boosheid schrikken deed en hen zo leidde tot berouw en tot betering van het leven ¹⁾. Chantepie de la Saussaye sprak over de leer van de verzoening soms nog wel in orthodoxe zin, maar kwam toch spoedig, onder invloed van Schleiermacher en de Vermittelungstheologie, tot de overtuiging, dat zij van de juridisch-scholastische vorm ontdaan en ethisch vernieuwd moest worden. Christus kon toch niet beschouwd worden als een Middelaar, die in onze plaats de straf van de zonde onderging

en daardoor aan Gods gerechtigheid voldeed; maar Hij was de Middelaar, omdat Hij in zijn persoon God en mens verenigde. Aan die eenheid is Hij getrouw gebleven tot in de dood toe; in de tot de einde toe gehandhaafde gemeenschap van God en mens heeft Hij het recht van God niet voldaan, dat is veel te zwak uitgedrukt, maar ten volle verheerlijkt, en zo heeft Hij daardoor ook de opstanding en het leven verworven voor allen, die in zijn gemeenschap ingaan. Wij hebben niet zozeer door, als wel in Christus vergeving en vrede, opstanding en leven. De plaatsvervanging is bij de la Saussaye, om in de taal van Ritschl te spreken, niet exclusief, maar inclusief 2).

De moderne theologie stelde in het leerstuk van de verzoening oorspronkelijk weinig belang; zij was van huis uit ook veel meer een wetenschappelijke dan een religieuze beweging, ontstaan onder de indruk van de nieuwe natuurwetenschap en van de historische Schriftkritiek. In betrekking tot zonde en verzoening kenmerkte zij zich door grote nuchterheid, want zij dacht hoog van de zedelijke aanleg van de mens, en had aan Jezus als profeet, als voorbeeld, als zedelijk ideaal genoeg 3). Zonde was niet door een val ontstaan en erfde niet over van ouders op kinderen, maar was een noodzakelijk gebrek, dat langzamerhand overwonnen zou worden, een moment in de ontwikkeling, een nog-niet-zijn van wat de mens naar zijn idee wezen moest en worden zou. Aan verzoening werd daarom geen behoefte gevoeld; God had de zonde zelf in zijn opvoeding van de mens gewild, en zou ze daarom ook als Vader vanzelf vergeven aan iedereen, die met ernst en volharding streefde naar het zedelijk ideaal; en dat was feitelijk toch het geval met alle mensen, de een was de ander op dezelfde weg slechts een weinig vooruit. Bij dit moralisme kwam echter de religie te kort, en het oppervlakkig optimisme zag zich spoedig op droeve wijze teleurgesteld. De macht van de zonde bleek in eigen hart en in de mensheid veel groter te zijn, dan men zich eerst had voorgesteld; met de cultuur nam de ongerechtigheid en ook de ellende toe; het volk bleek van de moraalprediking niet gediend te zijn, en keerde aan de kerk de rug toe of verzamelde zich om de verkondiging van het Evangelie van de Schrift. Zo kwam er uit de kringen van de modernen een schare van malcontenten voort, die, onbevredigd door de koude wetsprediking, terugverlangden naar de orthodoxe termen, naar kerkelijke organisatie, naar belijdenis en dogmatiek, en die tegenover de schuld en de macht van de zonde behoefte gingen gevoelen aan verzoening en verlossing 4). Maar op modern standpunt is voor die behoefte geen voldoening te vinden. Want als de persoon van Jezus niet meer is dan een mens, zij het dan ook een volkomen heilig mens, dan kan Hij voor het religieuze leven nooit een andere en hogere betekenis hebben, dan die in het wezen van de zaak, zij het ook met verschil van graad, aan alle profeten, apostelen en vrome mensen toekomt 5). Blijft men Hem dan toch nog eren als de Christus, de Zoon van God, de Heer van de gemeente enz., dan maakt men zich aan die sentimentele Jezuscultus schuldig, welke door Von Hartmann, Drews, Kalthoff, Von Schnehen, Naumann ea. zo terecht veroordeeld is 6). Vandaar dat velen onder de jonge modernen, door Hegel en Bolland geleid, van de onbekende Jezusfiguur teruggaan tot de nimmer verouderende Christusidee, welke onder andere namen in bijna alle godsdiensten voorkomt, aan welke ook het Christendom zijn oorsprong dankt, en die uitdrukking geeft aan de eeuwige gedachte, dat God zelf in wereld en mensheid zich langzamerhand door lijden en sterven van zonde en ellende bevrijdt en zo tot zijn heerlijkheid ingaat 7).

Maar veel meer dan in Duitsland en in ons vaderland is de leer van de verzoening in de Engels sprekende wereld een geliefkoosd onderwerp. Er gaat geen jaar voorbij, zonder dat daarover nieuwe studies het licht zien. Tot in het begin van de negentiende eeuw toe bleef over het algemeen de oude Protestantse voorstelling in ere, en bepaaldelijk werd in de Schotse theologie het werk van Christus in verband gebracht met en als uitvoering

beschouwd van het verbond, dat in de eeuwigheid tussen de drie personen van het Goddelijk Wezen was aangegaan 8). Maar langzamerhand begon deze leer van de satisfactie voor nieuwere beschouwingen plaats te maken. Het hypothetisch universalisme van Amyraldus, volgens hetwelk Christus voor alle mensen stierf op voorwaarde van geloof en bekering hunnerzijds, vond ook in Engeland en Schotland bij vele Presbyterianen instemming, en baande de weg tot de theorie van Grotius, volgens welke de vergeving eigenlijk niet rustte op de voldoening van Christus, maar in zijn exemplair lijdten zich de mogelijkheid voor haar toepassing schiep, en die niet alleen door de Wesleyaansche Arminianen, maar ook door vele Gereformeerde godgeleerden als Schriftuurlijk en rechtzinnig omhelsd werd. Zelfs Dr. Dale, die overigens de morele theorie zeer sterk bestreed, zei, dat Christus eigenlijk niet met zijn lijdten en dood aan Gods gerechtigheid voldeed, want, omdat God zelf in Christus het rantsoen gaf, kan het niet aan Hem betaald worden; maar hij maakte onderscheid tussen de abstracte eeuwige gerechtigheid en de wil van God, en trachtte te betogen, dat die eeuwige gerechtigheid, welke met de gouvernementele gerechtigheid van Grotius grote overeenkomst vertoont, het lijdten van Christus voor de schending van de wet noodzakelijk maakte 9). Maar anderen schreden op deze weg nog veel verder voort, en verlegden het zwaartepunt hoe langer hoe meer uit het objectieve werk van Christus in de subjectieve verandering, welke door geloof en bekering in de mens plaats had. Horace Bushnell trachtte het lijdten van Christus geheel te verklaren uit het plaatsvervangend karakter, dat alle liefde draagt, en schreef verder aan de liefde, welke Christus in zijn leven en sterven tot ons had geopenbaard, een de mens veranderende en vernieuwende werking toe 10). Dr. Mc.Leod Campbell leidde ook het lijdten van Christus niet uit Gods gerechtigheid, maar uit zijn liefde af; Christus verwierf Gods liefde niet, maar was er een gave, een bewijs, een openbaring van; Hij was daarom Gods vertegenwoordiger bij ons. Maar Hij was ook onze vertegenwoordiger bij God, doordat Hij, ingaande in onze gemeenschap, de diepste smart leed over de zonde als schuld voor God en als bron van al onze ellende. Zijn lijdten was geen straf door God Hem opgelegd, maar Hij leed, omdat Hij de zonde zag met Gods oog, in volle overeenstemming met de Vader de zonde veroordeelde, en in zijn leven en dood ons toonde, wat de zonde van de mens was voor het vaderlijk hart van God. Terwijl Hij enerzijds, krachtens zijn eenheid met God, de zonde veroordeelde en op het gericht van God zijn Amen uitsprak, beleed Hij in zijn aanvaarding van het lijdten aan de andere zijde, krachtens zijn eenheid met de mensheid, onze zonden voor het aangezicht van God, en bood daarin aan God een volmaakt, plaatsvervangend berouw aan, al ontbrak daarin natuurlijk ook het subjectief element van schuld bewustzijn. Door deze "vicarious repentance" verwierf Christus voor ons de verzoening, welke niet wettelijk, maar zedelijk en geestelijk is van aard en ons niet juridisch toegekend, maar mystisch en ethisch ons meegedeeld wordt 11).

Nauw verwant aan deze voorstelling is de verzoeningsleer, die later door Moberly voorgedragen werd. Hij onderzoekt eerst de begrippen van punishment, repentance en forgiveness, en stelt daarbij in het licht, dat ze alle drie eerst dan volmaakt zijn en aan hun idee en bedoeling beantwoorden, als de zondaar de straf zelf als straf aanvaardt, in het berouw met zijn zondig verleden breekt, en door zijn forgiveableness de vergeving van zijn zonden mogelijk en werkelijk maakt, maw. als uit de oude mens de nieuwe mens opstaat. Maar daartoe is de natuurlijke mens uit zichzelf niet in staat. Zo kwam dan Christus op aarde, om door zijn "penitential holiness," door zijn "sacrifice of supreme penitence" de straf van de zonde volkomen te aanvaarden en ze in verzoening te veranderen, om een volmaakte belijdenis van de zonden af te leggen en volkomen met haar te breken; en om de vergeving te verwerven, die God alleen in de weg van een volmaakte belijdenis kan schenken. Een met God zijnde, kon Hij zo over de zonde oordelen en de zonde op zich nemen, maar door zijn eenheid met de mensheid kon Hij ze zo ook voor ons verzoenen, en door zijn Geest, door

middel van kerk en sacrament, de verworven weldaden van verzoening, bekering en vergeving aan zijn gemeente meedelen 12). Veel sterker werd nog het zwaartepunt van de objectieve naar de subjectieve van de verzoening verlegd door Thomas Erskine, Maurice, Kingsley, F. W. Robertson en anderen. Zij toch bezagen het leven en de dood van Christus vooral uit dit gezichtspunt, dat Hij, de waarachtige, heilige mens, inleefde in onze smart, al onze krankheden op zich nam, zonde voor ons werd en met de zondaar zich identificeerde. In dit alles gaf Hij zich volkomen over aan de heilige wil van God, maar gaf Hij ook een bewijs van liefde, dat de mens tot wederliefde en toewijding nopen moet 13). Op dezelfde wijze, maar veel minder innig en diep bestaat de waarde van Jezus' leven en sterven voor R. J. Campbell, daarin, dat Hij, de heilige, goddelijke mens, tot het einde toe trouw bleef aan zijn roeping en zich volkomen aan zijn Vader overgaf. Het wezen van de verzoening bestaat in the assertion of the fundamental unity of all existence, the unity of the individual with the race and the race with God. Alle offers en alle daden van zelfverloochening en toewijding drukken deze gedachte uit. Maar Jezus' leven en dood is middelpunt en kroon van dat eeuwenlange verzoeningsproces van de mensheid, waarin de zelfzucht overwonnen en het menselijk geslacht tot God opgeheven wordt. Deze verzoening moet nu ook in ons herhaald worden. Dezelfde geest, die in Jezus woonde, is ook de geest van de hele mensheid. De Christusnatuur, dat is het ideaal van de heilige, goddelijke mens, is potentiëel in ieder mens aanwezig, en moet onder invloed van het voorbeeld van Jezus en van de werking van zijn geest, in ons allen opgewekt en tot een leven van liefde en zelfopoffering opgewekt worden 14).

Ook maakte in Frankrijk en Zwitserland de leer van de satisfactio vicaria allengs voor de mystische, ethische of morele opvatting van het werk van Christus plaats 15); volgens Ménégos bijv. was de dood van Christus een noodzakelijk gevolg van de trouw aan zijn Messiaans beroep en tegelijk een openbaring van de ernst van de zonde en van de solidariteit van het menselijk geslacht. Maar dat die dood door God geëist werd en voor de verzoening van de zonden noodzakelijk was, vormt geen bestanddeel van het oorspronkelijk Evangelie van Jezus, hetwelk de genadige vergeving van de zonden verkondigt, doch is er eerst later door Paulus aan toegevoegd. Toch was de dood van Christus een bron van zegeningen voor het menselijk geslacht, en wij krijgen daar deel aan, als wij ons met Hem verenigen en één plant met Hem worden door het geloof 16). In weerwil van al deze nieuwere reconstructies, blijft de belijdenis van Jezus' plaatsvervangend lijden en sterven in de gemeente leven en vindt zij ook in de theologie nog menigvuldige en min of meer besliste voorspraak 17).

1) Hofstede de Groot, De Gron. Gods. hl. 181.

2) Zie mijne Theol. van de La Saussaye2 bl. 48.

3) Scholten, L. H. K. I 410 v. II 26 v. Hoekstra, Gods. Bijdr. 1866 273 v. Grondslag, wezen en openbaring van het godsd. geloof 1861 bl. 201 v.

4) Verg. bijv. Hylkema, Hoe te oordelen over het streven van de malcontenten, het besef van zonde te verdiepen, referaat op de verg. van moderne theologen Mei 1905. Agnotus (Prof. Eerdmans), Reactie of Vooruitgang, Th. T. 1908 aflev. 1 en 2. en min of meer daartegen Bruining, Godsdienst en Verlossingsbehoefte, Teylers Th. T. 1910 aflev. 1 en 2.

5) Bruining, in zijn bijdrage tot de: Christusbeschouwingen onder modernen bl. 3-41. De volgende bijdragen van Hugenholtz, van Wijk, Niemeycr, Bruins bevestigen zijn betoog.

6) Drews, Die Christusmythe bl. 183.

7) G. A. van de Bergh van Eysinga, Christusbesch. onder mod. bl.

- 225-271.
- 8) J. Walker, *The Theol. and the theologians of Scotland*. 2 Edinburgh 1888 hl. 67 v.
 - 9) R. W. Dale, *The atonement. The Congregational Union Lecture for 1875*. 18th ed. London 1896.
 - 10) Horace Bushnell, *Vicarious Sacrifice, grounded in principles of universal obligation*. New-York 1866.
 - 11) Dr. John Mc.Leod Campbell, *The nature of the atonement*. Cambridge 1856 6th ed. 1886. Verg. H. F. Henderson, *The religious controversies of Scotland*. Edinburgh 1905 bl. 147-181: the Row Heresy.
 - 12) R. C. Moberly, *Atonement and Persoliality*. London 1901, en later meermalen herdrukt.
 - 13) Thomas Erskine, *The unconditional freeness of the Gospel* 1828. F. D. Maurice, *The Doctrine of sacrifice* 1854.
 - 14) R. J. Campbell, *The new Theology*. Popular ed. Mills and Boon z. j. Verg. verder nog *The atonement in modern religious thought, a theological Symposium*. London, Clarke 1900, dat zeventien essays van verschillende schrijvers over dit onderwerp bevat. Lyttelton, in *Lux Mundi* 1892 bl. 201-229. G. B. Stevens, *The Christian doctrine of Salvation*. Edinburgh 1905. W. Porcher du Bose, *The soteriology of the New Test*. London 1907. Leighton Pullan, *The atonement*. London 1906. Beeching and Nairne, *The Bible doctrine of atonement*. London 1906 enz.
 - 15) Verg. Fr. Godet, in een artikel over *L'expiation* in het *Bulletin théol.* 1860 en voorts in zijn commentaar op de Romeinen. Pressensé, *Essai sur le dogma de la rédemption*, *Bulletin théol.* 1867. Durand, *Etude sur la Rédemption*, *Revue de théol. et de philos.* 1889. Secrétan, *Theologie et religion*. Lausanne 1883 bl. 45. Bovon, *Etude sur l'oeuvre de la Rédemption* 1893 v. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*. Paris 1903. G. Frommel, *La psychologie du pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus Christ*. (1905).
 - 16) Ménégoz, *La mort de Jésus et le dogma de l'expiation*. Paris 1905
 - 17) Verg. behalve de boven reeds genoemde werken: Tholuck, *Lehre v.d. Sünde und v.d. Versöhner* 1823. Vilmar, *Dogm. par.* 48. Böhl. *Dogm.* bl. 361 v. Bula, *Die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christum oder die Genugthuung*. Basel 1874. Koelling, *Die Satisfactio vicaria, d.i. die Lehre v.d. stellvertr.* *Genugthuung des Herrn Jesu*. Gütersloh 1897. Ebrard, *Dogm. par.* 396 v. Id., *Die Lehre v.d. stellvertr.* *Genugthuung* 1857. Bensow, *Die Lehre v.d. Versöhnung*. Gütersloh 1904. Hodge, *Syst. Theol.* II 480 v. Shedd, *Dogm. Theol.* II 378 v. A. A. Hodge, *The atonement*. Philad. 1867. Warfield, *Modern theories of the atonement*, *Princeton Theol. Rev.* Jan. 1903. Candlish, *The atonement, its reality, completeness and extent*. London 1861. Hugh Martin, *The atonement in its relations to the covenants, the priesthood, the intercession of our Lord*. Edinburgh z. j. John Scott Lidgett, *The spiritual principle of the atonement as a satisfaction made to God for the sins of the world*: London 1898. James Denney, *The death of Christ, its place and interpretation in the New Test*. London 1909. Id., *The atonement and the modern mind*. London 1908. James Stalker, *The atonement*. London 1908. Merle d' Aubigné, *L'expiation de la croix*. Paris 1867. H. Bois, *La nécessité de l'expiation*, *Revue de théol. de Montauban* 1888. Id., *Expiation et solidarité*, ib. 1889. Grétilat, *Exposé de théol. syst.* IV

300 v. Van Oosterzee, Christ. Dogm. par. 108 v. J. A. C. van Leeuwen, Verzoening. Utrecht 1903. Vellenga, De voldoening, een reeks artikelen in Theol. Stud. 1906 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 381)

381. Het geloof, dat Jezus de Christus is, maakte van begin af het hart en de kern van de Christelijke belijdenis uit. Met deze aanspraak, dat Hij de Christus was, trad Jezus zelf op; door dit geloof kwamen de Christenen zowel tegenover de Joden als tegenover de Heidenen als een bijzondere secte te staan; naar de naam van Christus werden de gelovigen te Antiochië het eerst Christenen genoemd. De namen van Jezus en Christus werden daarom in de apostolische geschriften al spoedig ten nauwste met elkaar verbonden en hielden elkaar op, evenals de persoon van Christus uit zijn werk, en het werk van Christus uit zijn persoon wordt verstaan. De naam, die in het Grieks door *ἰησοῦς* en in het Latijn door Jezus, Ihesus, Hiesus werd weergegeven, was onder de Israëlieten een gewone naam, en komt in het Oude Testament in niet minder dan vier vormen voor. Soms wordt de naam voluit als יהושוע, [Deut. 3:21](#), [Richt. 2:1](#), of als יהושע, [Ex. 17:9](#), [Num. 13:16](#), [Joz. 1:1](#), [Richt. 2:6](#), [1 Sam. 6:14,18](#), [2 Kon. 23:8](#), [Hagg. 1:1](#), [Zach. 3:1](#), geschreven; en soms komt hij ook voor in de verkorte vorm van הושע, [Num. 13:8](#), [2 Kon. 15:30](#), [Hos. 1:1](#), [Neh. 10:24](#), of ישוע, [Ezr. 2:2,6](#), [Neh. 7:7](#), [11,39](#) enz.

Het is nog niet ten volle opgehelderd, hoe de langere vorm Jehosua tot Jesua (met een e) verkort kan worden, noch ook, hoe de jod in de naam Hosea geheel wegvallen kon. En ook staat de afleiding van de naam wetenschappelijk nog niet vast. Vroeger zag men in de naam Jehosua gewoonlijk de 3 pers. imp. hi. (naast de vorm יהושע, [Ps. 116:6](#)) van het werkwoord ישע, zodat de betekenis dan zijn zou: Hij, nl. de Heere, zal helpen of redden; tegenwoordig beschouwen velen de naam als samengesteld uit יהו en שוע, zodat de zin dan is: de Heere is hulp of heil (verg. ongeveer dezelfde samenstelling, in omgekeerde orde, in de naam שעהו. [Jes. 1:1](#) 1). Hoe dit zij, van ouds bracht men de naam met het werkwoord ישע, helpen, redden, in verband; Mozes gaf met opzet aan Hosea, de zoon van Nun, de naam van Jozua, [Num. 13:8](#), [16](#), en in [Matt. 1:21](#) gaf Jozef op uitdrukkelijk bevel van de engel aan zijn zoon de naam van Jezus, omdat Hij zijn volk zou zaligmaken van hun zonden. De naam werd ook nog wel later door andere personen gedragen, [Hand. 7:45](#), [Hebr. 4:1](#), [Col. 4:11](#), maar komt toch aan Jezus toe in geheel enige zin. De Jezuïten hebben zich later nog wel naar die naam genoemd, maar zij matigden zich daarmee een titel aan, waarop niemand aanspraak mag maken, omdat Christus alleen de Zaligmaker is; bovendien hebben zij door hun stelsel en gedraging aan hun eigen naam menigmaal grote smaadheid aangedaan. De gelovigen noemen zich daarom allen samen naar de naam van Christus, omdat deze niet is de persoonlijke, historische, maar de ambtelijke naam, en in gemeenschap met deze Christus zijn zij zelf gezalfd tot profeten, priesters en koningen.

Behalve deze historische en ambtelijke naam, worden aan Christus in de Schrift nog vele andere namen toegekend. Hij heet de Zoon van God, de eniggeboren, de eigen, de geliefde Zoon, het Woord, het Beeld van God, afschijnsel van zijn heerlijkheid en uitgedrukt beeld van zijn zelfstandigheid, het beginsel van de schepping van God, de waarachtige God en het eeuwige leven, God boven alles te prijzen (of misschien juister: God over allen (alles), te prijzen) in der eeuwigheid, Inmanuel; voorts wordt Hij genoemd de Zoon des mensen, de Zoon van Jozef en David, de Nazarener, de Galileër, de heilige en rechtvaardige, de tweede

Adam, de Heer uit de hemel, eerstgeborene aller creaturen en eerstgeborene uit de doden; en eindelijk heet Hij naar zijn ambt en werk de profeet, de meester, de leraar, de priester, de grote priester, de hogepriester, de knecht des Heeren, het lam Gods, de koning, de koning van de Joden, de koning Israëls, de koning van de koningen, de Heere, de Heer der heerlijkheid, de Heer der Heeren, het hoofd en de bruidegom van de gemeente, de opziener van de zielen, de leidsman en voleinder van het geloof, de leidsman van de zaligheid, de weg, de waarheid en het leven, het brood des levens, de vorst des levens, de opstanding en het leven, de herder van de schapen, de deur van de schaapskooi, het licht der wereld, de blinkende morgenster, de leeuw uit Juda's stam, de Amen, de trouwe en waarachtige getuige, de Alfa en de Omega, de eerste en de laatste, het begin en het einde, de rechter van levenden en doden, de erfgenaam aller dingen, door wie, in wie en tot wie alles geschapen is. Al deze namen bewijzen reeds afdoende de onvergelykelijke waardigheid en de geheel enige plaats, welke aan Christus toekomt **2)**. Hij is de middelaar van schepping en herschepping beide.

De naam van μεσιτης komt voor in de LXX [Job 9:33](#) van de redder of helper (scheidsman, scheidsrechter), die Job wenste, dat tussen God en hem mocht instaan. In het Nieuwe Testament wordt de naam alleen toegekend aan Mozes, [Gal. 3:19-20](#), en aan Christus, [1 Tim. 2:5](#), [Hebr. 8:6](#), [9:15](#), [12:24](#), terwijl het werkwoord μεσιτευειν eenmaal van God wordt gebezigd, [Hebr. 6:17](#). Het woord duidt in het algemeen een persoon aan, die tussen twee partijen intreedt, om ze met elkaar in gemeenschap te brengen of ook met elkaar te verzoenen, [Deut. 5:5](#), en is dus bij uitnemendheid geschikt, om de plaats van Jezus' persoon en het karakter van zijn werk aan te duiden. De idee van het middelaarschap is, zoals ons reeds vroeger bleek, aan alle godsdiensten eigen, maar komt in de waarzeggers en tovenaars, in de priesters en koningen, die daarin optreden, tot geen verwezenlijking. Zelfs Mozes draagt die naam slechts op inadequate wijze, in een tijdelijke en voorbeeldige zin, want hij was wel getrouw in het huis Gods, doch slechts als een dienaar, om getuigenis af te leggen van hetgeen door God tot het volk gesproken zou worden, [Hebr. 3:5](#); hij nam de wet in ontvangst, maar ontving ze nog niet eens rechtstreeks van God, doch door middel van engelen, [Gal. 3:19](#); hij stond, schoon middelaar, toch eigenlijk met het volk tegenover God, en ontving de wet niet voor Israël alleen, doch ook voor zichzelf, [Joh. 1:17](#). Christus echter is de Zoon over zijn eigen huis, [Hebr. 3:6](#), omdat Hij de Zoon is, door wie God zelf tot ons spreekt, welke Hij gesteld heeft tot een erfgenaam van alles, door wie Hij ook de wereld gemaakt heeft, [Hebr. 1:1-2](#). Hij is niet een derde, die van buiten af tussen God en ons intreedt, maar Hij is de Zoon van God Zelf, afschijnsel van zijn heerlijkheid en uitgedrukt beeld van zijn zelfstandigheid, het wezen en de eigenschappen van de Goddelijke natuur deelachtig, en tegelijk de zoon des mensen, Hoofd van de mensheid, Heer van de gemeente. Hij staat niet tussen twee partijen in, maar Hij is beide partijen in zijn eigen persoon.

In de eeuw van de Hervorming ontstond over dit middelaarschap van Christus een niet onbelangrijk verschil. Tegenover Osiander, die de wezensgerechtigheid van God in Christus voor de materia van de rechtvaardigmaking hield, verdedigde Stancarus, hoogleraar te Königsberg, de stelling, dat Christus alleen middelaar was naar zijn menselijke natuur, en dus ook alleen op grond van zijn menselijk verworven gerechtigheid ons rechtvaardigen kon **3)**. Hij kon zich daarvoor beroepen op Augustinus, Lombardus, Thomas e.a. die allen zeiden, dat Christus alleen mediator was, in quantum homo; nam in quantum Deus non mediator sed aequalis Patri est **4)**; en deze theologen werden door Stancarus heel wat hoger geschat, dan de Hervormers: plus valet unus Petrus Lombardus, quam centum Lutheri, ducenti Melanchtones, trecenti Bullingeri, quadringenti Petri martyres et quingenti Calvini; qui omnes si in mortario contunderentur, non exprimeretur una uncia verae theologiae. Luthersen en Gereformeerden kwamen daar ten sterkste tegen op en beweerden, dat Christus middelaar was naar beide

naturen, dat Hij als zodanig van eeuwigheid was aangesteld en dat Hij het ambt van middelaar ook reeds in de dagen van het Oude Testament had vervuld 5).

De Rooms en hielden daartegen wel staande, dat Christus alleen middelaar was naar zijn menselijke natuur, maar zij moesten toch erkennen, dat Christus, om middelaar te zijn, beide God en mens moest wezen, dat beide naturen het suppositum en de substantia mediatoris uitmaakten en konden dus alleen nog beweren, dat Christus de middelaarswerken, zoals het zichzelf offeren, het lijden, het sterven volbracht in zijn menselijke natuur, dat deze dus alleen was het principium quo, het principium formale van de middelaarswerken 6). Doch deze scheiding tussen de persoon en het werk van de middelaar is niet vol te houden; de middelaarswerken hebben juist dit eigenaardige, dat zij door de éne persoon met beide naturen zijn verricht. Dat wil niet zeggen, zoals Petavius aan Lutheranen en Calvinisten toedicht 7), dat deze aan de Goddelijke natuur van Christus per sese et ab humana divulsa, het middelaarswerk toeschrijven. Niet naar zijn Goddelijke natuur als zodanig, als één en gelijk met de Vader en de Geest, is de Zoon middelaar, maar wel naar die Goddelijke natuur καὶ οἰκονομίαν quatenus secundum eam voluntaria illa dispensatione gratiae se submiserit 8). De Schrift noemt dan ook meermalen Christus naar zijn Goddelijke natuur subject van de vernedering, [Joh. 1:14](#), [2 Cor. 8:9](#), [Phil. 2:6](#); de kerkvaders lieten dikwijls in dezelfde geest zich uit 9); Augustinus, Lombardus en Thomas bedoelden niets anders, dan dat Christus niet naar zijn Goddelijke natuur als zodanig, ab humana natura divulsa, maar alleen als mens geworden Zoon van God middelaar was en wezen kon; en tenslotte moesten de Roomse theologen dit zelf weer tegen Stancarus verdedigen.

Er schuilt hierachter nog een ander verschil. Indien Christus nl. alleen middelaar is naar zijn menselijke natuur in de zin van Bellarminus en Petavius, dan is Hij ook geen middelaar geweest vóór zijn vleeswording, maar is Hij dit eerst begonnen te zijn in het moment van zijn ontvangenis en is het Oude Testament dus feitelijk van een middelaar verstoken geweest 10). Maar al is het ook, dat de Zoon eerst vlees is geworden in de volheid van de tijd, toch is Hij van eeuwigheid verkoren en aangesteld tot middelaar. Er kan hier niet tegen ingebracht worden, dat ook David, Salomo enz. van eeuwigheid tot koning verkoren en in die zin gezalfd zijn. Want daarbij bestaat dit grote onderscheid, dat David, Salomo enz. en alle verkorenen vóór hun ontvangenis slechts in de idee en het besluit van God bestonden, maar de Zoon was in de beginne bij God en zelf God. Zijn verkiezing tot middelaar is niet buiten Hem om geschied, zij draagt het karakter van een pactum salutis; het verlossingswerk is een gemeenschappelijk werk van Vader, Zoon en Geest, en is terstond na de val door alle drie personen begonnen uitgevoerd te worden. In dezelfde zin als de Vader van eeuwigheid Vader van zijn kinderen en de Heilige Geest van eeuwigheid Trooster van de gelovigen is geweest, is de Zoon van eeuwigheid tot middelaar aangesteld en terstond na de val als middelaar opgetreden. Reeds onder het Oude Testament was Hij als profeet, priester en koning werkzaam 11). De gevallen wereld is terstond aan de Zoon als middelaar ter verzoening en verlossing overgegeven. En in de volheid van de tijd is Hij, die reeds middelaar was, in het vlees geopenbaard, [1 Joh. 1:2](#); [3:5](#), [8](#). Hieruit is te verklaren, dat het koninklijk ambt bij Christus op de voorgrond treedt; als zodanig wordt Hij in het Oude Testament vooral getekend en voorspeld; en met die titel treedt Hij vooral onder zijn volk op. Maar dat koningschap van Christus is van dat van aardse vorsten zeer onderscheiden; het heeft zijn type alleen in het theocratisch, in het Davidisch koningschap, hetwelk wezenlijk van dat van andere koningen onderscheiden is; het is een koningschap in Gods naam, aan Gods wil ondergeschikt, alles heenleidend tot Gods eer; het is geen koningschap van geweld en wapenen, maar het heerst en regeert op een heel andere, veel betere wijze; het heerst door Woord en Geest, door genade en waarheid, door recht en gerechtigheid. De koning is daarom

tegelijkertijd profeet en priester; zijn macht staat in dienst van de waarheid en de gerechtigheid.

Omdat echter het koningschap van Christus een geheel eigenaardig karakter draagt, maken velen bezwaar, om van zijn koninklijk ambt te spreken of bezigen de titel van koning bij Christus in overdrachtelijke zin [12](#)). Ja velen achten het beter, bij Christus niet van ambt, maar van persoonlijk beroep te spreken, want ambt hoort in een rechtsgemeenschap thuis en Christus' koninkrijk is een rijk van de liefde en niet van het recht [13](#)). Inderdaad is een ambt van beroep, ambacht, betrekking daarin onderscheiden, dat het een overheid veronderstelt, op een aanstelling door die overheid berust, en die overheid dient met zijn persoon, niet voor loon. Maar juist daarom is ambt het woord, dat ten aanzien van Christus behoort gebezigd te worden. Want Hij heeft zichzelf de middelaarswaardigheid niet aangenomen, maar God heeft Hem verkoren, geroepen, aangesteld, [Ps. 2:7](#), 89:19-21 [[Ps. 89:18-20](#)], [110:1-4](#), [132:17](#), [Jes. 42:1](#), [Hebr. 5:4-6](#); de naam Christus is geen beroeps-, maar een ambtsnaam, een titel, een waardigheid, waarop Jezus aanspraak heeft, omdat Hij door God Zelf verkoren is. Onder het Oude Testament werden vooral de koningen gezalfd, [Richt. 9:8](#), [15](#), [1 Sam. 9:16](#); [10:1](#); [16:13](#); [2 Sam. 2:4](#); [5:3](#); [19:10](#); [1 Kon. 1:34](#), [39](#); [2 Kon. 9:1](#), [11:12](#), [23:30](#), waarschijnlijk met de heilige zalfolie, [1 Kon. 1:39](#), Ps. 89:21 [[Ps. 89:20](#)]; gezalfde was de naam van de theocratische koning, [Ps. 20:7](#), [28:8](#), [84:10](#), [89:39](#) enz. De zalving met olie was symbool van de Goddelijke wijding, van de toerusting met de Geest Gods, [1 Sam. 10:1](#), [9](#), [10](#). En deze zalving, niet in uitwendige, symbolische, maar in geestelijke, wezenlijke zin werd Christus deelachtig, [Jes. 11:2](#), [42:1](#), [61:1](#), [Ps. 2:6](#), 45:8 [[Ps. 45:7](#)], 89:21 [[Ps. 89:20](#)], [Luk. 4:18](#), [Joh. 3:34](#), [Hand. 4:27](#), [10:38](#), [Hebr. 1:9](#), bij zijn ontvanging uit de Heilige Geest, [Luk. 1:35](#), en bij de doop door Johannes, [Matt. 3:16](#), [Mark. 1:10](#), [Luk. 3:22](#), [Joh. 1:32](#). En even reëel als zijn zalving, van welke die onder het Oude Testament slechts schaduw was, was ook zijn koningschap. Het theocratisch, Davidisch koningschap was er slechts de zwakke type van, en heeft in het koningschap van Christus zijn wezenlijke vervulling gekregen. Christus is niet in mindere maar in meerdere, in veel waarachtiger zin koning dan David en Salomo. Want tot de idee van de theocratische koning behoorde, dat hij een man naar Gods hart moest wezen en niet als een despoot boven zijn broederen zich verheffen mocht, [Deut. 17:14-20](#). Aan deze koningswet hielden Israëls koningen zich niet, en zo verwachtte de profetie een andere, betere koning, die, zelf gezalfde des Heeren en knecht van God, zijn volk regeren zou door waarheid en gerechtigheid, en zijn vijanden overwinnen zou. Als zulk een koning treedt Christus op; Hij sticht een rijk van God, dat nu alleen nog geestelijk en zedelijk bestaat, maar bestemd is, om eenmaal ook uitwendig en lichamelijk zich te openbaren in de stad van God, waar alle goddelozen gebannen zijn en God alles in allen wezen zal. En omdat Hij zulk een koning is, een koning in waarachtige, volle zin, daarom sluit zijn koningschap ook het profetisch en priesterlijk ambt in.

- 1) Eb. Nestle, art. Jezus in Hastings. Dict. of Christ I 860
- 2) Korthedshalve zij voor de betekenis van al deze namen verwezen naar het reeds vroeger aangehaalde werk van Prof. Warfield, The Lord of Glory. New-York 1907.
- 3) Schmidt (Benrath), art. Stancarus in PRE3 XVIII 752-754.
- 4) Augustinus, die civ. Dei XI 2. Conf. X 40. Lombardus, Sent III dist. 19. Thomas, S. Theol. III qu. 26 art. 2.
- 5) Die Symb. Bücher der ev. Luth. Kirche ed. Müller bl. 622. 684. Gerhard, Loc. IV. 325. Quenstedt, Theol. III 273. Calvin, in twee brieven, Corpus Ref. XXXVII 337-358. De dienaren van de kerk van Zurich in twee brieven PRE3 t. a. p. Polanus, Synt. Theol. bl. 430. Turretinus, Theol. EI. XIV qu. 2.
- 6) Bellarminus, de Christo V c. 1-8. Petavius, de incarn. VII c. 1-4.

- 7) t.a.p. XII 4, 9.
- 8) Polanus, Synt. Theol. bl. 430.
- 9) Bij Petavius, t.a.p. XII 1.
- 10) Petavius, de incarn. XII 4, 10.
- 11) Augustinus, bij Reuter, Augustinische Studiën. Gotha 1887 bl. 93.
- 12) Wegscheider, Inst. theol. par. 144. Scholten, L. H. K. I 369 v.
- 13) Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 2 402.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 382)

382. Dit drievoudig ambt van Christus vindt echter bij velen bezwaar, omdat het een van het andere niet te onderscheiden is ¹⁾. Inderdaad is ook geen enkele werkzaamheid van Christus uitsluitend tot één ambt te beperken. Zijn woorden zijn een verkondiging van wet en Evangelie, en wijzen zo op het profetisch ambt; maar Hij spreekt als machthebbende en alles gehoorzaamt zijn bevel, [Mark. 1:22](#), [4:41](#), [Luk. 4:32](#) enz.; zelf noemt Hij zich koning, in de wereld gekomen, om van de waarheid getuigenis te geven, [Joh. 18:37](#). Zijn wonderen zijn tekenen van zijn leer, [Joh. 2:11](#), [10:37](#) enz., maar ook openbaring van zijn priesterlijke barmhartigheid, [Matt. 8:17](#), en van zijn koninklijke macht, [Matt. 9:6](#), [8](#); [21:23](#). In zijn voorbede komt niet alleen zijn hogepriesterlijk, maar ook zijn profetisch en koninklijk ambt uit, [Joh. 17:2](#), [9-10](#), [24](#). Zijn dood is een belijdenis en voorbeeld, [1 Tim. 6:13](#), [1 Petr. 2:21](#), [Op. 1:5](#), maar ook een offerande, [Ef. 5:2](#), en een betoon van zijn macht, [Joh. 10:18](#). De dogmatiek is daarom ook verlegen geweest met wat er tot ieder ambt in het bijzonder uit Jezus' leven en werken te brengen viel. Onder het profetisch ambt werd gewoonlijk behandeld het leren, voorspellen en wonderen doen; onder het priesterlijk ambt het offeren, voorbidden en zegenen; maar voor het koninklijk ambt bleef in de staat van de vernedering dan niet meer over dan de hulde van de wijzen uit het Oosten, de intocht in Jeruzalem, de aanstelling van de apostelen, de instelling van de sacramenten; geïsoleerde feiten, die ten dele evengoed tot de andere ambten kunnen gebracht worden. Nog moeilijker werd de aanwijzing van het onderscheid in de staat van de verhoging; want Jezus' profetische werkzaamheid zet zich wel voort in het leren van zijn gemeente door Woord en Geest, maar ook als koning regeert en beschermt Hij zijn kerk door deze beide; en zijn hogepriesterlijke voorbede is geen smeking, maar een koninklijk willen, [Joh. 17:24](#). Het is dan ook een atomistische beschouwing, die bepaalde werkzaamheden uit het leven van Jezus losmaakt en daarvan enkele tot het profetisch, en andere tot het priesterlijk en het koninklijk ambt brengt. Christus is gister en heden dezelfde in eeuwigheid. Hij verricht maar niet profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheden, doch is zelf in heel zijn persoon profeet, priester en koning. En alles wat Hij is, spreekt en doet, brengt die drieërlei waardigheid tot openbaring. Wel kan voor ons in de een werkzaamheid meer zijn profetisch, en in een andere zijn priesterlijk of zijn koninklijk ambt uitkomen; en wel treedt zijn profetisch ambt meer in de dagen van het Oude Testament en in zijn omwandeling op aarde, zijn priesterlijk ambt meer in zijn lijden en sterven, zijn koninklijk ambt meer in zijn staat van verhoging op de voorgrond; maar werkelijk draagt Hij alle drie ambten tegelijk en oefent ze alle drie steeds tegelijkertijd uit, zowel vóór als na zijn menswording, beide in de staat van de vernedering en die van de verhoging.

Daarom is echter het spreken van drie ambten bij Christus geen willekeur, geen Oosterse beeldspraak, die zonder bezwaar kan prijsgegeven worden; ook is het een ambt niet tot een van de beide andere te herleiden. Scheiding is niet mogelijk, maar onderscheid is er zeer zeker. Om middelaar, om volkomen zaligmaker te wezen, moest Hij door de Vader tot alle

drie ambten aangesteld en door de Geest tot alle drie bekwaamd worden. Immers, de idee van mens bevat deze drieërlei waardigheid en werkzaamheid reeds in zich; hij heeft een hoofd, om te kennen, een hart, om zich te geven, een hand om te regeren en te leiden; en dienovereenkomstig werd hij in de aanvang door God toegerust met kennis en verstand, met gerechtigheid en heiligheid, met heerschappij en heerlijkheid (zaligheid). De zonde, die de mens verdierf, werkte in op al zijn vermogens en was niet alleen onwetendheid, dwaasheid, dwaling, leugen, blindheid, duisternis; maar ook ongerechtigheid, schuld, zedelijke verdorvenheid, en voorts nog ellende, dood en verderf. Daarom moest Christus, zowel als Zoon en beeld van God voor zichzelf als ook als middelaar en zaligmaker voor ons alle drie ambten dragen; Hij moest profeet zijn, om de waarheid van God te kennen en te openbaren; priester om zich aan God te wijden en in onze plaats zich aan God op te offeren; koning, om naar Gods wil ons te regeren en te beschermen. Leren, verzoenen en leiden; discere, acquirere en applicare salutem; wijsheid, gerechtigheid en verlossing; waarheid, liefde en macht, alle drie zijn tot onze volkomen zaligheid nodig. Profeet is Hij in zijn verhouding van God tot ons; priester in zijn verhouding van ons tot God; koning in zijn verhouding als hoofd tot de mensheid. Het rationalisme erkent alleen zijn profetisch, het mysticisme alleen zijn priesterlijk, het chiliasme alleen zijn koninklijk ambt. Maar de Schrift kent Hem steeds en tegelijk alle drie ambten toe, en beschrijft Hem als onze hoogste profeet, onze enige priester, onze eeuwige koning. Hij is koning, doch Hij regeert niet door het zwaard, maar door zijn Woord en Geest; Hij is profeet, maar zijn woord is macht en geschiedt; Hij is priester, maar Hij leeft door te sterven, overwint door te lijden en is almachtig door zijn liefde. Hij is altijd alles te zamen, nooit het een zonder het ander, in zijn spreken en handelen machtig als een koning en in zijn koninklijke heerschappij vol van genade en waarheid ²⁾.

- 1) Vroeger reeds bij de Socinianen, Ernesti, Doederlein enz. en in de nieuwere tijd bij Ritschl, Rechtf. u. Vers. I2 520. III2 386 v. Lobstein, Revue de théol. et de philos. 1892. Frank, Christl. Wahrheit II2 158. 202. Kaftan, Dogm. bl. 486. 531. Häring, der Christl. Gl. bl. 385 v.
- 2) Witsius, Exerc. 10 in Symb. Amesius, Med. Theol. I 19. 11. Leydecker, de verit. Rel. Ref. IV 9, 13. Schleiermacker, Chr. Gl. par. 102. Biedermann, Christl. Dogm. II 2 235 v. Darner, Christl. Gl. II 481 v. Philippi, Kirchl. Gl. IV 2 bl. 5 v. Ebrard, Dogm. par. 399. Kähler, Wiss. der Christl. Lehre3 bl. 347. A. von Oettingen, Luth. Dogm. III 177 v. Karl Müller, Jesu Christi dreifaches Amt. PRE 3 VIII 733-741. Hodge, Syst. Theol. II 459 v. Shedd, Dogm. Theol. II 353 v. Kuyper, Heraut 509 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 383)

383. Deze Christus is in heel zijn persoon en in zijn hele werk een openbaring van Gods liefde. De Gnostieken en vooral Marcion maakten een scherpe tegenstelling tussen de God van de toorn, van de wraak, van de gerechtigheid, die zich in het Oude Testament openbaarde, en de God van de liefde en van de genade, die in het Nieuwe Testament in Christus zich had bekend gemaakt ¹⁾. Maar zulk een tegenstelling is van de Schrift onbekend. De Heere Elohim in het Oude Testament is wel rechtvaardig, heilig, ijverend voor zijn eer en toornende tegen de zonde, maar Hij is ook genadig, barmhartig, graag vergevende en groot van goedertierenheid, [Ex. 20:5-6](#); [34:6-7](#); [Deut. 4:31](#), [Ps. 86:15](#) enz. In het Nieuwe Testament

is God, de Vader van onze Heere Jezus Christus, de God aller genade en barmhartigheid, [Luk. 6:36](#), [2 Cor. 1:3](#), [1 Petr. 5:10](#); er is geen tegenstelling tussen de Vader en Christus; even liefderijk, barmhartig en graag vergevende als Christus is, is ook de Vader; het zijn zijn woorden, die Christus spreekt, zijn werken, die Hij doet. De Vader is zelf de Zaligmaker, σωτηρ, [Luk. 1:47](#), [1 Tim. 1:1](#), [Tit. 3:4-5](#), degene, die in Christus de wereld met zichzelf verzoend en de zonden haar niet toegerekend heeft, [2 Cor. 5:18-19](#). Christus heeft daarom de Vader niet eerst door zijn werk tot liefde en genade bewogen, maar de liefde van de Vader gaat vooraf en komt in Christus tot openbaring, die een gave van Gods liefde is, [Joh. 3:16](#), [Rom. 5:8](#); [8:32](#); [1 Joh. 4:9-10](#).

Wel zegt Paulus in [Rom. 3:25-26](#), dat God Christus Jezus tot een verzoening door het geloof in zijn bloed openlijk, voor aller oog, heeft voorgesteld εις ενδειξιν της δικαιοσυνης αυτου; en hierbij is zonder twijfel aan de gerechtigheid als deugd van God te denken, die, vanwege het zonder verzoening laten voorbijgaan van de door Joden en Heidenen vroeger onder Gods lankmoedigheid begane zonden, niet tot openbaring scheen te komen en daarom scheen niet te bestaan; het was dus nodig, dat God Christus in de tegenwoordige tijd, in de volheid van de tijd, tot een verzoening door zijn bloed stelde, opdat Hij zelf bleek rechtvaardig te zijn en ook rechtvaardigen kon degene, die uit het geloof van Jezus is. Maar ook hier is de gerechtigheid van God niet als in strijd met zijn genade en liefde gedacht. Immers, de gerechtigheid van God betoonde zich niet daarin, dat zij de zondaren strafte voor hun overtredingen, maar dat zij in Christus een verzoening door zijn bloed voorstelde, zodat God nu in de vergeving van de zonden toch zelf rechtvaardig bleek en tegelijk de gelovige rechtvaardigen kon. De gerechtigheid van God nl. bestaat in de Schrift allereerst daarin, dat Hij rechtvaardig oordeelt, de schuldige niet voor onschuldig en de onschuldige niet voor schuldig houdt; en dan vervolgens, dat Hij de armen, de ellendigen, degenen, die persoonlijk wel schuldig zijn, maar zakelijk het recht aan hun zijde hebben, helpt en redt en in hun recht erkent. In deze laatste zin wordt gerechtigheid dan aan barmhartigheid, trouw, waarheid verwant; maar zij is van deze toch altijd daarin onderscheiden, dat zij vooral let op de anomalie, die er bestaat tussen het recht, dat iemand heeft en de toestand, waarin hij verkeert 2). Ook hier bij Paulus is Gods gerechtigheid niet met zijn goedheid, barmhartigheid, trouw of waarheid identiek, maar zij is nog veel minder daaraan tegengesteld. Immers is zij juist die deugd van God, welke Christus gaf tot een verzoening, opdat God de zonden vergeven kon uit genade, en met behoud van het recht. Van een strijd van Gods gerechtigheid en liefde, zoals het Evangelisch gezang 125:5 die voorstelt, is er dus geen sprake. In onze zondige toestand kan ons dit wel zo voorkomen; maar in God zijn alle deugden één en in volle harmonie. Enerzijds is daarom de voorstelling te verwerpen, alsof Christus enkel een openbaring van Gods straffende gerechtigheid ware. De God van de openbaring, de Vader van onze Heere Jezus Christus, is geen heidense god, wiens nijd en haat tegen de mensen door allerlei offers afgewend moet worden; het offer draagt in de Schrift, ook in het Oude Testament, een heel ander karakter, het veronderstelt het verbond van de genade. Ook kwam er dan een gnostische tegenstelling tussen Vader en Zoon, die de Zoon als de God van de genade verre boven de Vader als de God van de wraak verheffen en Oud en Nieuwtestamentische schepping en herschepping, natuur en genade uit elkaar rukken zou. Maar anderzijds is Christus ook niet op te vatten als een betoning van Gods liefde alleen, althans niet van een liefde, zoals wij ons die menigmaal denken en die van de liefde van God in de Schrift ten enenmale verschilt 3). In dat geval toch bleef niet alleen het lijden en sterven van Christus, dat de Schrift ongetwijfeld als een straf voor onze zonde voorstelt, geheel onverklaard; maar het woord van Paulus zou dan ook rechtstreeks weersproken worden, dat God daartoe Christus tot een zoenmiddel gaf, opdat Hij zelf rechtvaardig bleek te zijn en rechtvaardigen kon degene, die uit het geloof van Jezus is. Immers is dit de kern van de

gedachte in [Rom. 3:21-26](#), dat thans in het Evangelie God zijn gerechtigheid heeft geopenbaard zonder de wet, onafhankelijk van de wet. Naar de wet kon God zijn gerechtigheid niet anders openbaren dan daarin, dat Hij alle mensen veroordeelde, want zij zijn allen schuldig en voorwerpen van zijn toorn; uit de werken van de wet kan geen vlees gerechtvaardigd worden, [Rom. 3:19, 20, 23](#). Maar het wonder van het Evangelie bestaat daarin, dat Hij zijn gerechtigheid openbaart zonder de wet, en zo, dat Hij zelf rechtvaardig blijft en (niet: desnietteenstaande, maar: krachtens die gerechtigheid) rechtvaardigt degene, die uit het geloof van Jezus is en in zichzelf, naar de wet geoordeeld, een goddeloze is, [Rom. 4:5](#). En dat is nu in die weg mogelijk geworden, dat God Christus openlijk heeft voorgesteld tot een zoenmiddel, door het geloof, in zijn bloed. Bij de gerechtigheid van God is dus in dit verband niet te denken aan die deugd van God, volgens welke Hij naar de wet de zondaar veroordeelt en straft (ofschoon in de dogmatiek de justitia vindicativa gewoonlijk ook tot de gerechtigheid gebracht wordt), maar integendeel aan die eigenschap van God, volgens welke Hij in het Evangelie degene, die uit het geloof van Jezus is, vrijspreekt en rechtvaardigt. Hierin komt Gods gerechtigheid het schitterendst uit, dat Hij in het Evangelie, zonder de wet, rechtvaardig vergeeft. Zij staat niet tegenover de genade, maar sluit deze in zekere zin in; zij baande zich in de zoenofferande van Christus door het geloof een weg, om de goddeloze uit genade te rechtvaardigen; en de genade, uit welke wij gerechtvaardigd worden, realiseerde zich in de weg van recht en gerechtigheid. Hinter dem Zorne ist als letztes Agens die Liebe geborgen, wie hinter Gewitterwolken die Sonne (Delitzsch) 4).

- 1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; C 206.
- 2) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; C 206.
- 3) Skwartzkopff, Gottes Liebe und Heiligkeit, Theol. Stud. u. Krit. 1910. Heft 2, bl. 300-313, erkent, dat de liefde van God heilige liefde moet Zijn, die tegen de zonde reageert, en dat gerechtigheid, toorn, wraak enz. niet eenvoudig als antropomorfismen aan God ontzegd kunnen worden, want dan zou er om diezelfde reden in God ook geen liefde kunnen vallen. Maar hij tracht nu verder liefde en heiligheid zo te verenigen, dat hij de laatste aan de eerste ondergeschikt en dienstbaar maakt. God is Vader en tracht al zijn kinderen tot de zaligheid te leiden. Maar als deze weerstaan ten einde toe, dan drijft Gods heilige liefde hen weg en geeft hen aan de ondergang prijs. Toorn, gericht, straf zijn dus Ausdruck und Folge van de liefde. Doch zo behoudt de gerechtigheid van God alleen een eschatologisch karakter, wordt zij in haar openbaring afhankelijk van de wil van de mens, en komt de Paulinische gedachte niet tot haar recht dat God, door Christus openlijk voor te stellen als een zoenmiddel door het geloof in zijn bloed, zijn gerechtigheid daarin openbaarde, dat Hij rechtvaardigen kon dengenen, die uit het geloof van Jezus is.
- 4) Verg. over [Rom. 3:21-26](#) de commentaren van Philippi, Tholuck, Meyer, Zahn, Sanday-Headlam ea., en voorts Pfleiderer, Der Paulinismus 2 bl. 143 v. Holtzmann, Neut. Theol. II 100. Fricke, Der Paulin. Grundbegriff der δικαιουσιν θεου crörtert auf Grund von [Röm. 3:21-26](#). Leipzig 1888.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 384)

384. Dit leidt vanzelf tot de in de theologie druk besproken vraag, of deze weg van het recht voor God noodzakelijk was, om zijn genade te openbaren, dan wel of Hij ook zonder voldoening vergeven kon. Scotus ging uit van het absolutum dominium Dei en achtte menswording en voldoening alleen door Gods willekeur bepaald; Athanasius, Augustinus, Thomas, Calvijn, Musculus, Zanchius, Twissus ea. oordeelden ze niet volstrekt noodzakelijk, maar toch in overeenstemming met Gods wijsheid als hoogst passend en geschikt; Irenaeus, Basilius, Ambrosius, Anselmus, Beza, Piscator, Voetius, Turretinus, Owen, de Moor ea. neigden er toe, om ze voor volstrekt noodzakelijk te houden **1**). Het is te begrijpen, dat velen liever de middenweg bewandelen, dan in God de willekeur ten troon te verheffen of zijn almacht door een absolute necessitas te beperken. Toch is er geen bezwaar, om hierbij van noodzakelijkheid te spreken, indien deze maar goed verstaan wordt. De wil in God is noch een van alle deugden en van heel het wezen Gods gescheiden formele willekeur, noch ook een door al die deugden en door dat hele wezen gebonden en daarom onvrije keuze. De wil van God is dikwijls voor ons de laatste grond van de dingen, en wij hebben daarin te berusten, ook al weten wij niet, waarom God zo en niet anders gehandeld heeft. Maar in God heeft die wil altijd wijze en heilige redenen voor zijn zó en niet anders handelen, want Hij handelt nooit dan in overeenstemming met al zijn deugden, met zijn liefde, wijsheid, gerechtigheid enz. En deze overeenstemming van de wil van God met al zijn deugden is geen dwang, geen beperking voor die wil, maar juist de ware, hoogste vrijheid. Zo te willen en te handelen als zijn heilige, wijze, almachtige, liefderijke natuur zelf wil, dat is voor God beide de hoogste vrijheid en de hoogste noodzakelijkheid. Zo is het ook met de vleeswording en voldoening; zij mogen noodzakelijk heten, niet als een dwang, die God van buiten af opgelegd wordt en waaraan Hij niet ontkomen kan, maar wel als daden en handelingen, die in overeenstemming met zijn deugden zijn en deze op het luisterrijkst tot openbaring brengen.

Ten eerste toch leert de Schrift, dat God alles doet om zijns zelfs wil, [Spr. 16:4](#), [Rom. 11:36](#); de laatste grond en het laatste doel, ook van menswording en voldoening, kan niet liggen in het schepsel, in de zaligheid van de zondaar, maar moet liggen in God zelf. Om zijns zelfs wil heeft Hij zijn Zoon in de wereld gezonden tot een verzoening voor onze zonden, opdat zo zijn deugden tot openbaring zouden komen. En inderdaad is er geen feit, dat die volmaaktheden van God zo in het licht stelt, als de menswording en de voldoening. Niet een enkele deugd treedt daardoor in het helderst licht, maar alle te zamen, zijn wijsheid, genade, liefde, barmhartigheid, lankmoedigheid, rechtvaardigheid, heiligheid, macht enz. Al is er gewoonlijk alleen sprake van Gods genade en rechtvaardigheid, toch mogen de andere deugden niet worden vergeten. Christus is in zijn persoon, woord en werk de hoogste, volkomenste, alzijdigste openbaring van God, zijn knecht, zijn beeld, zijn Zoon; Hij heeft ons de Vader verklaard. Indien God zich op het heerlijkst openbaren wilde, dan was daartoe de schepping en de herschepping, de menswording en de voldoening noodzakelijk. In de schepping werden reeds zijn deugden openbaar, maar veel rijker en hoger nog in de herschepping; de zonde weet Hij almachtig te gebruiken als een middel, om zichzelf te verheerlijken.

Ten tweede is het de leer van de Schrift, dat God als de volstrekt rechtvaardige en heilige de zonde haat met Goddelijke haat, [Gen. 18:25](#), [Ex.20:5](#), [23:7](#) [Ps. 5:6-7](#), [Nah.1:2](#), [Rom.1:18,32](#). Er is een absolute tegenstelling tussen God en de zonde, daarin noodzakelijk uitkomende, dat Hij met al zijn deugden er tegen reageert. Hij wil de zonde niet, Hij heeft er geen lust en welgevallen aan, Hij haat ze en toornt er tegen. Zonde kan niet bestaan, zonder dat zij door God gehaat en gestraft wordt. God kan zichzelf niet verloochenen; Hij kan het recht van de zonde niet erkennen. Hij kan aan Satan geen gelijke rechten geven met zichzelf. Juist omdat Hij de volstrekt heilige is, moet Hij de zonde haten. Eigenlijk stemt ieder dat toe; ook al zegt

men, dat God de zonde zonder voldoening vergeven kan en als de hoogste liefde ook vergeven moet; toch erkent elk nog, dat God de zonde vergeeft, di. dat Hij ze uit genade niet straft, maar tot die straf wel het recht en de macht bezit. Zelfs de Heer Chavannes vond op de vergadering van moderne theologen weinig instemming met zijn stelling, dat de uitdrukking "vergevende liefde" een contradictie in adjectis is en niets betekent [2](#)).

Ten derde is God zeer zeker Vader van de mensen, maar deze naam geeft lang niet de hele verhouding weer, waarin God tot zijn schepselen staat. Hij is ook Schepper, Onderhouder, Regeerder: Souverein, Wetgever, Rechter enz., en het is eenzijdig en tot dwaling leidende, indien men in één van deze namen met voorbijzien van de andere de volle openbaring van God aanschouwt. Zo is God ten opzichte van de zonde geen schuldeiser en geen beledigde partij alleen, die de schuld kwijtschelden en de belediging vergeten en vergeven kan. Maar Hij is zelf de Gever, Beschermmer, Wreker van de wet, de persoonlijke gerechtigheid, en als zodanig kan Hij de zonde niet vergeven zonder voldoening, [Hebr. 9:22](#). In die kwaliteit kan Hij het recht van de wet niet teniet doen; want het gaat hier niet om een persoonlijk, privaat recht, waarvan men afstand kan doen, maar om de gerechtigheid, di. om de deugden en de eer van God zelf. Wel zou men hiertegen zich beroepen kunnen op het recht van gratie, dat de aardse overheid menigmaal uitoefent; maar dit recht van gratie is haar alleen daarom gegund, omdat zij feilbaar is en in vele gevallen een te zware of zelfs onverdiende straf oplegt [3](#)). In God kan zo iets niet vallen; Hij is de gerechtigheid zelf, behoeft door de gratie de justitia niet te herstellen, doet ze door haar ook niet te niet, maar laat ze samen in het kruis van Christus tot openbaring komen.

Ten vierde is de zedewet als zodanig geen willekeurige, positieve wet, maar in de natuur van God zelf gegrond; zij is ook geen onpersoonlijke, van God onafhankelijke, in zichzelf rustende macht, zodat Christus niet aan God, maar aan haar eis voldeed [4](#)), maar zij is uitdrukking van zijn wezen. God, de wet handhavend, handhaaft zichzelf en omgekeerd. Daarom is zij onverbrekkelijk en onschendbaar. Door heel de Schrift heen draagt zij dat karakter; onze eigen consciëntie geeft er getuigenis aan; en heel de zogenaamde zedelijke wereldorde met haar verschijnselen van verantwoordelijkheid, plichtbesef, schuld, berouw, angst, wroeging, straf enz., is op deze onschendbaarheid van de zedewet gebouwd. Christus is dan ook niet gekomen, om de wet te ontbinden maar te vervullen, [Matt. 5:17-18](#), [Rom. 10:4](#); Hij heeft haar majesteit en heerlijkheid gehandhaafd; en het geloof doet de wet niet te niet maar bevestigt ze, [Rom. 3:31](#).

Ten vijfde, de zonde draagt in de Schrift velerlei karakter; zij is onverstand, dwaasheid, schuld, smet, onreinheid, schande enz., zij wordt vergeleken bij een geldschuld, en is onder een ander gezichtspunt ook weer een belediging van God. Maar daarnaast komt zij in de Schrift ook voor als een misdaad, crimen, een vergrijp tegen de gerechtigheid, een schennis van de majesteit van God, welke ons onder zijn oordeel brengt, [Rom. 3:19](#), en des doods waardig maakt, [Rom. 1:32](#). In dit karakter eist ze straf en is er zonder oldoening geen vergeving; alleen in de weg van het recht is zij, zo wat haar schuld en smet als wat haar macht en heerschappij aangaat, volkomen te overwinnen.

Ten zesde mag hieraan nog toegevoegd worden, dat de zonde zo groot is, dat God haar, eer Hij ze ongestraft liet blijven, aan zijn lieve Zoon Jezus Christus met de bittere en smadelijke dood van het kruis gestraft heeft. Indien de rechtvaardigheid op een andere wijze was te verkrijgen geweest, zou Christus te vergeefs gestorven zijn, [Gal. 2:21](#), [3:21](#), [Hebr. 2:10](#). Om alles samen te vatten, vleeswording en voldoening zijn daartoe geschied, dat God weer als God door zijn schepselen zou worden erkend en geëerd. Zonde was miskennis van God en

van al zijn deugden, heenwending tot en aanbidding van het creatuur. Maar in Christus heeft God zichzelf weer geopenbaard, zijn soevereiniteit hersteld, al zijn deugden gerechtvaardigd, zijn naam verheerlijkt, zijn Godheid gehandhaafd. Het was God, ook in het werk van de verlossing, allereerst om zichzelf, om zijn eigen glorie te doen 5).

- 1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; D 208 v., en Voetius, Disp. II 238.
- 2) Bijblad van de Hervorming 28 Juli 1895. Op een andere wijze wordt de vrijheid van de vergeving beperkt door Gaston Frommel, *La psychologie de pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus-Christ*. Van de zijde van de ontvanger is vergeving gebonden aan berouw (erkenntenis en belijdenis van schuld, verootmoediging en dus in zekere zin réparation); vergeving zou zonder berouw niet aangenomen worden, en zou, zonder berouw geschonken, ook geen zedelijke daad zijn. Nu verdient het berouw de vergeving wel niet (-) le pardon n'est pas dû à la repentance, mais il n'est accessible qu' à la repentance (-) maar berouw moet toch beantwoorden aan de zwaarte van de zonde, en is altijd tot zekere hoogte een voldoening aan de gerechtigheid. Een volmaakt berouw zou zijn une expiation complete; la réalité de la repentance, c'est l'expiation; en als zodanig trekt het berouw de vergeving aan en lokt ze uit. Nog sterker drukt Moberly, *Atonement and Personality* bl. 48- 73 zich uit; vergeving is nooit inconditioneel, maar veronderstelt altijd in de schuldige berouw, dat is eigenlijk een nieuwe mens, die met zijn verleden gebroken heeft en nu zelf buiten en tegenover zijn zonde staat. Vergeving veronderstelt m. a. w. in de schuldige "forgiveableness," (welke echter volgens Moberly niet uit de mens zelf opkomt, maar in hem gewerkt wordt door de Geest van Christus), en deze "forgiveableness" maakt dan de vergeving van de kant van de beledigde noodzakelijk. Of God al dan niet vergeeft, depends wholly and only upon whether the man is or is not forgiveable. Is hij het niet, dan kan en mag hem niet vergeven worden; is hij het wel, dan mag en moet hem vergeven worden, bl. 56. 57. De fout van deze redenering ligt ten l0 hierin, dat de zonde eenzijdig als een private belediging opgevat, en in haar karakter van misdaad, wetsovertreding, aanranding van de gerechtigheid miskend wordt, en 20 daarin, dat berouw min of meer met verzoening vereenzelvigd wordt. Berouw, dat bijv. na de gepleegde daad in de misdadiger opkomt, kan wel aantonen, dat hij zo slecht niet was als de rechter misschien te voren had gedacht en dus in diens bewustzijn de zwaarte van de schuld en van de straf verminderen; maar het is uit de aard van de zaak onmachtig, om het verleden goed te maken en de schuld uit te wissen. Later komt dit nog breder ter sprake, evenals ook het andere punt, door Frommel aangeroerd, dat de vergeving ook van de zijde van hem, die haar schenkt, aan bepaalde voorwaarden gebonden is.
- 3) Mr. A. de Jong, *Geschiedenis en Begrip van Gratie*. Rotterdam 1902, noemt, behalve de beperktheid en gebrekkigheid van het positieve recht, als tweede rechtsgrond voor gratie nog het staats- of maatschappelijk belang, bl. 108 v. Deze rechtsgrond is echter niet zozeer een grond voor het recht, om gratie te verlenen, als wel een door de omstandigheden aan de overheid geboden noodzakelijkheid, om verdiende straf niet of niet ten volle toe te passen, en wordt bovendien door anderen verworpen, bl. 120.

- 4) Zoals Dale, The atonement bl. 363 v. het voorstelt.
 5) Voetius, Disp. I372. II 238 v. Maastricht, Theol. V 18, 34.
 Turretinus, Theol2 El. XIV 1 v. Id., de satisf. Christi,
 disp. 1 en 2. Heidegger, Corpus Theol. XIX. 80 v. Heppe,
 Dogm. bl. 341. Ebrard, Dogm. par. 427. Martensen, Christl.
 Ethik II 155 v. Dorner, Chr. Gl. II 614. Hodge, Systtheol,
 II 487. Arch. Alex. Hodge, The atonement bl. 48. Skedd,
 Dogm. Theol. I 378. Hugh Martin, The atonement bl. 172.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 385)

385. De Socinianen en hun geestverwanten echter hebben deze noodzakelijkheid van de voldoening zeer ernstig bestreden; hun argumenten komen alle hierop neer, dat recht en genade, voldoening en vergeving, en dus verder ook Wet en Evangelie, Oud en Nieuw Testament, schepping en herschepping enz., met elkaar in strijd zijn en elkaar uitsluiten. De Christelijke religie is nl. volgens hen de absoluut geestelijke en zedelijke religie, van alle natuurlijke en zinnelijke elementen bevrijd. God is niet te denken als Rechter, maar als Vader; straffende gerechtigheid, heiligheid, haat, toorn tegen de zonde zijn geen deugden in God, maar alleen de liefde is een beschrijving van Zijn wezen. De Oudtestamentische religie stond nog op het standpunt van de wet, vatte de verhouding van de mens tot God als rechtsverhouding op; het Farizeïsme dreef dit op de spits en Paulus bediende zich nog van dit farizees spraakgebruik en hield de farizeese combinatie van wetsvervulling, gerechtigheid en loon in zijn denken aan. Maar toch leidt Paulus de onervulbaarheid van de wet niet af uit de zondigheid van de mens, doch uit de natuur van de wet zelf, die niet dient om leven te geven, maar om de zonde te vermeerderen. De Christelijke religie vat hij dus toch zuiver als Erlösungsreligion op, als genade, vergeving, geloof. En dat is zij inderdaad. Zij is enkel religieus-ethisch, heeft geen kosmische, juridische, metafysische bestanddelen meer, zij is enkel heilsleer; en al het andere, de leer van God, de mens, de zonde, de wereld enz., moet van uit dit standpunt, christologisch en soteriologisch, herzien en omgewerkt worden. De staat is de sfeer van het recht, maar religie en recht staan lijnrecht tegenover elkaar 1).

Heel deze tegenstelling is echter vals en is in de Christelijke theologie altijd als Marcionitisch verworpen. Ten eerste toch is het onwaar, dat gerechtigheid en genade (liefde) in God een tegenstelling zouden zijn; niet alleen kent heel de Schrift aan God ook de deugden van gerechtigheid, heiligheid, toorn en haat tegen de zonde toe 2), maar de genade veronderstelt zelfs de gerechtigheid in God en is zonder haar niet te handhaven. Immers, genade is die deugd in God, waardoor Hij om een of andere reden van zijn recht afstand doet; indien Hij zo niet als de rechtvaardige en heilige recht heeft om te straffen, kan er bij Hem van genade geen sprake zijn. Ook is de hoogste liefde in God, di. de vergevende liefde, die in Christus is geopenbaard, geen liefde meer, indien de zonde naar Gods rechtvaardig oordeel geen straf verdiende. Wie het recht ontkent, ontkent ook de genade. Ten tweede vormen recht en religie (zedelijkheid) volstrekt geen tegenstelling. Godsdienst en zedelijkheid zijn zelf een recht, dat God op ons heeft; Hij eist in zijn wet, dat de mens Hem liefheeft boven alles en de naaste als zichzelf. Daarmee worden godsdienst en zedelijkheid niet verlaagd of veruitwendigd, maar integendeel in hun ware betekenis gehandhaafd. God wil, dat de mens Hem liefhebben zal met geheel zijn hart en met geheel zijn verstand en met al zijn krachten; Hij eist de hele mens voor zijn liefdedienst op. Godsdienst en zedelijkheid zouden niet kunnen bestaan, indien zij niet wortelden in het recht van God op zijn schepsel. De zedelijke orde wordt in deze zin door de rechtsorde gedragen. Veel dieper dan het religieus en het ethisch bewustzijn wortelt in de

mens nog het rechtsgevoel. Zelfs bij hen, die allen godsdienst en alle zedelijkheid hebben uitgeschud, leeft het dikwijls nog krachtig op. En wel is het waar, dat de volmaakte mens God en de naaste liefheeft spontaan en naar de inspraak van zijn heilige natuur; maar dit verandert niets aan het feit, dat juist die dienst uit liefde met Gods wet overeenkomt en daarin voorgeschreven wordt. De zedewet is wel terdege een eis en een recht van God, al is het, dat zij de hele mens opeist en een dienst in geest en waarheid verlangt. Want gelijk godsdienst en zedelijkheid wortelen in een recht van God, zo is omgekeerd dat recht van God geen abstracte, formele willekeur, maar juist in Gods natuur gegrond; de rechtsorde draagt zelf weer een ethisch karakter en vindt in de zedelijke orde bevestiging en steun. Ten derde is daarom de bewering onjuist, dat de zedelijke wereldorde eerst door de zonde een wettelijke geworden is ³⁾. Wettelijk is ze wel voor de mens door de zonde geworden, in die zin, dat de liefde tot God en de naaste thans als een gebod buiten en tegenover hem staat, waaraan hij niet beantwoorden kan, dat hij overtreden heeft, en welks straf hij verdient. Maar wettelijk is ze niet door de zonde geworden, als zou zij niet rusten in een recht en een wet van God. De Lutherse theologie heeft dit wel zo geleerd ⁴⁾, maar de Gereformeerde heeft anders en beter geoordeeld. De wet is wel terdege de, ook afgezien van de zonde, in Gods wezen gegronde norma voor heel de zedelijke wereldorde. Deze is zelfs niet denkbaar zonder een wet. Alle godsdienst en zedelijkheid veronderstelt een wet. Waar geen wet is, is ook geen overtreding. Wie de zedelijke wereldorde van de wet losmaakt, maakt ze objectief en subjectief tot willekeur en graaft het fundament onder haar voeten weg. Ten vierde, wie recht en genade zo dualistisch tegenover elkaar plaatst, raakt op alle punten met de Schrift in strijd. De status integritatis, als leven van de naar Gods beeld geschapen mens in overeenstemming met de zedewet, is niet langer te handhaven. Zonde is geen schuld en verdient geen straf, anders dan in het bewustzijn van de zondaar. De wet heeft geen eeuwige, maar alleen een tijdelijke, voorbijgaande, pedagogische betekenis. Het Oude Testament, als godsdienst van de wet, gaat ons niet meer aan. De leer van de gerechtigheid van God en van de voldoening in Christus is een Joods, farizees inkruipsel in de theologie van het Nieuwe Testament. De vergeving van de zonden is een subjectief tot inzicht komen, dat zij geen schuld zijn en geen straf verdienen. De heiligmaking is zedelijke, autonome zelfontwikkeling. De kerk is alleen een religieus-ethische gemeenschap en heeft met recht en wet niets van doen. Onder de schijn van de Christelijke religie zuiverder op te vatten, wordt ze van haar hart en kern beroofd.

Eindelijk, ten vijfde, indien echter genade, liefde, vergeving geheel onverdiend zijn en alle het vrijwillig afstand doen van een recht veronderstellen, dan kan zeer zeker met Socinus ⁵⁾ de vraag nog worden gedaan, of God van dat recht geen afstand kan doen zonder voldoening te eisen; God is toch traag tot toorn, lankmoedig en barmhartig en vergeeft in de Schrift menigmaal, zonder dat er van enige voldoening sprake is, als er maar oprecht berouw aanwezig is, [Deut. 30:1-3](#), [Jerem. 3:13-14](#); [18:8](#); [Matt. 18:24](#)v., [Luk. 15:11](#)v. Bij deze vraag, indien zij werkelijk ernstig gemeend is, is er dan geen verschil meer de jure maar alleen de facto. Recht had God, om voldoening te eisen; genade en vergeving veronderstellen het; alleen is er verschil over, of God die voldoening geëist heeft. Het zal straks blijken, dat het lijden en sterven in waarheid een satisfactorisch karakter draagt. Tegenover deze werkelijkheid is de vraag naar de mogelijkheid, of God van zijn recht op voldoening geen afstand had kunnen doen, van zeer ondergeschikte betekenis. Maar in elk geval is het ongeoorloofd, met de vergeving de voldoening te bestrijden, als zou de een de andere uitsluiten. Want niet alleen worden zij in de Schrift met elkaar verbonden, [Lev. 4:31](#), [Rom. 3:24-26](#), [Hebr. 9:22](#), maar zij worden ook in die verhouding tot elkaar geplaatst, dat de voldoening juist de weg tot de vergeving ontsluit. Bij geldschulden heft de voldoening de vergeving wel op, omdat het hierbij in het geheel niet aankomt op de persoon, die betaalt, maar alleen op de som, die betaald wordt. Maar bij zedelijke schulden is dat heel anders.

Deze zijn persoonlijk en moeten in de schuldige zelf worden gestraft. Indien hier al een plaatsvervanger toegelaten wordt, dan is het toelaten van zulk een plaatsvervanger en het laten gelden van zijn verdiensten voor die van de schuldige toch altijd een daad van genade. Voldoening geeft Christus aan God, maar vergeving schenkt God aan ons; de vergeving is niet met het oog op Christus, maar met het oog op ons genade. De voldoening van Christus opent voor God de weg, om zonder krenking van zijn recht uit genade de zonde te vergeven en de goddeloze te rechtvaardigen. Indien de zonde van dien aard is, dat recht en gerechtigheid, wet en waarheid niet de minste schade lijden, ook al wordt ze niet gestraft, dan is ook de genade van de vergeving niet groot. Maar als de zonde zo groot is, dat God haar, eer Hij ze ongestraft liet blijven, met de bittere en smadelijke dood van het kruis aan zijn lieve Zoon Jezus Christus gestraft heeft, dan komt de rijkdom van Gods genade, de macht van zijn vergevende liefde aan het licht. Dan vindt ook de mens voor zijn beschuldigend geweten in die voldoening rust en troost, en kan hij zonder enige vrees in de vergeving van zijn zonden zich verheugen; want de volkomen genoegdoening waarborgt de volstrekte, onberouwelijke, eeuwige vergeving 6).

- 1) Verg. voor de Socinianen Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47
Het werk van Christus in Zijn vernedering; 378 v. en voorts Wegscheider, par. 142. Hofstede de Groot, De Gron. Gods. 181. Scholten, L. H. K. II 46 v., 57 v. Schweizer, Gl. der ev. ref. K. par. 63 v. Christl. Glaub. par. 94 v. Pfleiderer, Paulinismus 2 86-110, 150-159. Holtzmann, Neutest. Theol. II 108 v. Ritschl, Rechtf. u. Vers III 28-14, 223-265. Kaftan, Dogm. 544 v. v. Hartmann, Religionsphilos. I 546 v.
- 2) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; 211-227.
- 3) Kaftan, Dogm. bl. 370. 545.
- 4) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 297.
- 5) Socinus, de Christo Servatore 11.
- 6) Maccovius, Coll. theol. I 274. Maastricht, Theol. V 18, 35. Turretinus, Theol. El. XIV qu. 10, 8. Id., de Satisf. bl. 44. Hoornbeek, Socin. conf. II 629. Petrus de Witte, Wederleggingen der Socin. dwalingen. Amsterdam 1662 II 90 v. Leydecker, Vis verit. bl. 82. De Moor, Comm. III 1031. Shedd, Dogm. Theol. II 382. Hugh Martin, The atonement blz. 183 enz.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 386)

386. Het werk dat Christus voor de zijnen volbracht, bestond in het algemeen in zijn volstrekte en volmaakte gehoorzaamheid aan Gods wil, [Matt. 3:15](#); [20:28](#); [26:42](#); [Joh. 4:34](#); [5:30](#); [6:38](#); [Rom. 5:19](#), [Gal. 4:4](#), [Phil. 2:7-8](#), [Hebr. 5:8](#), [10:5-10](#) enz. Deze rijke gedachte is in de theologie menigmaal niet tot haar recht gekomen. Het lijden van Christus is dikwijls van de daad van de gehoorzaamheid, die zich daarin uitsprak, losgemaakt en zo tot voorwerp van de vrome bepeinzing gemaakt. In de Christelijke kerk zijn achtereenvolgens de martelaren, de monniken, de bedelaars, de geselaars als de echte discipelen van Jezus beschouwd; ascese en zelfpijniging in allerlei vorm waren de Christelijke deugden bij uitnemendheid; de navolging van Christus bestond in een copiëren en nabootsen van daden en toestanden uit zijn leven, bepaaldelijk uit zijn lijden, Christus was de grote lijder, de verheven martelaar, wiens lijden voorwerp van contemplatie en imitatie moest zijn 1). Bij Anselmus bestond de voldoening van Christus, daar Hij tot gehoorzaamheid aan Gods wet al voor zichzelf verplicht was, alleen

in zijn lijden en sterven, dat door Hem als een opus supererogationis aan zijn leven toegevoegd en als een vrijwillig geschenk aan de Vader aangeboden werd. De Roomse theologie spreekt zich over de actieve gehoorzaamheid van Christus niet eenstemmig en ondubbelzinnig uit. Trente maakt wel melding van de sanctissima passio van Christus 2), maar de theologen verwerpen ze geheel of vatten ze toch zo op, dat Christus niet in onze plaats de wet Gods vervuld heeft 3). Ook onder de Protestanten komen bij Mystieken, Wederdopers, Herrnhutters enz., opvattingen van het lijden van Christus als Etwas Sachliches voor, die aan zijn actieve gehoorzaamheid te kort doen. Zelfs Parsimonius en Piscator loochenden haar 4), omdat Christus reeds voor zichzelf tot deze gehoorzaamheid verplicht was en deze gehoorzaamheid dus wel een neccessarium requisitum personale was, ons ten goede, nostro bono, maar geen bestanddeel van zijn voldoening, nostro loco volbracht; omdat de Heilige Schrift altijd aan het lijden en sterven van Christus alleen onze hele zaligheid, beide de vergeving van de zonden en het eeuwige leven, verbindt; en omdat de gelovigen, ook al hebben zij de vergeving en het eeuwige leven, toch tot onderhouding van de wet verplicht blijven. De Luthersen zagen hierin Nestorianisme en zeiden, dat de persoon van Christus naar beide naturen Heer van de wet was, en dus ook niet als mens vanzelf voor zijn persoon aan de wet onderworpen was 5).

Maar de Gereformeerden konden zo niet spreken, omdat Christus als waarachtig mens wel zeker verplicht was, om de wet te onderhouden, en God lief te hebben boven al en de naaste als zichzelf. Toch verwierpen zij terecht het gevoel van Piscator. Want ten eerste, de Heilige Schrift vat heel het leven en werk van Christus op als één geheel, en maakt nooit scheiding tussen een obedientia vitae, die Hij voor zichzelf, en een obedientia mortis, die Hij voor ons volbracht. Het is één werk, dat de Vader Hem heeft opgedragen en dat Hij in zijn dood ten einde brengt, [Joh. 4:34](#), [17:4](#), [19:30](#). Zijn dienen voltooit zich in het geven van zijn ziel tot een losprijs voor velen, [Matt. 20:28](#). Zelfs Paulus, die alle nadruk legt op het kruis van Christus, ziet in zijn dood niet zijn hele, maar de voleindiging van zijn gehoorzaamheid. Hij is geworden onder de wet, [Gal. 4:4](#), in gelijkheid van het zondige vlees, [Rom. 8:3](#), heeft niet geleefd ten gevalle van zichzelf, οὐχ εαυτῷ ηρεσεν [Rom. 15:3](#), heeft bij de menswording zich al vernietigd en de gestalte van een dienstknecht aangenomen, heeft zich voortdurend vernederd en is gehoorzaam geworden tot de dood toe, μέχρι θανάτου, [Phil. 2:7-8](#); [2 Cor. 8:9](#), en zo is het één διαίωμα en één υπακοή, die aan velen de δικαιώσις ζωής schenkt, [Rom. 5:18-19](#). Het is daarom geheel met de Schrift in strijd, om het satisfactorisch werk van Christus te beperken tot zijn lijden, of zelfs zoals Jac. Alting deed 6), tot het lijden gedurende de drie uren duisternis aan het kruis. Het beroep op plaatsen als [Zach. 3:9](#), [Joh. 19:30](#), [Rom. 6:10](#), [Hebr. 7:27](#); [1 Petr. 3:18](#), waar gezegd wordt, dat Christus éénmaal, op het hout, geleden heeft en uitgeroepen heeft: het is volbracht, bewijst hiertegen niets, omdat in het lijden en sterven heel het voorafgaande leven van Christus is opgenomen, samengevat en voltooid 7). Veeleer is heel het leven en werk van Christus van zijn ontvanging af tot in zijn dood toe plaatsvervangend van aard. De aanneming van de menselijke natuur zelf en op zich zelf draagt dit karakter nog niet, omdat alle middelaarswerken de twee naturen onderstellen; maar zijn heilige ontvanging en geboorte en al zijn heilige werken, zijn in het éne werk van Christus begrepen 8).

Ten tweede is het zeker waar, dat Christus als mens, voor zichzelf aan de wet onderworpen was; alleen maar, zijn menswording en zijn mens-zijn is niet voor Hem zelf, maar voor ons geschied. Christus is nooit geweest en mag nooit beschouwd worden als een persona privata, een individu naast en op gelijke lijn met anderen; Hij was van de aanvang af een persona publica, de tweede Adam, sponsor et caput electorum. Zoals Adam voor zichzelf zondigde en daardoor schuld en dood op allen laadde, van wie hij representant was; zo heeft Christus door

zijn gerechtigheid en gehoorzaamheid de vergeving en het leven voor al de zijnen verworven. Meer nog, zeker was Christus als mens aan de wet van God onderworpen als regel van het leven; zelfs de gelovigen worden nooit van de wet in die zin ontslagen. Maar Christus heeft zich nog in een geheel andere verhouding tot de wet gesteld, nl. tot haar als wet van het werkverbond. Adam was niet alleen tot onderhouding van de wet verplicht, maar de wet werd hem in het werkverbond nog onder een andere forma voorgehouden, nl. als weg tot het eeuwige leven, hetwelk hij nog niet bezat. Christus echter had door zijn vereniging met de Goddelijke natuur het eeuwige en zalige leven. Daarvan deed Hij vrijwillig afstand; Hij heeft zich aan de wet van het werkverbond onderworpen als weg tot het eeuwige leven voor zich en de zijnen. De gehoorzaamheid, die Christus bracht aan de wet, was dus een heel vrijwillige. Niet zijn dood alleen, zoals Anselmus zei, maar heel zijn leven was een zelfverloochening, één zelfofferande, door Hem als Hoofd in de plaats van de zijnen gebracht.

Ten derde, dat de gelovigen nog altijd tot onderhouding van de wet als regel van het leven verplicht zijn, bewijst daartegen niets. Indien dit iets bewees, zou al het satisfactorische uit Jezus' leven en lijden verdwijnen. Want de gelovigen hebben nog allerlei lijden als gevolg van de zonden te dragen, zij worden nog verzocht door Satan en verlost door de wereld, zij zondigen nog telkenmale en moeten nog sterven enz., en zo zou Christus hen van niets, noch van de zonde noch van haar gevolgen, hebben bevrijd. Jac. Alting redeneerde zo en zei daarom, dat Christus de zijnen alleen van de eeuwigedood door zijn helse angsten gedurende de drie uren duisternis aan het kruis, maar niet van het lijden, de lichamelijke dood enz. had bevrijd. Maar deze beschouwing van het werk van de verlossing is zonder twijfel verkeerd. De verlossing is volkomen, een verlossing van de hele mens naar ziel en lichaam, van alle zonden en gevolgen van de zonde. En deze is volbracht in en door Christus' leven en sterven. Zoals echter zijn koninkrijk door Hem onderscheiden is in een onzichtbaar geestelijk en een zichtbaar, op aarde eens te stichten rijk; zoals Hij zelf eenmaal gekomen is, om te lijden, en straks wederkomen zal om te oordelen levenden en doden; zo wordt de verlossing, door Christus aangebracht, langzamerhand uitgewerkt en toegepast, eerst geestelijk, daarna lichamelijk. Nu in deze bedeling worden de gelovigen geestelijk bevrijd van alle schuld en macht van de zonde en van al haar gevolgen, van wereld, Satan, dood; zij hebben de vergeving van de zonden en het eeuwige leven; wet, Satan, dood kunnen hun deze niet meer ontroven; en eens zullen zij ook uitwendig, lichamelijk van alle zonde en heerschappij van de zonde bevrijd worden. De hele herschepping, zoals ze voltooid zal zijn in de nieuwe hemel en de nieuwe aarde, is vrucht van het werk van Christus. Zoals het eenzijdig is, om met Alting de vrucht van Christus' werk alleen in de verlossing van de eeuwige dood te zien; even eenzijdig is het, om met Ritschl die vrucht tot de geestelijke, ethische heerschappij van de Christen over zonde en wereld in het Diesseits, te beperken. De hele persoon van Christus, beide in zijn actieve en passieve gehoorzaamheid, is de volkomen borgtocht voor de hele verlossing, welke God uit genade aan mens, mensheid en wereld schenkt 9).

- 1) Zöckler, *Ascese und Mönchthum* 11897 bl. 145 v. Moll, Joh. Brugman II 1-97.
- 2) Conc. Trid. VI c. 7.
- 3) Bellarminus, *de Justif.* 12. de Christo V 9. Bossuet, *Gesch. der veranderingen vd. Prot. kerken*, vert. door Berends 1829 II 340. Scheeben, *Dogm.* III 321. 341
- 4) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 238.
- 5) Gerhard, *Loci Theol.* XVI 57. 59. Quenstedt, *Theol.* III 284. Schneckenburger, *Zur kirchl. Christol.* bl. 58-73. Ritschl, *Rechtf. u. Vers.* I2 274.

- 6) Jac. Alting, Op V 393-395; verg. echter bl. 478-480.
- 7) De Moor, Comm. III 985 v. M. Vitringa, Doctr. VI 102 v. Maastricht, Theol. V 11, 34. 18, 29. Witsius, Oec. foed. II 6. Misc. Sacra II 771. Maresius, Syst. Theol. IX 46. Examen v. h. Ontw. v. Tol. X 467-471.
- 8) Lombardus, Sent. III dist. 18, 2. Heidelb. Catech. vr. 36 en 60. Nederl. Gel. art. 22. Over de woorden in dit artikel: et tot salicta ejus opera, quae pro nobis fecit, rees verschil op de Synode te Dordrecht, sess. 172. 173. Behalve anderen, hielden ook Bogerman en Lubbertus over tot het gevoelen van Piscator, verg. H. H. Kuyper, De Postacta 1899 bl. 338 v. Voetius, Disp. II 282. Schneckenburger, Vergl. Darst. I 91. 122 v. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I 2 287.
- 9) Over de actieve gehoorzaamheid zijn verder te raadplegen: Calvijn, Inst. II 16, 5. III 14, 12. Comm. op [Rom. 5:19](#). [Gal. 4:4](#). Gomarus, Theses theol. disp. 19, 9. Junius, Theses theol. 36, 8. Synopsis pur. theol. 29, 35. Turretinus, Th. El. XI 22. XIV 13. Cloppenburg, Op. I 504 v. Witsius, Oec. foed. II 3, 18 v. Coccejus, de foedere v93. Quenstedt, Theol. III 281. Gerhard, Loci XVI 57 v. Walch, Comm. de obed. Christi activa 1755. Baur, Versöhnung bl. 478 v. Philippi, Der thätige Gehorsam Christi 1841. Id., Kirchl. Gl. IV 2 bl. 142 v. Frank, Chr. Wahrheit II 172. Id., neue Kirchl. Zeits. 1892 bl. 856. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I 2 271 v. A. A. Hodge, The atonement bl. 248-271. J. Scott Lidgett, The spiritual principle of the atonement bl. 139 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 387)

387. Terwijl Piscator en vele anderen in vorige eeuwen de obedientia activa van het middelaarswerk van Christus uitsloten, wordt in de nieuwere theologie zeer dikwijls de obedientia passiva miskend of ook ten enenmale ontkend en bestreden. Nadat Socinianisme en Rationalisme de satisfactieleer aan een scherpe kritiek hadden onderworpen, hebben vele theologen in de nieuwere tijd haar in mystische of ethische zin omgesmolten, maar haar daardoor ook van haar eigenlijke wezen en karakter beroofd. De voorstelling is dan in hoofdzaak deze, dat Christus' lijden en sterven niet nodig waren, om aan Gods gerechtigheid te voldoen, noch door God als een offerande voor onze zonden werden geëist, maar dat zij de consequentie waren van zijn leven in gehoorzaamheid aan Gods wil, het bewijs, dat Hij in zijn religieus-ethisch beroep God getrouw bleef en zijn gemeenschap vasthield tot in de dood toe, het historisch noodzakelijk gevolg van zijn heilig leven te midden van een zondige wereld. Bij de uitwerking van deze hoofdgedachte wordt echter nu eens meer op het een, en dan op het andere moment de nadruk gelegd. Bij de kerkvaders treffen wij menigmaal de uitspraak aan, dat God mens moest worden, opdat mensen zijn kinderen zouden worden; onder invloed van de wijsbegeerte van Hegel keert dit denkbeeld bij vele nieuwere theologen terug, die de verlossende daad daarom stellen in de incarnatie, en de verzoening door het lijden en sterven beschouwen als haar voltooiing; Christus behoudt ons niet zozeer door wat Hij doet als door wat Hij is **1)**. Schleiermachers leer aangaande de verlossing toont daar verwantschap mee, maar hij legt daarbij vooral de nadruk op het volmaakte, ongestoorde Godsbewustzijn, dat Christus deelachtig was, en op het heilig leven, dat Hij van het begin tot het einde geleid heeft; als de heilige ging Hij in in onze gemeenschap, kreeg een diep Mitgefühl mit menschlicher Schuld und Strafwürdigkeit, en aanvaardde zijn dood als het gevolg van de Eifer für seinen Beruf **2)**. Ook Hofmann ging uit van de eenheid van God en

mens, welke in de persoon van Christus tot stand kwam, en liet nu verder de verzoening daarin bestaan, dat Christus, in al zijn lijden en tot de dood toe zich aan God toewijdende, het hoofd werd van een nieuwe, uit Hem geboren mensheid 3).

Anderen nemen meer hun standpunt in het werk van Christus, en trachten van daaruit te komen tot een beschouwing en waardering van zijn persoon. Het werk, dat Hij op aarde te volbrengen had, wordt dan dikwijls omschreven als de stichting van het koninkrijk van de hemelen, en dit werk heeft Hij tot stand gebracht ondanks allen tegenstand. Het was de trouw aan zijn beroep, welke zijn dood tot een offerande kwalificeert; toch was die dood geen eigenlijke offerande, geen eis van Gods gerechtigheid en geen straf voor de zonden, maar een onbedoeld gevolg van het conflict tussen Hem, de heilige, en de zondige mensheid, das *Accidens seiner positiven Treue im Berufe* 4). Of ook wordt het werk van Christus daarin gesteld, dat Hij in zijn dood de gestrengheid van de zedewet en de verschrikkelijkheid van de zonde aan het licht bracht, en daardoor in de mensheid die "état de repentance" realiseerde, waarin de vergeving van de zonden alleen ontvangen en genoten kan worden. Want er is geen andere verzoening van de zonden dan het berouw, hetwelk immers de "déstruction du péché" in ons is 5). Anderen naderen de persoon van Christus meer van de zijde van zijn eenheid met de mensheid; ofschoon Zoon van God, Hij was toch ook Zoon des mensen; door de vleeswording werd Hij hoofd en vertegenwoordiger van de mensheid, ging Hij in in de gemeenschap van haar lijden en dood, nam Hij haar smarten en krankheden op zich, en toonde Hij in zijn leven en sterven, wat liefde is en wat liefde vermag 6). Zelfs wordt deze solidariteit van Christus met de mensheid door sommigen dan nog in deze richting verder uitgewerkt, dat Christus, dit lijden als gevolg van de zonden op zich nemende en daarin een Amen uitsprekende op Gods rechtvaardig oordeel over de zonde, zelf daarin voor de mensheid een volkomen belijdenis van zonden aflegde, een volmaakt berouw over de zonden toonde, en daarin een weg ter verzoening ontsloot 7).

Al deze verschillende waarderingen van de dood van Christus worden dikwijls met de naam van theorieën bestempeld, welke door het menselijk denken ter verklaring van de feiten worden opgesteld. Men stelt het dan zo voor, dat de Schrift geen duidelijke, gezaghebbende en beslissende leer over het lijden en sterven van Christus bevat. Indien dat het geval was, zou er toch niet eeuwen lang over geredeneerd zijn geworden en zouden niet allerlei theorieën naast elkaar in kerk en theologie zijn blijven voortleven. Maar het Nieuwe Testament geeft ons even weinig een leer over de verlossing, als nature gives us science. It gives us the facts but not the theory, the matter of all Christian doctrine, but no finished doctrine or doctrines of the whole of Christianity. En dat is gelukkig ook. Want daardoor is er een Christendom mogelijk, waarin allen overeenstemmen, ofschoon zij in de opvatting en verklaring ervan ver uiteenlopen. Geen twee theologen zijn het er misschien over eens, hoe Christus onze zaligheid is, en wat die zaligheid eigenlijk is, maar zij belijden toch beiden, dat Christus onze zaligheid is. Vooral tegenwoordig voelen velen zich zeer onbevredigd door de theorieën, die vroeger over het lijden en het sterven van Christus zijn voorgedragen, maar zij blijven toch geloven in the fact of salvation in Christ. Het is er mee gesteld, als met twee mensen, die praktisch het feit van de zwaartekracht erkennen, maar als ze er over gaan redeneren, zeer veel van elkaar verschillen 8).

Aan deze voorstelling van zaken kleeft zeker een grote eenzijdigheid. De kracht van de dood van Christus is onafhankelijk van de min of meer duidelijke uitlegging, welke wij er van geven kunnen; ze wordt genoten ook door hen, die van de leer van de waarheid zeer geringe kennis bezitten. Het is inderdaad niet de leer over de dood van Christus, maar deze dood zelf, die onze zonden verzoent en aan ons gewetens vrede schenkt 9). Maar enige kennis van de

betekenis en waarde van die dood is toch altijd nodig, om hem van die van andere mensen, ook bij martelaren en helden, te onderscheiden en aan die dood van Christus onze zaligheid te verbinden. Zonder twijfel is ook een recht inzicht in zijn wezen en waarde bevorderlijk voor de ontwikkeling van het geestelijk leven. De vergelijking van gelovigen, die het feit van de dood van Christus aannemen maar in theorie verschillen, met mensen, die de zwaartekracht aanvaarden maar in beschouwing uiteen lopen, gaat daarom reeds mank. Trouwens, du Bose erkent zelf, dat ze slechts ten dele toepasselijk is, because to be practically saved in Christ is not so independent of some knowledge of what and how salvation is in Him, as living under the law of gravitation is of any theoretical knowledge of it. Veel meer onjuist is echter de vergelijking van het Nieuwe Testament met de natuur, alsof beide slechts feiten en geen theorie zouden geven. Want van de natuur mag dit waar zijn, op het Nieuwe Testament is het volstrekt niet van toepassing. De Heilige Schrift verhaalt ons niet het naakte feit van het sterven van Christus, om nu verder de interpretatie en appreciatie aan ieders willekeur over te laten, maar zij zet dat feit rondom in het licht van het woord. Evenals elders in de openbaring, gaan woord en feit ook hier ten nauwste met elkaar gepaard. Christus is priester, maar ook profeet; Hij heeft zijn eigen persoon en werk verklaard; Hij heeft zelf in zijn onderwijs en later door de mond van zijn apostelen zijn lijden en sterven verklaard en uitgelegd, en de Christelijke theologie is aan dat woord gebonden. Er zijn dus niet veel theorieën, de morele, de gouvernementeele, de mystische, de privaat- en de publiekrechtelijke, welke door de theologie bij wijze van hypothesen ter verklaring van de feiten en verschijnselen opgesteld worden, en als verschillende pogingen ter oplossing alle evenveel recht van bestaan hebben. Maar de vraag is, wat in al deze voorstellingen met de Heilige Schrift overeenkomt, en wat deze zelf over de betekenis en de kracht van de dood van Christus leert. Die dood is geen onderwerp voor wijsgerige speculatie, althans niet onafhankelijk van de Schrift en buiten haar om, maar hij kan in de theologie slechts dan enigermate verstaan worden, wanneer deze door het onderzoek van de Schriften zich leiden laat.

Het eerste, wat echter dit onderzoek leert, bestaat wel hierin, dat de Schriften het lijden en sterven van Christus telkens van een ander gezichtspunt uit bezien en er telkens een nieuwe zijde van aan het licht brengen. Evenals de persoon, is het werk van Christus zo rijk, dat het niet door een enkel woord omschreven noch in een enkele formule kan samengevat worden. In de verschillende boeken van het Nieuwe Testament wordt daarom op een andere betekenis van de dood van Christus de nadruk gelegd en alle samen dragen zij er toe bij, om ons van de rijkdom en de veelzijdigheid van het middelaarswerk een diepe indruk en een klaar besef te schenken. In de Synoptische Evangelien treedt Christus op als de prediker en stichter van het koninkrijk Gods; dat koninkrijk sluit de weldaden in zich van de liefde van de Vader, de vergeving van de zonden, de gerechtigheid en het eeuwige leven; en Jezus schrijft zichzelf als Messias de macht toe, om al die weldaden aan de zijnen te schenken. Zoals Hij macht heeft, om de zieken te genezen, zo heeft Hij ook de bevoegdheid, om de zonden te vergeven; door beide bewijst Hij zich, een volkomen Zaligmaker van zijn volk te zijn. Maar daarom is er ook geen ingang in dat koninkrijk en geen gemeenschap aan de weldaden, dan door geloof in zijn naam. Hij zelf is het toch, die zijn ziel geeft tot een rantsoen voor velen, en die in de dood zijn lichaam breekt en zijn bloed vergiet, om het nieuwe verbond met al zijn zegeningen in te wijden en te bevestigen, [Matt. 20:28](#), [26:28](#). In de Handelingen van de Apostelen wordt de dood van Christus inzonderheid voorgesteld als een verschrikkelijke misdaad, die door de handen van de onrechtvaardigen aan Christus is volbracht, maar die toch van eeuwigheid opgenomen was in de raad van God, [Hand. 2:23](#), [4:28](#), [5:30](#). Daarom heeft God Hem ook opgewekt, en Hem verheven tot Heere en Christus, tot Vorst en Zaligmaker, om in zijn naam aan Israël te geven bekering en vergeving van de zonden, [Hand. 2:36](#), [4:12](#), [5:31](#).

Voor Paulus was de kruisdood van Christus oorspronkelijk de grote ergernis, maar toen het Gode behaagde, zijn Zoon in hem te openbaren, toen werd dat kruis voor hem de kroon van Jezus' Messiasschap, en het enige middel van de behoudenis. Want aan dat kruis werd Christus door God tot zonde gemaakt en tot een vloek voor ons, opdat wij nu in Hem zouden hebben wijsheid en gerechtigheid, heiligmaking en verlossing, zaligheid en eeuwig leven, [Rom. 3:24](#), [1 Cor. 1:30](#), [2 Cor. 5:21](#), [Gal. 3:13](#). De brief aan de Hebreeënen beschrijft Christus vooral als de volmaakte en eeuwige hogepriester, die niet alleen zelf door lijden geheiligd (vleindigd) is, [Heb. 2:10](#); [5:9](#), maar door zijn éne, volmaakte offerande ook de zonden van zijn volk heeft te niet gedaan, [Heb. 7:27](#); [9:26](#); [10:12](#), en thans nog voortdurend in de hemel als hogepriester werkzaam, de reiniging, de heiliging en de volmaking van de zijnen voortzet en voltooit, [Heb. 7:3](#), [25](#); [8:1](#); [9:14](#); [10:12](#) v. Petrus tekent ons het lijden van Christus als van een onbestraffelijk en onbevlekt lam; en in dat lijden heeft Hij niet alleen onze zonden gedragen en ons uit onze ijdele wandeling verlost, maar heeft Hij ons een voorbeeld nagelaten, opdat wij zijn voetstappen zouden navolgen, [1 Petr. 1:18](#) v., [1 Petr. 2:21](#) v. En Johannes doet ons Christus kennen als het lam en de leeuw, als het leven en het licht, als het brood en het water des levens, als het tarwegraan, dat stervende vrucht draagt, als de goede Herder, die zijn leven stelt voor de schapen, als de Zaligmaker, die aan de wereld het leven geeft, als de alfa en de omega, het begin en het einde, de eerste en de laatste enz.

Zo zijn er dus inderdaad in het Nieuwe Testament verschillende waarderingen te vinden van de persoon en ook van het werk van Christus, die echter elkaar niet uitsluiten, maar aanvullen, en onze kennis verrijken. Zoals er in het Oude Verbond onderscheiden offers waren en de beloofde Messias telkens onder andere namen voorgesteld werd, zo gaat deze veelzijdigheid in de beschrijving naar het Nieuwe Testament over en neemt daar aanmerkelijk toe. De dood van Christus is een paas- en een bonds-, een slacht- en een lofoffer; een losprijs en een voorbeeld; een lijden en een doen; een werk en een dienst; een middel tot rechtvaardigmaking en heiligmaking, tot verzoening en heiliging, tot verlossing en verheerlijking, in één woord, de oorzaak van onze hele zaligheid. En ook komen in de theologie verschillende "theorieën" naast elkaar voor, en staat in de prediking nu eens de een, en dan de andere zijde van het werk van Christus op de voorgrond. De bovengenoemde mystische en ethische opvattingen zijn dan ook geen van alle op zichzelf onwaar; integendeel berusten zij alle op gegevens, die in de Heilige Schrift begrepen zijn. Christus heeft inderdaad door zijn menswording de eenheid van God en mens in zijn persoon tot stand gebracht, en is als zodanig de vertegenwoordiger van God bij ons, evenals onze vertegenwoordiger bij God; de Immanuël, die als profeet ons God verklaart, en als priester zich voor ons aan de Vader toewijdt. Hij is de Zoon, het Woord, het Beeld van God, die met de Vader hetzelfde wezen en dezelfde deugden deelachtig is, en tevens de Zoon des mensen, de ware mens, het hoofd van de mensheid, de tweede Adam, die ons in alles gelijk is geworden, ingegaan is in onze gemeenschap van zonde en dood, en onze smarten en krankheden gedragen heeft. Hij kwam op aarde, om een roeping te volbrengen, het koninkrijk van de hemelen te stichten, het nieuw verbond in zijn bloed te bevestigen; en om dat te doen, onderwierp Hij zich aan de wil van de Vader, werd gehoorzaam tot de dood toe, en sprak het amen uit op het rechtvaardig oordeel, dat God in zijn lijden en sterven over de dood voltrok; Hij werd de getrouwe getuige, [Op. 1:5](#), legde onder Pontius Pilatus de goede belijdenis af, [1 Tim. 6:13](#), en werd de hogepriester van onze belijdenis, [Hebr. 3:1](#). En zo was zijn lijden niet alleen een verzoening voor onze zonden, en een rantsoen voor onze verlossing; maar in zijn dood is de gemeente met Hem gekruisigd, en in zijn opstanding is zij zelf verrezen uit het graf. Christus was nimmer alleen, maar altijd stond Hij in gemeenschap met de mensheid, van wie Hij de natuur aangenomen had. Zoals allen in Adam sterven, worden zij in Christus weer levend gemaakt, en geroepen, om zijn voorbeeld na te volgen. Al deze elementen, welke in de genoemde voorstellingen van

Christus' dood eenzijdig op de voorgrond treden, zijn in de Schrift te vinden. Het komt er juist op aan, om ze geen van alle te verwaarlozen, maar ze alle samen te verbinden en de eenheid op te sporen, die er in de Schrift aan ten grondslag ligt. Zelfs worden zij alle bezielde door het lofwaardig streven, om het lijden en sterven van Christus ten innigste met zijn persoon in verband te houden. Want deze waren inderdaad niet "Etwas Sachliches," dat van zijn persoon en leven kan losgemaakt, en op zichzelf gesteld kan worden. Christus' lijden en sterven was geen lot, maar een daad; Hij had macht, om het leven af te leggen, zoals Hij die had om, om het aan te nemen, [Joh. 10:18](#); zijn dood was de voltooiing van zijn gehoorzaamheid, [Phil. 2:8](#).

- 1) Verg. bijv. B. F. Westcott, Christus Consummator, some aspects of the work and person of Christ in relation to modern thought. London 1886 bl. 99 v.
- 2) Schleiermacker, Chr. Gl. par. 104, 4.
- 3) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 379.
- 4) Ritschl, Rechtf. u. Vers. III2 525. Kaftan, Dogm. bl. 565-569. Ecklin, Der Heilswert des Todes Jesu. Basel 1888. Köhl, Die Heilsbedeutung des Todes Christi. Berlin 1890 bl. 190 v.
- 5) Verg. behalve Grotius, Dale ea. bovengenoemd, Sabatier, La doctrielle de l'expiation et son évolution historique, in: Etudes de théologie et d'histoire publiées par M. M. les prof. de la fac. de théol. prot. de Paris en hommage à la fac. de Montauban à l'occasion du tricentenaire de sa fondation. Paris Fischbacher 1901 bl. 6-76.
- 6) Zie, behalve Bushnell, Maurice ea., Secrétan, Philos. de la liberté 1849 II 285-345. Pressensé, Le Rédempteur 1859. Monnier, Essai sur la rédemption 1857. Bersier, La solidarité 1869.
- 7) Deze gedachte vindt men al bij Jon. Edwards, John Henry Newma, verg. Scott Lidgett, The spiritual principle of the atonement bl. 174. 177, maar ze werd breder ontwikkeld door McLeod Campbell, Moberly, Frommel; verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 380 v.
- 8) W. Porcher du Base, The soteriology of the New Test. New-York 1906 bl. 16-20.
- 9) Dale, The atonement 18 ed, 1896 bl. 4.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 388)

388. Toch, al zijn de mystische en ethische voorstellingen van de dood van Christus op zichzelf niet onjuist, ze zijn toch zonder meer onvolledig en onvoldoende; ze zijn zelfs op de duur niet te handhaven, indien zij zich niet verbinden met een andere gedachte, welke doorlopend in de Schriften aan de dood van Christus wordt vastgeknoopt, maar die stelselmatig door deze theorieën verwijderd en bestreden wordt. Immers, welke grote verscheidenheid zij onderling vertonen, zij hebben toch alle dit gemeen, dat zij de objectieve voldoening in een subjectieve verzoening trachten om te zetten en de substitutief-expiatorische opvatting van Christus' lijden vervangen door de solidaristisch-reparatorische. Christus heeft niet de schuld van de zonde van ons overgenomen, noch in onze plaats haar straf gedragen; zijn dood werd niet door de gerechtigheid Gods geëist en verwierf in

eigenlijke zin die weldaden niet, welke ons thans uit genade, om Christus' wil, worden geschonken. Maar in zijn lijden en sterven, dat het noodzakelijk, historisch gevolg was van het leven van Hem, de heilige, te midden van een zondige wereld, bleef Hij aan God getrouw ten einde toe, en schiep Hij door zijn woord, zijn voorbeeld, zijn Geest, in het algemeen door de invloed, die van zijn persoon uitgaat, die nieuwe godsdienstig zedelijke toestand in de wereld, waarin de mensen van de zonde afgeschrikt, door de liefde Gods aangetrokken worden, tot berouw, geloof en bekering komen en in die weg de vergeving van hun zonden en een nieuw leven deelachtig worden. Christus verwierf die weldaden niet actueel, maar potentiëel; Hij schiep niet de werkelijkheid, maar de mogelijkheid van onze verlossing; door de geestelijke en zedelijke kracht, welke van Hem uitgaat, mag Hij ons tot bekering en zo tot de zaligheid leiden, maar Hij is toch onze enige, volkomene en algenoegzame Zaligmaker niet. Deze voorstelling nu komt niet overeen met de rijke en diepe gedachte, welke de Schrift steeds aan de dood van Christus verbindt.

Reeds dadelijk is dit opmerkelijk, dat men op het standpunt van de mystische en ethische theorieën bij Jezus liefst van een beroep spreekt en de naam van ambt vermijdt. Tussen beide bestaat een groot verschil. Indien Jezus een beroep uitoefende of alleen aan een inwendige roeping bij zijn optreden en werkzaamheid gehoor gaf, dan valt daarbij zeker de leiding van Gods voorzienigheid niet weg, maar is er toch van een geheel enige openbaring van God bij Hem geen sprake meer. Hij mag in religieuze en ethische zin hoog boven ons uitmunten en ons allen ver vooruit zijn, toch staat Hij principiëel genomen niet boven, maar naast ons; Hij is onze aanvoerder en leidsman, maar wij hebben toch de plicht en de kracht, om naar zijn voorbeeld ons te conformeren en zijn voetstappen te volgen. Daarentegen, als Christus gezalfd is tot profeet, priester en koning, dan is Hij door God aangesteld, heeft van Hem een werk ontvangen om te doen, en staat met gezag boven ons, om ons te leren, om ons voor Gods aangezicht te vertegenwoordigen, en om ons te regeren naar zijn wil ¹). Het ambt is bij Christus geen beeldspraak, want Hij wierp zichzelf niet op tot hogepriester, maar werd er door God toe geroepen en aangesteld, [Hebr. 5:4-5](#); en profeet, priester en koning was Hij niet in schijn of in naam slechts, maar werkelijk en metterdaad; Mozes, Aäron, David en zovele profeten, priesters en koningen er in het Oude Verbond optraden, waren schaduwen en voorbeelden van hetgeen Christus in waarachtige zin eeuwiglijk was en is en blijven zal, [Hebr. 3:6](#), [5:5](#), [10:12](#) enz.

Van meer betekenis is, dat op het genoemde standpunt het lijden en sterven van Christus geheel onverklaard blijven. De Groninger godgeleerden hier te lande drukten zich zeer sterk uit, als zij zeiden, dat de dood van Christus een zaak was, door de mensen gedaan, door Jezus geleden, en door God toegelaten, en dat daarom het moeten, waarvan in [Matt. 16:21](#), [Mark. 8:31](#), [Luk. 9:22](#) sprake is, in zedelijke zin moest worden verstaan ²). Maar eigenlijk komt daarop de gedachte van de nieuwere theologen neer; er mag voor Christus een psychologische en historische noodzakelijkheid hebben bestaan, om te lijden en te sterven, voor een metafysische noodzakelijkheid blijft er geen plaats over. Zij bestrijden het allen zo sterk mogelijk, dat de dood van Christus door Gods gerechtigheid werd geëist. Maar zulk een voorstelling, volgens welke het lijden en sterven van Christus in hogere zin toevallig wordt, ziet zich door de Heilige Schrift ten volle geoordeeld. Deze toch verklaart uitdrukkelijk, dat het lijden van Christus te voren bepaald, eeuwen lang voorzienigd, en ter openbaring van Gods gerechtigheid noodzakelijk was, [Luk. 24:26](#), [Rom. 3:25-26](#), [1 Petr. 1:11](#).

Wel trachten velen daartegenover aan te tonen, dat Jezus eerst blij en met grote verwachtingen onder zijn volk optrad, en de noodzakelijkheid van zijn dood eerst inzag sedert de dag, waarop Petrus Hem in de landpalen van Cesarea Filippi als de Christus beleed,

[Matt. 16:20](#)v. 3). Maar Kähler noemt dit terecht een sage. Het Messiasbewustzijn, dat Jezus blijkens zijn doop door Johannes van zijn optreden af aan bezat; de naam Mensenzoon, die Hij met duidelijke bewustheid en met een bepaalde bedoeling zich toekende; de toepassing op zichzelf van Jesaja's profetie, [Luk. 4:21](#); de voorspelling, dat Hij als de bruidegom van zijn discipelen zou weggenomen worden, [Mark. 2:20](#); de vergelijking van zichzelf met Jona, [Matt. 12:40](#), en bij de slang in de woestijn, [Joh. 3:14](#); de prediking van het koninkrijk van de hemelen in een heel andere zin dan het door de Joden werd verwacht, en de bewustheid, dat het burgerschap in dat koninkrijk geloof en bekering, zelfverloochening en kruisdragen eiste, en de haat, de vijandschap en de vervolging van de wereld uitlokken zou, [Matt. 5:10](#)v. [Matt. 10:16](#)v. [Matt. 12:25](#).; dit alles bewijst, dat lijden en sterven van begin af aan voor Jezus vaststonden als het einde van zijn leven. De profetie, vooral van Jesaja in hoofdst. 53, stond steeds voor zijn geest, [Luk. 4:21](#); [18:31](#); [22:37](#); [24:26](#), [46](#), en onderwees Hem aangaande zijn uitgang 4). De dag van Cesarea Filippi bracht alleen deze verandering dat Jezus, nu de apostelen langzamerhand tot de vaste overtuiging van zijn Messianiteit gekomen waren, hun openlijk verkondigde, dat Hij de Christus was, maar daarom ook overgeleverd zou worden aan de handen van de zondaren, om ten derde dage weer op te staan, [Matt. 16:21](#) v. En Hij zegt er uitdrukkelijk bij, dat dit zo moest geschieden, niet omdat Hij zedelijk verplicht was, om te sterven, of zo alleen trouw aan zijn roeping kon blijven, want een zedelijke verplichting, om overgeleverd, gedood en zelfs opgewekt te worden, bestaat niet; maar omdat het zo in Gods raad was bepaald en in de Schrift was voorzien, [Matt. 16:21](#), [26:54](#), [Luk. 22:22](#); [24:26](#); 44:46 [???], [Joh. 3:14](#); [7:30](#); [8:20](#); [10:18](#); [11:9](#); [12:23](#); [13:1](#); [17:1](#); [20:9](#); [1 Petr. 1:20](#). Het moeten is in die raad gegrond; er is een uur voor zijn lijden en sterven, voor zijn opstanding en verheerlijking bepaald 5). Van begin af aan stond het daarom in de prediking van de apostelen vast, dat Christus gestorven, begraven en opgewekt was naar de Schriften, [1 Cor. 15:3](#). Zij zagen in de dood van Christus een grote misdaad van de zijde van de Joden, die daardoor Hem trachtten te vernietigen en uit te roeien; maar God heeft hun pogingen verijdeld, Hem uit de doden opgewekt, en Hem tot een Heere en Christus, tot een Vorst en Zaligmaker aangesteld, [Hand. 2:22-36](#); [3:13-15](#); [5:30-31](#). En dat niet alleen, maar die dood zelf was een bestanddeel van het Messiaanse werk, en tevoren in Gods raad bepaald, [Hand. 2:23](#), [3:18](#), [4:28](#). Deze gestorven en opgewekte Christus is daarom de enige naam, onder de hemel gegeven tot zaligheid, [Hand. 4:12](#).

De beide teksten, [Matt. 26:39](#), [42](#) en [Hebr. 5:7](#) weerspreken deze noodzakelijkheid van Jezus' sterven niet 6). Volgens laatstgenoemde plaats bad Christus niet om bevrijding van de dood, alsof Hij deze niet als noodzakelijk erkend had; want er staat duidelijk, dat zijn gebed niettegenstaande zijn dood, door God verhoord is. Hij bad dus niet, om van het sterven verschoond te blijven, maar om uit de dood gered en door de dood heen opgewekt en verheerlijkt te worden.

In een andere plaats van deze brief lezen wij dan ook, dat Christus juist gekomen is, om in zijn lijden en sterven Gods wil te volbrengen en door die wil ons te heiligen, [Hebr. 10:5-10](#). Dit werpt weer licht op de woorden van [Matt. 26:39-42](#), want de brief aan de Hebreënen denkt in [Heb. 5:7](#), zo niet uitsluitend, dan toch voornamelijk aan Jezus' gebed in Gethsémané. Hier nu bidt Christus niet naar zijn wil, welke Hij immers juist aan die van de Vader onderwerpt, maar naar de geneigdheid, welke van de menselijke natuur is geschapen, om eigen verderf te ontvlieden 7). Als mens ziet Hij tegen de dood als dood op, en bidt, dat deze drinkbeker aan Hem voorbij mag gaan, maar Hij geeft zich tegelijk aan de raad en de wil van de Vader over. Zoals Hij in dit zelfde uur zijn discipelen vermaande tot waken en bidden, opdat zij niet in verzoeking mochten komen, want de geest is wel gewillig maar het vlees is zwak, [Matt. 26:40](#), zo bidt Hij zelf, proevende het bittere van de dood, dat God Hem sterken mag, om in

zijn sterven Gods wil te doen, dat Gods wil niet maar aan Hem, doch ook met volle overgave door Hem geschieden mag. Hij bad, to die in the active service of His office, and not as the down borne victim of death; to die as a Priest in death itself; His priestly action uninterrupted in death, yea, triumphing in death, an offerer as wel a sufferer, an obedient official agent in the article of death itself 8). En hierin werd Hij juist verhoord. Ofschoon hij de Zoon was, zo leerde Hij toch uit die dingen, welke Hij leed, de gehoorzaamheid, welke tot het volbrengen van de wil van de Vader vereist werd. De gezindheid en de wil, om te gehoorzamen, waren Christus van nature eigen, maar thans, in het uur van beproeving, moest Hij deze in de daad van de gehoorzaamheid doen overgaan. Toen leerde Hij die gehoorzaamheid en werd er door voleindigd, [Hebr. 5:8-9](#); Hij heiligde daardoor zichzelf voor ons, [Joh. 17:19](#) 9).

Verder neemt het lijden en sterven in de Schrift zulk een bijzondere plaats in, dat het niet als een accidens van zijn beroepstrouw kan worden opgevat. Aan de beschrijving daarvan is naar evenredigheid verreweg het grootste gedeelte van de Evangeliën gewijd. En het wordt niet beschreven als een martelaarschap, maar als een gericht van God, als de wil van de Vader, als de offerande van een priesters. Hij sterft niet voor zijn geloof, maar wordt rechtelijk veroordeeld, omdat Hij beweert, de Zoon van God, de Messias te zijn. Hij gaat niet verheugd de dood tegemoet, maar is ontroerd, bedroefd, verbaasd, beangst tot de dood toe, en is in zware strijd, zodat zijn zweet werd gelijk druppels bloeds, [Matt. 26:37-38](#), [Mark. 14:33](#), [Luk. 22:44](#), [Joh. 12:27](#). Dat is niet de houding van een wijze, die kalm de dood onder de ogen ziet, noch van een lijder, die roemt in de verdrukkingen, noch van een martelaar, die juichende het schavot beklimt of psalmen zingt op de brandstapel. Het lijden en sterven van Christus draagt een exceptioneel karakter; si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu (Rousseau). Bijzonder komt dit uit in de bange klacht, welke Jezus aan het kruis over zijn God verlatenheid slaakt, [Matt. 27:46](#). Sommigen hebben dit kruiswoord welopgevat als een wanhoopskreet, dat zijn zaak verloren was en God Hem verlaten had (Wolfenb. fragmenten), of louter subjectief verstaan van zijn zuiver menselijk gevoel van de momentane psychische Ueberwältigung vom höchsten Schmerze in der Todesnoth (Meyer Testament p.), of, zij het ook op verre afstand, vergeleken met de kreet van een moeder, van wie het hart breekt onder de schande van haar kind, maar die toch door haar grote liefde die schande op zich neemt, en zich buigt onder het oordeel van God (Moberly 10). Maar al deze uitleggingen laten aan de woorden geen recht wedervaren en zijn met de doorlopende beschrijving van Jezus' dood in de Schrift in strijd. Er is in de klacht van Christus niet van een subjectieve, maar van een objectieve Godverlatenheid sprake: Hij voelde zich niet alleen, maar Hij was door God verlaten; zijn gevoel was geen inbeelding, berustte niet op een valse voorstelling, maar beantwoordde aan een werkelijkheid. Toch mag dit aan de andere zijde niet zo worden verstaan, alsof de Vader op Christus persoonlijk toornde. Calvijn zegt het zo juist: neque tamen inuimus, Deum fuisse unquam illi vel adversarium vel iratum. Quomodo enim dilecto Filio, in quo animus ejus acquievit, irascetur? aut quomodo Christus Patrem aliis sua intercessione placaret, quem insensum haberet ipse sibi? Sed hoc nos dicimus, divinae severitatis gravitatem eum sustinuisse, quoniam manu Dei percussus et afflictus, omnia irati et punientis signa expertus est 11).

Jezus bleef ook aan het kruis de geliefde Zoon, de Zoon van het welbehagen van de Vader, [Matt. 3:17](#); [17:5](#); juist in het lijden en sterven bewees Christus zijn hoogste, volkomene gehoorzaamheid aan de wil van de Vader, [Phil. 2:8](#), [Hebr. 5:8](#); [10:5-10](#); [12:2](#); en Jezus zegt zelf, dat de ure zou komen, waarin al zijn discipelen Hem alleen zouden laten, maar dan was Hij toch niet alleen, want de Vader was met Hem. [Joh. 12:32](#). Maar Christus droeg naar de leer van de Schrift onze zonden in zijn lichaam op het hout, [1 Petr. 2:24](#); Hij werd daar voor ons tot zonde en tot vloek, [2 Cor. 5:21](#), [Gal. 3:13](#), en nam zo de dood op zich, de hele dood,

in zijn eigenlijk wezen en karakter, als bezoldiging van de zonde. Wij kunnen de dood zo niet smaken, en door het geloof in Christus wordt alle bitterheid er uit weggenomen; in de dood is God de zijnen nabij, zodat hij voor hen wordt een doorgang tot het eeuwige leven. Maar zo onderging Christus hem niet; Hij heeft met zijn heilige natuur hem doorleefd, zoals geen zondig mens dat vermag; Hij nam de drinkbeker in de hand en dronk die, vrijwillig, uit tot de laatste druppel toe; Hij legde door de macht van de liefde het leven zelf af en ging met volle bewustheid en vaste wil de vallei in van de schaduw van de dood. Daar werd Hij en voelde Hij zich door God verlaten, opdat Hij juist zo voor allen de dood in zijn bitterheid zou kunnen smaken, [Hebr. 2:9](#) 12).

Deze dood van Christus staat, met zijn opstanding, in de prediking van de apostelen dadelijk op de voorgrond. Jezus zelf had meermalen zijn lijden en sterven met de goederen van het koninkrijk van de hemelen of de weldaden van het verbond van de genade in verband gebracht, [Matt. 16:21](#); [20:22](#), [28](#); [26:28](#), [Joh. 10:11](#), [12:24](#), [13:1](#) enz. De discipelen begrepen dit eerst niet, [Matt. 16:22](#), [Luk. 18:34](#), maar hebben het later na de opstanding leren verstaan. En toen was van stonde aan de gekruiste en verheerlijkte Christus de inhoud van hun Evangelie. Daar mag rijke verscheidenheid zijn in de wijze, waarop zij de waarde van Christus' dood in het licht stellen, maar in die verscheidenheid heerst er toch een treffende eenheid. Reeds de oorspronkelijke gemeente schaarde zich om de belijdenis, dat Christus voor onze zonden gestorven was naar de Schriften; zum Sichersten, was wir wissen, gehört, das nach [1 Kor. 15:3](#) schon die Urgemeinde den Tod Jesu in Beziehung zur Sünde gesetzt hat 13). En al de apostelen brengen de dood van Christus op een of andere wijze met onze zonden in verband, en schrijven er deze objectieve, voor God geldende, betekenis aan toe, dat daardoor de weldaden van het genadeverbond, vergeving en eeuwig leven, voor ons verworven zijn. Welke brief men ook opslaat, men treft overal deze zelfde gedachte aan. Christus is tot zonde voor ons gemaakt en een vloek voor ons geworden, opdat wij in Hem rechtvaardigheid Gods zouden zijn, [2 Cor. 5:21](#), [Gal. 3:13](#). Hij is een verzoening voor onze zonden en heeft ons met zijn bloed van God gekocht en van alle zonden gereinigd, [1 Joh. 1:7](#), [2:2](#), [Openb. 5:9](#), [7:14](#). Hij offerde zich eenmaal op voor de zonden van het volk en bracht daardoor een eeuwige verlossing teweeg, [Hebr. 1:3](#), [2:17](#), [7:27](#), [9:12](#), [10:12](#). Hij droeg onze zonden, op het hout en verlost ons door zijn bloed, [1 Petr. 1:18](#), [2:24](#). Bij Jakobus treedt deze gedachte terug, maar toch heeft het geloof ook bij hem Jezus Christus tot voorwerp, die de heerlijkheid deelachtig is en als Rechter wederkomen zal, [2:1](#), [5:9](#), en bij Judas is Christus de Heere, die bij zijn wederkomst aan de zijnen barmhartigheid ten eeuwige leven bewijzen zal, [4](#), [21](#). Veel meer dan op het leven, valt daarom bij de apostelen op de dood van Christus de nadruk; het kruis staat in het middelpunt van hun Evangelie, [1 Cor. 2:2](#), [Gal. 6:14](#). Al mag het lijden en sterven van Christus niet van zijn persoon worden losgemaakt, het is toch bepaald door God als zodanig gewild en door de Zoon Hem als een offerande aangeboden. Het vormt in het leven van Christus niet een toevallig, alleen door de omstandigheden noodzakelijk geworden, maar een wezenlijk, onmisbaar bestanddeel; daardoor voornamelijk, als voleindiging van zijn gehoorzaamheid, is de verzoening van de zonden, de gerechtigheid en de eeuwige zaligheid verworven.

Tegen deze verwerving van de heilsgoederen door de dood van Christus is echter de bedenking ingebracht, dat God ons niet propter, maar alleen per Christum de genadeweldaden schenkt 14). De Luthersen schepten er zelfs behagen in, om de Gereformeerden ervan te beschuldigen, dat zij krachtens hun predestinatieleer de voldoening van Christus moesten loochenen en Hem alleen konden beschouwen als causa instrumentalis van de zaligheid: immers erkenden de Gereformeerden ook zelf, dat Christus niet fundamentum et causa electionis was 15), want de verkorenen waren al voorwerp van Gods liefde, eer Christus als

hun Middelaar was aangesteld, en waren dus verkoren niet om, maar in en tot Christus 16). Maar deze beschuldiging is toch ongegrond. Christus was zeer zeker openbaring en bewijs van de liefde van de Vader; logisch gaat onze verkiezing tot zaligheid aan zijn verkiezing tot Middelaar vooraf, en God is niet eerst door Christus, maar van eeuwigheid uit zichzelf bewogen, om zondaren lief te hebben en hun de vergeving en het eeuwige leven te schenken. Maar hierin bestaat juist de liefde van de Vader, dat Hij die zaligheid, welke Hij voor zondaren bestemd heeft, in de tijd voor hen laat verwerven door zijn eigen Zoon en ze zo hun schenkt en schenken zal in overeenstemming met zijn eigen gerechtigheid. Gods genade doet dus de genoegdoening en de verdienste van Christus niet te niet, maar is juist de laatste grond voor die verdienste, quia mero beneplacito mediatorero statuit, qui nobis salutem acquireret 17). Imo quia prius diligit, postea nos sibi reconciliat. Jam nos diligenti reconciliati sumus. En deze beide, Gods liefde en de voldoening van Christus, moesten en konden daarom samengaan, omdat wij tegelijk als schepselen het voorwerp van zijn liefde en als zondaren het voorwerp van zijn toorn waren 18). Zo is het dus louter genade, uit welke God de zonden vergeeft, Hij doet het om zijns zelfs, om zijns grote naam wil, [Jes. 43: 23-25](#), [Ezech. 36:21](#), [Ef. 1:17](#), [1 Joh. 2:12](#), maar dit is zo weinig daarmee in strijd, dat God ons de zonden om Christus' wil vergeeft, dat de naam Gods ons eerst in Christus is geopenbaard. Dat God de zonden vergeeft en het leven schenkt alleen uit genade, om zijns zelfs wil en niet om iets dat in ons is, dat heeft Christus ons verkondigd, dat heeft Hij ons verworven. De vergeving uit genade, als gezindheid in God eeuwiglijk aanwezig en aan de verkiezing en zending van Christus voorafgaande (amor benevolentiae), is toch eerst door Christus' offerande in de tijd mogelijk gemaakt (amor complacentiae). De weldaden zelf zijn door Christus verworven, al is de genegenheid, om ze te schenken aan de uitverkorenen, van alle eeuwigheid in God aanwezig geweest. Christus is tot zonde gemaakt, opdat wij zouden zijn rechtvaardigheid van God in Hem. Hij is geworden uit een vrouw en geworden onder de wet, opdat Hij ons van de vloek van de wet verlossen zou en wij de aanneming tot kinderen verkrijgen zouden. Zoals Adam de oorzaak is van zonde en dood, zo is Christus de bron van gerechtigheid en leven, [Matt. 20:28](#); [27:28](#), [Joh. 1:18](#), [15:13](#), [Rom. 5:12v.](#), [1 Cor. 15:21-22](#); [2 Cor. 5:19-21](#); [Gal. 3:13](#); [4:4](#); [1Joh. 4:9](#). Zo verstaan, is de uitdrukking, dat God ons de zonden vergeeft en het eeuwige leven schenkt propter Christum, om Christus' wil, Schriftuurlijk, en door de hele Christenheid, ook door de belijdenis van de Gereformeerde religie geleerd 19).

Tenslotte, de mystische en de morele theorieën bevatten wel elementen, die in de Heilige Schrift voorkomen en op zichzelf volkomen juist zijn. Maar zij maken deze los van de grondslag, waarop zij in de Schrift rusten en beroven ze dus ook zelf van hun waarde en kracht. De eerstgenoemde acht het wezen van de religie gelegen in de mystieke eenheid van God en mens. Deze is door de zonde verstoord, maar door Christus hersteld, en wel niet zozeer door wat Hij doet als wel door wat Hij is, door zijn persoon meer dan door zijn werk, door zijn geboorte meer dan door zijn kruis 20). Hoe die mystische eenheid van God en mens nu door Christus hersteld is, is op dit standpunt moeilijk te zeggen. Hegel zei, dat die eenheid objectief bestaat, maar door Christus het eerst duidelijk ingezien en uitgesproken is. Schleiermacher stelde het zo voor, dat Christus, eerst ingaande in onze zondige gemeenschap, daarna ons opneemt in de gemeenschap van zijn heiligheid en zaligheid. De bemiddelingstheologie drukt zich dikwijls zo uit, dat Christus een nieuw Godmenselijk leven in ons stort. Al deze wijzen van voorstelling zijn afkomstig uit het pantheïsme, en zijn zonder dit wijsgerig stelsel eenvoudig onverstaanbaar. De morele theorie gaat uit van de gedachte, dat God geen voldoening eist, maar in zijn liefde ons Christus gaf, opdat deze door zijn leer, leven en sterven ons van Gods liefde verzekeren, ons in onze vijandige gezindheid veranderen en van de zonde afschrikken zou. En ook de gouvernementele theorie van Grotius

ziet in God de Rector mundi, die persoonlijk wel zou kunnen en willen vergeven, doch in het belang van de wereldorde de zonde exemplair, tot een afschrik voor anderen, straffen moet.

Bij al deze theorieën nu kan men nog wel van Christus als Zoon van God, van zijn priesterschap en offerande blijven spreken, maar men spreekt dan in figuurlijke zin, gebruikt de woorden in ongewone betekenis en geeft aanleiding tot misverstand 21). Immers is het duidelijk, dat in het pantheïsme en het deïsme voor de Christus van de Schriften geen plaats is. Het hogepriesterschap van Christus verandert dan in een voorbeeld, de Christelijke religie in een pedagogiek, en de kerk in een school. Gerechtigheid is dan geen deugd van God, maar alleen in de staat op haar plaats en zonde geen schuld en straf geen rechtsherstel. De mens is niet zo boos, of hij kan door een zedelijk voorbeeld, door een schok of een indruk, ten goede veranderd worden 22). De objectieve voldoening wordt zo omgezet in de subjectieve verzoening; de eigenlijke, ware verzoening heeft dan eerst plaats, als de mens het voorbeeld van Jezus volgt en zichzelf verandert. De gelovigen onder het Oude Testament hadden het voorbeeld van Jezus nog niet, zijn dus of allen verloren of op een andere wijze zalig geworden dan wij, en Christus is niet de enige naam, onder de hemel de mensen ter zaliging gegeven. Bovenal blijft bij al de genoemde theorieën het verband onverklaard, dat de Schrift legt tussen de dood van Christus en de vergeving van onze zonden en het eeuwige leven. Het is niet in te zien, hoe de dood van Christus als een voorbeeld van deze weldaden de grond kan zijn, waarom God ons om Christus' wil de zonden vergeeft en het leven schenkt. Feitelijk komt alles hierop neer, dat Christus door zijn beeld een diepe indruk maakt op het verstand of op de wil of ook op het gevoel van de mens, en zo hem bevrijdt van de mening, dat God om zijn zonde op hem toornt, of van de zelfzucht, die hem gebonden houdt, of van het gevoel van onzaligheid, dat hem neerdrukt. Maar in geen van deze gevallen wordt aan de mens ware vrede en rust geschonken: Want het geweten wordt daardoor niet gereinigd en het schuldgevoel daardoor niet weggenomen. Vrede is er alleen in het bloed van het kruis!

- 1) Hugh Martin, *The atonement*. Edinburgh z. j. bl. 104 v.
- 2) Pareau et H. de Groot, *Lineam. theol. Christ.* ed. 3 bl 153.
Hofstede de Groot, *De Groninger Godg.* bl. 181.
- 3) Holtzmann, *Neut. Theol.* I 284-295.
- 4) Nösgen, *Gesch. den neut. Offenbarung* I 1891 bl. 395 v.
Kähler, *Zur Lehre v. d. Versöhnung* 1898 bl. 159 v.
- 5) Scholten, *L. H. K.* II 45.
- 6) Zoals bijv. Ménégos, *La mort de Jésus et le dogma de l'expiation* bl. 26 beweert; hij zegt zelfs: Jésus a si peu pensé que sa mort fut absolument nécessaire pour sauver l'humanité que, jusqu' à la dernière minute, il a espéré y échapper. Il faut toute l'épaisseur du préjugé traditionnel pour ne pas voir un fait aussi éclatant.
- 7) Kanttekening bij de Statenvertaling. Verg. voorts Lombardus, *Sent. III dist. 17.* Tkomas, *S. Theol. III qu. 21 art. 4.* De Moor, *Disp. theol. de precibus Christi Gethsemanitanis*, *Comm.* IV 840-870.
- 8) H. Martin, *The atonement* bl. 93.
- 9) Het gebed van Jezus in Gethsémané staat niet opzichzelf. Deismann, in de *Beiträge zur Weiterentw. der Christl. Religion.* München 1905 bl. 95-103 heeft op het gebedsleven van Christus terecht de aandacht gevestigd. Wel werd er ook vroeger over gehandeld, verg. bij v. Thomas, *S. Theol. III qu. 21*, maar voor de kennis van Jezus als mens is er nog te weinig gebruik van gemaakt. Toch maken de Evangeliën er telkens gewag van, dat Jezus zich afzonderde om te bidden, in het geheel niet minder dan veertien malen, van het begin

tot het einde, en vooral bij gewichtige gebeurtenissen in zijn leven, bijv. bij zijn doop, [Luk. 3:21](#), vóór zijn eerste botsing met de Farizeëen, 5:16, bij de keuze van de twaalven, 6:12, vóór de eerste duidelijke verkondiging van zijn Messiasschap, 9:18, bij de verheerlijking op de berg, 9:23, vóór het onderwijs in het gebed aan zijn discipelen, 11:1, vóór en na de spijziging van de vijfduizend, [Mark. 6:41](#), [46](#), bij de opwekking van Lazarus, [Joh. 11:41](#), in het hogepriesterlijk gebed, [Joh. 17](#), in Gethsémané, [Matt. 26:39](#), en aan het kruis, [Luk. 23:34](#). Verg. art. Prayer, Hastings, Dict. of Christ. II 391.

- 10) Verg. Moberly over the cry on the cross, Atonement and Personality bl. 131. 134. 392. 407. Ook Brooke bij Dale, The atonement bl. 470.
- 11) Calvijn, Inst. II 16, 11.
- 12) Had Jezus enjoyed the consciousness, that God was with Him in that dread extremity, he would have been exempted from the most awful experience of the children of men, and his sympathy would have failed us precisely where it is most needed. And therefore the sense of the Fathers presence was withhold from Him in that awful hour, David Smith in Hastings, Dict. of Christ. I 448.
- 13) Holtzmann, Neut. Theol. 1366. Stevens, The Theol. of the New Test. bl. 471.
- 14) Zo vroeger reeds Socinus ea. en in deze tijd Scholten, L. H. K. I 20 II. 426 v. Gottschick, Propter Christum, Zeits f. Theol. und Kirche 1897 bl. 352-384. Verg. ook Stuckert, Propter Christum, ib. 1906 bl. 143-173.
- 15) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 248 v.
- 16) Gerhard, Loc. XVI de justif. par. 36. Schneckenburger, Zur kirchl. Christol. 1848 bl. 45 v. Id., Vergl. Darstellung II 264 a. Schweizer, Gl. d. ev. ref. K. II 379. 389. Reuter, Augustinische Studien 1887 bl. 52.
- 17) Calvijn, Inst. II 17, 1.
- 18) Calvijn, Inst. II 16, 3. 4.
- 19) Calvijn, Inst. II 16. 17.
Comm. op [Joh. 15:13](#), [Rom. 5:10](#), [2 Cor. 5:19](#), [1 Joh. 4:19](#) enz.
Ned. Gel. art. 21. 22. 23., Heid. Catech. vr. 37.
Petrus de Witte, Wederl. van de Soc.
dwalingen II 170 v. Maastricht, Theol. V 18, 20. 41.
Maresius, Syst. Theol. IV 40 x30. Turretinus, de satisf.
bl. 7. Heppe, Dogm. d. deutschen Prot. I. 190. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 265 v.
- 20) De nieuwere Engelse theologie bedient zich daarom bij voorkeur van het woord atonement, in de zin van at-one-ment, making-at-one, en dringt andere termen, propitiation, expiation, satisfaction, reconciliation min of meer op de achtergrond. Hodge, Syst. Theol. II 469. Orr, Christian View bl. 333.
- 21) Verg. bijv. Weiszäcker, Das apost. Zeitalter 2 bl. 138. Biedermann, Chr. Dogm. gestorven 829. Pfleiderer, Grundriss bl. 156. Sabatier, La doctrine de l'expiation t.a.p. bl. 62 v. enz.
- 22) Verg. Ch. Hodge, Syst. Theol. II 566 v. A. A. Hodge, The atonement, ch. 21.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 389)

389. Deze leer van de Schrift over het verband tussen Christus' dood en onze verlossing komt dan alleen tot haar recht, wanneer zijn hele, volmaakte gehoorzaamheid als een satisfactio vicaria opgevat wordt. Anselmus was de eerste, die duidelijk en beslist het sterven van Christus als een satisfactio opvatte, en die dit woord waarschijnlijk uit de leer van de boete overnam, waar het reeds sedert de dagen van Tertullianus gebruikelijk was. Maar toch heeft hij zakelijk daarmee niets nieuws geleerd, want reeds lang te voren werd in de theologie de dood van Christus als het van God verordende middel beschouwd, waardoor de zaligheid voor ons verworven was. Zijn satisfactieleer was geen mit Hilfe der germanisch-rechtlichen Anschauungen von ihm neu gebildete Theorie, maar veelmeer van de systematische Abschluss einer alten, schon seit Augustin laufenden und für das ganze Mittelalter vor wie nach Anselm überaus einflussreichen dogmengeschichtlichen Entwicklungsreihe 1). En ook is zij niet een product van het huwelijk tussen het oorspronkelijk Evangelie en de Griekse filosofie. Want de exegese, welke de Socinianen en de Rationalisten toepasten, om haar uit de Schrift te verwijderen, neemt niemand thans meer voor zijn rekening. En de uitlegging van Ritschl mag om haar scherpzinnigheid een tijd lang hebben geboeid, haar onhoudbaarheid wordt thans door bijna niemand meer betwijfeld 2). Onpartijdig onderzoek leidt altijd opnieuw tot de erkenning, dat de leer van de voldoening in de Heilige Schrift is gegrond. Zo is volgens Holtzmann in [Rom. 3:26](#) wirklich die Rede von einer, im Interesse der göttlichen Gerechtigkeit geschehenen, Erduldung der Straffolgen menschlicher Sünde von Seiten des Sohnes Gottes 3). Zelfs heeft Paulus niet het eerst deze gedachte van een plaatsvervangende voldoening op de dood van Christus toegepast, maar de oudste gemeente ging hem daarin reeds voor 4); Jezus duidde zelf zijn dood als een losgeld en bondsoffer aan 5) en de idee van een plaatsvervangende verzoening lag bij de zondoffers en bij de offerande op de grote verzoendag zo voor de hand, dass sie sich für das Volksbewusstsein fast unvermeidlich einstellen musste 6).

Trouwens, de Heilige Schrift beschouwt heel het werk van Christus als een vervulling van Gods wet en een voldoening aan zijn eis. Als profeet, priester en koning, in zijn geboorte en in zijn dood, in zijn woorden en in zijn werken, altijd volbracht Hij Gods wil; Hij kwam in de wereld, om die wil te doen; de wet Gods was in het binnenste van zijn ingewandens; zijn hele leven was een volkomene gehoorzaamheid, een volmaakte offerande, Gode tot een welriekende reuk 7). Die wil van God was één, en één was ook de gehoorzaamheid, waarmee Christus zich daaraan onderwierp, en één de gerechtigheid, welke Hij daarin volbracht. Maar er laat zich aan de obedientia, die Hij betoonde, toch een passieve en actieve zijde onderscheiden. Tweeledig was immers de eis, door God aan de gevallen mens gesteld, nl., dat hij de wet volkomen onderhouden en ook haar overtreding door straf herstellen zou 8). Tweeërlei zijn de weldaden, die Christus ons verworven heeft, nl. de vergeving van de zonden en het eeuwige leven. Beide zijn niet identiek; rechtvaardigmaking valt niet vanzelf samen met de hemelse zaligheid. Adam was vóór zijn ongehoorzaamheid wel rechtvaardig, maar moest toch nog in de weg van de werken het eeuwige leven verwerven. Het strafdragen is op zichzelf nog volstrekt niet één met het volbrengen van de wet; de misdadiger, die gestraft wordt, maar onder de straf zich verhardt, vervult het recht, doch beantwoordt geenszins aan de hele eis van de wet. Bovendien, Christus was de tweede Adam; Hij kwam niet alleen, om voor ons de straf te dragen, maar ook om voor ons die gerechtigheid en dat leven te verwerven, welke Adam door zijn gehoorzaamheid verwerven moest; Hij bevrijdde ons niet van schuld en straf alleen, en plaatste ons niet aan het begin, maar aan het einde van de weg, die Adam te bewandelen had. Hij schenkt ons veel meer, dan wij in Adam verloren,

niet alleen de vergeving van de zonden en kwijtschelding van de straf, maar ook terstond in het geloof het non posse peccare en het non posse mori 9); die in Hem gelooft, wordt niet veroordeeld en heeft het eeuwige leven, [Joh. 3:16](#), [18](#). Beide soorten van weldaden worden daarom ook, al zijn ze in concreto nooit te scheiden, toch dikwijls afzonderlijk naast elkaar genoemd, [Dan. 9:24](#), [Joh. 3:36](#), [Hand. 26:18](#), [Rom. 5:17-18](#), [Gal. 4:5](#), [Op. 1:5-6](#).

En zo is het ook met de actieve en passieve gehoorzaamheid van Christus. Zij zijn onderscheiden, maar vallen in concreto, in het leven en sterven van Christus, altijd samen. De actieve gehoorzaamheid is geen uitwendig toevoegsel aan de passieve, noch omgekeerd. Geen enkele daad en geen enkel voorval in het leven of lijden van Christus is uitsluitend tot de een of tot de andere te brengen. Evenals Christus altijd en in alles tegelijk profeet, priester en koning is, zo is Hij ook steeds werkzaam tot verzoening van de schuld van de zonden en tot verwerving van het eeuwige leven. Zelfs is het niet goed, te zeggen, dat de vergeving van de zonden alleen door zijn passieve, en het eeuwige leven alleen door zijn actieve gehoorzaamheid is verworven. Want zijn lijden was geen dragen van de straf alleen, maar ook volbrenging van de wet; en zijn werken was geen volbrenging van de wet slechts, maar ook een dragen van haar straf. Zijn doen was lijden en zijn lijden was daad. Het was één werk, dat Christus volbracht, maar zo rijk, zo waardevol in Gods oog, dat de gerechtigheid van God er volkomen door voldaan, alle eis van de wet er ten volle door vervuld en de hele, eeuwige zaligheid erdoor verworven werd. Het satisfactorische van Christus' gehoorzaamheid bestaat dus niet daarin, dat Hij een wraakzuchtige Godheid door bloed bevredigd, haar haat en nijd door een kwantiteit van lijden gestild heeft; maar het is hierin gelegen, dat Hij van het begin tot het einde van zijn leven zijn wil aan de hele, volmaakte, heilige en liefderijke wil van God onderworpen, en zichzelf met lijf en ziel en alle krachten God tot een volmaakte offerande geheiligd heeft. Maar die wil van God omvatte naar de leer van de Schrift niet alleen het leven, maar ook het lijden van Christus; en die offerande bestond niet alleen in zijn "zedelijk beroep" maar ook in zijn kruisdood. Stervende voltooide Hij zijn gehoorzaamheid en voleindigde Hij zijn heiliging 10).

De gehoorzaamheid van Christus is echter niet alleen een satisfactio; zij is een satisfactio vicaria. Ook hierover spreekt de Schrift zich duidelijk uit. Eigenlijk ligt in alle zoenoffer de idee van de plaatsvervanging opgesloten; het stelt in de plaats van de offeraar, die de toorn van God waardig is, iets anders, dat Hem weer gunstig stemmen kan. In Israëls geschiedenis treffen wij de idee van de plaatsvervanging reeds aan bij Abraham, als deze op bevel van de Engel des Heeren zijn hand niet uitstrekt naar zijn zoon, maar een ram ten brandoffer offert in de plaats van zijn Zoon, [Gen. 22:12-13](#). In de Oudtestamentische cultus droeg bij de zoenoffers de handoplegging de zonden van de offeraar op het offerdier over, [Lev. 16:21](#); de verzoening zelf kwam niet in één maar in drie acten tot stand, nl. slachting, bloedsprenging en verbranding; hoewel met de zonden van de offeraar beladen en zo de dood waardig, werd het offerdier toch niet eenvoudig gedood, maar geslacht. Het was niet om de dood als zodanig, zonder meer, te doen, want het offerdier is bestemd, om verzoening te doen en de offeraar te herstellen in Gods gunst. Die gunst is niet te verwerven door de dood van het offerdier zonder meer, maar daardoor dat het bloed, de ziel, het leven van het wel met de zonden van de offeraar beladen en daarom gedode, maar toch in zichzelf volkomen onschuldige offerdier aan God toegebracht en gewijd wordt. Zo doet dat bloed, als de zelfofferande van een levend wezen, dat daarom niet gedood maar geslacht wordt, verzoening over de zonden van de offeraar; het maakt, dat heel het dier in de verbranding God tot een aangename reuk is; de offeraar zelf deelt dan volkomen in zijn gunst, het dier heeft van het begin tot het einde zijn plaats vervangen en zo hem verzoend en in Gods gemeenschap hersteld. Aan deze cultus ontleende Jesaja de trekken voor zijn tekening van de knecht des

Heeren; de poena vicaria kan niet sterker worden uitgedrukt dan in [Jes. 53](#); de knecht des Heeren heeft onze krankheden op zich genomen en onze smarten gedragen; Hij is om onze overtredingen verwond, om onze ongerechtigheden is Hij verbrijzeld; de straf, die ons de vrede aanbrengt, was op Hem, en door zijn striemen is ons genezing geworden. De Heere heeft ons aller ongerechtigheden op Hem doen aanlopen. Om de overtreding van het volk is de plaag op Hem geweest. Hij heeft zijn ziel tot een schuldoffer gesteld. Zelf een rechtvaardige, zonder onrecht of bedrog, draagt Hij de ongerechtigheden van zijn volk en brengt hun de gerechtigheid aan. Het lijden van de knecht des Heeren ist nicht bloss ein Confessoren- und Märtyrerleiden, wie das der ecclesia pressa, sondern ein stellvertretendes, ein Sühnendes, ein Opfer für die Sünde. Immer und immer wieder kommt dieses c. 53 darauf zurück, und wird nicht müde es zu wiederholen [11](#)).

Nog duidelijker komt dit alles in het Nieuwe Testament aan het licht. Ten eerste komt hier de uitdrukking λυτρον in aanmerking, [Matt. 20:28](#), [Mark. 10:45](#), [1 Tim. 2:6](#); het duidt naar zijn afleiding van λυειν, losmaken, het middel aan, waardoor iemand losgemaakt, uit banden of gevangenis bevrijd wordt, en betekent dus in het algemeen rantsoen of losgeld. In de LXX is het de vertaling van נָאֻלָּה, [Lev. 25:51](#), [53](#), of van פְּדוּי, [Num. 3:46](#), of van לִפְר, [Ex. 21:30](#), [30:12](#), [Num. 35:31-32](#), [Spr. 6:35](#); [13:8](#); maar het laatste woord wordt elders ook welovergezet door ἐξίλασμα, [1 Sam. 12:3](#), [Ps. 49:8](#), of door ἀλλαγμα, [Am. 5:12](#), [Jes. 43:3](#), of door δωρον, [Jes. 36:18](#). Wij weten dus niet zeker, welk woord door Jezus in het Aramees is gebruikt, en kunnen uit het woord λυτρον op zichzelf nog niet het plaatsvervangend en equivalent karakter van zijn sterven afleiden. Maar toch is het onjuist, de woorden in [Mark. 10:45](#) met Ritschl zo te verstaan, dat Jezus' vrijwillige dood een gave, een bedekking, een beschermmiddel is, waarvoor velen bewaard blijven, niet voor de dood als lot van alle schepselen, maar voor een doodservaring, als welke Hij thans smaakt, en dus in die zin van de dood bevrijd en door zijn sterven het eeuwige leven deelachtig gemaakt worden. Want ten eerste heeft Ritschl de Oudtestamentische offercultus reeds vooraf zo willekeurig geïnterpreteerd, dat alles wat op plaatsvervangend en verzoening betrekking had daaruit ten enenmale verdwenen was; ten andere stelt hij λυτρον met het onjuist opgevatte לִפְר zo gelijk, dat de mogelijkheid, dat Jezus misschien van een ander woord zich bediend heeft, geheel uit het oog wordt verloren; en ten derde doet hij aan het woord λυτρον geweld aan, hetwelk toch eenvoudig en natuurlijk de betekenis van losgeld draagt, en daarin bij verwante, straks te noemen, voorstellingen in het Nieuwe Testament steun vindt. Nu mag dit woord op zichzelf nog niet uitdrukken, dat de losprijs opweegt tegen wat er door losgekocht wordt; toch ligt de gedachte voor de hand, dat iemand, die ergens recht op heeft, in het algemeen daarvan geen afstand zal doen, dan tegen behoorlijke vergoeding; in [Jes. 43:3](#), [Spr. 21:18](#) wordt het woord לִפְר daarom in parallelisme afgewisseld met תְּחִתָּה, in de plaats van, en in andere plaatsen, zoals [Ex. 21:30](#), [30:12](#), [Num. 18:15-16](#); [35:31-32](#); [2 Sam. 21:3-7](#), [Job. 33:24](#), [Ps. 49:7-8](#), heeft het woord duidelijk de betekenis van een prijs, die voor iets anders, ter bevrijding, betaald wordt.

Voorts ontvangt het woord λυτρον, [Mark. 10:45](#), licht van al die plaatsen in het Nieuwe Testament, waar het lijden en sterven van Christus wordt voorgesteld als een τιμη, een dure prijs, [1 Cor. 6:20](#); [7:23](#); [1 Petr. 1:18-19](#), waardoor de gelovigen verlost of losgekocht zijn (αντιλυτρον, [1 Tim. 2:6](#), λυτρουσθαι, [Luk. 24:21](#), [Tit. 2:14](#), [1 Petr. 1:18](#); απολυτρωσις, [Rom. 3:24](#), [1 Cor. 1:30](#) enz.; αγοραξασθαι, [1 Cor. 6:20](#), [7:23](#) enz. of εξαγοραξασθαι, [Gal. 3:13](#); [4:5](#)). Aan al deze uitdrukkingen ligt de gedachte ten grondslag, dat de mens van nature zich in de gevangenschap of slavernij van de zonde bevindt en dat hij daaruit alleen door de dure losprijs van het bloed van Christus bevrijd is. De offerande van Christus is dus tegelijk een losprijs; in het Oude Testament wordt het substantief לִפְר nog wel nooit rechtstreeks op

de zoenoffers toegepast, maar de verbinding van beide begrippen is toch niet ver te zoeken, het zoenoffer was feitelijk een losprijs voor het leven van de offeraar, en het zelfstandig naamwoord לִפְרֹה behoorde tot dezelfde stam als het werkwoord לָפַר, dat in de offercultus voor verzoenen gebruikelijk was ¹²⁾. Als Jezus dus van zijn dood als een losprijs sprak, kon dit bij de discipelen geen andere gedachte wekken en heeft dit ook blijkens hun brieven geen andere gedachte gewekt, dan dat die dood hen loskopen zou uit de gevangenschap van de zonde en van de dood; te meer, omdat Jezus zelf hen geleerd had, dat de ziel van een mens zo grote waarde heeft, dat hij, haar verliezende, geen ανταλλαγμα, geen losprijs, vergoeding of equivalent, voor haar geven kan, [Matt. 16:26](#), [Mark. 8:37](#), verg. [Ps. 49:8](#). Nu geeft echter Jezus zelf in zijn dood een losprijs voor of in de plaats van velen, αντι πολλων, die dit zelf niet konden doen, en die daarom de loskoping van hun ziel, de redding van hun leven, alleen aan de dood van Christus te danken hebben. Omdat λυτρον dus de betekenis van losprijs heeft, zijn de woorden αντι πολλων niet, zoals Ritschl wil, met het subject, ηλθεν δουναι, maar met het object λυτρον te verbinden, want anders zou geheel de persoon of zaak ontbreken, waarvoor de losprijs werd betaald. En onder de velen zijn dan de deelgenoten van dat verbond van de genade te verstaan, hetwelk Jezus volgens zijn eigen getuigenis in zijn bloed heeft bevestigd en dat daardoor het voornaamste goed, nl. de vergeving van de zonden, tot inhoud heeft, [Matt. 26:28](#) ¹³⁾.

Eindelijk komt als bewijs voor de satisfactio vicaria heel de leer van het Nieuwe Testament over de offerande van Christus in aanmerking. De preposities, die het verband van die offerande tot ons en onze zonden aanduiden, υπερ, περι, δια ¹⁴⁾, betekenen op zichzelf niet: in de plaats van, maar: ten behoeve, ter wille van, vanwege, om, ter oorzaak van. Doch zij leggen tussen Christus' offerande en onze zonden toch een zodanig verband, dat de idee van de plaatsvervanging daarbij niet gemist noch daaruit verwijderd kan worden. De Schrift leert ook wel, dat de gelovigen in en met Christus gekruisigd, gestorven en begraven zijn, dat Christus ons ten voorbeeld geleden heeft en gestorven is; maar daarin gaat haar hele zin niet op. De mystische en morele interpretatie van Jezus' lijden en sterven zijn zelfs niet te handhaven, wanneer niet vooraf wordt erkend, dat Hij in legale zin plaatsvervangend voor ons geleden heeft en gestorven is. Dit nu leert de Schrift zo duidelijk mogelijk, ook al gebruikt zij de uitdrukking satisfactio vicaria evenmin als die van triniteit, menswording, Godmens enz. Want als zij zegt, dat Christus, hoewel persoonlijk zonder enige zonde, tot betoning van Gods rechtvaardigheid tot een zoenmiddel is gesteld, voor ons tot zonde is gemaakt, een vloek geworden is voor ons, onze zonden in zijn lichaam op het hout gedragen heeft; dat God de zonde in zijn vlees geoordeeld en Hem met de vervloekte kruisdood gestraft heeft; en dat wij nu door Hem de verzoening en de vergeving, de gerechtigheid en het leven, ja de hele en volkomene zaligheid ontvangen; dan is het onderling verband tussen al deze Schriftuurlijke uitspraken niet anders te denken, dan dat Christus zich in onze plaats gesteld, de straf van onze zonde gedragen, aan Gods recht voldaan en zo voor ons de zaligheid verworven heeft ¹⁵⁾.

¹⁾ Loofs, D. G. 4 bl. 509 v. Harnack, D. G. II 2 178 v.

²⁾ Verg. tegen Ritschl: Kreibitz, Die Versöhnungslehre auf Grund des chr. Bew. 1878. Dorner, Chr. Gl. II 592 v. Pfleiderer, Die Ritschlsche Theol., Jahrb. f. prot. Theol. 1889. Id., Entw. der prot. Theol. bl. 228 v. Joh. Wendland, Albrecht Ritschl und seine Schüler 1899 bl. 116 v. James Orr, The Ritschlian Theology. London 1897.

³⁾ Holtzmann, Neut. Theol. II 100. Verg. ook Wegscheider, Inst. theol. par. 136. Pfleiderer, Der Paulinismus 2 bl. 136 v. Ed. von Hartmann, Das Christ. des N. Test. 1905 bl. 218 v

- 4) Holtzmann t.a.p. II 97.
- 5) Holtzmann t.a.p. I 292 v.
- 6) Schmiedel bij Holtzmann t.a.p. I 67.
- 7) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 376 v.
- 8) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 376, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 386 v.
- 9) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de mens; 297.
- 10) Turretinus, Theol. EI. XIV 13, 11 v. Mastricht, Theol V 18, 14. De Moor, Comm. III 960 v. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. bl. 326. Schleiermacker, Chr. Gl. par. 104, 2. Ritschl, Rechtf. u. Vers.2 I 279 v. III 61.
- 11) Delitzsch, Comm. über [Jesaja 2](#) 1869 bl. 557.
- 12) Holtzmann, Neut. Theol. I 67. Orr, in Hastings' Dict. of Christ II 469.
- 13) Over [Mark. 10:45](#): Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 268 v. Holtzmann, Neut. Theol. I 292 v. Cremer, Wörterbuch s. v. λύτρον. Orr, art. Ransom in Hastings. Dict. of Christ II 468.
- 14) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 378v. Over υπερ: Holwerda, Jaarb. v. wet. Theol. 1862. bl. 521 v. Over δια: Ad. Schettler, Die paulin. Formel "Durch Christus" untersucht. Tübingen 1907. Schettler verstaat deze uitdrukking steeds van een "mystische Beeinflussung" door de pneumatische Christus. Maar deze opvatting is zonder twijfel onjuist. De verbinding met δια is geen formule, zoals bijv. die met: in of in de naam van, maar duidt Christus eenvoudig als middelaar aan en zegt op zichzelf nog niets over de aard of de wijze, waarop Hij dit is. Als Paulus van Christus als middelaar van de schepping en van de onderhouding spreekt, dan is die mystische opvatting ook vanzelf uitgesloten. En ook wanneer hij van Christus als middelaar spreekt, denkt hij volstrekt niet alleen aan de verhoogde, maar tegelijk ook aan de historische, gekruiste Christus. Verg. Heitmüller, Theol. Lit. Zeitung 1909 col. 408-412.
- 15) Weiss, Lehrb. van de Bibl. Theol. par. 49 b enz. Holtzmann, Neut. Theol. I 64 v. II 97 v. enz. Plantz, art. vicarious sacrifice, in Hastings' Dict. of Christ II 793-800. A. A. Hodge, The atonement bl. 161 v. Martin, The atonement bl. 198 v. Scott Lidgett, The spiritual principle of the atonement bl. 286 v. enz.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 390)

390. Tegen deze leer van de satisfactio vicaria zijn echter reeds van ouds zeer belangrijke bezwaren ingebracht. Vooral de Socinianen vielen haar met krachtige argumenten aan. Geldschulden, zo redeneerden zij, kan de een van de ander overnemen en voor hem betalen; maar zonden zijn zedelijke schulden en hechten aan de persoon. Zij kunnen uit de aard van de zaak niet door een ander worden overgenomen. Het strijdt met Gods gerechtigheid, die de schuldige niet onschuldig en de onschuldige niet schuldig houdt. Het strijdt met de aard van de zonde, want wie ze voor een ander zou willen dragen, zou toch nooit het verschrikkelijkste in de zonde, di. de zelfbeschuldiging, het berouw, de wroeging kunnen overnemen, maar alleen het uitwendige lijden en sterven, en dit was dan voor hem geen straf van de zonde,

maar een kastijding, een beproeving, een martelaarschap. Het strijdt met de werkelijkheid, want Christus heeft niet de toorn van God gedragen maar steeds in zijn liefde en gunst gedeeld; Hij heeft niet de hele straf van de zonde gedragen, want Hij stierf noch de geestelijke noch de eeuwige dood; en indien Hij ze ook gedragen had, dan toch alleen voor één enkel mens, nooit voor velen, want Hij heeft die straf slechts éénmaal gedragen; al was Hij ook God, dit kan de waarde van zijn offerande niet vermeerderen, omdat zijn Godheid toch niet lijden kon 1).

Vele van deze bedenkingen vloeien uit misverstand voort, dat daarom vooraf uit de weg moet worden geruimd. Ten eerste dan is het volkomen waar, dat Christus nooit persoonlijk, om en voor zichzelf, het voorwerp van Gods toorn is geweest; Hij was immers nooit in eigen persoon een zondaar, een overtreder van Gods wet. Gnostieken en Anabaptisten maakten wel vaak onderscheid tussen een Goddelijke, hemelse, onsterfelijke, heilige en een menselijke, aardse, onreine, sterfelijke lichamelijke in Christus 2). En de Antinomianen verstonden de plaatsvervangende zo, dat op Christus niet alleen de schuld en straf, maar ook de smet en onreinheid van de zonde was overgedragen; de verwisseling tussen Christus en de uitverkorenen was naar hun mening zo volstrekt, dat Hij zelf zonde is en zij gerechtigheid zijn; in Christus zijn zij over hun zonden bedroefd geweest, gerechtvaardigd, wedergeboren; de zonden, die zij zelf doen, zijn geen zonden meer, kwellen hen niet in het geweten, hebben geen vergeving meer nodig, en zijn maar daden van het vlees, van de oude mens 3). In latere tijd zijn deze gevoelens nu en dan vernieuwd door de Methodisten 4), door de Irvingianen 5), en door sommige volgelingen van Kohlbrugge 6). Maar de Schrift leert zo beslist en duidelijk mogelijk, dat Christus persoonlijk vrij was van alle zonden 7); en de enkele plaatsen, waarop men zich voor het tegendeel beroept, [Joh. 1:14](#), [Rom. 8:3](#), [Hebr. 2:14](#), spreken alleen uit, dat de Zoon van God een zwakke, aan lijden en dood onderworpen natuur aannam, doch niet, dat Hij zelf in subjectieve zin een zondaar was. Sommige theologen, zoals Chrysostomus, Oecumenius, Luther, Marlorat, ook Calvijn op [Gal. 3:13](#), hebben Christus wel een zondaar genoemd, maar bedoelden dat alleen in objectieve zin, zoals Paulus zegt, dat Christus zonde is gemaakt en een vloek is geworden, [2 Cor. 5:21](#), [Gal. 3:13](#), cf. [Jes. 53:12](#). Daarmee geeft de apostel niet te kennen, dat Christus in zichzelf een zondaar en een vervloekte was, maar dat Hij door God werd beschouwd en behandeld als een, die schuldig was aan de overtreding van de wet en haar vloek op zich geladen had. Zelfbeschuldiging, berouw, wroeging, belijdenis van persoonlijke zonden kon er daarom in Christus niet vallen 8); de geestelijke dood, als onbekwaamheid ten goede en geneigdheid tot alle kwaad, is door Hem niet geleden. Juist om de zonden van anderen te kunnen dragen en voor deze te voldoen, kon en mocht Hij zelf geen zondaar zijn. De permutatio personarum, die er plaats had tussen Christus en de zijnen, is niet in pantheïstisch-fysische of mystieke zin te verstaan, maar draagt een legaal karakter; Christus is vrijwillig in die verhouding tot de wet en haar eisen gaan staan, waarin wij tot haar stonden door onze overtreding.

In de tweede plaats brengt het plaatsvervangende van Christus' gehoorzaamheid vanzelf ook mee, dat zij equivalent is, volkomen beantwoordend aan de eis van de wet. Deze gelijkwaardigheid is door de Reformatie echter anders opgevat, dan door Rome. Duns Scotus oordeelde, dat ook wel een heilig mens of een engel voor onze zonden had kunnen voldoen, indien God het goedgevonden had, want tantum valet omne creatum oblatum, pro quanto Deus acceptat illud et non plus 9). En ook leerden later de Remonstranten, dat niet de justitia Dei, maar alleen de aequitas enige voldoening vorderde, en dat meritum quod Christus persolvit juxta Dei Patris aestimationem persolutum est 10). Vlak daartegenover noemde Thomas de passio Christi niet alleen sufficiens sed superabundans satisfactio pro peccatis humani generis 11). Zelfs werd de vraag behandeld, of niet één druppel bloed van Christus

tot verzoening was voldoende geweest 12). Heel deze beschouwing zowel bij Thomas als bij Duns Scotus berust op een uitwendige, kwantitatieve berekening van het lijden van Christus. In principe heeft de Hervorming met dit berekeningssysteem gebroken. Dat blijkt daaruit, dat zij zowel de acceptilatio (van acceptum ferre) van Scotus, als de superabundantie van Thomas verwierp 13); dat zij in het werk van Christus naast de passieve ook de actieve gehoorzaamheid opnam; dat zij de offerande van Christus wel equivalent, maar niet identiek noemde met wat wij verplicht waren te lijden en te doen; dat zij haar voor volkomen sufficient hield, zodat er noch op Roomse noch op Remonstrantse wijze een aanvulling door ons geloof en onze goede werken bij nodig was; en dat met name de Gereformeerden zeiden, dat Christus' werk in zichzelf volkomen voldoende was tot verzoening van de zonden van de hele wereld, zodat het, indien Hij een kleiner getal had willen behouden, niet geringer kon wezen, en indien Hij een groter getal of alle mensen had willen behouden, niet groter had behoeven te zijn. Zonden zijn ook inderdaad geen geldschulden, en de voldoening is geen rekensom. De overdraging van onze zonden op Christus is niet zo mechanisch toegegaan, dat deze eerst van alle uitverkorenen nauwkeurig bij elkaar opgeteld, zo op Christus gelegd en elk afzonderlijk door Hem voldaan zijn. Christus heeft ook niet alle menselijke leeftijden doorlopen, noch ook daarin afzonderlijk voor de zonden van elke leeftijd voldaan, zoals Irenaeus 14) en anderen het voorstelden. Hij heeft ook niet precies hetzelfde, idem 15), geleden als wij noch op dezelfde wijze; want schuldbewustzijn enz., kon in Hem niet vallen, de geestelijke dood als geneigdheid ten kwade kende Hij niet, en de eeuwige dood heeft Hij niet in vorm en duur maar alleen intensief en kwalitatief, als verlating door God, geleden 16).

Zelfs ligt er in de acceptilatie enige waarheid, want het strikte recht van God vorderde, dat ieder mens persoonlijk voor zichzelf voldeed; en het is zijn genade geweest, die Christus gaf tot een middelaar van het verbond en zijn gerechtigheid aan de bondgenoten toerekende. Met een kwantitatieve berekening komen wij dus bij de satisfactio vicaria niet uit. Het zijn andere dan meet- en weegbare grootheden, met welke wij in de leer van de voldoening te doen hebben. De zonde is een heel de schepping beheersend en verdervend beginsel, een macht, een rijk, dat in vele dadelijke zonden zich uitbreidt en organiseert. De toorn van God is een verbolgenheid, die zich richt tegen de zonde van het hele menselijke geslacht 17). Zijn gerechtigheid is die deugd, waardoor Hij niet dulden kan, dat Hij door zijn schepselen als God wordt miskend of onteerd. Derhalve bestaat de satisfactio vicaria daarin, dat Christus als borg en hoofd in die verhouding tot God, tot zijn toorn, zijn gerechtigheid, zijn wet is gaan staan, in welke het menselijk geslacht daartegenover stond. Hij is voor die mensheid, welke Hem ter verzoening gegeven is, tot zonde gemaakt, een vloek geworden en heeft haar schuld en straf op zich genomen. Als de Socinianen zeggen, dat Christus in elk geval maar voor één mens en niet voor velen kon voldoen, omdat Hij de straf van de zonde toch slechts eenmaal heeft gedragen, dan gaat deze redenering van dezelfde kwantitatieve berekening uit, als de acceptilatie van Duns Scotus en de superabundantie van Thomas. Want al openbaart zich de zonde, die door Adam in de wereld gekomen is, in een ontelbare reeks van zondige gedachten, woorden en daden; al wordt de toorn van God door ieder schuldig mensenkind individueel gevoeld; het is en blijft toch altijd de éne, ondeelbare wet, die geschonden is, de éne ondeelbare toorn van God, die tegen de zonde van heel het menselijk geslacht ontbrand is, de éne, ondeelbare gerechtigheid van God, die door de zonde gekrenkt is, de éne, onveranderlijke, eeuwige God, die door de zonde gehoond is. En daarom is de straf van Christus ook één, maar één, die intensief en kwalitatief opweegt tegen de zonde en schuld van heel het menselijk geslacht, de toorn van God tegen dat hele menselijke geslacht verzoent, de hele wet vervult, Gods gerechtigheid ten volle herstelt en God zelf in al zijn deugden van waarheid en gerechtigheid, van liefde en genade weer in het menselijk geslacht tot erkenning brengt. Immers werd die straf ook gelegd op Hem, die niet een individu naast

anderen, maar de tweede Adam was, hoofd van het menselijk geslacht, de Zoon des mensen en tevens de Zoon van God.

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 378.
- 2) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 368.
- 3) Hulsius, De hedendaagse Antinomianerij, 2e dr. 1738 bl. 377 v. Hoornbeek, Summa Controv. 1653 bl. 704. Witsius, Misc. Sacra II 758-780.
- 4) Schneckenburger, Vorles. über die kleineren protest. Parteien, bl. 146.
- 5) Köstlin, art. Irving in PRE2 VII 154, cf. Kolde in PRE3.
- 6) Bula, Die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christum. Basel 1874. Böhl, Von der Incarnation des göttl. Wortes 1884. Id., Dogmatik bl. 299v. Verg. daartegen Kuyper, De vleeswording des Woords. Amst. 1887. Inleiding en bl. 155 v. Over Kohlbrugge zie men de dissertatie van Dr. J. van Lonkkuyzen, bl. 406 v. en Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 378.
- 7) Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 388
- 8) Daarom is het ook onjuist, om met Mc. Leod Campbell en Moberly het lijden en sterven van Christus op te vatten als een vicarious repentance, als een sacrifice of supreme penitence. Er ligt natuurlijk wel deze waarheid in, dat Christus in Zijn lijden en sterven de verschrikkelijkheid van de zonde erkende en de rechtvaardigheid van Gods oordeel over haar beleed, maar dit kan toch moeilijk met de naam van berouw worden aangeduid. Want berouw veronderstelt altijd persoonlijke overtreding en schuld. Voorts is berouw (beking, geloof) wel de weg, waarin de vergeving alleen door ons ontvangen en genoten kan worden, maar niet de oorzaak, waaruit, noch ook de grond, waarop zij ons geschonken kan worden. De theorie komt dan tenslotte ook hierop neer, dat Christus, "berouw" hebbende over onze zonden, door zijn voorbeeld, invloed of Geest in ons berouw verwekt en zo de weg opent, waarin wij vergeving kunnen ontvangen. De objectieve voldoening verandert daarmee in een subjectieve verzoening. Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 380 v., Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 384, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 387
- 9) Duns Scotus, Sent. dist. III dist. 20 qu. un. n. 9, verg. dist. 19 qu. un. n. 7. Zo ook Biel, Durandus en in het algemeen de nominalisten.
- 10) Limborch, Theol. Christ. III 21, 6. 8. 9. 22, 2. Episcopus, Inst. Theol, IV sect. 5 c. 3.
- 11) Thomas, S. Theol. III qu. 48 art. 2. Verg. Cat. [Rom. 15](#) qu. 13, 2. Theol. Wirceb. IV 317. Billuart, Summa S. Thomae Pars III tom. 2 bl. 206-226. Scheeben, Dogm. III 206 v. 343 v. Pesch, Prael. dogm. IV 208 v.
- 12) De kerkvaders drukten de waarde van Christus' offerande soms in sterke bewoordingen uit. Zo zei Chrysostomus, dat Christus meer gaf, dan wij schuldig waren, tantoque plura, quanto guttulam exiguum pelagus excedit immensus; Cyrillus Hier. schreef: non tanta peccantium iniquitas, quanta ejus, qui nostri gratia moriebatur, justitia; non tantum peccavimus, quantum ille excelluit, qui pro nobis animam

posuit; Proclus, patriarch van Constantinopel, leerde, dat Christus non solum adaequatam cum reorum multitudine dignitatem et aestimationem habet, sed ex omnium calculis sententiisque majorem. In die geest sprak Anselmus bij Christus' dood van een pretium majus omni debito, en verklaarde Clemens VI in zijn bul Unigeliitus, dat, als Christus slechts gutta sanguinis modica had gestort, deze propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis suffecisset, cf. Theol. WVerceb., IV 318. Scheeben, Dogm. III 344. Pesch, Prael. Dogm. IV 211. Jansen, Theol. dogm. II 739 enz. Verg. ook Quenstedt, Theol. III 327. Dorner, Entw. II 843.

- 13) Voetius, Disp. II 247. Mastricht, Theol. V 18, 38. De Moor, Comm. III 1084. Altling, Theol. probl. pr. 41.
- 14) Irenaeus, adv. haer. II 22, 4.
- 15) Enkelen hielden aan het idem vast, en vonden het tantundem te zwak. Owen bijv. zei, that the punishment which our Saviour underwent was the same that the law required of us; God relaxing His law as to the persons suffering, but not as to the penalty suffered. W. Cunningkam, Historical Theology II 306.
- 16) Thomas, S. Theol. III qu. 46 art. 4. qu. 48 art. 2. Calvin, Inst. II 16, 12. Mastricht, Theol. vl2, 9. 21. De Moor, Comm. IV 122-133. Witsius, Misc. Sacra II 770. Shedd, Dogm. Theol. II 454. Schneckenburger, Vergl. Darst II 239. Philippi, Kirchl. Gl. IV 2 bl. 29. Sartorius, Lehre v. d. h. Liebe II 75. Van Oosterzee, Dogm. II 586.
- 17) Heidelb. Catech. antw. 37.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 391)

391. Zo verstaan, is de leer van de satisfactio vicaria alleen nog te verdedigen tegen de bedenking, dat op zedelijk gebied zulk een plaatsvervanging niet mogelijk is. Ten eerste is echter daartegen op te merken, dat de idee van de plaatsvervanging ook op zedelijk gebied diep in de menselijke natuur is gegrond, onder alle volken in priesterschap en offerande zich belichaamd heeft, en ook op allerlei wijze in poëzie en mythologie is uitgesproken. Origenes vergeleek Christus in zijn dood reeds met hen, die volgens klassieke overleveringen voor hun vaderland gestorven zijn, om het van pest of andere rampen te bevrijden, want het schijnt volgens verborgen wetten in de natuur van de dingen te liggen, dat de vrijwillige dood van een rechtvaardig mens ten algemene nutte de macht van de boze geesten breekt ¹⁾. De Christelijke theologie haalde dan ook menigmaal de voorbeelden van Codrus, Curtius, Kratinus, Zaleucus, Damon en Phintias en de gijzelaars aan, om daarmee het plaatsvervangend lijden van Christus op te helderen. Natuurlijk hebben deze voorbeelden geen andere waarde, dan om te doen zien, dat de idee van de plaatsvervanging in de gedachtenwereld van Grieken en Romeinen een grote plaats innam ²⁾. Hetzelfde is het geval met de tragedie, waarvan de grondgedachte zeker niet altijd door "Schuld und Sühne," maar meermalen alleen door "Leidenschaft und Leid" is weer te geven. De dood van de held is in vele treurspelen niet een eigenlijke verzoening voor begane zonde, maar toch altijd een verlossing, door een of andere vergissing, dwaling enz., noodzakelijk gemaakt en daarom ons tenslotte verzoenend en bevrediging schenkend. Maar ook zo opgevat, verkondigt de tragedie een grote waarheid: al het menselijk grote wandelt langs afronden van schuld, en bevrediging is er pas dan, als het edele en grote, dat door een of andere oorzaak op een dwaalweg is geraakt, in de dood te gronde gaat. De ondergang van Orestes, Oedipus,

Antigone, Romeo en Julia, Max en Thekla, Iphigenie enz., verzoent ons met hen en met hun geslacht; alle menschlichen Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit (Goethe) 3). En zo is het ook dikwijls in de historie: de laatste, edele Constantijn is, strijdende en stervende voor zijn volk en land, een verzoening voor de gruwelen van de Byzantijnse keizers, en de in vergelijking met zijn voorgangers onschuldige Lodewijk XVI boet in zijn dood voor de zonden van zijn huis. Indien de historie van de families en geslachten ons bekend was, zou zij ons tal van dergelijke voorbeelden leveren. In het de mortuis nil nisi bene (niet bonum, maar bene) eren wij allen de verzoenende kracht van lijden en dood. Ja, alle leven en vreugde hier op aarde is vrucht van smart en dood. Alles leeft van elkaars dood. De graankorrel moet sterven, om vrucht te dragen. Wat de een heeft gezaaid, wordt door de ander gemaaid. De moeder geeft in barens smart, en soms stervende, het leven aan haar kind. Alle geboorte, ook op het gebied van de gedachte en van de kunst, is uit duister tot licht. Enkel werken, strijden, lijden, en anderen genieten van hun arbeid. Wij leven allen van de met inspanning verworven schatten van de voorgelachten. De edelste goederen van de mensheid zijn onder strijd en lijden door enkelen voor allen veroverd. Vooral draagt de liefde een plaatsvervangend karakter; hier op aarde is ze haast niet anders denkbaar dan als medelijden, συμπάθεια; wie het meest liefheeft, lijdt het meest. De moeder lijdt om, in, met haar kind; de vader draagt rouw in het hart om de afdwaling van zijn zoon. Natuur en mensheid leren, dat er "stellvertretende Kräfte" zijn 4).

Al deze voorbeelden en redeneringen zijn zonder twijfel geschikt, om het plaatsvervangend lijden van Christus enigmatischer toe te lichten. Tegenover het individualisme en atomisme, dat de mensheid uiteenrukt en van de mystiek van de liefde niet weet, zijn ze van uitnemende waarde. Maar toch zijn ze niet in staat, om het lijden van Christus te verklaren. Velen blijven wel bij deze voorbeelden staan en trachten het lijden van Christus te begrijpen als een natuurlijk gevolg van zijn ingaan in onze zondige gemeenschap 5). Maar zo komt de offerande van Christus niet tot haar recht. Menselijke sympathie is ongetwijfeld voor Christus, en bovenal voor Hem als de heilige en barmhartige Hogepriester, oorzaak van diep, smartelijk lijden geweest, [Matt. 8:17](#), [9:36](#), [14:14](#) enz., maar zij is niet de enige en de voornaamste oorzaak, evenmin als honger en dorst, vervolging van zijn vijanden, verzoeking van Satan, verlating door zijn discipelen. Dan toch was het lijden voor Christus slechts lijden en geen straf, en Hij zelf niet meer dan een getuige, een martelaar, een lijder geweest, alleen graueel verschillend van anderen. Maar Christus heeft zelf zijn lijden beschouwd als een straf, door God om onze zonden op Hem gelegd, [Matt. 20:28](#), [26:28](#), [27:46](#), en de Schrift getuigt, dat Hij voor ons tot zonde is gemaakt en een vloek is geworden, [2 Cor. 5:21](#), [Gal. 3:13](#). Een stap verder gaan zij, die het lijden van Christus op realistische wijze verklaren uit de plaats, die Hij in het menselijk geslacht inneemt. Hij is nl. niet een individu naast anderen, maar Centralindividueel; Hij heeft niet een menselijk persoon, maar de menselijke natuur aangenomen; die natuur droeg de zonde en lag onder de vloek; en zo nam Christus met die natuur ook haar schuld en straf op zich. Zoals Adam daarom onze vertegenwoordiger kon zijn, omdat hij de stamvader was van heel het menselijk geslacht, zo is Christus plaatsvervanger van de gemeente, die als zijn lichaam uit Hem als het hoofd wordt geboren en één met Hem is. En evenals wij bv. op onze rug worden gestraft om hetgeen wij met onze hand hebben misdaan, zo is Christus om onze zonden gestraft, omdat Hij één met ons is 6). Deze realistisch-mystieke opvatting van Christus' plaatsvervanging is op zichzelf volkomen juist en wordt ook door de Schrift duidelijk geleerd; de gelovigen toch zijn zelf met Christus gekruist, gestorven, begraven, opgewekt en in de hemel gezet, [Rom. 6-8](#), [Gal. 2:20](#), [Ef. 2:6](#), [Col. 2:11](#), [3:3](#) enz 7). Omdat Christus niet alleen verzoener, maar ook verlosser is, niet alleen objectief de schuld van de zonde moest wegnemen, maar ook subjectief de macht van de zonde moest breken, vormt deze mystieke unie van Christus en de gelovigen in het werk van

de zaligheid een wezenlijk en onmisbaar bestanddeel. Maar toch is zij niet de enige en de eerste relatie, welke tussen Christus en de zijnen bestaat. In de Schrift is zij op de foederale gebouwd; Rom. 6-8 volgt op Rom. 3-5. Wanneer zij daarvan wordt losgemaakt, verliest zij de grondslag, waarop zij rusten moet; gaat zij haar steun zoeken in het pantheïsme, dat de herschepping verandert in een proces; en verlegt de objectieve verzoening meer en meer in de subjectieve verlossing; Shedd laat bv. de toerekening van Christus' gerechtigheid reeds afhangen van wedergeboorte en geloof 8). Dan alleen is deze mystieke unie in haar Schriftuurlijke betekenis tegelijk met de objectieve verzoening van Christus' offerande te handhaven, wanneer Christus allereerst als hoofd van het verbond wordt beschouwd en in federalistische, legale zin voor de zijnen in de plaats is getreden.

Het verbond van de genade gaat nl. aan de persoon en de offerande van Christus vooraf. Dat verbond begint toch niet, nadat Christus zijn werk heeft volbracht, met de Heilige Geest, met de weldaden van wedergeboorte en geloof; maar ook Christus zelf staat in dat verbond. Hij is er de borg en de middelaar van, [Hebr. 7:22](#); [8:6](#); [12:24](#); zijn bloed is bondsbloed en daarom verzoenend, [Matt. 26:28](#). Ja meer nog, het verbond van de genade is niet eerst opgericht in de tijd, doch het heeft zijn grondslag in de eeuwigheid, rust in het pactum salutis, en is in de eerste plaats een verbond van de drie personen in het Goddelijk wezen zelf. Vader en Zoon en Geest zijn alle drie in dat verbond werkzaam; en zo weinig begint het eerst in de tijd met de werkzaamheid van de Heilige Geest, dat het veeleer van eeuwigheid in de raad van God drieëinig zijn bestand en vastigheid heeft. En daaruit wordt ook de satisfactio vicaria van Christus verklaard. Zij berust op een ordinantie, op een vrije, almachtige, genadige beschikking van God. Dat wil volstrekt niet zeggen, dat zij willekeurig en onredelijk is. Allerlei verhoudingen in natuur en mensheid bieden analogie van de plaatsvervangende bij Christus. Maar analogie is hier en kan hier, evenmin als bij Adam 9), identiteit zijn. Beiden nemen in de mensheid een eigenaardige plaats in; zij alleen zijn hoofden van heel het menselijk geslacht; hun invloed en werking breidt tot alle plaatsen en tijden zich uit. En boven Adam staat Christus nog weer. Want Adam was vertegenwoordiger, Christus is plaatsvervanger van de mensheid. Adam handelde in onze naam, maar nam niets van ons over; Christus kwam tot ons, stelde zich in onze plaats, droeg onze schuld en straf en verwierf onze gerechtigheid. Adam was hoofd van een verbond van de werken, dat wankel was; Christus is hoofd van een beter verbond, dat van geen wankelen weet. Adam was een mens, schoon zonder zonde, aards uit de aarde; Christus was het vleesgeworden Woord, de Enigggeborene van de Vader, vol van genade en waarheid, de Heer uit de hemel. Adam bedierf wat goed was, Christus herstelde en volmaakte wat bedorven was. Zover als het genadeverbond het verbond van de werken, en het Evangelie de wet te boven gaat, zo hoog staat Christus boven Adam. Zijn satisfactio vicaria is zelfs niet naar het verbond van de werken met zijn wet te begrijpen; zij is wel niet contra legem, want zij bevestigt de wet, maar zij is toch supra legem en gaat alle onze gedachten zeer ver te boven. Zij is tot geen algemene regel terug te brengen, noch door een algemene wet te verklaren, want zij is geen verschijnsel naast andere, maar een concreet feit, geheel enig in de geschiedenis van de mensheid, door niets verklaard en zelf alles verklarend, rustend in een bijzondere ordinantie van God. En deze ordinantie van God is geen geïsoleerd wilsbesluit, maar draagt een verbondmatig karakter. De satisfactio vicaria heeft haar grondslag in de raad van God drieëinig, in het leven van de hoogste, van de volmaakte en eeuwige liefde, in het onwankelbaar verbond van de verlossing. Naar de ordinantiën van dat verbond neemt Christus de plaats van de zijnen in en wisselt Hij hun zonde tegen zijn gerechtigheid, hun dood tegen zijn leven in. $\omega\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\lambda\upsilon\kappa\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\eta\varsigma,\ \omega\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\epsilon\chi\iota\chi\nu\iota\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon\ \delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\iota\alpha\varsigma,\ \omega\ \tau\omega\upsilon\ \alpha\pi\rho\sigma\delta\omicron\kappa\eta\tau\omega\upsilon\ \epsilon\iota\rho\gamma\epsilon\sigma\iota\omega\upsilon\upsilon,\ \iota\upsilon\alpha\ \alpha\nu\omicron\mu\iota\alpha\ \mu\epsilon\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\omega\upsilon\ \epsilon\nu\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\ \epsilon\nu\iota\ \kappa\rho\upsilon\beta\eta,\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\upsilon\nu\eta\ \delta\epsilon\ \epsilon\nu\omicron\varsigma\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\nu\omicron\mu\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\sigma\eta$ 10).

- 1) Origenes, c. Cels. 131.
- 2) De plaatsvervanging in het Romeinse recht is meermalen behandeld, en dan meest zo opgevat, alsof zij directe, onmiddellijke plaatsvervanging uitsloot. Het schijnt, dat deze stelling in zulk een absolute zin niet meer te handhaven is. In elk geval is de idee van de plaatsvervanging in de laatste tijd uit de in Egypte gevonden Griekse papyri nog beter bekend geworden. Uit deze papyri blijkt, dat de plaatsvervanging, zowel de directe als de indirecte, in het Egyptische recht een grote rol vervulde; ze kwam in het publieke en private recht, bij processen en het innen of betalen van belastingen menigvuldig voor. De plaatsvervanger heette *κύριος, φροντιστής, επιτροπος* (procurator); hij handelde voor, *υπερ* of *αντι* (pro) degene, die hem aanstelde (*συνισταναι*, instituere, mandare), hem een volmacht gaf (*συστασις*, mandatum; de oorkonde daarvan heette *συστατικον*); en degene, die deze opdracht of volmacht gegeven heeft, werd dan vertegenwoordigd en handelde door, *δια* (per), zijn gevolmachtigde (*συνισταμενος* of *συσταθεις*). L. Wenger, Die Stellvertretung im Rechte der Papyri. Leipzig Teubner 1906 bl. 1 v. 7 v. Deissmann, Licht vom Osten. Tübingen 1908 bl. 241.
- 3) W. Wundt, Völkerpsychologie II Mythos und Religion I Leipzig 1905 bl. 517 v.
- 4) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 378, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 387, en voorts nog. Maresius, Syst. Theol. X 24. Turretinus, de satisf. bl. 51. Petrus de Witte, Wederl. der Socin. dwalingen II 221 v. Bushnell, Vicarious sacrifice 1866. J. Cooper, Vicarious suffering the order of nature, Princeton Theol. Rev. Okt. 1903 bl. 554-578. Dorner, Chr. Gl. II 622. Biggenbach, Jezus trug die Sünde der Welt, Neue kirchl. Zeits. 1907 bl. 295-307. de Maistre, Soirées de St. Petersbourg, Eclairc. sur les sacrifices.
- 5) Bijv. Schleiermacher, Chr. Gl par. 104, 4. Weisse, Philos. Dogm. par. 876. Lange, Dogm. II 840 v. H. Schultz, Der Begriff des stellvertr. Leidens. Basel 1854 enz.
- 6) Thomas, S. Theol. III qu. 48 art. 1. 2. Suppl. qu. 13 art. 2. Shedd, Dogm. Theol. II 57 v. 533 v. Dale, The atonement, lect. X. Scott Lidgett, The spiritual principle of the atonement, ch. VII. Sartorius, Lehre v. d. Heilige Liebe II 67 v. Bilderdijk, Opst. v. godg. en zedek. inhoud I 1-15 enz.
- 7) Holtzmann, Neut. Theol. II 114-121.
- 8) Shedd, Dogm. Theol. II 534. Verg. Dale, The atonement bl. 422.
- 9) Verg. Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 323 en voorts ook A. A. Hodge, The atonement bl. 198 v. Hugh Martin, The atonement bl. 9 v.
- 10) Epist. ad Diognetum 9.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 392)

392. Deze gehoorzaamheid heeft Christus volbracht in heel de staat van zijn vernedering. De formele behandeling van de leer van de twee staten kwam bij de Luthersen op, om de communicatio idiomatum met Jezus' vernedering in overeenstemming te brengen, maar werd spoedig ook door de Gereformeerden overgenomen [1](#)). Sedert Schleiermachers kritiek [2](#)), werd zij echter door velen of geheel prijsgegeven of belangrijk gewijzigd. Zij, die het vóórbestaan en de opstanding van Christus ontkennen, hebben bij deze leer ook geen belang meer [3](#)). Anderen, die de desbetreffende getuigenissen van de Schrift aannemen, hebben haar dikwijls omgezet in een beschrijving van de langzaam zich voltooiende menswording van de Logos, of van de Godmenselijke ontwikkeling en volmaking van Christus; zijn vernedering wordt dan opgevat als eine stete Erhöhung seines inneren Lebens, welke de opstanding en hemelvaart vanzelf ten gevolge had [4](#)). De leer van de twee staten gaat daarmee langzaam over in een biographie van Jezus [5](#)); maar de bronnen, waaruit wij de kennis van het leven van Jezus putten, zijn veel te onvolledig, dan dat zij tot zulk een biographie ons in staat zouden stellen; en voorts leidt de poging, om een leven van Jezus te schrijven, ook altijd tot een miskenning van het wezen van zijn persoon, omdat zij met zijn Goddelijke natuur in het geheel niet of zo weinig mogelijk rekening houdt. Er is geen scheiding mogelijk tussen een vita Christi en een officium Christi, zoals Ebrard dat voorstelt [6](#)). Zijn hele leven stond in dienst van het ambt, waartoe Hij door de Vader aangesteld en tot uitoefening waarvan Hij in de wereld gezonden was. De apostolische prediking van de Christus is de enige verklaring, welke van de Evangelische overlevering aangaande Jezus' leven en werken mogelijk is; het enige middel, waardoor wij van de Heiland van de wereld een getrouw en levend beeld ons verschaffen kunnen [7](#)). Christus heeft geen ogenblik voor zichzelf geleefd, [Rom. 15:3](#), maar altijd voor zijn gemeente, om haar een voorbeeld na te laten, [Matt. 11:29](#), [Joh. 13:14-16](#) enz., om haar te dienen en zijn leven te geven tot een rantsoen voor velen, [Matt. 20:28](#), om zijn genade en waarheid, zijn licht en zijn leven haar mee te delen, [Joh. 1:16](#), [6:33v.](#), [Col. 3:4](#).

De menswording zelf was reeds een κενωσις, daarin bestaande, dat Hij, die εν μορφη θεου υπαρχων ουχ αρπαγμον ηγησατο το ειναι ισα θεω d.i. die in de gedaante van God, op dezelfde wijze als God bestond en dit niet hield voor iets geroofds of aanmatigends; dat Hij toch van deze Goddelijke bestaanswijze afstand deed en de μορφη δουλου aannam, zodat Hij waarlijk aan een mens gelijk werd en in gedaante als een mens bevonden werd, [Phil. 2:7](#), [8](#), [2 Cor. 8:9](#), [Rom. 8:3](#), [Gal. 4:4](#), [Joh. 1:14](#) [8](#)). In de verwisseling van de μορφη θεου met de μορφη δουλου, van de Goddelijke bestaanswijze met de menselijke, bestond zijn κενωσις, exinanitio. En zodra deze had plaats gehad, begon zijn ραπεινωσις, humiliatio, daarin bestaande, dat Hij God gehoorzaam was en bleef tot de dood toe. Heel het leven van Christus van de ontvangenis af tot de dood toe was dus een vernedering ten gevolge van zijn gehoorzaamheid, een steeds dieper ingaan in de gemeenschap van onze zonde en een steeds verder zich verwijderen van de hemelse vreugde. Zijn besnijdenis, [Luk. 2:21](#), strekte tot bewijs, dat Hij waarachtig mens en Abrahams zaad was, dat Hij als zodanig stond in de gemeenschap van onze zonde en het teken van de afsnijding van die zonde ontvangen moest, en tevens dat God zijn God en Hij Gods Zoon was; zijn besnijdenis wees heen naar en werd voltooid in Zijn dood, [Col. 2:11-12](#) [9](#)). Zijn doop, die Hij als de Heilige evenmin als de besnijdenis voor zichzelf nodig had, [Matt. 3:14](#), geschiedde, omdat het Hem als middelaar betaamde, πληρωσαι πασαν δικαιοσυνην, al het recht van de wet te voldoen en de hele, volle gerechtigheid aan te brengen, die de wet van Hem eiste; omdat Hij als zodanig in de gemeenschap van de zondaren staande, het teken en zegel van zijn gemeenschap met God ontvangen moest, als de Zoon, in wie de Vader al zijn welbehagen had; en omdat Hij met de Heilige Geest gezalfd en bekwaamd en zo ingewijd moest worden tot zijn openlijk optreden als de Christus, die zelf alleen dopen kan met de Heilige Geest en met vuur, [Matt. 3:11-17](#), cf. parall., [Hand. 10:38](#) [10](#)). De verzoeking, die terstond na de doop plaats had en voorts telkens

tot in Gethsemané toe zich herhaalde, cf. *αχρη καιρου*, [Luk. 4:13](#), [Joh. 12:27](#), [Matt. 26:39](#), [Hebr. 4:15](#); [5:7](#); [1 Petr. 2:23](#), had ten doel, dat Christus, die zo pas het teken en zegel van zijn gemeenschap met God en de gaven van de Heilige Geest ontvangen had, deze gemeenschap ook tegenover alle verleiding van Satan en wereld zou handhaven, als de tweede Adam het verbond met God niet verbreken, maar voor zich en de zijnen in stand houden en bevestigen zou, en als de barmhartige Hogepriester, in alles verzocht zijnde als wij, ons in onze zwakheden en verzoeken zou ter hulpe komen [11](#)). Al de woorden en werken, welke Christus gedurende zijn leven gesproken en gedaan heeft, zijn een uitvoering van Gods wil, [Joh. 5:19](#)v., [Joh. 6:38](#), en hebben ten doel, om de naam, de deugden, de raad en het welbehagen van God beide in wet en Evangelie bekend te maken, [Matt. 11:27](#), [Joh. 1:18](#); om zijn priesterlijke barmhartigheid te tonen aan alle armen, zieken en verlorenen, [Matt. 8:17](#); [11:5](#); om zijn koninklijke macht te bewijzen over Satan, wereld, zonde en al hun werkingen, [Luk. 10:18](#), [Joh. 12:31](#), [14:30](#), [16:33](#), [18:37](#) [12](#)).

Het lijden van Christus, dat met zijn menswording begint maar in de passio magna zich voltooit, is de wil en het gebod van de Vader, [Matt. 26:39](#), [42](#), [Joh. 10:17-18](#), bewijs van zijn volstreekte gehoorzaamheid, [Phil. 2:8](#), [Hebr. 5:8](#), een voorbeeld ter navolging voor zijn discipelen, [1 Petr. 2:21](#), een rantsoen voor hun zonden, [Matt. 20:28](#), [26:28](#), een overwinning van de wereld, [Joh. 16:33](#), [Col. 2:15](#) [13](#)). Zijn veroordeling, niet alleen door het Sanhedrin, maar ook door de wereldlijke Romeinse rechter Pontius Pilatus geschiedde daartoe, dat Hij niet heimelijk door een sluipmoord of in een oproer sterven zou, doch naar de uitspraak van het toenmaals beste en deugdelijkste recht, na behoorlijk onderzoek, openlijk en wettelijk gedood zou worden, en dat daarbij en zijn persoonlijke onschuld, [Matt. 27:18-24](#), en de grond van zijn veroordeling, nl. zijn belijdenis, de Zoon van God en de Messias van Israël te zijn, [Matt. 26:63](#), [27:11](#), en de wil van God, [Hand. 2:23](#); [4:27-28](#), en het karakter van zijn dood als een sterven voor anderen, [Matt. 20:28](#), duidelijk en onweersprekelijk voor aller oog in het licht zouden treden [14](#)). De dood van de kruisiging, crudelissimum teterrimumque supplicium, en gewoonlijk slechts op slaven en erge misdadigers toegepast, had deze betekenis, dat Christus, in naam van de wet tot de verchrikkelijkste en smadelijkste straf veroordeeld zijnde, aan de strengste eis van de wet heeft voldaan, als een gehangene God tot een vloek is geworden, maar daardoor ook de vervloeking van de wet van ons heeft weggenomen, [Deut. 21:23](#), [Gal. 3:13](#), en van alle kwaad, waartoe de wet ons om onze zonden veroordeelt, volkomen heeft bevrijd; het kruis staat daarom in het middelpunt van het Evangelie, [1 Cor. 1:23](#), [2:2](#), [Gal. 6:14](#) [15](#)). Het bloed, dat Christus vergoot, bewijst, dat Hij zijn leven vrijwillig aan God heiligde [16](#)), dat Hij het bracht als een offerande, en daardoor de verzoening en de vrede tot stand bracht, [Matt. 26:27](#), [Hand. 20:28](#), [Rom. 3:25](#), [5:9](#), [Ef. 1:7](#), [Col. 1:20](#), [Hebr. 9:12](#), [22](#) [17](#)). Tenslotte heeft ook de begrafenis van Christus een bijzondere betekenis; zij wordt herhaaldelijk vermeld, [Jes. 53:9](#), [Matt. 12:40](#); [27:59-60](#), [Luk. 11:29](#); [23:53](#); [Joh. 19:40-42](#), [Hand. 13:29](#), [1Cor. 15:3-4](#). Ze is niet alleen bewijs daarvan, dat Hij waarlijk gestorven en dus ook uit de dood opgestaan is, maar haar betekenis ligt vooral hierin, dat Christus, ofschoon zijn geest overgegeven in de handen van zijn Vader, die Hem opnam in het paradijs, [Luk. 23:43](#), [46](#), toch drie dagen verkeerd heeft in de staat van de dood, tot het rijk van de doden behoord heeft, en zo de straf van de zonde, [Gen. 3:19](#), ten volle gedragen heeft. Aan die staat van de dood, de hades, is Hij niet overgelaten, zijn vlees heeft geen verderfenis gezien, Hij is immers ten derde dage opgewekt. Maar Hij behoorde toch van zijn sterven af tot het ogenblik van zijn opstanding toe tot de doden en heeft dus een tijd lang in de hades verkeerd, [Matt. 12: 40](#), [Hand. 2:27](#), [31](#) [18](#)).

1) Olevianus, de subst. foed. II 5. Polanus, Synt. VI c. 13.
Junius, Theses Theol. c. 29. Synopsis pur. theol. c. 27. 28.

- Catech. Westm. qu. 46 v., bij Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche bl, 617 v.
- 2) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 105.
 - 3) Biedermann, Chr. Dogm. par. 824 v. Lipsius, Dogm. par. 567 v.
 - 4) Martensen, Dogm. par. 139 v. Dorner, Chr. Gl. par. 104.
Lange, Dogm. II 635. Rothe, Theol. Ethik par. 533 v.
 - 5) Strausz, Leben Jesu 1864 par. 1. Weiss, Leben Jesu I 180.
Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 3. 63. Kähler, Der sogen. hist. Jesus und der geschichtl. bibl. Christus. Leipzig 1892. Id., Zur Lehre von der Versöhnung 1898 bl. 68 v.
Kuyper, Encycl. III2 158 v.
 - 6) Ebrard, Chr. Dogm. par. 408.
 - 7) Kähler, Zur Lehre v.d. Versöhnung bl. 69. Verg. ook Id.,
Angewandte Dogmen 1908 bl. 79-131, waar Jezus' heerlijkheid van die van de heros en het genie onderscheiden, en in haar enigheid en eigenaardigheid beschreven wordt.
 - 8) Verg. Weiffenbach, Zur Auslegung der Stelle [Phil. 2.5-11](#).
Karlsruhe u. Leipzig 1884. Over de onjuiste opvatting, welke de zogenaamde kenotici aangaande deze plaats koesteren, werd reeds vroeger gesproken, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 358, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 369.
 - 9) Oudere literatuur over de besnijdenis van Christus, als van Gerhard, Witsius, Gerdes ea. bij De Moor, Comm. V 276. M. Vitringa, Doctr. V 531. Het feest van die besnijdenis op 1 Jan. wordt het eerst vermeld in can. 17 van de Synode van Tours 567.
 - 10) Gomar, Op. I 19 v. De Moor, Comm. V 510. M. Vitringa, Doctr. V 539. Bornemann, Die Taufe Christi durch Joh. in der dogm. Beurteilung der Christl. theologen der vier ersten jahrh. Leipzig 1896.
 - 11) Gomar, Op. I 23 v. De Moor, Comm. IV 36. M. Vitringa, Doctr. V 540.
 - 12) Over de tijd van Jezus' openbare werkzaamheid De Moor, Comm. IV 40 v. M. Vitringa, Doctr. V 543 v. De duur wordt, evenals door de kerkvaders, ook thans nog verschillend bepaald, op ruim één jaar (Fendt, Die Dauer van de öffentl. Wirksamkeit Jesu. München 1906), op ruim twee jaren (Zellinger, Die Dauer der öffentl. Wirks. Jesu. Münster 1907), op ruim drie jaren (Homann, Die Dauer der öffentl. Wirks. Jesu. Freiburg 1908), of nog langer (Westberg, Die biblische Chronologie nach Flavius Jos. und das Todesjahr Jesu. Leipzig 1910).
 - 13) De Moor, Comm. IV 49 v. M. Vitringa, Doctr. V 552 v.
Nieuwere lit. bij Hastings, Dict. of Christ 1755-757, II 758-759. Biesterveld, Van Bethanië naar Golgotha. Doesburg.
 - 14) James Moffatt, art. Trial of Jesus, Hastings, Dict. of Christ II 749-759. James Stalker, The trial and death of Jesus Christ. London. Ook in het Duits, Das Verhör und der Tod Jesu Christ. Berlin 1907.
 - 15) De Moor, Comm. IV 77 v. M. Vitringa, Doctr. V 577. Zöckler, Das Kreuz Christi 1875. Schultze, art. Kreuz und Kreuzigung, PRE 3 XI 90 v. Robertson, art. Cross, en David Smith, art. Crucifixion in Hastings, Dict. of Chr. II 394 v. 397 v.
 - 16) Non infirmitate, sed potestate mortuus est, Augustinus, de nat. et gr. 26.
 - 17) P. Cassel, Die symbolik des Blutes. Berlin 1882. H. C. Trumbull, The blood covenant. London 1887. Id., The threshold covenant. Philad. 1896. Oesterley, art. Blood in Hastings, Dict. of Christ I 214-216. Evenals het hart van Jezus, is ook Zijn bloed in de Roomse Kerk een voorwerp van

godsdienstige verering; en tal van genootschappen zijn speciaal aan die dienst gewijd, Buchberger, Kirchh. Handlexikon. München 1907 I 670.

- 18) De Moor, Comm. IV 103 v. M. Vitringa, Doctr. V 584. Milligan, art. Burial in Hastings, Dict. of Christ I 241-242.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 393)

393. Andere plaatsen van de Schrift zijn er niet, die van de begrafenis van Christus of van zijn verblijf in de staat van de dood spreken. Toen later in de Christelijke kerk de belijdenis opkwam van Christus' nederdaling ter hel, heeft men wel naar bewijsplaatsen in de Schrift omgezien en op tal van teksten, zoals [Hos. 13:14](#), [Ps. 16:10](#), [Hand. 2:27](#), [31](#), [Matt. 27:52](#), [Luk. 23:43](#), [Joh. 8:56](#), [Rom. 10:7](#), [Ef. 4:9](#), [1 Petr. 3:18-22](#), [Hebr. 11:40](#), [12:22](#)v., een beroep gedaan. Maar nauwkeurige exegese stelt de ongegrondheid van dit beroep in het licht. In [Hos. 13:14](#) belooft de Heere, dat Hij zijn volk van sceol en dood verlossen zal, maar is er van een nederdaling ter helle geen sprake. [Hand. 2:27](#), [31](#) haalt [Ps. 16:10](#) aan, en leert, dat Christus, gestorven zijnde, in de hades is geweest, en tot de doden heeft behoord; maar bevat niet de minste aanwijzing voor de gedachte, welke later in de verschillende kerken met het artikel van de nederdaling ter helle verbonden is; integendeel wordt er juist gezegd, dat Christus in die hades niet door God is verlaten, dat zijn lichaam geen verderving heeft gezien, en dat Hij ten derde dage is opgewekt; schoon als gestorvene tot de hades behorende, was Hij toch naar zijn ziel in het paradijs, [Luk. 23:43](#). Aan plaatsen als [Joh. 8:56](#), [Hebr. 11:40](#), [12:22](#)v., ligt wel de gedachte ten grondslag, dat de gelovigen van het Oude Testament in vele opzichten bij die van het Nieuwe Verbond achterstonden, maar zij zeggen volstrekt niets over hun tussentoestand; of liever volgens [Heb. 12:23](#) vormen de vromen van het Oude Verbond de gemeente van de eerstgeborenen, die in de hemelen opgeschreven zijn en vóór de gelovigen van het Nieuwe Testament het hemelse burgerrecht ontvangen hebben. In [Rom. 10:6-8](#) betoogt de apostel, dat de komst van Christus op aarde en zijn opstanding uit de doden, waardoor de geloofsgerechtigheid ten volle in Hem aanwezig is, het onnodig maken, om tot de hemel op te klimmen of in de afgrond neer te dalen; immers was dat feitelijk een loochening, dat Christus reeds uit de hemel was nedergedaald en uit de doden was opgewekt. Nu mag in deze voorstelling een zinspeling vervat zijn op de nederdaling van Christus in de afgrond (abyssus), waaruit Hij door de opstanding is wedergekeerd; iets positiefs wordt daarover toch verder niet gezegd; de naam afgrond wordt door de bijvoeging: uit de doden, nader verklaard, en heel de zin bevat geen andere gedachte, dan die ook in [Hand. 2:27](#) werd aangetroffen, dat Christus als gestorvene in de hades is geweest en tot de doden heeft behoord. Daarentegen schijnt de nederdaling εις τα κατωτερα της γης, waarvan Paulus in [Ef. 4:9](#) spreekt, blijkens de tegenstelling, op niets anders te wijzen dan op de menswording van Christus, waarin Hij van de hemel op de aarde nederdaalde. Eindelijk levert ook [1Petr. 3:18-22](#) geen bewijs voor de uitleggingen, die er in de verschillende kerken van de nederdaling ter helle gegeven zijn. Er bestaan nl. van deze pericoop in hoofdzaak drie verklaringen; de eerste is van Augustinus afkomstig en werd vooral door de Gereformeerden overgenomen en bestaat daarin, dat Christus vóór zijn menswording in de Geest door Noach aan diens tijdgenoten het Evangelie verkondigde en hen tot bekering vermaande; de tweede uitlegging verstaat de plaats zo, dat Christus tussen zijn dood en zijn opstaan uit het graf naar het dodenrijk ging en aan degenen, die in Noachs dagen ongehoorzaam waren en stierven, het Evangelie verkondigde (zo thans nog Huther, Weiss, Lechler, Pfeiderer, Stevens enz); en de derde uitlegging denkt bij de geesten in de gevangenis aan de gevallen engelen, aan wie door

Christus, hetzij in de dagen van Noach (Spitta), hetzij tussen zijn dood en opstanding in (Baur, Gunkel, Lauterberg, Loofs enz.) het oordeel werd aangekondigd. Aan welke verklaring men nu ook de voorkeur geeft, twee dingen staan vast. Ten eerste, dat Petrus in geen geval spreekt van hetgeen Christus deed tussen zijn dood en zijn opstanding (of levendmaking) in, maar of van hetgeen Hij deed vóór zijn menswording of na zijn lichaam weer levend te hebben gemaakt. De woorden duiden ζωοποιηθεὶς δε πνεύματι toch ongetwijfeld aan, dat Christus, die, omdat een sarkisch lichaam deelachtig, gedood is, toch, omdat het πνεῦμα Hem eigen was, weer opgewekt is, zodat zijn leven na de opstanding geen sarkisch, maar een pneumatisch leven was. En ten andere is het ook boven alle twijfel verheven, dat van een nederdaling van Christus ter helle, om de gelovigen van het Oude Testament uit de hades in de hemel over te brengen, of om in het algemeen aan alle in ongehoorzaamheid of in onkunde gestorvenen (behalve dan misschien de tijdgenoten van Noach) in deze perikoop met geen enkel woord sprake is. De Griekse, Roomse en latere Lutherse opvatting, daargelaten of ze op zichzelf waar is, vindt dus in de tekst van Petrus geen steun.

De gedachte, dat Christus tussen zijn dood en zijn opstanding in de hades was nedergedaald, kwam echter reeds vroeg in de Christelijke kerk op. Het valt te betwijfelen, of de Heidense voorstellingen aangaande de hadesvaart van de goden en helden deze gedachte in Christelijke kringen hebben doen opkomen. Want wel kwam het geloof aan een hadesvaart in de toenmalige godsdiensten menigvuldig voor; men schreef er een toe aan Gilgames, Orpheus, Dionysus, Aeneas enz., en zag daarin een bewijs van hun macht, om monsters en draken van de onderwereld te verslaan en gestorvenen uit hun heerschappij te bevrijden; bovendien hadden in de mysteriën van die tijd de dramatische voorstellingen van Demeter-Kora, Attis-Adonis, Isis-Osiris enz., als symbolen van de strijd tussen dood en leven in natuur en mens een buitengewone verbreiding verkregen. Doch de voorstelling van de hades was bij de Christenen, in weerwil van enige overeenkomst, van huis uit een andere dan bij de Heidenen, en de gedachte, die zich met de hadesvaart van Christus verbond, week geheel af van die, welke aldus in de hadesvaart van goden en helden uitgedrukt werd. Immers wordt in de oudste Christelijke literatuur de hadesvaart van Christus steeds met de toestand van de gelovigen na hun sterven in verband gebracht. Het in 1886 in een graf te Akhmim gevonden Evangelium Petri verhaalt, dat, toen Christus uit de doden opstond, twee mannen, die uit de hemel nedergedaald waren, Hem vergezelden, en dat het kruis Hem volgde. En deze mannen hoorden, volgens vers 41-42, een stem uit de hemel aan Jezus vragen: ἐκηρυξας τοις κοιμωμενοις? en van het kruis werd toen het antwoord gehoord: ja. Hier wordt dus in het algemeen gezegd, dat Christus in de staat van de dood aan de ontslapenen gepredikt heeft, zonder dat dezen enigszins nader omschreven worden. Vele anderen echter denken bij die ontslapenen bepaaldelijk aan de vromen van het Oude Testament. Zo zegt Ignatius, dat Christus, toen Hij er was, de Oudtestamentische gelovigen, die Hem verbeidden, uit de doden heeft opgewekt ¹⁾. Hermas stelt het zo voor, dat de apostelen en eerste leraars na hun dood aan de vromen, die vóór de verschijning van Christus gestorven waren, het Evangelie verkondigd en de doop hebben bediend ²⁾. Irenaeus verhaalt van een presbyter, die tegenover Marcion de verschillende oeconomieën van Oud en Nieuw Testament verdedigde en daarbij zei: propter hoc Dominum in ea, quae sunt sub terra, descendisse evangelisantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his, qui credunt in eum ³⁾. Marcion zelf was van mening, dat Christus door zijn hadesprediking alle doden verlost, die Hem meer geloven dan de demiurg ⁴⁾. Op dezelfde wijze laten ook Justinus Martyr, Tertullianus en Irenaeus de nederdaling van Christus in de hades ten goede komen aan de vromen van het Oude Testament ⁵⁾. Clemens Alexandrinus is dan de eerste, die deze leer met [1 Petr. 3:18-22](#) in verband brengt en voorts bij de ontslapenen, aan wie Christus het Evangelie brengt, niet

alleen aan Israëlietische vromen, maar ook aan rechtvaardige Heidenen denkt 6). Misschien mag uit deze bij de oudste kerkelijke schrijvers telkens voorkomende gedachte worden afgeleid, dat de leer van de nederdaling ter helle ontstaan is als antwoord op de vraag, waar de vromen van het Oude Testament en dan verder ook de in Christus ontslapenen vertoefden tot de dag van Jezus' wederkomst. Naarmate deze langer op zich liet wachten, rees die vraag in gewicht, en men vond troost in de gedachte: in hoc Christus inferos adiit, ne nos adiremus; Christus bewaarde de zijnen voor de hades, door er tijdens zijn gestorven-zijn zelf in af te dalen 7).

Daar kwam nog bij, dat het woord hades langzaam een andere betekenis aannam. De uitdrukking, dat Christus neergedaald was in de hades, kon alleen opkomen in een tijd, waarin dit woord nog het Jenseits in het algemeen aanduidde en nog niet de betekenis van hel had verkregen. Want dat Christus in de plaats van de pijniging, in de eigenlijke hel, was neergedaald, is een gedachte, die nergens in de Heilige Schrift wordt gevonden en ook bij de oudste kerkelijke Schrijvers niet voorkomt. De wijziging echter, welke de betekenis van de hades onderging en die hier en daar in Oude en Nieuwe Testament reeds voorbereid wordt, bijv. in [Jes. 14:11](#), [Luk. 10:15](#), [16:23](#), zette zich later voort in de kerkelijke literatuur en deed hades hoe langer hoe meer in gehenna (hel, plaats van de pijniging) overgaan. Vandaar, dat meer en meer de voorstelling opkwam, dat de gelovigen bij het sterven niet naar de hades gingen, maar naar het paradijs 8); dat Christus' hadesvaart wel vastgehouden werd, maar in die zin werd verstaan, dat Hij naar een bepaalde afdeling in die hades, de later zogenaamde limbus patum, was gegaan, en de vromen van het Oude Testament vandaar naar het paradijs of de hemel had overgebracht 9); en dat Augustinus, die van een prediking van het Evangelie aan goddeloze afgestorvenen niet weten wilde, deze hadesvaart weer geheel van [1 Petr. 3:18-22](#) losmaakte, en deze plaats alleen verstond van de prediking, welke Christus vóór zijn vleeswording in de Geest door Noach tot diens tijdgenoten deed uitgaan 10).

- 1) Ignatius, Magn. IX 2, verg. ILoofs D. G. bl. 100.
- 2) Hermas, Sim. IX 16, 5-7.
- 3) Irenaeus, adv. haer. IV 27, 2, verg. Loofs, t.a.p. bl. 104
- 4) Loofs, t.a.p. hl. 113.
- 5) Justinus, Dial. c. Tr. c. 72. Tertullianus, de an. c. 55.
Irenaeus, adv. haer III 20, 4. 22. 4. IV 22, 1. 27, 2. V 31, 1-2.
- 6) Clemens Alex., Strom. VI 6.
- 7) Kattenbusch, Der geschichtliche Sinn des apost. Symbols,
Zeits. f. Th. u. K. Oct. 1901 bl. 407-428.
- 8) Origenes, in Reg. hom. 2, verg. c. Cels II 43.
- 9) Hastings, Dict. of Christ. I 714.
- 10) Augustinus, Epist. 104 ad Evodium.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 394)

394. Waar en wanneer de woorden: nedergedaald ter helle (descendit ad inferna; εις τα καταχθονια κατελθοντα) het eerst in de belijdenis zijn opgenomen, valt niet met zekerheid te zeggen. Volgens Rufinus gestorven 410 bevatte het apostolisch symbool van de kerk te Aquileja, waar hij geboren was, ook dit artikel: crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus descendit ad interna; in zijn verklaring van dat symbool zegt hij, dat deze laatste woorden niet voorkomen in de belijdenis van de kerk van Rome noch in die van het Oosten en tracht hij aan te tonen, dat de nederdaling ter hel bij die belijdenissen in het woord

begraven ligt opgesloten. De woorden kwamen echter in dienzelfde tijd reeds voor in de belijdenis van de synode te Sirmium 359, Nice 359, Constantinopel 360, en gingen vandaar langzaam in alle lezingen van de apostolische geloofsbelijdenis over 1). Maar in de uitlegging bleef er groot verschil van gevoelen bestaan. De Griekse kerk hecht er deze zin aan, dat Christus met zijn goddelijke natuur en met zijn ziel naar de hades is gegaan, de zielen van de heilige voorvaders daaruit bevrijd en met de ziel van de moordenaar aan het kruis naar het paradijs heeft overgebracht 2). In het Westen werd eerst tegen Abaelard, evenals later tegen Durandus en Mirandola, de realiteit van de nederdaling ter helle gehandhaafd 3), vervolgens op het vierde Lateraan concilie 1215 vastgesteld, dat Christus na zijn dood werkelijk in zijn ziel, doch niet in zijn lichaam ad inferos is neergedaald 4), en voorts de zin van dit artikel in de Catech. Rom. aldus om schreven. Terstond na zijn sterven is Christus in zijn ziel ad inferos neergedaald en daar zolang gebleven, als zijn lichaam lag in het graf; Hij ging daar niet heen om te lijden, maar om als een overwinnaar de demonen te verslaan en hun buit te ontnemen; bepaaldelijk ontroofde Hij hun die heilige vaders van het Oude Verbond, die, hoewel geen andere smarten lijdend, toch de zalige aanschouwing van God misten, en door het verlangen naar die heerlijkheid werden gekweld, maar die nu door Hem uit de limbus patrum werden bevrijd en (later, bij zijn eigen hemelvaart) naar de hemel werden overgebracht; en eindelijk heeft Hij ook in het vagevuur zijn macht en kracht bekend gemaakt, om aan allen, die daar van Adams dagen af vertoefden of later vertoeven zou, en voor wie vóór zijn lijden en sterven de poorten van de hemel gesloten waren, de zaligheid te schenken 5). De theologen bepalen zich tot deze vrucht van Christus' nederdaling ter helle, of voegen er op voorgang van Clemens, Origenes enz. aan toe, dat die descensus ad inferos ten goede kwam aan allen, die "bei ihrem Tod für de Empfang der Erlösungsgnade irgendwie disponirt waren 6)."

De Reformatie kon deze uitlegging van het artikel niet overnemen, omdat zij een andere gedachte koesterde over de betekenis van het Oude Verbond en de zaligheid dergenen, die in die bedeling in het geloof gestorven waren, maar vond geen verklaring, die allen voldeed. Luther droeg verschillende opvattingen voor en eindigde met een non liquet 7); maar de Lutherse kerk legde zich tenslotte in haar belijdenis bij deze verklaring neer, dat Christus naar beide naturen, met ziel en lichaam, na de begrafenis naar de hel is gegaan, de duivel overwonnen, en de macht van de hel verstoord heeft; de theologen breidden dit dan nog zo uit, dat Christus op de morgen van de derde dag, na de vivificatio of resurrectio interna en vóór de resurrectio externa, met ziel en lichaam, naar de hel is gegaan, en daar aan Satan en alle verdoemde geesten, door een praedicatio non evangelica sed legalis, elenctica, terribilis, zijn overwinning over dood en hel bekend gemaakt heeft 8). Ook de Gereformeerden waren niet eenstemmig in de opvatting van dit artikel; zelfs wanneer wij de Repetitio Anhaltina, het Colloquium Lipsiense en enkele theologen, zoals Zanchius en Aretius uitzonderen, die nog aan een plaatselijke hellevaart vasthielden 9), lopen confessies en theologische meningen bij de Gereformeerden nog ver uiteen. Sommigen dachten daarbij aan de hele staat van de vernedering (Sohnius, Parker, Martinius, Chamier); anderen zagen er niet veel meer in dan een nadere omschrijving van de begrafenis als laatste en laagste trap van de vernedering (Bucer, Beza, Whitaker, Drusius, Wittichius, Braun); Calvijn verklaarde het artikel van de helse smarten, welke Christus leed aan het kruis en werd daarin ook door velen (Ursinus, Polanus, Trelcatius, Bucanus, Cloppenburg, Wendelinus enz.), vooral door de Heidelberger Catechismus gevolgd; Zwingli verstond er onder, dat Christus gedurende zijn dood tot de inferi behoorde en de kracht van zijn verlossing ook ad inferos deed doordringen; en vond met dit gevoelen bij velen instemming, oa. bij Olevianus, Bullinger, Martyr, Perkins, Amesius, Molinaeus, Broughton, Vossius, Bochartus, Pearson, Schultens, Vriemoet enz. en vooral ook in de belijdenis en de catechismus van Westminster; eindelijk was er een groot

getal van theologen, die de verschillende uitleggingen trachtten te verenigen en bij de nederdaling ter hel zowel dachten aan de helse smarten, welke Christus aan het kruis geleden had, als aan de staat van de dood, waarin Hij van het sterven af tot het ogenblik van zijn opstanding toe verkeerd had (Synopsis pur. theol., Burmannus, Turretinus, Witsius, Heidegger, Maastricht, Gerdes, Pictet enz. 10). De grote verscheidenheid van gevoelens verklaart, dat velen aan het artikel geen goede zin wisten te hechten en het geheel verwierpen 11), of ook dit artikel aangrepen, om aan hun leer van een voortdurende Evangelieprediking en van een blijvende Missionsanstalt in de tussentoestand een historisch en kerkelijk karakter te geven 12). Kort samengevat staat de zaak met dit artikel aldus:

1. dat de uitdrukking: nedergedaald ter helle, voorzover zij aan teksten als [Hand. 2:27](#), [Rom. 10:7](#), [Ef. 4:9](#), ontleend mocht zijn, historisch een heel andere betekenis heeft verkregen, dan welke in die teksten is vervat;
2. dat de Griekse en Roomse verklaring van dit artikel, als zou Christus naar de hades gegaan zijn, om de vromen van het Oude Testament uit de limbus patrum naar de hemel over te brengen, in de Schrift, ook in [Joh. 8:56](#), [Hebr. 10:20](#), [11:40](#), [12:22](#)v., niet de minsten steun vindt;
3. dat de Lutherse opvatting, volgens welke Christus in zijn nederdaling ter helle aan Satan zijn overwinning en macht heeft bekend gemaakt, wel, zoals later blijken zal, gegrond is op stellige uitspraken van de Schrift, maar niet kan aangemerkt worden als een juiste verklaring van de woorden: nedergedaald ter helle, omdat deze Schriftuurlijk en historisch zulk een verklaring niet toelaten en blijkbaar geen trap in de staat van de verhoging, maar alleen een trap in de staat van de vernedering kunnen aanduiden;
4. dat de nieuwere mening, als zou Christus ter helle gevaren zijn, om het Evangelie te prediken aan allen, die het hier op aarde niet hebben gehoord, evenmin om dezelfde reden kan beschouwd worden als een juiste verklaring van dit geloofsartikel;
5. dat [1 Petr. 3:19-22](#) hoogstens zegt, hoewel later aangetoond zal worden, dat ook dit de juiste zin niet is, dat Christus na zijn opstanding het Evangelie verkondigd heeft aan de tijdgenoten van Noach, maar tot een uitbreiding van deze Evangelieprediking tot alle of vele verlorenen volstrekt geen recht geeft;
6. dat de exegese, die bij de geesten in de gevangenis, [1 Petr. 3:19](#) aan gevallen engelen denkt, door de nadere omschrijving en de tegenstelling met de acht zielen in [1 Petr. 3:20](#), weerlegd wordt; en
7. dat het artikel van de nederdaling ter helle het meest in overeenstemming met verwante uitdrukkingen in de Schrift, [Hand. 2:27](#), [31](#), [Rom. 10:7](#), [Ef. 4:9](#), met de waarschijnlijke oorsprong en zin van de woorden, en met zijn plaats, tussen de andere artikelen in, verklaard wordt, wanneer men het opvat van de staat van de dood, waarin Christus als middelaar tussen zijn sterven en opstaan verkeerde, om de straf van de zonde ten einde toe te dragen en ons daarvan te verlossen. In hoc Christus interos adiit, ne nos adiremus.

Deze uitlegging is, zoals door alle Gereformeerden steeds erkend werd, geen bestrijding of tegenstelling, maar veeleer een aanvulling en uitbreiding van de gedachte, welke in de verklaring van dit artikel door Calvijn en de Heid. Catechismus uitgedrukt werd. Want Christus heeft in waarheid onuitsprekelijke benauwdheid, smarten, verschrikking en helse

kwelling aan het kruis geleden, opdat Hij ons daarvan verlossen zou. De Rooms en bestrijden dit gevoelen wel, omdat zij alle nadruk leggen en moeten leggen op het fysisch lijden en sterven van Christus. Immers miskennen zij de menselijke natuur en de menselijke ontwikkeling van Christus in dit opzicht, dat zij Hem reeds tijdens zijn omwandeling op aarde maken tot een comprehensor en Hem de visio Dei beatifica toekennen ¹³). Indien dit zo is, kan er van een lijden van Christus in anima rationali geen sprake zijn, en moet het lijden beperkt blijven tot de pars sensitiva en de *συνπαθεια* cum corpore ¹⁴). Bovendien werd het door een verklaring van Clemens VI in de bul Unigenitus van het jaar 1343 tot kerkelijke leer verheven, dat een gutta sanguinis modica, vanwege de vereniging met het eeuwige Woord, voor de verlossing van het hele menselijke geslacht voldoende was geweest ¹⁵). Zo concentreerde zich de Roomse satisfactieleer geheel en al op het fysisch lijden en sterven van Christus en werd aan een lijden van Christus in zijn redelijke ziel, aan een sterven van de geestelijke dood, aan een ondergaan van onuitsprekelijke benauwdheden en helse kwellingen in het werk van de zaligheid geen behoefte gevoeld ¹⁶). Maar de Schrift spreekt over het zielelijden van Christus in veel te sterke bewoordingen, [Matt. 26:37-38](#); [27:46](#), [Mark. 14:33-34](#); [15:34](#), [Luk. 22:44](#), [Joh. 12:27](#), [Hebr. 5:7-8](#), dan dat dit tot zijn anima sensitiva te beperken zou zijn. Vele Rooms en erkennen dan ook, dat de anima rationalis van Christus bij zijn lijden toch op een of andere indirecte manier, per assistentiam, oeconomiam of *συνπαθειαν* betrokken was ¹⁷). En alle Gereformeerden zonder onderscheid bestreden het gevoelen van de Rooms en ¹⁸) en beleden, dat Christus ook in zijn ziel, ofschoon daarin voor het verschrikkelijkste in de straf, voor zelfbeschuldiging, wroeging en wanhoop geen plaats was ¹⁹), de toorn van God gedragen en de geestelijke dood van zijn verlating gesmaakt heeft. Maar dit alles neemt in het minst niet weg dit andere feit, dat de staat van de dood, in welke Christus met zijn sterven is ingegaan, een even wezenlijk bestanddeel van zijn vernedering heeft uitgemaakt als zijn zielelijden aan het kruis. In beide samen heeft zich zijn volmaakte gehoorzaamheid voltooid. Hij dronk de drinkbeker tot de laatste druppel uit en smaakte de dood in zijn hele bitterheid, opdat Hij van de vrees van de dood en van de dood Zelf ons volkomen verlossen zou. Zo heeft Hij te niet gedaan degene, die het geweld van de dood had, en heeft Hij door één offerande in eeuwigheid volmaakt alle degenen, die geheiligd worden.

- 1) Hahn, Bibl. der Symb. u. Gl. van de alten Kirche³.
Breslau 1897 bl. 42 v. Kattenbusch, Das apost. Symbol I 1894
bl. 103 v. Id., Christl. Welt n. 27. 28. Id., Zur Würdigung
des Apostolikums, Hefte zur Christl. Welt n. 2. Leipzig 1892
bl. 29. Harnack, art. Apost. Symb. in PRE³ I 741-755. Zahn,
Das apost. Symbol. Erlangen 1893.
- 2) Conf. orthod. qu. 49.
- 3) Het concilie te Sens 1140 veroordeelde de stelling van
Abaelard: quod anima Christi per se non descendit ad
infernus, sed per potentiam tantum, en Inocentius II
bekrachtigde dit volinis, Denzinger, Enchir. n. 327.
- 4) Denzinger, Enchir. n. 356.
- 5) Catech Rom. I c. 6.
- 6) W. Koch, in Buckberger's Kirchl. Handlexikon I 2006, en verg.
verder Bellarminus, de Christo IV 6-16. Petavius, de incarn.
XII 19. 20. XIII 15-18. Scheeben, Dogm. III 298 v. Pesch,
Prael. Dogm. IV 242 v. Simar, Dogm. bl. 467 v. Pohle, Dogm.
II 4 201 v. enz.
- 7) Bij Loofs, Dogmengesch. 779 v.
- 8) Symbol. Bücher ed. Müller bl. 550. 596. Frank, Theol. der
Concordienformel. III 397-454. Schmid, Dogm. der ev. Luth.
K. bl. 277. 288 v.
- 9) Repet. Anh. 9. Coll. Lips. 9. Art. Anglic. van 1552 (bij
Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der ev. ref. K. bl.

- 506), in de editie van 1563 gewijzigd.
- 10) Zwingli, Expos. fidei Christ. Calvijn, Inst. I 16, 8-12. Catech. Gen. I, Catech. Heid. 44. Conf. West. VIII 4. Catech. Westm. 50. Zie verder over deze en nog andere verklaringen van de descensus ad inferos: De Moor, Comm. IV 331 v. M. Vitringa, Doctr. V 558 v.
 - 11) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 99, 1. Schweizer, Chr. Gl. par. 134.
 - 12) Güder, Die Lehre v.d. Erscheinung Jesu Chr. unter den Todten 1853. Van Oefftingen, Luth. Dogm. III 135 v.
 - 13) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 357, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 371.
 - 14) Bellarminus, De Christo IV c. 8, verg. De Moor, Comm. IV 122 v. M. Vitringa, Doctr. V 555 v.
 - 15) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 390.
 - 16) Bellarminus, t.a.p. Theol. Wirceb. IV 317 v. Pesch, Prael. Dogm. IV 211. Scheeben, Dogm. III 343 v. Pohle, Dogm. II 189 v. enz.
 - 17) H. Alting, Theol. El. Nova bl. 502 v. De Moor, Comm. t.a.p.
 - 18) Chamier, Panstr. Cath. II 5, 11 v. Rivetus, Comm. op [Ps. 22](#), Op. II 103 v. Turretinus, Theol. El. XIII 14. 16. De Moor, t.a.p.
 - 19) Calvijn zegt daarom uitdrukkelijk: neque tameli innuimus, Deum fuisse unquam illi vel adversarium vel iratum. Quomodo enim dilecto Filio, in quo anima ejus acquievit, irascetur? aut quomodo Christus Patrem aliis sua intercessione placaret, quem insensum haberet ipse sibi? Sed hoc nos dicimus, divinae severitatis gravitatem eum sustinuisse: quoniam manu Dei percussus et afflictus, omnia irati et punientis Dei siglia expertus est. Inst. II 16, 11. De gehoorzaamheid van Christus in Zijn lijden was vrijwillig en volmaakt; in cunctis ejus affectibus viguit moderatio, quae excessum cohiberet; en de verzoeking werd door Hem zo gedragen, dat zij nooit met zijn geloof en vertrouwen in strijd kwam, ib. 12, cf. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 388 en vergelijk verder nog over de nederdaling ter helle: Lechler, Das apost. Und nachapost. Zeitalter³ 1885 bl. 429 v. Spitta, Christi Predigt an die Geister. Gött. 1890. Clemen, Niedergefahren zu den Todten. Giessen 1900. Lauterberg, art. Höllenfahrt Christi in PRE³ VIII 199-206. Stevens, Theol. of the New Test. bl. 304-308. Burn, art. in Hastings, Dict. of Christ. I 713-716. H. H. Kuyper, artikelen in de Heraut sedert Oct. 1909 tot 24 April 1910.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 395)

Par 48. Het werk van Christus in Zijn verhoging.

Algemene literatuur werd reeds genoemd in de beide vorige paragrafen; speciale volgt nog bij de verschillende onderwerpen, die in deze paragraaf ter sprake komen.

395. De dood van Christus was het einde van zijn vernedering, en tegelijk de weg tot zijn verhoging. In alle godsdiensten en wijsgerige stelsels komt min of meer bewust de gedachte voor, dat het sterven de weg is ten leven. Men zag dat in de natuur, welke op ieder nacht een dag, op elke winterslaap een ontwaking in de lente laat volgen; de geschiedenis van de stammen en volken gaf er bewijs van, als ze hen menigmaal door strijd tot overwinning, door onderdrukking tot vrijheid voert; en iedere menselijke ziel gaf er getuigenis aan, die door verloochening en onthouding haar zelfstandigheid herwon. Vooral was in de tijden, waarin het christendom optrad, deze gedachte wijd en zijd verbreid. De oorspronkelijke natuurgodsdiensten in Griekenland en Rome ondergingen onder invloed van Oosterse culten een grote verandering; inzonderheid in de mysteriën werd het natuurlijke, vegetatieve levensproces geestelijk en zedelijk geïnterpreteerd; op dramatische wijze werd het voorgesteld als een symbool van de wisseling van dood en leven, van Diesseits en jenseits, van ondergang in en bevrijding uit de hades, van bezoedeling en reiniging van de ziel [1](#)). De onbetrouwbaarheid van waarneming en denken, de onzekerheid om tot waarheid te komen, de veelszins ellendige sociale toestanden, de onophoudelijke oorlogen, de druk van vreemde overheersing werkten deze mystiek in de hand, en deden een algemeen verlangen naar verlossing, naar waarheid en leven, ontstaan. En dieper dan ooit werd het gevoeld dat het leven alleen uit de dood kan voortkomen, en de verhoging alleen op de vernedering volgen kan. Daar was een algemene overtuiging van de waarheid van het later zo genoemde stirb und werde, van het die to live. Maar al werd de oude natuurmythe ook op symbolisch-dramatische wijze in een levensproces van mens en geschiedenis omgezet, ze bleef een gedachte, aan welke geen werkelijkheid beantwoordde; ze maakte zich niet los van de mythologie, maar bleef met allerlei superstitie en magie verbonden en sloeg menigmaal tot allerlei excessen van ascetisme en libertinisme over.

Wij komen in een geheel andere wereld, als wij in de oudheid ons naar Israël wenden. Ook hier treffen wij de gedachte aan, dat de dood de weg is ten leven. Reeds op de eerste bladzijden van het Oude Testament wordt gewag gemaakt van een strijd, waarin het slangenzaad aan het vrouwenzaad de verzenen vermorzelen zal, maar dan ook omgekeerd het vrouwenzaad aan het slangenzaad de kop vermorzelen zal, [Gen. 3:15](#). En dit woord staat als het ware geschreven boven de geschiedenis van heel het menselijk geslacht, want deze is geen rechtlijnige ontwikkeling, maar een voortdurende worsteling tussen de zonde en de gerechtigheid, de duisternis en het licht, de dood en het leven, tussen hetgeen van boven en hetgeen van beneden is. Inzonderheid is echter dit woord bevestigd in de historie van Israël, van de tijden van de aartsvaders af tot op de dag van Christus toe. De patriarchen moeten alles verlaten en gaan wonen in een vreemd land, maar worden zo de belofte van de Heere deelachtig en in hun zaad tot een zegen van alle volken gesteld. Mozes geeft de schatten van Egypte prijs en wordt daarna door God geroepen tot redder van het volk Israël en tot middelaar van het Oude Verbond. Israël zelf als volk mag zich niet vermengen met de volken noch wandelen in hun wegen; het moet een heilig volk zijn, dat Gods woord heeft te bewaren en in die weg allerlei geestelijke en natuurlijke zegeningen deelachtig worden zal. De vromen onder Israël zijn dikwijls maar een kleine schare, die arm en ellendig in zichzelf zijn en van alle kant verdrukt en gesmaad worden, maar zij vertrouwen op de Heere, en verwachten van Hem hun recht en hun heil. In sommige personen, zoals Job, David, Jeremia, wordt ons dat lijden van de onschuldige levendig en aanschouwelijk voor ogen gesteld. Van al die godvruchtigen geldt, dat zij, verlaten, verdrukt, kwalijk behandeld zijnde, toch door het geloof koninkrijken hebben overwonnen, gerechtigheid geoefend, de beloftenissen verkregen. Bij Israël treffen wij een strijd aan, niet alleen tussen het volk en de Heidenen rondom, maar ook in het volk zelf tussen de getrouwen en de afvalligen, en onder de getrouwen zelf weer

tussen de gerechtigheid van God, waaraan zij zich door het geloof vastklemmen, en de zonden, waaraan zij allen persoonlijk schuldig staan. Dit is het historisch milieu, waarin de profetie de gestalte tekent van de knecht des Heeren, die, zelf van alle zonde vrij, de zonden van zijn volk draagt, ze door zijn lijden en sterven verzoent, maar daarna ook de dagen verlengen, velen rechtvaardig maken en het welbehagen van de Heere door zijn hand gelukkig zal doen voortgaan, [Jes. 53:10v.](#) In Hem wordt vervuld, wat in de ervaring van de gelovigen werd voorgebeeld en afgeschaduwd, dat zij, uit de diepste nood gered, zijn naam en gerechtigheid verkondigen aan een grote gemeente, [Ps. 22:23v.](#), [Ps. 40:10v.](#)

Deze profetie van de lijdenden knecht des Heeren paste Christus van de aanvang af op zichzelf toe. Zijn optreden in de synagoge in Nazareth bewijst dit, [Luk. 4:16v.](#), maar ook heel de inhoud van zijn onderwijs. Want Hij verkondigde de komst van het koninkrijk van de hemelen, en zei, dat alleen geloof, bekering, wedergeboorte, zelfverloochening, een andere en betere gerechtigheid dan die van de Farizeën, daartoe ingang gaf. Hij preeste daarom zalig de armen van geest, de reinen van hart, de zachtmoedigen enz., want, ofschoon zij hier op aarde omwille van de gerechtigheid, om zijnentwil, vervolgd zouden worden, ze zouden toch eenmaal het koninkrijk van de hemelen met al zijn goederen deelachtig worden, [Matt. 5:3-12](#). Grondwet in dat koninkrijk is dus, dat om Jezus' wil alles verlaten moet worden. Wie vader of moeder, zoon of dochter liefheeft boven Hem, is Hem niet waardig, en wie zijn kruis niet op zich neemt en Hem navolgt, is Hem niet waardig, [Matt. 10:37-38](#); [16:24](#). Zelfverlies is zelfbehoud, [Matt. 10:39](#), [16:25](#). Deze zelfverloochening staat echter niet met zelfpijniging, zelfvernietiging, met verdoving van het bewustzijn of uitblussing van de persoonlijkheid gelijk, maar is juist de weg, om zichzelf te behouden, om het eeuwige leven deelachtig te worden, en al het verlatene terug te ontvangen, [Matt. 10:39](#), [16:25](#), [19:29](#).

Doch deze wet geldt voor Jezus' discipelen, omdat zij in de eerste plaats geldt voor Hem Zelf. De discipel is niet boven de meester, noch de dienstknecht boven zijn heer, [Matt. 10:24](#). Van begin af aan heeft Jezus zich vrijwillig onder deze wet gesteld; Hij moest zijn in de dingen zijns Vaders, [Luk. 2:49](#). Hij liet zich dopen, omdat het Hem betaamde, alle gerechtigheid te vervullen, [Matt. 3:15](#), zijn spijs was, de wil van zijn Vaders te doen, [Joh. 4:34](#), en daaraan hield Hij zich tot in zijn sterven toe, [Matt. 26:39](#); zelfverloochening was "het geheim van zijn leven" (M. Arnold). Zijn Messias-bewustzijn, dat Hij terstond in de naam Zoon des mensen uitsprak, sloot de zekerheid in, dat Hij sterven moest. Maar zodra Hij dit openlijk en klaar aan zijn discipelen bekend maakte, verkondigde Hij tegelijk, dat Hij na drie dagen zou opstaan, en vervolgens in de heerlijkheid van zijn Vaders opgenomen, aan zijn rechterhand gezet en nog eenmaal ten oordeel geopenbaard zou worden, [Matt. 16:21,27](#); [20:30-31](#); [25:31](#); [26:64](#). In het Evangelie van Johannes komt dit nauw verband van vernedering en verhoging nog helderder, dan in de Synoptische Evangeliën, aan het licht. Want in Christus werd het Woord wel vlees, maar toch straalde in zijn dienstknechtgestalte de heerlijkheid nog door, welke Hij als het Woord bij de Vader bezat, [Joh. 1:14](#); [2:11](#); [11:4](#), [40](#). Inzonderheid brengt zijn lijden en sterven die heerlijkheid tot openbaring, [Joh. 12:23](#); [13:31](#), want het tarwegraan kan geen vrucht voortbrengen, als het niet in de aarde valt en sterft, [Joh. 12:24](#). Zijn verhoging vangt dus niet eerst bij zijn opstanding en hemelvaart aan, maar begint reeds bij zijn kruis, [Joh. 3:14](#); [8:28](#); [12:32](#). Ofschoon de mensen Hem daaraan verhogen, [Joh. 8:28](#), zo is Hij het toch eigenlijk zelf, die zich daardoor reeds boven de aarde verhoogt, [Joh. 12:32](#). Kruis en kroon, dood en opstanding, vernedering en verhoging liggen in dezelfde lijn. Zoals Jezus het zelf na zijn opstanding zei: de Christus moest deze dingen lijden en zo in zijn heerlijkheid ingaan, [Luk. 24:26](#).

De gestorven en opgestane Christus was daarom de korte inhoud van het oorspronkelijk Evangelie. Het kruis was zulk een geweldige ergernis, ook voor de discipelen, [Matt. 26:31](#). Maar die ergernis werd voor hen weggenomen, door de opstanding. Toen zagen zij in, dat Jezus sterven moest en gestorven was overeenkomstig de raad van de Vader, [Hand. 2:23](#), [3:18](#), [4:28](#), en dat God Hem door de opstanding verheven had tot een hoeksteen, [Hand. 4:11](#), [1 Petr. 2:6](#), tot een Heere en Christus, [Hand. 2:36](#), tot een Vorst en Zaligmaker, [Hand. 5:31](#), tot een Heer van allen, [Hand. 10:36](#), tot een Heer van de heerlijkheid, [Jak. 2:1](#), om door Hem te geven bekering, vergeving van de zonden, de Heilige Geest en het eeuwige leven, [Hand. 2:38](#); [3:19](#); [5:31](#); [10:43](#), [1 Petr. 1:3v](#), [1Petr 3:21](#); buiten wie geen zaligheid is, [Hand. 4:12](#). Thans opgenomen in de hemel, blijft Hij daar, totdat Hij nog eens wederkomt ten oordele, [Hand. 1:11](#); [3:21](#), want Hij is door God verordineerd tot een rechter van levenden en doden, [Hand. 10:42](#); [17:3](#), en dan worden alle dingen hersteld, waarvan God door de mond van zijn heilige profeten van ouds gesproken heeft, [Hand. 3:21](#). Ook leert Paulus, dat Christus, ofschoon reeds vóór zijn menswording Zoon van God, [Gal. 4:4](#), [Phil. 2:6](#), [Col. 1:15](#), toch door de opstanding krachtig voor ons tot Zoon Gods is verklaard, [Rom. 1:4](#). Hij ontving toen een geestelijk, verheerlijkt lichaam, [1 Cor. 15:45](#), [Phil. 3:21](#), werd levendmakende Geest, [1 Cor. 15:45](#), [2 Cor. 3:17](#), de eerstgeborene uit de doden, [Col. 1:18](#), die voortaan eeuwig voor God leeft, [Rom. 6:10](#). Juist op grond van zijn diepe vernedering heeft God Hem uitermate verhoogd, een naam gegeven boven allen naam, dat is de naam van Heer, [1 Cor. 12:3](#), [Phil. 2:11](#), de heerschappij over levenden en doden Hem geschonken, [Rom. 14:9](#), en alle dingen aan zijn voeten onderworpen, [1 Cor 15:25](#), [27](#). Als zodanig is Hij de Heer van de heerlijkheid, [1 Cor. 2:8](#), die gezeten is aan Gods rechterhand, [Rom. 8:34](#), [1 Cor. 2:8](#), in wie de volheid van de Godheid lichamelijk woont, [Col. 1:19](#), [2:9](#), die het Hoofd van de gemeente is, voor haar bidt, en haar vervult tot al de volheid van God, [Rom. 8:34](#), [Ef. 1:23](#), [3:19](#), [4:16](#). De brief aan de Hebreeën voegt hieraan nog deze eigenaardige gedachte toe, dat Christus, die de Zoon en met de Vader de Schepper van alle dingen was, ook door de Vader tot erfgenaam van alle dingen en tot eeuwig hogepriester was bestemd, [Hebr. 1:2](#), [2:8](#), [5:6](#), [7:17](#). Maar om deze bestemming te bereiken, moest Hij voor een korte tijd minder worden dan de engelen, [Heb. 2:7](#), [9](#), ons vlees en bloed aannemen, [Heb. 2:14](#), in alles ons gelijk worden uitgenomen de zonde, [Heb. 2:17](#); [4:15](#), en gehoorzaamheid leren uit hetgene Hij leed, [Heb. 5:8](#). Maar daardoor heeft Hij ook zichzelf geheiligd [2](#)), dat is, voleindigd, [Heb. 2:10](#); [5:9](#); [7:28](#), en is Hij van God genaamd een hogepriester naar de ordening van Melchizedek, [Heb. 5:10](#). Dit is dan ook de hoofdsom van de dingen, waarvan de brief aan de Hebreeën spreekt, dat wij een zodanige hogepriester hebben, die gezeten is aan de rechterhand van de troon van de majesteit in de hemelen, [Heb. 1:13](#); [8:1](#); [10:12](#), die een liturg is van het hemelse heiligdom, [Heb. 8:2](#), een hogepriester dus, die tevens koning is, wiens troon in eeuwigheid is, [Heb. 1:8](#), die met ere en heerlijkheid is gekroond, [Heb. 2:9](#), die zich alle dingen onderwerpt, [2:8](#), en die volkomen kan zaligmaken al degenen, die door Hem tot God gaan, omdat Hij altijd leeft, om voor hen te bidden, [Heb. 5:9](#); [7:25](#); [10:14](#). De Apocalypse eindelijk stelt Christus graag voor als het Lam, dat ons gekocht en gereinigt heeft door zijn bloed, [Openb. 5:9](#); [7:14](#), maar voorts ook als de eerstgeborene uit de doden, de Overste van de koningen van de aarde, [Openb. 1:5](#), de Koning van de koningen en de Heer van de heren, die met de Vader zit in zijnen troon, macht en eer en heerlijkheid, ja de sleutels heeft van hades en dood, [Openb. 1:18](#); [3:21](#); [5:12-13](#); [19:16](#). Met zulke macht bekleed, regeert en bewaart Hij zijn gemeente [Openb. 2:1](#), [18](#) enz., en triumfeert Hij eens over al zijn vijanden, [Openb. 19:12](#) v.

1) W. Staerk, Neutest. Zeitgeschichte I 99 v.

2) Verg. Kögel, van de Begriff *τελειου* im Hebräerbrief, opgenomen in Theol. Studiën, Martin Kähler zum 6 Jan. 1905 dargebracht. Leipzig Deichert 1905 bl. 35-68, Bornhäuser, Die

Versuchungen Jesu nach dem Hebräerbriefe, ib bl. 69-86, en van Kögel ook nog, Der Sohn und die Söhne, Eine exeg. Studie zu [Hebr. 2:5-18](#). Gütersloh 1904.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 396)

396. Als Holtzmann van de tekst [Phil. 2:6-11](#) erkent, dat hij ontwijfelbaar de grondslag vormt van de leer over de status duplex, en dat deze leer een belangrijke plaats inneemt in het theologisch bewustzijn van de apostel Paulus **1)**, dan mag dit woord gerust tot heel de leer van de schrift over Christus worden uitgebreid. In het Oude Testament treffen wij daarvan reeds sporen aan in de gestalte van de knecht des Heeren, en in het Nieuwe Testament is de vernederde en verhoogde, de gekruiste en opgewekte Christus de kern van het Evangelie. De opstanding deed voor de discipelen het licht over Jezus' lijden en sterven opgaan; van het standpunt van het geloof aan zijn verhoging zagen zij op zijn aardse leven terug. De bewering van Drews **2)**, dat de Jezus, van wie Paulus spreekt, geen historische persoonlijkheid voor hem is, staat met de vele getuigenissen over Jezus' davidische afkomst, zijn geboorte uit de vaderen, zijn volmaakte gehoorzaamheid, zijn instelling van het avondmaal, zijn lijden en sterven aan het kruis, [Rom. 1:3](#), [9:5](#), [Phil. 2:8](#) [1 Cor. 11:23](#) enz., in lijnrechte tegenspraak. Maar voorwerp van het geloof was voor Paulus en voor al de apostelen de verhoogde en verheerlijkte Christus, welke echter dezelfde is, als die is nedergedaald. En dit geldt alles in dezelfde zin van de gemeente van de gelovigen; de heilsfeiten werden al zeer spoedig in de tot hoge oudheid opklimmende apostolische geloofsbelijdenis kort samengevat. Van een formele indeling in twee staten is daar nog geen sprake, maar de Christen beleed zijn geloof in Christus Jezus, de eniggeboren Zoon van God, die ontvangen is van de Heilige Geest, geboren uit de maagd Maria, gekruisigd, gestorven en begraven is, ten derden dage weer is opgestaan uit de doden, opgevaren ten hemel, gezeten aan de rechterhand Gods, vanwaar Hij wederkomt om te oordelen levenden en doden. Het apostolicum gaf de orde aan, waarnaar de heilsfeiten alle eeuwen door in geloofsbelijdenissen, catechismussen, predicates en dogmatische werken behandeld en verklaard werden **3)**.

Maar de dogmatische twisten over de persoon van Christus brachten ook verschil van inzicht over de betekenis van die heilsfeiten en bepaald ook over de staat van Jezus' vernedering en verhoging mee. Het Gnosticisme maakte een scherpe scheiding tussen de historische Jezus en de hemelse Christus, zag in deze laatste een ideaal mens, die eeuwig had bestaan, zich slechts voor een korte tijd in een schijnlichaam geopenbaard of met de uit Maria geboren mens Jezus zich verenigd en zelf niet geleden had, en hield daarom noch voor een vernedering noch voor een verhoging van Christus een plaats in haar stelsel over **4)**. Volgens het monofysitisme mocht er na de menswording bij Christus niet meer van twee naturen, maar slechts van één Godmenselijke natuur gesproken worden; deze leer leidde echter tot een verschil over de vatbaarheid van Jezus' menselijke natuur, om te lijden en te sterven, Severus en zijn aanhangers hielden daaraan nog vast (phthartolatri), maar Julianus en de zijnen trokken de consequentie uit het monofysitisch beginsel en leerden, dat het lichaam van Christus van het ogenblik van de vereniging met de Godheid af, ἀφθαρτον was en in aard geheel gelijk aan het lichaam, dat Hij door de opstanding ontving. De vatbaarheid voor lijden en sterven was dus aan Christus niet van nature eigen, maar berustte op zijn vrije wil. Nog vreemder was de consequentie, waartoe anderen kwamen, als zij zeiden, dat de menselijke natuur van Christus, van het ogenblik van haar vereniging met de Godheid af, ongeschapen was geworden

(aktisteten) 5). Daardoor werd de menswording eigenlijk in de eeuwigheid verlegd, en de historische verschijning van Christus vervluchtigd tot symbool van een eeuwig idee.

Maar ook die theologen, die zich op de bodem van het Chalcedonense plaatsten, kwamen voor ernstige moeilijkheden te staan. Want wanneer men lette op de waardigheid en eer, waartoe de menselijke natuur in Christus door haar nauwe vereniging met de Logos verheven was, dan moest men haar wel toegerust denken met allerlei buitengewone gaven en krachten. En toch moest diezelfde menselijke natuur, om in vereniging met de Logos het werk van de zaligheid tot stand te kunnen brengen, zo zwak en nederig gedacht worden, dat ze niet alleen zuiver menselijk bleef, maar zelfs lijden en sterven kon. Reeds vroeg kwam het daarom in gebruik, om bij de persoon van Christus, nadat de leer van de twee naturen was behandeld, eerst te spreken over de dotes van zijn menselijke natuur en daarna over haar defectus 6). Bij de dotes werd dan in het licht gesteld, dat Christus de volheid van genade en waarheid bezat; wel was Hij naar zijn menselijke natuur niet alwetend en almachtig, maar Hij had toch van het ogenblik van zijn ontvanging af een buitengewone mate van kennis en macht; Hij ontving in eens alle deugden en alle gaven van de Geest, zodat zij in eigenlijke zin niet vermeerderd konden worden; de toeneming, waarvan [Luk. 2:52](#) spreekt, heeft alleen betrekking op de effectus, in quantum scilicet aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit 7); Christus in één woord was reeds op aarde een comprehensor, die als de zaligen in de hemel de visio Dei genoot en dus ook geen geloof en hoop te oefenen had. Maar tegelijk had Hij toch allerlei defectus, zowel naar de ziel als naar het lichaam 8). De defecten van het lichaam bestonden vooral in de vatbaarheid voor lijden en dood, en die van de ziel in de passiones van smart en droefenis, van vrees en toorn. In zekere zin lagen deze opgesloten in de aard van de menselijke natuur, zoals ze ook aan Adam als homo naturalis eigen waren; maar in zover Christus het recht en de macht zou hebben gehad, om ook een menselijke natuur zonder deze defectus aan te nemen, kan men zeggen, dat ze berusten op zijn vrije wil 9). Heel deze leer van de dotes en de defectus sluit echter een antinomie in, die het sterkst daarin uitkomt, dat Christus naar zijn menselijke natuur tegelijk een viator en een comprehensor wordt genoemd; naar de ziel, of liever naar de geest, in mente, was Hij een comprehensor, aanschouwde Hij en verheugde zich in de genieting van God, bezat Hij de volle zaligheid; maar naar de lagere ziel en het lichaam, quia et anima ejus erat passibilis et corpus passibile et mortale, was Hij een viator en streefde Hij nog naar de volkomen, ook ziel en lichaam omvattende, zaligheid 10). Er vloeiدهieruit voort, dat Christus ook naar zijn menselijke natuur vanwege haar nauwe vereniging met de Logos goddelijke verering waardig was, een verering, die zelfs tot de bijzondere delen van zijn lichaam, zijn hart, zijn vlees, zijn bloed, zich uitstrekken mocht 11); verder, dat het lijden van Christus tot de lagere ziel en het lichaam beperkt bleef 12); en eindelijk, dat de verhoging niet op de hogere ziel van Christus betrekking had, maar zich ook tot zijn lagere ziel en lichaam zich bepaalde. Want de hogere ziel van Christus was heerlijk van het ogenblik van de ontvanging af; doch deze heerlijkheid stroomde in de staat van de vernedering niet tot zijn lichaam uit. Maar toen Hij opstond, werd terstond zijn lichaam deelgenoot van de heerlijkheid, welke Hij naar de ziel reeds bezat 13), ofschoon het de littekenen van de wonden als bewijzen van zijn zegepraal eeuwig behouden blijft 15). Zijn ziel, divinitate plena 14), heeft bij de verhoging ook het lichaam, voorzover het daarvoor vatbaar was, in die volheid doen delen. Want ofschoon dit lichaam, naar zijn stoffelijke aard, beneden de geestelijke substanties staat, gaat het toch vanwege de waardigheid van de vereniging met de Godheid, de waardigheid van alle geestelijke substanties ver te boven; en tanto alicui rei debetur altior locus, quanto est nobilior 16).

1) Holtzmann, Neut. Theol. II 87.

2) A. Drews, Die Christusmythe bl. 89.

- 3) Blume, Das apostel. Glaubensbekenntniss. Freiburg 1893 bl. 27 v.
- 4) Dorner, Entwicklungesch. i374 v.
- 5) Loofs, Dogmengesch. 4 303.
- 6) Damascenus, de fide orthod, III 17 v. Lombardus, Sent. III 9-17 en de commentatores op deze hoofdstukken. Thomas, S. Theol. III qu. 7-15. Bonaventura, Brevil. IV 5-10 enz.
- 7) Thomas, s. Theol. III qu. 7 art. 12 ad 3. qu. 12 art. 2.
- 8) Thomas, S. Theol. III qu. 14. 15.
- 9) Thomas, S. Theol. III qu. 14 art. 2. 3.
- 10) Thomas, S. Theol. III qu. 15 art. 10.
- 11) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 373, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 392.
- 12) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 394.
- 13) Thomas, S. Theol. III qu. 54 art. 3: anima Christi a principio suae conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, ut ab anima gloria non redulidaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostrae redemptionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, statim anima in corpus in resurrectione resumptum suam gloriam derivavit, et ita factum est corpus illud gloriosum.
- 14) Thomas, S. Theol. III qu. 54 art. 4.
- 15) Thomas, S. Theol. III qu. 59 art. 4
- 16) Thomas, S. Theol. III qu. 57 art. 5. Verg. verder de literatuur, boven Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 357, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 371.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 397)

397. In nog veel groter moeilijkheden wikkeld zich later de Lutherse theologie. Want terwijl de scholastici alleen nog spraken van een mededeling van buitengewone, Goddelijke gaven aan de menselijke natuur van Christus, kwamen de Luthersens door hun avondmaalsleer tot de belijdenis, dat ook bepaalde Goddelijke eigenschappen aan haar waren geschonken ¹⁾. Dientengevolge konden zij het onderscheid tussen de staat van de vernedering en die van de verhoging nog veel minder dan de Roomsens tot zijn recht doen komen. Op hetzelfde moment toch, waarop de Logos de menselijke natuur aannam, maakte Hij haar vatbaar voor de inwoning van de volheid van de Godheid en voor de mededeling van de Goddelijke eigenschappen. Al heeft de Godmens deze eigenschappen in een tweede moment ook weer, ten aanzien van het gebruik of althans van het publieke gebruik, afgelegd, Hij bleef ze toch behouden. De staat van de verhoging kan daarom bij de Luthersens niets anders wezen, dan een weer in gebruik of in publiek gebruik nemen van de in dit opzicht vroeger afgelegde Goddelijke eigenschappen. Christus ontving dus bij zijn verhoging niets wat Hij niet reeds had; non data est Christo in exaltatione nova potentia, virtus aut majestas, quam antea non habuit, sed collata ei tantum fuit plena facultas administrandi ejus regni, quod per ipsam unionem acceperat ²⁾. Deze terugneming van het gebruik van de Goddelijke eigenschappen had volgens de Luthersens plaats in het moment van de reviviscentia of vivificatio, en deze is dus eigenlijk de eerste trap van de verhoging. Wel wordt door Gerhard, Quenstedt ea., de descensus ad inferos de eerste trap genoemd; maar omdat deze descensus bepaaldelijk is geschied naar de menselijke natuur van Christus, naar ziel en lichaam beide, moet de

vivificatio daaraan voorafgaan; en Buddeus en anderen geven haar daarom terecht de eerste plaats in de staat van de verhoging 3). Van deze vivificatio leren de Luthersen verder, dat zij geschiedde niet alleen door Christus' Goddelijke, maar ook door zijn menselijke natuur; deze had daartoe wel niet vanzelf de macht, maar zij bezat toch van het moment van de incarnatie af de Goddelijke eigenschappen, bepaaldelijk ook de vis vivificans; en zo ook anima Christi, virtute divinitatis personaliter sibi communicata, corpus utpote proprium suum templum vivificavit 4). Voorts nam Christus naar zijn menselijke natuur in datzelfde moment van de vivificatio al die Goddelijke eigenschappen weer in gebruik, welke deze in de incarnatie ontvangen, maar in de exinanitie, althans wat het gebruik of het publiek gebruik aangaat, afgelegd had; d.i. zij had op datzelfde ogenblik weer het gebruik van de omniscientia, omnipotentia, omnipraesentia en vis vivificans 5).

Daaruit volgt, dat de gradus exaltationis bij de Luthersen eigenlijk geen verschillende, op elkaar volgende trappen in de verhoging kunnen zijn. In het moment van de vivificatie was de menselijke natuur van Christus terstond, door haar vereniging met de Logos, almachtig, alwetend, alomtegenwoordig. De descensus ad inferos, die door de Luthersen tot de verhoging gerekend wordt, is een openbaring van Christus' majestas divina in de hel; de resurrectio is slechts een resurrectionis manifestatio voor de mensen 6); beide hadden dan ook plaats clauso sepulcro, evenals de verschijning van Jezus aan de discipelen, [Joh. 20:19](#), plaats had occlusis foribus 7); de hemelvaart heet wel een vera et realis loci mutatio, in zoverre Christus zichtbaar voor het oog van zijn jongeren is opgevaren, maar is toch alleen een visibilis en localis, geenszins een invisibilis absentia corporis Christi in terris, want ook naar zijn menselijke natuur is en blijft Christus alomtegenwoordig, zij het ook op onzichtbare wijze 8); en de sessio ad dextram Dei eindelijk bestaat daarin, dat Christus, bepaaldelijk naar zijn menselijke natuur, deel heeft aan de divina, infinita ac immensa virtus et majestas Dei, vooral ook aan zijn alomtegenwoordigheid, en deze uitoefent in zijn koninkrijk van genade en van macht 9). Bedenkt men nu, dat al deze eigenschappen aan de menselijke natuur van Christus reeds in het moment van de vleeswording zijn meegedeeld, en dat Hij wel het gebruik maar nooit het bezit daarvan afgelegd heeft; dan blijkt, dat volgens de Lutherse voorstelling aan Christus in de staat van de verhoging niets is meegedeeld, wat Hij niet reeds van zijn ontvangenis af aan bezat. Christus is terstond bij zijn vleeswording datgene, wat Hij worden kon; Hij is ineens ook naar zijn menselijke natuur voltooid, τελειος; er is geen ontwikkeling bij Hem mogelijk; de verhoging was er al bij zijn ontvangenis en kan dus niet opgevat worden als een loon. De Lutherse leer is op dit punt aan de Roomse verwant, die Christus reeds op aarde comprehensor laat zijn en alle gaven, voor welke de menselijke natuur vatbaar is, reeds bij de vleeswording aan Christus laat meedelen; en zij dient ter verdediging van eenzelfde religieus belang, nl. de lichamelijke tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal.

Aan Roomse en Lutherse theologie is dus de onderscheiding gemeen tussen een ideale en een empirische menselijke natuur, welke Christus reeds in de staat van de vernedering bezat. Maar deze onderscheiding valt toch in de tijd en na de vleeswording. Evenals in de oudheid bij Gnosticisme en Monofysitisme, zo kwam in de eeuw van de Hervorming bij sommige Anabaptisten de gedachte weer op, dat die ideale menselijke natuur niet in de tijd ontstaan kon zijn, maar reeds vóór de tijd bestond. Zo leerde Hofmann, dat Christus zijn vlees niet uit Maria aangenomen, maar uit de hemel mee gebracht had, en moest daardoor komen tot een docetische opvatting van heel de staat van de vernedering. Frank dwaalde nog meer naar de kant van het pantheïsme af, als hij de menswording een eeuwige noemde en Gods wezen als zodanig liet inwonen in ieder mens en in heel de mensheid. En Schwenkfeld verwierp deze beide dwalingen wel, maar kwam toch door zijn sterke bestrijding van de tweeheid van de

naturen tot de voorstelling, dat Christus bij de vleeswording de menselijke natuur zo vervuld had met genade en waarheid, dat ze aanvankelijk reeds vergeestelijkt was en door heel zijn leven heen, vooral bij zijn opstanding, geheel vergoddelijkt werd 10).

Een geheel ander standpunt namen de Socinianen in. Uitgaande van de absolute tegenstelling tussen het oneindige en het eindige, loochenden zij de vleeswording en de wezenlijke Godheid van Christus. Christus was alleen een mens, maar die op buitengewone wijze (doordat God in Maria's schoot het zaad schiep) was geboren, met Goddelijke openbaringen verwaardigd was (raptus in coelum), de wil van God volkomen geopenbaard en die ten einde toe volbracht had. Maar daardoor heeft Hij voor zichzelf de opstanding en nog meer de hemelvaart verdiend, is Hij alle macht in hemel en op aarde deelachtig geworden en heeft Hij de rang en het ambt van God ontvangen. Op aarde was Hij slechts profeet, maar in zijn verhoging is Hij geworden tot koning, die aan degenen, die Hem navolgen, de onsterfelijkheid en de heerschappij kan schenken, en tot priester, die dit ook doen wil 11). De bovennatuurlijke elementen, welke het Socinianisme, in strijd met zijn eigen beginsel, nog in de persoon en het werk van Christus had behouden, werden door het Rationalisme verwijderd, en zo bleef er in de moderne theologie van de twee staten van Christus niets anders over dan dat Hij, trouw aan zijn zedelijk beroep tot in de dood toe, door God in die zin is verheerlijkt, dat Hij door zijn woord en geest in de gemeente blijft voortleven en de mensheid meer en meer vernieuwt tot een koninkrijk Gods. Opstanding en hemelvaart, zitting ter rechterhand Gods en wederkomst ten oordeel zijn geen feiten, maar slechts aanschouwelijke voorstellingen van de gedachte, dat het zedelijk ideaal, hetwelk Jezus nastreefde, aan de wil van God beantwoordt en door Hem gerealiseerd zal worden 12).

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 357.
- 2) Quenstedt, Theol. III 368. Verg. Gerhard, Loci Theol. IV par. 306 v. 329. Hollaz, Ex. Theol. hl. 774. Buddeus, Inst. Theol. bl. 788. Schneckenburger, Zur kirchl. Christologie bl. 93-114.
- 3) Buddeus, Inst. Theol. bl. 789. Verg. M. Vitringa, Doctr. V 573.
- 4) Quenstedt, Theol. III 435.
- 5) Quenstedt, Theol. III 154-198.
- 6) Buddeus, Inst. hl. 789.
- 7) Quenstedt, Theol. III 441.
- 8) Gerhard, Loci Theol. IV par. 219, XXVIII par. 24. Quenstedt, Theol. III 380. Buddeus, Inst. bl. 796. Philippi, Kirchl. Gl. IV 1 bl. 185. Verg. M. Vitringa, Doctr. V 601. De Moor, Comm. IV 246.
- 9) Quenstedt, Theol. III 383-388. 443-450. Gerhard, Loci IV Par. 218. Buddeus, Inst. bl. 797.
- 10) Erbkam, Gesch. der protest. Sekten im Zeitalter der Reformation 1848 bl. 445 v, en verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 368v.
- 11) Fock, Der Socin. 509 v. 640 v.
- 12) Wegscheider, Inst. Theol. par. 131. Schleiermacher, Chr. Gl. par. 99. par. 105, Zusatz. Schweizer, Chr. Gl. par. 123. Biedermann, Chr. Dogm. par. 826-828. Strausz, Chr. Gl. par. 63-66. Lipsius, Dogm. par. 669. Nitzsch, Ev. Dogm. bl. 522.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 398)

398. De Gereformeerde theologie verkeerde ten opzichte van de statis duplex in een gunstige conditie. Ten eerste toch hield zij staande, dat Christus naar beide naturen middelaar was; zij verwierp niet slechts het gevoelen van Osiander, volgens wie Christus alleen middelaar was naar zijn goddelijke natuur, en het gevoelen van Stancarus, volgens wie Hij dit alleen was naar zijn menselijke natuur [1](#)); maar zij bestreed ook nog de scholastieke en Roomse leer, volgens welke de beide naturen in Christus wel waren het principium, quod operabatur opera mediatoris, maar dat toch alleen de menselijke natuur van Christus was het principium, quo illa opera amediatore fiebant [2](#)). Indien de voorstelling van Lombardus, Thomas ea., dat Christus alleen middelaar was naar zijn menselijke natuur, op deze wijze omschreven en beperkt werd, schijnt zij van de Gereformeerde leer weinig te verschillen. Toch opperde zij tegen de Roomse opvatting dit bezwaar, dat de beide naturen niet alleen noodzakelijk zijn ad qualificationem personae, maar evenzeer ad ipsam functionem muneris mediatorii. Als het middelaarsambt door de menselijke natuur alleen kon vervuld zijn, dan volgt daaruit, dat ook andere mensen dan Christus, zij het ook in mindere mate en op lagere rang, als middelaars kunnen optreden. Maar de middelaarswerken, zowel in de staat van de verhoging (wedergeboorte, bekering, heiligmaking enz.) als in die van de vernedering, zijn van dien aard, dat zij alleen volbracht kunnen worden door één, die tegelijk waarachtig God en waarachtig mens is, [Hand. 20:18](#), [Hebr. 9:4](#), [1 Joh. 1:7](#) [3](#)). Daardoor won de Gereformeerde theologie het voordeel, dat zij in de status duplex niet alleen de tweeheid en het onderscheid van de naturen, maar tevens ook de eenheid van de persoon ten einde toe vast kon houden. In beide staten was het een en hetzelfde subject, dat vernederd en verhoogd werd; niet alleen de menselijke, maar ook de goddelijke natuur nam aan beide staten deel.

De Luthersen stellen dit anders voor. Zij onderscheiden nl. bij de vleeswording tussen twee, wel niet temporeel, maar toch logisch verschillende momenten, de incarnatio (assumptio carnis) en de exinanitio (conceptio in utero). De eerste heeft alleen de Logos *ἄσαρκος* tot subject en bestaat in de aanneming van de, op zichzelf wel eindige en beperkte, maar met het oog op de unio personalis met majesteit beklede en met goddelijke eigenschappen toegeruste menselijke natuur. Doch de exinanitio, noodzakelijk voor het tot standbrengen van onze zaligheid, heeft de Logos *ἐνσάρκος* tot subject, en bestaat in het afleggen (hetzij *κρυφίς* volgens de Tubingers, hetzij *κενώσις* volgens de Giesseners) van het gebruik van die goddelijke eigenschappen [4](#)). Wanneer deze onderscheiding enige reële betekenis zou hebben, moest zij wel leiden tot de door sommige Anabaptisten getrokken consequentie, dat de menswording, op zichzelf beschouwd, een transcendente, metafysische, eeuwige daad was. Natuurlijk kwamen de Luthersen hiertegen ten sterkste in verzet, maar de onderscheiding van de twee momenten bij de vleeswording bracht hen in een impasse, waaruit, blijkens de strijd van de Tubingse en Giessense theologen, geen ontkomen was. Nu voerden de Gereformeerden onderling ook nog wel strijd over de vraag, of de menswording op zichzelf al dan niet tot de vernedering behoorde. Maar deze strijd droeg een zuiver schools karakter en had hoegenaamd geen invloed op de beschouwing van de feitelijke toestand van de menselijke natuur, welke Christus in zijn vleeswording aannam. Alle Gereformeerde theologen verwierpen toch de Lutherse leer van de mededeling van Goddelijke eigenschappen aan de menselijke natuur, en dachten bij deze laatste altijd aan een natuur, die zwak was, voor lijden en sterven vatbaar, ons in alles gelijk uitgenomen de zonde, en die eerst bij de opstanding verheerlijkt werd. Dientengevolge konden zij bij Jezus een zuiver menselijke en waarachtige ontwikkeling aannemen, gelijk [Luk. 2:40](#), [52](#) deze onweersprekelijk leert, en konden zij ook erkennen, dat Christus met beide naturen subject van de vernedering en van de verhoging was. De aanneming van de menselijke natuur ging natuurlijk alleen van de Logos uit; van het *ἐκένωσε* in [Phil. 2:7](#) is Hij subject, die *ἐν μορφῇ*

θεου bestond; maar zodra de Logos de menselijke natuur had aangenomen, werd Hij van de volgende vernedering en verhoging naar beide naturen het subject.

Bij de vraag, op welke wijze en in welke mate de goddelijke natuur aan de vernedering en verhoging deelnemen kon, had men natuurlijk uiterst voorzichtig te zijn. Handhavende, dat de middelaarswerken in beide staten door de éne persoon met beide naturen tot stand gebracht zijn, mocht men toch met het oog op de onveranderlijkheid van God geen ogenblik toegeven, dat de κενωσις in het afleggen van sommige of alle goddelijke eigenschappen bestond. Christus bleef wat Hij was, ook toen Hij werd wat Hij niet was. Dienovereenkomstig werd eenparig door de theologen van Gereformeerde belijdenis geleerd, dat Christus' vernedering naar zijn goddelijke natuur hierin bestond, dat Hij

1. reeds van eeuwigheid in het pactum salutis vrijwillig op zich had genomen, om de verwerver en bedienaar van onze zaligheid, en zo knecht des Heeren te zijn; dat Hij
2. in de volheid van de tijd de menselijke natuur aannam, en wel zulk een, die aan de onze in alle opzichten, uitgenomen alleen de zonde, gelijk was; dat Hij
3. de goddelijke majesteit en heerlijkheid, de μορφη θεου, waarin Hij vóór de vleeswording bestond, aflegde, of liever nog verborg achter de μορφη δουλου waarin Hij op aarde rondwandelde; en dat Hij
4. gedurende zijn vernedering geen enkel ogenblik van zijn goddelijke macht en van al zijn goddelijke eigenschappen gebruik heeft gemaakt, om zichzelf te behagen en zijn vijanden te verslaan.

Hij heeft niet anders gestreden en overwonnen dan met het wapen van het kruis. Zelfverloochening was het geheim van zijn leven ⁵⁾. Daaraan beantwoordt de verhoging; zij gold beide naturen en bestond daarin, dat Christus in de heerlijkheid, welke Hij als de Zoon reeds van eeuwigheid bij de Vader had, thans ook zijn menselijke natuur, voorzover deze daarvoor vatbaar was, delen deed.

Een tweede voordeel, dat de Gereformeerde theologie in de leer van de status duplex bezat, bestaat daarin, dat zij het innig verband, hetwelk de Schrift tussen de staat van de vernedering en die van de verhoging legt, ten volle tot zijn recht kon doen komen, en de verhoging zelf werkelijk als een verhoging in eigenlijke zin opvatten kon. Reeds vroeg werd in de dogmatiek de vraag behandeld, of Christus door zijn volmaakte gehoorzaamheid ook iets voor zichzelf verdiend had. Anselmus zei, dat Christus door zijn onverplicht en heel vrijwillig sterven wel loon had verdiend, maar dit, omdat Hij zelf alles reeds bezat, aan de zijnen had afgestaan ⁶⁾. De meeste scholastici en ook de meeste Roomse theologen gaven echter ten antwoord, dat Christus in zijn vernedering wel terdege iets voor zichzelf verdiend, en dit ook in de verhoging werkelijk voor zichzelf verkregen had. Doch, daar zij aan de menselijke natuur van Christus van het moment van de ontvangenis af reeds toekenden de volheid van de genade en waarheid en alleen nog van defectus spraken bij de lagere ziel en het lichaam van Christus, konden zij het loon van de verhoging alleen daarin laten bestaan, dat de gratia, welke Christus in zijn geest bezat, nu ook overstroomde in zijn ziel en lichaam, en deze in de heerlijkheid delen deed ⁷⁾. Maar de Luthersen konden ook in deze beperkte zin van geen loon en van geen verhoging bij Christus spreken. Want volgens hen werd de menselijke natuur van Christus reeds in het moment van de incarnatio de goddelijke eigenschappen van de alomtegenwoordigheid, alwetendheid en almacht deelachtig; zij

ontving deze eigenschappen dus niet eerst als loon op het middelaarswerk in de staat van de vernedering, maar ontving ze reeds van te voren, krachtens haar vereniging met de goddelijke natuur, en behield ze ook altijd door, zij het ook dat Christus in zijn vernedering daarvan geen gebruik of althans geen publiek gebruik maakte; en de verhoging was daarom geen eigenlijke, werkelijke verhoging, doch slechts een in gebruik of in publiek gebruik nemen van datgene, wat Hij reeds van de aanvang af deelachtig was; geen resultaat van een voorafgaande, menselijke ontwikkeling, maar niets dan een gloriosa manifestatio van hetgeen Hij in het verborgen reeds was en bezat ⁸⁾. Ook onder de Gereformeerden waren er, die zeiden, dat Christus niets voor zichzelf, maar alles voor ons heeft verworven, en zij beriepen zich op al die plaatsen in de Heilige Schrift, waar het werk van Christus met zijn volk in verband gebracht wordt, [Matt. 1:21](#), [Joh. 17:19](#), [1Cor. 1:30](#) [1 Tim. 1:15](#) enz. ⁹⁾.

- 1) M. Vitringa, Doctr. V 452, verg. Curcellaeus ib. 459.
- 2) Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 381 v.
- 3) Maastricht, Theol. V 2, 16, 21
- 4) Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 357.
- 5) Chamier, Panstr. Cath. II 7. 3, Wendelinus, Exerc. Theol. Ex. 66. Maastricht, Theol. V 2, 16 v. 21 v. 9. 4. Witsius, Oec. foed. II 3. 7. Turretinus, Theol. El. XIV 2, De Moor, Comm. III 585 v. IV 21 v. M. Vitringa, Doctr. V 457.
- 6) Anselmus, Cur Deus homo II 19.
- 7) Lombardus, Sent. III 18. Thomas, S, Theol. III qu. 19 art. 3 qu. 48 art. 1. qu. 49 art. 6. Bonaventura, Brevil. IV 7. Bellarminus, de Christo V 9. 10. Becanus, Theol. Schol. III tr. 1 c. 14 qu. 5. Id., Manuale Controv. III 2 qu. 4. Pesch, Prael. Dogm. IV 226. Jansen, Prael. theol. II 736. Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 397
- 8) Gerhard, Loci IV 329 Quenstedt, Theol. III 324. Hollaz, Ex. bl. 748. Buddeus, Inst. bl. 787.
- 9) Calvijn, Inst. II 17, 6. Comm. op [Phil. 2:9](#). Polanus, Syst. Theol. VI 26. Junius, Theses theol. 29, 11. Chamier, Panstr. Cath. II 7, 8, Maresius, Syst. Theol. 45. Kanttekening St. V. op [Phil. 2:9](#) enz.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 399)

399. Maar zeer vele Gereformeerde godgeleerden waren toch van een ander gevoelen en gaven op de bovengestelde vraag een bevestigend antwoord. Volgens hun mening was de gebedsverhoring, [Joh. 11:42](#), [Hebr. 5:7](#), en vooral de hele staat van de verhoging, van de opstanding af tot de wederkomst ten oordele toe, een loon voor de arbeid, die Christus in de dagen van zijn vernedering als knecht des Heeren verricht had ¹⁾. Met de Schrift in de hand is er ook geen ander antwoord mogelijk. Want telkens stelt zij de staat van de vernedering voor als de weg en het middel, waardoor Christus alleen de verhoging deelachtig kon worden, [Jes. 53:10-12](#), [Matth. 23:12](#), [Luk. 24:26](#), [Joh. 10:17; 17:4-5](#); [Phil. 2:9](#), [Hebr. 2:10](#), [12:2](#). Het $\delta\iota\omicron$ in [Phil. 2:9](#) duidt niet maar de ordo en consequentia, doch bepaaldelijk de causa meritoria van de verhoging aan; omdat Christus zich zo diep heeft vernederd, daarom heeft God Hem zo uitermate verhoogd. Vooral de brief aan de Hebreëen legt op dit meritorisch verband tussen Christus' vernedering en verhoging telkens sterke nadruk, [Heb. 1:3](#); [2:9](#); [10](#); [5:7-10](#); [10:12](#); [12:2](#). Christus is zelf door het lijden geheiligd, dat is niet aan God gewijd of zedelijk

volmaakt geworden, maar voltooid, tot volle wasdom en rijpheid gebracht, τελειος geworden, hetwelk dan daarin bestaat, dat Hij thans met eer en heerlijkheid is gekroond, [Heb. 2:9](#), als hogepriester is gezeten aan de rechterhand van de majesteit in de hoogste hemelen, [Heb. 8:1](#), de vreugde deelachtig is geworden, met het oog waarop Hij het kruis verdroeg en de schande verachtte, [Heb. 12:2](#), en een oorzaak van de eeuwige zaligheid is geworden voor allen, die Hem gehoorzaam zijn, [Heb. 5:9](#).

De reden, waarom velen bezwaar hadden, om bij Christus van een verdienste voor zichzelf te spreken, lag in de oppositie tegen de Socinianen, die Christus eerst in de staat van de verhoging tot de koninklijke waardigheid en tot de rang van de Godheid lieten komen. Deze voorstelling is ook beslist te verwerpen. Want de Schrift getuigt herhaaldelijk, dat Hij in de beginne bij God en zelf God was, [Joh. 1:1](#) v., [Joh. 17:5](#), [Rom. 8:3](#); [2 Cor. 8:9](#), [Gal. 4:4](#), [Phil. 2:9](#), [Hebr. 1:3](#) enz., en dat Hij reeds van eeuwigheid door de Vader tot profeet, priester en koning gezalfd en als zodanig reeds in de dagen van het Oude Testament en voorts ook tijdens zijn omwandeling op aarde werkzaam was, [2 Tim. 1:9](#), [Tit. 3:4](#), [Hebr. 13:8](#), [1 Petr. 1:11](#), [20](#). Wat Christus dus in de staat van de verhoging voor zichzelf ontving, kan niet bestaan hebben in de goddelijke natuur of de rang van de Godheid, noch ook in het ambt van profeet, priester of koning, hetwelk op goddelijke verkiezing en aanstelling berust; maar het bestond in de verhoging zelf, in de opstanding, hemelvaart, zitting ter rechterhand Gods en wederkomst ten oordele, of maw. in de middelaarsheerlijkheid, waartoe Hij naar beide naturen verheven werd. Deze bezat Hij tevoren niet, maar verkreeg Hij eerst bij zijn verhoging; en deze verhoging was dus geen schijn, geen loutere manifestatie van wat Hij inwendig vroeger reeds was, maar een deelachtig worden van wat Hij in de staat van de vernedering nog niet bezat, een verhoging in objectieve en reële zin. Hierover waren alle Gereformeerden het eens, en zij wisten hiermee op de bodem van de Schrift te staan [2](#)).

Immers, volgens [Rom. 1:3](#) is Christus *κατα σαρκα*, d.i. in de weg van de vlees, door geboorte uit een vrouw, [Gal. 4:4](#), geworden uit David; maar *κατα πνευμα αφωσυνης*, krachtens de Geest van de heiligheid, die in Hem woonde en Hem in heel zijn leven geleid had, werd Hij uit en door de opstanding krachtig door God verordineerd en aangesteld, *ορισθεις*, cf. [Hand. 17:31](#), als Zoon van God. Geboorte en opstanding staan hier tegenover elkaar [3](#)). Door de geboorte werd Christus het zaad Davids, [Rom. 9:5](#), nam Hij aan *ομοιωμα σαρκος αμαρτιας*, [Rom. 8:3](#), werd Hij zwak, [2 Cor. 13:4](#); maar door de opstanding werd Hij openlijk als Zoon van God aangesteld. Dat wil niet zeggen en kan niet betekenen, dat Hij toen eerst de goddelijke natuur of de rang en de naam van God ontving, want het tegendeel blijkt uit [Rom. 1:3](#); [8:3](#), [32](#); [Gal. 4:4](#), enz.; maar terwijl Hij bij zijn menswording de *μορφη θεου* met de *μορφη δουλου* verwisselde, [Phil. 2:9](#), ontving Hij nu bij de opstanding die heerlijkheid, welke Hij naar zijn Godheid reeds te voren bij de Vader had, [Joh. 17:2](#), werd Hij nu *κυριος της δοξης* [1 Cor. 2:8](#), *θεου δυναμις*, [1 Cor. 1:24](#), kreeg Hij een naam boven allen naam, d.i. de naam van *κυριος*, [Joh. 20:28](#), [Hand. 2:36](#), [1 Cor. 12:3](#), [Phil. 2:9-10](#), en daarin de *κυριοτης*, het recht, de bevoegdheid en de macht, om als middelaar, als profeet, priester en koning over alle schepselen te heersen, zijn vijanden te onderwerpen, zijn volk te vergaderen en de gevallen schepping voor God te herwinnen, [Ps. 2](#); [72](#); [110](#); [Matt. 28:18](#), [1 Cor. 15:21](#) v., [Ef. 1:20-23](#), [Phil. 2:9-11](#) [4](#)), [Hebr. 1:3](#) v., [1 Petr. 3:22](#), [Op. 1:5](#) enz. In de opstanding heeft God Hem openlijk tot Zoon van God, Heer, Koning, Middelaar aangesteld en tot Hem gezegd: Gij zijt mijn Zoon, heden heb Ik u gegenereerd, [Hand. 2:33](#), [36](#); [3:15](#); [5:31](#); [13:33](#); [17:31](#); [Hebr. 1:5](#).

Inderdaad is Christus door zijn opstanding ingetreden in een nieuwe stand; Hij is als middelaar boven alle schepselen aan Gods rechterhand verhoogd. In die verhoging deelt in

zekere zin ook zijn Goddelijke natuur. Zoals niet maar de menselijke natuur van Christus, maar de persoon van de Zoon subject van de vernedering was, zo is ook diezelfde persoon naar beide naturen subject van de verhoging. Hij had immers zijn *μορφη θεου* afgelegd en zijn Goddelijke natuur achter het kleed van een zwakke menselijke natuur verborgen; niemand zag in Hem of kon in Hem zien de Eniggeborene van de Vader, tenzij dan met het oog van het geloof, [Joh. 1:14](#). Maar nu, in de staat van de verhoging, straalt zijn Goddelijke heerlijkheid een ieder in de ogen; wie Hem thans ziet, moet belijden, dat Christus de Heer is tot heerlijkheid van God de Vader. Maar voorts deelt in die verhoging ook zijn menselijke natuur. Het *πνευμα αγιωσυνης* woonde ook reeds in Christus vóór zijn opstanding, van zijn ontvangen af aan, want Hij was ontvangen van de Heilige Geest, [Luk. 1:36](#), was vol van de Heilige Geest, [Luk. 4:1](#), ontving Hem zonder mate, [Joh. 3:34](#), enz., cf. [Matt. 12:18, 28](#), [Luk. 4:14](#), [Hand. 1:2, 4:27](#), [Hand. 10:38](#). Maar deze heerlijkheid, die Christus inwendig bezat, kon zich toch niet naar buiten openbaren; Hij was vlees, en werd krachtens de zwakheid van het vlees ook gedood aan het kruis, [2 Cor. 13:4](#). Doch in de dood heeft Hij die zwakheid afgelegd, en heeft Hij alle samenhang met zonde en dood verbroken. God, die zijn eigen Zoon voor ons in de dood gaf en daarin het oordeel over de zonde voltrok, heeft Hem door zijn Geest, die als *πνευμα αγιωσυνης* in Christus zelf en ook in alle gelovigen woont, [Rom. 8:11](#), uit de doden opgewekt, opdat Hij nu niet meer in zwakheid van het vlees, maar in kracht van de Geest leven zou. Gedood is Hij dus wel in vlees, maar Hij is levend gemaakt in Geest, [1 Petr. 3:18](#). De Geest Gods heeft toch in Christus, ook toen Hij vlees was, gewoond als de beheersende macht van zijn leven, als *πνευμα αγιωσυνης*, zodat Christus zich altijd door die Geest leiden liet en de Vader gehoorzaam bleef tot in de dood toe; en daarom moet die Geest zich nu ook in Christus bij de opstanding als *πνευμα ζωης* openbaren, die de dood in Christus en ook eenmaal in de gelovigen volkomen overwint, [Rom. 8:11](#). Zover is Christus nu boven alle zwakheid van het vlees verheven, dat Hij geworden is door de opstanding tot een *πνευμα ζωοποιουν*, [1 Cor. 15:45](#); Hij heeft ook na de opstanding nog wel een *σωμα*, Hij is dezelfde Jezus, [Hand. 9:5](#), [Rom. 4:24](#); [8:11](#); [1 Cor. 12:3](#); [2 Cor. 1:14](#); [4:5v.](#); de tweede en laatste Adam, [1 Cor. 15:45 5](#)); Hij heeft datzelfde *σωμα*, waarmee Hij opgestaan is, maar het is een *σωμα πνευματικον*, in plaats van de *φθαρα, ατιμια* en *ασθενεια*, welke aan het *σωμα φυικον*, de *σαρξ* eigen zijn, heel andere eigenschappen nl. de *αρθαρσια, δοξα, δυναμις* deelachtig, [1 Cor. 15:42v.](#), [Phil. 3:21](#). Ja, in [2 Cor. 3:17](#) zegt Paulus: *ο δε κυριος το πνευμα εστιν*; de apostel wil daarmee niet een omschrijving geven van het substantiële wezen van Christus; maar hij komt tot deze uitspraak, omdat hij betogen wil, dat de Christenen vrij zijn van de wet. Die vrijheid toch vindt daarin haar grond, dat de Heer, d.i. de verhoogde Christus, de Geest is, dwz. dat de Geest van God nu in Christus zo absoluut woont en zo ten innigste één met Hem is, dat daardoor aan alle onvrijheid een einde wordt gemaakt, *οι δε το πνευμα κυριου, ελευθερια*. De uitdrukking *πνευμα κυριου* bewijst, dat Paulus in het begin van het vers aan geen identificering van Christus en de Heilige Geest denkt; de Heilige Geest is de Geest van Christus, omdat Hij in Christus zelf woont en omdat Christus zich door Hem aan de zijnen mededeelt, vs. 18 [6](#)). En zo is Christus nu degene, in wie *παν το πληρωμα της θεοτητος σωματικως* woont, [Col. 2:9](#), cf. [Col. 1:19](#). Hij is het zichtbare *εικων του αορατου θεου* [Col. 1:19](#). Goddelijke heerlijkheid wordt in zijn menselijke natuur openbaar en straalt van zijn aangezicht af, [2 Cor. 3:18](#); [4:4](#), [6](#).

- 1) Zanchius, Op. VI 121. VIII 477. 502. Piscator, Comm. op Phil. 2:9. Gomarus, Op. I 230 v. Cloppenburg, Op. I 305. 888. Rivetus, Op. II 836. Voetius, Disp, II 265-267. Maastricht, Theol. V 14, 7. Heidegger, Corp, Theol. XVIII 39. De Moor, Comm. III 600. M. Vitringa, Doctr. V 585 v.
- 2) Verg. Voetius, Disp. II 277.
- 3) Bröse, Zur Auslegung von [Röm. 1:3](#), Neue kirchl.

Zeits. 1899 bl. 562-573.

- 4) J. Kögel, Christus der Herr, Erläuterungen zu [Phil. 2:6-11](#) (Beiträge z. Förderung Christl. Theol.) 1908.
- 5) W. Lütgert, Der Mens aus dem Himmel, Greifswalder Studiën H. Cremer z. 25 j. Jub. dargebracht. Gütersloh 1895 bl. 207-228.
- 6) Gloel, Der Heilige Geist. Halle 1888 bl. 113 v. Verg. over deze moeilijke plaats ook: Holzmeister S. J. [2 Cor. 3:17](#) Dominus autem Spiritus est. Eine exeg. Untersuchung m. e. Uebersicht über die Gesch. d. Erklärung dieser Stelle. Innsbruck 1908.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 400)

400. Wanneer de descensus ad inferos overeenkomstig de Gereformeerde belijdenis tot de vernedering behoort, zijn er in de verhoging vier zogenaamde trappen te onderscheiden, de opstanding, de hemelvaart, de zitting ter rechterhand Gods en de wederkomst ten oordeel. De opstanding bestond daarin, dat Christus door zijn Goddelijke kracht het gestorven lichaam weer herleven deed, met zijn ziel verenigde en zo het graf verliet. Gewoonlijk wordt daarvoor het woord *αναστασις* gebruikt, niet alleen bij Jezus, maar ook bij de mensen in het algemeen, [Matt. 22:13](#) enz. Reeds hieruit blijkt de onjuistheid van het vermoeden, dat dit woord oorspronkelijk betekende die Einsetzung Christi zum Hernn des eben errichteten Reiches Gottes **1**); want het was een vaststaande uitdrukking voor de opstanding van de doden, ook al werd deze laatste bijvoeging dikwijls weggelaten. Maar menigmaal staat er ook de nadere bepaling van *των νεκρων* of *εκ των νεκρων* bij. Wanneer dit laatste aan de opstanding van Jezus toegevoegd wordt, bewijst dat, dat Jezus in zijn dood tot de doden behoord heeft, en bij zijn opstanding uit hun gebied in het land van de levenden is teruggekeerd.

Er ligt echter in het woord volstrekt niet opgesloten, dat zij, die opstaan, dit doen door hun eigen kracht, maar wel, dat zij, door God opgewekt wordende, nu zelf ook opstaan. Bij Jezus krijgt dit woord echter een andere en diepere zin. Want niet alleen voorspelde Hij meermalen zijn eigen opstanding, [Matt. 20:19](#), of opwekking door de Vader, [Matt. 16:21](#); maar Hij zei ook van zichzelf, dat Hij de tempel van zijn lichaams in drie dagen weer oprichten kon, [Joh. 2:19-21](#), dat Hij macht had, het leven af te leggen en weer te nemen, [Joh. 10:18](#), dat Hij zelf de opstanding en het leven was, [Joh. 11:25](#). Ofschoon anderen in tijd vóór Hem opgewekt zijn, Hij is toch *πρωτος εξ αναστασεων*, [Hand. 26:23](#), *απαρχη των κεκοιμημενων*, [1 Cor. 15:20](#), *πρωτοτοκος εκ των νεκρων* [Col. 1:18](#), [Op. 1:5](#). Want Hij was immers ook de eerstgeborene van alle creatuur, [Col. 1:18](#), [Op. 1:5](#), het hoofd en beginsel van al het geschapene, en ontleende daaraan de macht, om de eerstgeborene onder vele broederen te worden. Zijn goddelijke natuur bleef ook in de dood met zijn menselijke ziel en lichaam ten nauwste verenigd, en bezat de almachtige kracht, om uit de dood het leven te voorschijn te brengen Maar Hij heeft voorts ook door zijn lijden en sterven het recht tot de opstanding verworven, en dus ook in de verhoging van zijn macht geen gebruik gemaakt dan in de weg van het recht. Omdat en gelijk de dood door een mens in de wereld is gekomen, is ook de opstanding van de doden door een mens tot beginsel van het eeuwige leven gemaakt, [1 Cor. 15:21](#). Als eerstgeborene in deze zin, is Christus dus ook opgewekt tot een eeuwig leven; Hij werd wel gekruisigd uit zwakheid, maar leeft thans uit de kracht Gods, [2 Cor. 13:4](#); wat Hij stierf, dat is Hij van de zonde eenmaal gestorven, maar wat Hij leeft, dat leeft Hij thans Gode; Hij kan niet meer sterven, omdat de dood geen macht meer over Hem heeft, [Rom. 6:9-10](#). Hij

was doodt maar leeft thans in alle eeuwigheid en heeft de sleutels van de hel en van de dood, [Op. 1:18](#).

Niet minder dikwijls wordt de opstanding van Christus aan de macht van de Vader toegeschreven, en in dat geval een opwekking genoemd. Jezus spreekt er zelf zo van, [Matt. 16:21](#) enz., en in de Handelingen en de Brieven van de apostelen is dit zelfs de gewone voorstelling, [Hand. 2:24](#), [32](#); [3:26](#); [5:30](#); [13:37](#); [Rom. 4:25](#); [8:11](#), [34](#); [1 Cor. 6:14](#); [15:13v.](#) enz. De opstanding was niet alleen noodzakelijk met het oog op Christus' eigen macht, bevoegdheid en recht, maar zij was even noodzakelijk krachtens Gods raad en wil. Het moeten in [Luk. 24:26](#) slaat niet alleen op het lijden van Christus, maar ook op het ingaan in zijn heerlijkheid. Naar de raad van God was het niet mogelijk, dat Christus door de dood gehouden werd, en daarom wekte God Hem op, de smarten van de dood ontbonden hebbende, [Hand. 2:24](#). De dood omstrikte Christus als het ware met zijn smarten, ὀδινεῖς naar de LXX voor het Hebreeuws banden, [Ps. 18:5](#); maar die smarten waren de barensweeën van de opstanding, die door God in het moment van de opstanding ontbonden, teniet gedaan werden. En zo is Christus naar Gods welbehagen de eerstgeborene uit de doden geworden; zijn opstanding was een geboorte uit de dood, en dus een overwinning van de dood en van hem, die het geweld van de dood had, dat is, de duivel, [1 Cor. 15:21v.](#) [Hebr. 2:14](#), [2 Tim. 1:11](#).

De opstanding van Christus vormde van de aanvang af een allergewichtigst bestanddeel van het geloof van de gemeente; zonder dat geloof zou zij nimmer tot stand gekomen zijn. Want al de discipelen hadden zich geërgerd aan het kruis; toen Jezus gevangen genomen en gedood werd, waren zij gevloden, [Mark. 14:50](#), en hielden zich schuil. Maar hun geloof herleefde, toen zij vernamen, dat Jezus opgestaan was; in het licht van de opstanding bezagen zij nu het vroegere leven van Jezus, hoe hij door God met de Heilige Geest en met kracht gezalfd was, [Hand. 4:27](#), [10:38](#), door zijn werken en wonderen van zijn Messianiteit getuigenis aflegde, [Hand. 2:22](#); [10:38](#), naar Gods raad sterven moest, [Hand. 2:23](#); [4:28](#); en nu verstonden zij ook, dat Jezus in zijn opstanding door God tot een Heer en Christus, tot een Leidsman en Rechter aangesteld was, [Hand. 2:20](#), [25](#), [36](#); [3:15](#); [4:26](#); [5:31](#); [10:42](#). Niet minder sterk is het getuigenis van Paulus in zijn omstreeks 53 n. Chr. geschreven eerste brief aan de gemeente te Corinthe; hij zegt daar, dat hij aan de Corinthiërs overgegeven heeft hetgeen hij zelf ook ontvangen had, en daartoe behoort, dat Christus gestorven, begraven en ten derde dage opgestaan is naar de Schriften, [1 Cor. 15:3-4](#). Wanneer wij bij dit ontvangen mogen denken aan het getuigenis van de opstanding, dat hij van anderen gehoord had, dan blijkt daaruit, dat het geloof aan de opstanding tot de belijdenis van de oudste gemeente behoorde en door Paulus bij zijn bekering daar aangetroffen werd. Inderdaad is de opstanding een feit, waaraan alle apostelen in hun brieven getuigenis geven; een voornaam kenmerk van hun apostolisch ambt was daarin gelegen, dat zij getuigen van Jezus' opstanding waren geweest, [Luk. 24:48](#), [Hand. 1:22](#), [2:32](#), [3:15](#) enz.; en in alle vier Evangelieën neemt het verhaal van de opstanding een kleinere of grotere plaats in. De omstandigheden, waaronder deze gebeurtenis plaats greep, worden zeer verschillend beschreven, maar hun getuigenis aangaande het feit is één.

De zekerheid aangaande die opstanding berustte voor de gelovigen op de verschijningen, die zij zelf ontvangen hadden of waarvan anderen, die hun volkomen vertrouwen hadden, hun hadden verhaald, [Luk. 24:34](#), [1 Cor. 15:5v.](#). Paulus maakt van zes verschijningen gewag, en noemt als de laatste daarvan die, welke hemzelf te beurt gevallen is, maar hij bedoelt daarmee zeker niet een volledige opsomming te geven. Opmerkelijk is daarbij, dat Paulus weet van een elders niet vermelde verschijning aan Jakobus (waarschijnlijk Jakobus de rechtvaardige, de broeder van de Heere) en aan vijfhonderd broeders op eenmaal, van welke het meerder

deel nog in leven was; dat hij voorts de verschijning, welke hij zelf na de hemelvaart van Jezus ontvangen had, geheel op dezelfde lijn plaatst en er hetzelfde karakter aan toeschrijft, als aan de andere verschijningen; en dat hij de verschijningen beperkt zowel in tijd, want die, welke aan hem te beurt viel, was de laatste, als ook in de personen, aan wie ze geschonken werden; ook bij Paulus is Christus openbaar geworden, niet al de volke, maar de getuigen, die van God te voren verkoren waren, [Hand. 1:3](#); [10:40-41](#); [13:31](#). Voorts zijn de verschijningen ook beperkt, wat de localiteit betreft, en hebben zij of in Jeruzalem óf in Galilea plaats. Velen trachten tegenwoordig de eerstgenoemde als onhistorisch voor te stellen, op grond van het Evangelie van Markus, dat oorspronkelijk met [Mark. 16:8](#) eindigde, en met de niet te miskennen bedoeling, om de opstanding dan gemakkelijker als een visioen te kunnen verklaren. Maar als Markus oorspronkelijk met [Mark. 16:8](#) eindigde, maakte dit Evangelie van geen enkele verschijning gewag, en kan men dus ook niet zeggen, of het alleen verschijningen in Galilea aannam; voorts leidt men uit [Mark. 14:50](#) ten onrechte af, dat de discipelen bij hun vlucht terstond naar Galilea teruggekeerd zijn en dus op de opstandingsmorgen niet meer in Jeruzalem waren. [Mark. 16:7](#) zegt juist uitdrukkelijk, dat Jezus hen zou voorgaan naar Galilea; en eindelijk spreken Mattheüs, [Matt. 28:9](#), Lukas, [Luk. 24:13v.](#), Johannes, hoofdst. 20 [[Joh. 20](#)], wel van verschijningen in Jeruzalem, evenals de door Paulus genoemde verschijningen, behalve die aan de vijfhonderd broeders en aan hemzelf, ook waarschijnlijk daar plaats hadden. Volgens Johannes hadden de verschijningen de eerste acht dagen in Jeruzalem plaats, [Joh. 20:26](#), waar de discipelen nog bleven om het paasfeest, en eindigden zij daarmee, dat Jezus aan zijn jongeren de Heilige Geest gaf en de apostolische volmacht schonk, [Joh. 20:22, 23](#).

De verschijningen in Jeruzalem hadden waarschijnlijk plaats, omdat de discipelen het bericht van de vrouwen weigerden te geloven, [Luk. 24:11, 24, 25](#) [Mark. 16:11, 13-14](#), en in deze gemoedstoestand zeker ook niet geneigd waren, naar Galilea te gaan met de verwachting, Hem daar te zien. Maar daarna volgden de verschijningen in Galilea; Jezus ging zijn discipelen zelf daarheen voor, [Mark. 16:7](#); daarheen moesten de discipelen terugkeren, omdat zij geen veertig dagen in ledigheid en vrees te Jeruzalem konden doorbrengen; daar had Jezus de meeste tijd van zijn leven gewoond en gearbeid, en ook de meeste discipelen gewonnen. Er is derhalve niets vreemds in, dat Jezus na zijn opstanding weer enige tijd naar Galilea ging en daar van tijd tot tijd aan zijn discipelen verscheen, hen onderrichtende aangaande de dingen van het koninkrijk Gods, [Hand. 1:3](#), en er bestaat geen reden, om bij Galilea aan een heuvel op de Olijfberg bij Jeruzalem, en niet aan het bekende landschap te denken [2\)](#). Mattheüs, [Matt. 28:16v.](#), en Johannes, hoofdst. 21 [[Joh. 21](#)], besluiten met deze verschijningen in Galilea en vermelden de hemelvaart niet. Maar volgens [Luk. 24:19](#), [Hand. 1:4](#) moesten de discipelen in Jeruzalem blijven, totdat zij aangedaan waren met kracht uit de hoogte; Lukas maakt van de Galilese verschijningen in het geheel geen gewag. Zeker heeft Jezus bij een van de verschijningen in Galilea ook weer aan zijn discipelen opgedragen, om naar Jeruzalem te gaan en daar te verwachten de belofte van de Vader; de hemelvaart heeft in elk geval weer in de nabijheid van Jeruzalem plaats.

Terwijl de verschijningen op deze wijze in tijd, plaats en personen, aan wie zij te beurt vielen, beperkt worden, is de opstanding zelf volgens de eenparige getuigenis van allen op de derde dag geschied. De formule: ten derde dage, [Matt. 16:21, 20:19](#) enz. wisselt af met: na drie dagen, [Mark. 8:31, 10:34](#) enz., zonder dat dit verschil in duur geeft, verg. [Gen. 42:17, 18](#). Maar de uitdrukking drie dagen en drie nachten, [Matt. 12:40, 16:4](#), moet overdrachtelijk worden opgevat, en is in deze plaats gekozen ter wille van de vergelijking met Jona of als algemeen omschrijving van een zeer korte tijd. Hoe de discipelen nu eenparig tot het stellen van die opstanding op de derde dag gekomen zijn, wanneer deze niet werkelijk heeft plaats

gehad, is moeilijk te zeggen. Uit het Oude Testament viel deze datum, althans zonder dat men reeds aan de opstanding geloofde, niet af te leiden; als men hem aan Jezus' eigen voorspelling ontleende, sluit dit het geloof in, dat die voorspelling ook in het feit van de opstanding vervuld werd; en de mythologie laat hier ook in de steek en vertoont in het Nieuwe Testament in deze zaak geen enkel spoor; zo komt Kirsopp Lake dan ook tot de conclusie, dat deze datum als a reference to the experience of the women moet worden aangemerkt 3). Er moet op die derde dag iets gebeurd zijn, dat men zo eenparig daarop de opstanding stelde. Daarbij komt dan nog het ledige graf, waarvan de waarheid tegenwoordig nagenoeg door allen erkend wordt. Maar hoe de ledigheid van het graf te verklaren, als Christus niet waarlijk met hetzelfde lichaam, dat Hij aflegde in de dood, is opgestaan? Zeker, het ledige graf is zonder meer niet de grond voor het geloof aan de opstanding, want dan waren de verschijningen overbodig; maar voor de realiteit van de lichamelijke opstanding is het toch van grote betekenis.

Een tijd lang heeft men gemeend, de opstanding te kunnen verklaren, door een schijndood van Jezus aan te nemen (vele Rationalisten, en ook later Herder, Schleiermacher, Hase, Gfrörer), of door het lichaam van Jezus door diefstal te laten verdwijnen 4). Maar deze pogingen zijn zo goed als geheel prijsgegeven. In plaats daarvan hebben toen Strausz, Lang, Holsten, Hausrath, Renan ea. het subjectief visioen als een middel ter verklaring van het geloof van de discipelen voorgesteld. Maar ook hier deden zich tal van bezwaren voor: zulk een subjectief visioen veronderstelt veelmeer het geloof dan dat het dit voorbrengt, doch de gemoedsgesteldheid van de discipelen was alles behalve gelovig, zij waren moedeloos, neerslachtig, verkeerden in diepe twijfel en wilden het bericht van de opstanding eerst in het geheel niet geloven; voorts sluit zulk een visioen volstrekt niet het geloof aan opstanding in, want toen en later hebben vele mensen visioenen van afgestorvenen gehad, zonder dat zij daaruit tot hun opstanding besloten; verder gaan zulke visioenen bijna altijd gepaard met en leiden tot allerlei psychische en fysische abnormaliteiten, maar bij de apostelen is daarvan geen spoor te bekennen, zij worden opgebeurd uit hun moedeloosheid en twijfel, al is het dat de opgestane Heiland na enkele dagen hen weer verlaat, treden moedig als zijn getuigen op, en ontwikkelen een buitengewone activiteit; en eindelijk, om niet meer te noemen, de verschijningen, waarvan het Nieuwe Testament spreekt, hebben alle op een bepaalde plaats en tijd en aan bepaalde personen plaats, zij vormen een reeks, die op de derde dag begint en met de verschijning aan Paulus eindigt, en moeten dus tegenover alle mogelijke visioenen een onderscheiden, kenmerkend karakter gedragen hebben 5).

Om al deze redenen is ook de theorie van het subjectieve visioen allengs verlaten en verwisseld voor die van het objectieve visioen. Hieronder wordt verstaan, dat de verheerlijkte Christus zelf aan zijn discipelen de zekerheid van zijn voortleven schonk. Hij deed dit dan zo, dat Hij deze zekerheid in hun hart werkte en daaruit de visioenen bij hen liet voortkomen, of dat Hij de objectieve visioenen bij hen teweegbracht en daaruit hen de zekerheid liet putten van zijn voortbestaan. De verschijningen in die visioenen kunnen dan, naarmate men aan het stoffelijke een mindere of meerdere waarde voor de geest toekent, meer of minder geestelijk worden gedacht; Christus werd aan hen openbaar als een geestelijk wezen, zonder enigen lichamelijke vorm, of als min of meer in een lichaam gematerialiseerd. Maar in geen geval verscheen Hij hun in datzelfde lichaam, dat Hij bij de dood had afgelegd en in de opstanding weer zou hebben aangenomen. Deze theorie van het door Keim zogenoemde "telegram uit de hemel" heeft nu wel veel ingang gevonden 6), maar is toch aan niet minder ernstige bedenkingen onderhevig dan die van het subjectieve visioen. Ten eerste laat zij aan de getuigenissen van de Schrift, bepaaldelijk aangaande het ledige graf en de lichamelijke opstanding, geen recht wedervaren. Ten andere schuift zij voor het wonder van de

lichamelijke opstanding een ander in de plaats, dat veel minder aannemelijk is en de verheerlijkte Christus aansprakelijk maakt voor de dwaling, waarin de discipelen van de aanvang af bevangen waren. Want dezen koesterden allen de vaste overtuiging, dat Christus met zijn gekruisigde en begraven lichaam weer was opgestaan. Ten derde maakt zij van de Godheid van Christus geheel geen gewag, beschouwt Hem als een gewoon, zij het ook zedelijk verheven mens, en leert dan feitelijk aangaande Jezus' verschijningen na zijn dood niets anders dan wat het spiritisme thans van tal van afgestorvenen mogelijk en werkelijk acht. Het Christelijk geloof wordt daarmee uit het bijgeloof, de zuivere religie uit de magie, de druif uit de doorn en de vijg uit de distel verklaard. Eindelijk hangt deze theorie ook nog samen met een wijsgerig en godsdienstig dualisme tussen geest en stof, met loochening van de dood als straf van de zonde, met miskenning van de geestelijke betekenis van de lichamelijke opstanding. Hierover kan toch moeilijk twijfel bestaan, dat het feit van de lichamelijke opstanding van Christus alles wat daarop rust, het ledige graf, het vaste geloof van de discipelen, de overtuiging van de lichamelijke realiteit van de opstanding enz. voldoende verklaart. Indien men ze dan toch verwerpt, mag men daarvoor steun zoeken in de afwijkende berichten, maar komt men hiertoe toch altijd krachtens een wereld- en levensbeschouwing, welke lijnrecht staat tegenover die van de Heilige Schrift. Men redeneert dan zo: het dat staat vast, maar het hoe doet er niet toe; als Christus maar de levende Heer is, komt het er weinig of niet op aan, of Hij ook lichamenlijk is opgestaan.

De Schrift gaat echter van een heel andere gedachte uit. Zij leert, dat hemel en aarde, geest en stof beide door God zijn geschapen; dat het lichaam tot het wezen van de mens behoort en op zijn wijze het beeld van God vertoont; dat de dood een gevolg en straf van de zonde is. En daarom komt voor haar alles aan op de lichamelijke opstanding van Christus; met het hoe staat het dat in het nauwste verband; als Christus niet lichamenlijk is opgestaan, dan is de dood, dan is de zonde, dan is hij, die het geweld van de dood had, niet overwonnen; dan heeft feitelijk niet Christus, maar Satan getriomfeerd. De betekenis van de lichamelijke opstanding van Christus is daarom volgens de Schrift onoverzienbaar rijk. Kort samengevat, is die opstanding:

1. een bewijs van Jezus' Messianiteit, een kroning van de knecht des Heeren tot Christus en Heer, tot Levensvorst en Rechter, [Hand. 2:36](#); [3:13-15](#); [5:31](#); [10:42](#) enz.;
2. een zegel van zijn eeuwig, goddelijk Zoonschap, [Hand. 13:33](#), [Rom. 1:3](#);
3. een goddelijke goedkeuring van zijn middelaarswerk, een verklaring van de kracht en de waarde van zijn dood, het "amen" van de Vader op het "volbracht" van de Zoon, [Hand. 2:23-24](#); [4:11](#); [5:31](#); [Rom. 6:4](#), [10](#) enz.;
4. de aanvang van zijn door het lijden heen bereikte verhoging, [Luk. 24:26](#), [Hand. 2:33](#), [Rom. 6:4](#), [Phil. 2:9](#) enz.;
5. de waarborg van onze vergeving en rechtvaardigmaking, [Hand. 5:31](#), [Rom. 4:25](#);
6. de fontein van vele geestelijke zegeningen, van de gave van de Geest, [Hand. 2:33](#), de bekering, [Hand. 5:31](#), het geestelijke, eeuwige leven, [Rom. 6:4](#)v., de hele zaligheid, [Hand. 4:12](#);
7. het beginsel en ondelpand van onze zalige en heerlijke opstanding, [Hand. 4:2](#), [Rom. 8:11](#), [1 Cor. 6:14](#) enz.;

8. de grondslag van het apostolisch Christendom, [1 Cor. 15:12v. 7\).](#)

- 1) Aldus W. B. Smith, Der vorchristliche Jezus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgesch. des Urchrist. M. e. Vorwort von P. W. Schmiedel. Giessen 1906, verg. Meyboom, Theol. Tijdschr. 1907 bl. 1-17.
- 2) Verg. hierover Masterman, art. Mount of olives, in Rastings, Dict. of Christ II 207, volgens wie heel dit topografisch vraagstuk breedvoerig is besproken door Lepsius, Reich Christi 1902 n. 7, 8.
- 3) Kirsopp Lake, The historical evidence of the resurrection of Jezus Christ. London 1907 bl. 196.
- 4) Verg. thans nog Paul Rohrbach, Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi. Berlin 1898,
- 5) Aldus vooral Keim in zijn Geschichte Jesu von Nazara, verg. Hastings. Dict. of Christ II 511.
- 6) Weisse, Ev. Geschichte 1838 II 432. Keim, Geschichte Jesu von Nazara III 605. Schweizer, Chr. Gl. II 216 v. Lotze, Mikrokosmos 3 1880 III 365 v. Ziegler, Zeits. f. Th. u. K. 1896 bl. 260. Reischle, Zur Frage nach der leiblichen Auferstehung Jesu Chr., Christl. Welt 1900 bl. 3 v. Id., Leitsätze f. e. akad. Vorl. über die Christl. Glaubenslehre bl. 99. Harnack, Das Wesen des Christ. Akad. Ausgabe bl. 101 v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten. Eine Studie zu 1 Kor. 15. Leipzig 1903. Kirsopp Lake, The historical evidence for the resurrection of Jezus Christ. London 1907 bl. 265-279. Wallis, Die Erscheinungen des auferstandenen Christus, Die Studierstube 1906 bl. 595-599 enz. Verg. daartegen oa. Ihmels, Die Auferstehung Jesu Christi. Leipzig 1906. Horn, Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn, Neue Kirchl. Zeits. 1902 bl. 241-249. Th. Korff, Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie. Halle 1908. Steude, Die neueren Verhandlungen über die Auferstehung Jesu Christi, Beweis des Glaubens 1906 bl. 46-58.
- 7) Verg. voorts nog over de opstanding van Christus: Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert. Leipzig 1898. 3 Tübingen 1908. Burkhardt, Die Auferstehung des Herrn und seine Erscheinungen, Göttingen 1899. Riggenbach, Die Auferstehung Jesu 1908, voor Ned. bewerkt door W. Back, Baarn 1907. Disteldorf, Die Auferstehung Jesu Christi. Trier 1906. Armstrong, The resurrection and the origin of the church in Jeruzalem, Princeton Theol. Review Jan. 1907 bl. 1-25. James Orr, The resurrection of Jezus. London 1908.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 401)

401. Na de opstanding vertoefde Christus nog een tijd lang op aarde. In [Matt. 28:16v](#), [Mark. 16:19](#), [Luk. 24:50](#) wordt de opstanding zeer nauw met de hemelvaart verbonden, maar volgens [Hand. 1:3](#) zijn er tussen beide gebeurtenissen veertig dagen verlopen. Dit laatste bericht wordt zijdelings bevestigd door de reeks van verschijningen, die er na de opstanding aan verschillende personen hebben plaats gehad. De eerste verschijningen hadden plaats in Jeruzalem, op de dag van de opstanding zelf aan Maria Magdalena, [Matt. 28:9](#), [Joh. 20:14](#), aan Petrus, [Luk. 24:34](#), [1 Cor. 15:5](#), aan de Emmaüsgangers, [Luk. 24:13v](#), aan de apostelen

zonder Thomas, [Joh. 20:19v](#), [1 Cor. 15:5](#), en acht dagen later aan de apostelen met Thomas, [Joh. 20:26](#). Daarna komen de verschijningen in Galilea, [Matt. 28:16v](#), [Joh. 21](#), [1 Cor. 15:6](#), en dan nog weer de laatste in en bij Jeruzalem. Er moet hier een tijd mee verlopen zijn, en Lukas geeft ons in zijn tweede boek nader bescheid, dat dat veertig dagen zijn geweest.

Deze veertig dagen vormen een zeer eigenaardige periode in het leven van Jezus. Reeds in de beschrijvingen, die er van zijn lichaam gegeven worden, komt dat uit. Enerzijds is het geheel identiek met dat, hetwelk Hij te voren gedragen en bij het sterven afgelegd had. Er is sprake van zijn handen en voeten, [Matt. 28:9](#), [Luk. 24:39](#), van zijn vlees en benen, [Luk. 24:39](#); Hij toont aan zijn discipelen zijn handen en zijn zijde, [Joh. 20:20](#), laat zich betasten, [Joh. 20:27](#), gebruikt spijze, [Luk. 24:43](#), [Joh. 21:12v](#), wordt zichtbaar bij zijn hemelvaart opgenomen, [Hand. 1:9](#), en komt zo eenmaal weer, [Hand. 1:11](#), [Op. 1:7](#). En aan de andere kant mag Hij niet aangeraakt worden, [Joh. 20:17](#), wordt Hij niet herkend, [Luk. 24:16](#), [Joh. 20:14](#), verschijnt en verdwijnt Hij op een geheimzinnige wijze, [Luk. 24:36](#), [Joh. 20:19](#), en verschrikken de discipelen bij zijn komst, [Luk. 24:37](#), [Joh. 21:12](#). Het is dezelfde Jezus, maar verschijnend in een andere gedaante, [Mark. 16:12](#). Hij heeft een σωμα, dat gezaaid is in oneer en zwakheid, maar het is opgewekt in heerlijkheid en kracht en veranderd in een σωμα πνευματικον [1 Cor. 15:42v](#), [2 Cor. 13:4](#), [Phil. 3:21](#); Hij is door de opstanding geworden tot een πνευμα ζωοποιουν, [1 Cor. 15:45](#), [2 Cor. 3:17](#). Of deze vergeestelijking in de veertig dagen langzamerhand is toegegaan, valt moeilijk te zeggen, maar de eigenaardigheid van zijn lichaam in deze tijd staat zonder twijfel in verband met de overgangstoestand, waarin Hij zolang verkeerde. Zij is niet alleen aan zijn lichaam eigen, maar komt uit in al zijn doen en laten. Hij is nog op aarde, verschijnt van tijd tot tijd aan zijn discipelen, eet en drinkt en spreekt met hen. Maar Hij is toch de hunne niet meer, zoals Hij het tevoren was. De vertrouwelijke omgang van vroeger wordt niet meer hersteld. Jezus houdt zich op een afstand, trekt zich terug, behoort niet meer tot deze wereld, maar gaat over tot een andere wijze van leven en werken. Als de discipelen dat verwachten en hopen, dan verbiedt Jezus hen, evenals aan Maria Magdalena, om Hem aan te raken. Hij gaat van hen weg, keert niet meer naar de aarde terug, maar wandelt voort op de weg naar de hemel. Hij vaart aldoor op tot zijn God en Vader. Doch dat is niet tot schade, het is veeleer tot nut voor zijn discipelen. Want zijn God en Vader is ook hun God en hun Vader, zijn hemelvaart bereidt de hunne voor, Hij gaat voor doch zij zullen volgen. Ja, de omgang en het verkeer met Hem wordt door zijn lichamelijke verdwijning niet verzwakt, doch veeleer bevestigd en versterkt. Zij mogen hem nu niet meer aanraken, maar als Hij straks is opgevaren, dan wordt de gemeenschap met Hem door de Heilige Geest vernieuwd en bekrachtigd. Lichamelijk, plaatselijk beperkt, aan tijd en ruimte gebonden verkeer, maakt dan plaats voor geestelijke, innerlijke, diepe, onverbreekelijke, eeuwige gemeenschap.

De veertig dagen zijn dus voor de jongeren allerbelangrijkst geweest. Zij werden in die tijd ingeleid in de gemeenschapsoefening met de wel levende, maar tevens verheerlijkte Heer. Zij werden gewend aan de gedachte, dat Christus straks op een andere wijze, in een andere μορφη, zou gaan bestaan en werken.

En met de verschijningen liet Jezus ook telkens zijn woord en onderwijs gepaard gaan. Nadat Hij geleden had, heeft Hij niet alleen zichzelf met vele gewisse kentekenen, veertig dagen lang levend aan hen vertoond, maar Hij heeft ook tot hen gesproken van de dingen, die het koninkrijk Gods aangaan, [Hand. 1:3](#), [10:40-42](#), [13:31](#). Al te dikwijls wordt dit onderwijs, dat Christus tussen opstanding en hemelvaart aan zijn discipelen gaf, over het hoofd gezien, maar het verdient al onze opmerkzaamheid. Wie er niet mee rekent, doet een kloof gapen tussen hetgeen Jezus zelf vóór zijn sterven leerde en hetgeen later door de apostelen verkondigd

wordt. Dezen toch knopen aan bij dat onderwijs, dat bepaaldelijk ook in de veertig dagen door Jezus aan zijn jongeren verstrekt werd. Jezus verscheen niet slechts aan zijn discipelen, om hen nu voorts aan hun eigen nadenken en redenering over te laten, maar Hij heeft in die veertig dagen de betekenis van zijn dood en opstanding, van zijn persoon en werk veel helderder voor hen in het licht gesteld, dan Hij het vroeger kon doen. Want vóór zijn dood en opstanding begrepen zijn discipelen Hem niet; ieder ogenblik miskenden zij zijn bedoelingen. Zij zouden het pas hierna verstaan. Maar toen Jezus gestorven en opgestaan was, zelf in een andere gedaante aan hen verscheen en met hen sprak over de dingen van het koninkrijk Gods, toen leerden zij in die veertig dagen meer dan in de drie jaren, welke zij met Jezus hadden omgegaan: toen verstonden zij eerst de woorden, die Hij vroeger tot hen gesproken had.

Allerbelangrijkst waren de dingen, waarin Jezus hen nu nader onderrichtte ¹⁾. Zij betroffen, om in het kort het voornaamste te noemen, de noodzakelijkheid en de betekenis van zijn lijden, [Luk. 24:26-27](#), de verklaring van de profetieën van het Oude Testament in het licht van haar vervulling, [Luk. 24:27](#), [44-46](#), de heerlijkheid en macht, waartoe Hij nu verheven werd, [Matt. 28:18](#), en de blijvende tegenwoordigheid in zijn gemeente, [Matt. 28:20](#), de toerusting van zijn apostelen tot het ambt van hun bediening, [Mark. 16:17](#), [18](#), [Luk. 24:48](#), [Joh. 20:21-23](#), het herstel van Petrus, [Joh. 21:15-17](#), de prediking van het Evangelie aan alle volken, [Matt. 28:19](#), [Mark. 16:15](#), [Luk. 24:47](#), [Hand. 1:8](#), de aard van het geloof in zijn naam, [Mark. 16:16](#), [Joh. 20:29](#), de weldaden, die daardoor verkregen worden, [Mark. 16:16](#), [Luk. 24:27](#), de betekenis en bediening van de doop, [Matt. 28:19](#), de toekomst van het Godsrijk, [Hand. 1:7](#), de belofte van de Heilige Geest, [Luk. 24:49](#), [Hand. 1:4-5](#), zijn eigen Godheid, [Joh. 20:28](#), en de volle openbaring van God als Vader, Zoon en Geest, [Matt. 28:19](#).

Nadat Jezus op deze wijze zijn discipelen onderwezen en bekwaamd had, voer Hij op de veertigste dag ten hemel. Mattheüs en Johannes maken van deze gebeurtenis in het geheel geen melding. Markus vermeldt ze wel, maar kort en in een gedeelte, dat volgens velen niet tot het oorspronkelijk Evangelie heeft behoord, 16:19. Volgens het Evangelie van Lukas, 24:50, 51, leidde Jezus zijn discipelen uit naar Bethanië, hief zijn handen op en zegende hen, en scheidde toen van hen, [διδεσθη απ αυτων](#), en werd opgenomen in de hemel, [ανεφερετο εις τον ουρανον](#) (ten onrechte zijn deze laatste woorden door Tischendorf weggelaten). In de Handelingen geeft Lukas ons een meer uitvoerig bericht, [Hand. 1:1-12](#); we vernemen dan, dat de hemelvaart plaats had veertig dagen na de opstanding, van de Olijfberg, een sabbatsreis van Jeruzalem, dat Jezus opgenomen werd onderwijl de discipelen het zagen, maar dat een wolk Hem wegnam van hun ogen enz. De gebeurtenis wordt in het passivum uitgedrukt, [ανεφερετο](#), [Luk. 24:51](#), [επηρθη](#), [Hand. 1:9](#), [ανεληθη](#), [Hand. 1:2](#), [11](#), [22](#), [1 Tim. 3:16](#), maar ook in het activum, als een scheiden, [Luk. 24:51](#), heengaan, [Joh. 13:3](#), [33](#); [14:28](#); [16:5v.](#), [1 Petr. 3:22](#), of opvaren [Ef. 4:8](#) voorgesteld; ze is dus zowel een daad van de Vader, als een eigen werk van de Zoon. Terwijl de berichten over de gebeurtenis zelf weinige zijn, is het Nieuwe Testament rijk aan indirecte getuigenissen. Jezus voorspelde ze zelf, [Matt. 26:64](#), en zinspeelde er herhaaldelijk op, [Joh. 6:62](#); [13:3](#), [33](#); [14:28](#); [16:5](#), [10](#), [17](#), [28](#); [17:24](#). Petrus maakte er bij zijn optreden in Jeruzalem telkens melding van, [Hand. 2:33-34](#); [3:21](#); [5:31](#); verg. [1 Petr. 3:21](#). Stefanus zag de hemelen geopend en de Zoon des mensen staande ter rechterhand Gods, [Hand. 7:56](#). Paulus maakt er herhaaldelijk gewag van, [Hand. 13:30-37](#), [Ef. 4:8-10](#), [Phil. 1:23](#), [2:9](#), [3:20](#), [Col. 3:1](#), [1 Thess. 1:10](#); [4:14-16](#); [1 Tim. 3:16](#); in de brief aan de Hebreënen komt ze meermalen voor, [Heb. 2:9](#); [4:14](#); [6:19-20](#); [7:26](#); [9:24](#); [10:12-13](#); [12:2](#), en ook in de Openbaring van Johannes, [Openb. 1:13](#); [5:6](#); [14:14](#); [19:11-16](#); [22:1](#). Er kan dus geen twijfel over bestaan, dat de hemelvaart, evengoed als de opstanding, van begin af aan een bestanddeel gevormd heeft van het geloof van de gemeente. Trouwens, evenals de hemelvaart ongerijmd wordt voor wie de opstanding ontkent, even natuurlijk en vanzelf

sprekend is ze voor hem, die met de hele gemeente op grond van het apostolisch getuigenis aan Jezus' opstanding gelooft. Vandaar, dat de hemelvaart als zodanig, als gebeurtenis op de veertigste dag na de opstanding, zo zelden in het Nieuwe Testament op de voorgrond gesteld, en ten nauwste met de opstanding verbonden wordt [2](#)). Maar het gaat daarom toch niet aan, om beide te vereenzelvigen, of het bericht aangaande de hemelvaart van Christus te verklaren uit de verhalen van het Oude Testament over Henoch, Mozes en Elia, of uit de apotheosen in de Grieks-Romeinse mythologie, of uit de legende van Boeddha [3](#)). Want de vereenzelving van opstanding en hemelvaart wordt door de natuur van Jezus' opstandingslichaam en door de beperkte reeks van zijn verschijningen verboden, en de mythologische verklaring vindt weerspraak in de soberheid, waarmee in het Nieuwe Testament van de hemelvaart gesproken wordt. Haar betekenis ligt daarin, dat Hij door de Vader is verhoogd en in de hemelen opgenomen is tot de tijden van de wederoprichting van alle dingen, [Hand. 3:21](#) [4](#)).

De hemelvaart is de intrede tot die staat van heerlijkheid, welke Christus in de hemel deelachtig wordt en welke aangeduid wordt met de naam van zitting ter rechterhand Gods. Ook deze belijdenis neemt in het Nieuwe Testament een voornam plaats in. Zij is nauw verwant aan opstanding en hemelvaart, maar is er niet eenzelvig mee en wordt er duidelijk van onderscheiden. [Hand. 2:32-34](#), [1 Petr. 3:21](#), [22](#), [Rom. 8:34](#). Deze zijn zitting ter rechterhand Gods had Christus reeds voorzeggd, [Matt. 19:28](#), [22:44](#), [25:31](#), [26:64](#), en toen opstanding en hemelvaart hadden plaats gehad, wisten de discipelen van stonde af aan, dat Hij gezeten was aan de rechterhand Gods, [Hand. 2:34](#); [7:56](#); zij maken er in hun brieven telkens melding van, [Rom. 8:34](#), [Ef. 1:20](#), [Col. 3:1](#), [Hebr. 1:3](#), [13](#); [8:1](#); [10:12](#); [12:2](#); [1 Petr. 3:22](#), [Op. 3:21](#). In de uitdrukkingen is er soms een klein verschil. Nu eens wordt gezegd, dat de Vader Hem aan zijn rechterhand heeft doen zitten, [Hand. 2:30](#), [Ef. 1:20](#), en dan, dat Hij daar zelf is gaan zitten, [Mark. 16:19](#), [Hebr. 1:3](#), [8:10](#), [10:12](#), en er nu gezeten is, [Matt. 26:64](#), [Luk. 22:69](#), [Col. 3:1](#), [Hebr. 1:13](#); en dat gezeten zijn wordt in [Hebr. 12:3](#) in het perfectum aangeduid en dus als een voortdurende toestand beschouwd. De plaats, waar Hij gezeten is, wordt aangewezen met de woorden: aan de rechterhand Gods (in de hemel) [Mark. 16:19](#), [Col. 3:1](#), [Ef. 1:20](#), aan de rechterhand van de kracht (Gods), [Matt. 26:64](#), [Luk. 22:69](#), aan de rechterhand van de majesteit in de hoogste hemelen, [Hebr. 1:3](#), op de troon van God, [Hand. 2:30](#), aan de rechterhand van de troon van God, [Hebr. 12:2](#), aan de rechterhand van de troon van de majesteit in de hemelen, [Hebr. 3:1](#). Meestal wordt gezegd, dat Hij daar gezeten is, maar soms heet het eenvoudig, dat hij daar is, [Rom. 8:34](#), [1 Petr. 3:22](#), en ook komt de uitdrukking voor, dat Hij daar staat, [Hand. 7:56](#), dat Hij wandelt in het midden van de gouden kandelaren, [Op. 2:1](#), en dat Hij bekleed is met een lang kleed en de borsten, als een dienstdoend priester, omgord heeft met een gouden gordel, [Op. 1:13](#).

Of de rechterhand van God nu weer een bepaalde plaats in de hemel aanduidt, valt met zekerheid niet te zeggen. Sommigen hebben dit gemeend, omdat de troon van God toch weer in de hemel gedacht wordt en Christus als mens aan plaats gebonden is [5](#)). Doch wij hebben te bedenken, dat wij, van Gods rechterhand sprekende, niet onjuist, maar toch op menselijke wijze en in beeld ons uitdrukken, [1 Kon. 2:19](#), Ps. 45:10 [[Ps. 45:9](#)], [Ps. 110:1](#), [Matt. 20:21](#). De Christelijke kerk is zich hier steeds van bewust geweest, en heeft van nadere bepaling van de plaats van Christus' verhoging zich onthouden. Dit echter ligt in de zitting aan Gods rechterhand zonder twijfel opgesloten, dat Christus verheven is tot de hoogste macht, waardigheid en eer, welke onder die van God Zelf denkbaar en bestaanbaar is. Engelen staan voor Gods aangezicht en bedekken zich het aangezicht, [1 Kon. 22:19](#), [Jes. 6:2](#), en de priesters stonden elke dag, dienende in de tabernakel, [Hebr. 10:11](#), maar de Zoon is gezeten aan Gods rechterhand, Hij heeft een macht ontvangen, welke niet met de almacht identiek is, maar toch alle macht omvat in hemel en op aarde. Hij werd een heerlijkheid deelachtig, welke niet aan

de Goddelijke gelijk is, maar toch die van alle schepselen verre overtreft. En Hij ontving een waardigheid, welke alle knie in hemel, op aarde, en onder de aarde voor Hem zich buigen doet en alle tong belijden doet, dat Hij de Heer is tot heerlijkheid van God de Vaders. Thans zien wij nog wel niet, dat Hem alle dingen onderworpen zijn, maar Hij is toch reeds met heerlijkheid en eer gekroond, en moet als Koning heersen, totdat Hij alle vijanden onder zijn voeten gelegd zal hebben, [1 Cor. 15:25](#), [Hebr. 2:8-9](#). Zo is dit dan onze troost, dat wij zodanig een hogepriester hebben, die gezeten is aan de rechterhand van de troon van de majesteit in de hoogste hemelen, [Hebr. 8:1](#). Er zit een Priester-Koning op de troon van het heelal, die zijn hoogste verhoging bij zijn wederkomst ten oordele nog tegemoet ziet; maar deze komt later bij de leer van de laatste dingen in behandeling.

- 1) R. Seeberg, Evangelium quadraginta dierum, Neue Kirchl. Zeits. 1905 bl 335-531.
- 2) De brief van Barnabas, c. 15, plaatst opstanding en hemelvaart op denzelfde Zondag (of op een verschillende Zondag?); maar daaruit volgt nog niet, dat beide hetzelfde zijn. Het Evang. Petri, c. 5, laat de hemelvaart, op docetische manier, reeds geschieden in het ogenblik van het sterven aan het kruis, maar schijnt in c. 12, daar waar het manuscript afbreekt, een verschijning van Jezus in Galilea te willen verhalen.
- 3) Dobsthütz, Ostern und Pfingsten. Eine Studie zu [1 Kor. 15](#). Leipzig 1903. A. Meyer, Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihr geschichtl. Hintergrund und ihre relig. Bedeutung. Tübingen 1905. W. Brandt, Die Evang. Geschichte und der Ursprung des Christ. 1893. Kirsopp Lake, The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ. bl. 230 v.
- 4) W. Schmidt, Christl. Dogm. II 394 v. Art. Ascension in Hastings, D. B., I 160, en Dict. of Christ I 124. Meyer op [Luk. 24:51](#).
- 5) Meyer, op [Mark. 16:19](#) en [Ef. 1:20](#)

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 402)

402. Toen Christus op aarde nederdaalde, werd Hij arm, daar Hij rijk was, [2 Cor. 8:9](#), maar toen Hij opstond en ten hemel voer, nam Hij met zich een schat van verdiensten, welke Hij door zijn gehoorzaamheid tot de kruisdood toe zich verworven had. Deze weldaden zijn niet van zijn persoon af te scheiden, maar liggen in zijn persoon besloten en omvatten niet minder dan de hele zaligheid. God heet in de Schrift menigmaal σωτηρ, [Luk. 1:47](#) enz., maar ook Christus draagt telkens die naam, omdat Hij zijn volk zalig maakt van hun zonden, [Matt. 1:21](#), [Luk. 2:11](#). Hij is de αρχηγος, της σωτηριας [Hebr. 2:10](#), αιτιος σωτηριας αιωνιου, [Hebr. 5:9](#), en zijn Evangelie is het Evangelie της σωτηριας, [Ef. 1:13](#). Deze σωτηρια is een bevrijding van de zonde en al haar gevolgen en een deelgenootschap aan de hoogste zaligheid; zij staat daarom tegenover θανατος, [2 Cor. 7:10](#), απωλεια, [Phil. 1:28](#), οργη, [1 Thess. 5:9](#), en duurt tot in eeuwigheid, [Hebr. 5:9](#). Daarom begrijpt zij vele bijzondere weldaden onder zich, die alle in de Schrift ook afzonderlijk worden genoemd.

Bovenaan staat de καταλλαγη, reconciliatio, verzoening. De offerande van Christus heeft nl. volgens de Schrift objectieve, ook voor God geldende betekenis. In het Oude Testament

hadden de offers de bedoeling, om de zonden van de offeraar voor Gods aangezicht te bedekken, **כפר**, LXX ἐξιλασκεσθαι. Deze verzoening heeft nu wel nergens God tot rechtstreeks object, maar zij heeft toch met betrekking tot Hem plaats, geschiedt voor zijn aangezicht, [Lev. 1:3](#); [6:7](#); [10:17](#); [15:15](#), [30](#); [19:22](#); [Num. 15:28](#), [31:50](#), en bedoelt, om door het bedekken van de zonde zijn toorn af te wenden, [Num. 8:19](#), [16:46](#), en Hem genadig te stemmen, ἱλασκεσθαι, ἱλαον ποιειν propitium reddere, placare. Ook is Christus in het Nt. ἱλαστηριον, [Rom. 3:25](#), ἱλασμος, [1 Joh. 2:2](#), [4:10](#), een barmhartig en getrouw hogepriester met betrekking tot de dingen bij God, εἰς τὸ ἱλασκεσθαι τὰς ἀμαρτίας τοῦ λαοῦ [Hebr. 2:17](#); als hogepriester heeft Hij met de offerande van zijn volmaakte gehoorzaamheid de zonden van zijn volk bedekt en zo Gods toorn afgewend en zijn genade verworven. Wel is door de Socinianen, Remonstranten, Rationalisten en ook de meeste nieuwere theologen ¹⁾ beweerd, dat God, omdat Hij liefde is, niet behoeft verzoend te worden en veeleer zelf de auteur van de verzoening is. Maar dit berust voor een deel op misverstand en wordt overigens door de Schrift weersproken. Deze leert toch duidelijk, ook in het Nieuwe Testament, dat God toorn over de zonden, [Rom. 1:18](#), [Gal. 3:10](#), [Ef. 2:3](#), en dat mensen als zondaren Gods vijanden zijn (in [Rom. 5:10](#), [11:28](#) heeft het woord ἐχθροὶ passieve zin en duidt het dus aan, dat wij van nature voorwerpen van Gods toorn zijn; in [Rom. 11:28](#) staat het tegenover ἀγαπῆτοι, en in 5:9 is er sprake van een behouden worden van de toorn van God). De verzoening is dus niet een-, maar tweezijdig; niet alleen moest de mens met God, maar ook God met de mens verzoend worden, in die zin dat Hij, door Christus als ἱλασμος te schenken, [Rom. 3:25](#), [Hebr. 2:17](#), [1 Joh. 2:2](#), [4:10](#) zijn toorn aflegt en een vredeverhouding tussen zichzelf en de mens sticht, [Rom. 5:9](#), [10](#), [2 Cor. 5:18-19](#), [Gal. 3:13](#) ²⁾.

Dit is ook volstrekt niet daarmee in strijd, dat God liefde is en zelf de Christus tot een verzoening voor onze zonden gegeven heeft. Want de toorn van God is immers geen boze hartstocht van haat of nijd, zijn gerechtigheid is geen dorst naar wraak, maar beide zijn met de hoogste liefde bestaanbaar. Gelijk een moeder te meer smart heeft over de afdwaling van haar zoon, naarmate zij hem meer liefheeft; Gelijk een rechter soms een bloedverwant of vriend veroordelen moet, aan wie hij als persoon zich innig verbonden voelt; zo ook kan in God de toorn tegen de zonde met de liefde jegens zijn schepselen samengaan, [Jes. 1:2](#), [Jer. 44:4](#), [Am. 3:2](#). Odit in unoquoque nostrum quod feceramus, amavit quod fecerat, zegt Beda ³⁾, en Thomas verklaart in dezelfde geest: Diligit omnes homines quantum ad naturam quam ipse fecit, odit tamen eos quantum ad culpam, quam contra eum homines contraxerunt ⁴⁾. Om onze zonden zijn wij, volgens Calvijn, wel voorwerpen van Gods toorn, verum quia Dominus quod suum est in nobis perdere non vult, adhuc aliquid invenit, quod pro sua benignitate amet ⁵⁾. En dit is weer niet zo te denken, alsof God op het ogenblik van Christus' offerande ineens van gezindheid en stemming veranderd was. Want in God is er geen verandering noch schaduw van omkering; al zijn eigenschappen zijn met zijn wezen één; in de eeuwigheid is er geen vóór en geen na. Als de Schrift spreekt van Gods toorn en van zijn verzoening met ons, dan spreekt ze niet onwaar, maar toch naar onze menselijke bevassing. Verandering is er niet in het wezen van God, maar wel in de relatie, waarin Hij tot zijn schepselen staat. Hij stelt zich ook niet in relatie tot het schepsel, alsof dit enigszins bestaan zou buiten Hem, maar Hij stelt zelf alle dingen en alle mensen in die relaties tot zichzelf, welke Hij eeuwig en onveranderlijk wil en juist zo, op die wijze en in dat moment van de tijd, waarin zij in de werkelijkheid plaats grijpen ⁶⁾.

Daarom is het en kan het ook God zelf zijn, die in Christus de verzoening aanbrengt, [2 Cor. 5:19](#); Hij verzoent zichzelf door de offerande van het kruis, niet in patripassianistische of pantheïstische zin, alsof Hij zichzelf met zichzelf verzoent en de verzoening een immanent proces was in het leven van God. Want Christus is een ander dan de Vader, Hij is zelfs niet

alleen de Zoon van God, maar ook de Zoon des mensen, hoofd en vertegenwoordiger van de mensheid, en kon dus aan God een rantsoen brengen voor de verlossing van onze zielen. Maar daarom kan toch ook gezegd worden, dat God dat rantsoen in Christus vaststelde en verschafte, en in zoverre het ook in Christus aan zichzelf brengen deed. Ten onrechte zegt dus Dale, dat, als God Himself provided the ransom, He could not pay it to Himself 7). Integendeel in de persoon en in het werk van Christus handhaafde God zichzelf als God en bracht Hij de deugden, zowel van zijn rechtvaardigheid als van zijn liefde, tot openbaring. Omdat Christus waarachtig God was, één in wezen met de Vader, kan men zeggen, dat God zelf door het kruis alle dingen met zichzelf verzoend heeft. Maar omdat Hij in persoon van de Vader onderscheiden en bovendien de Zoon des mensen was, daarom is de Vader het verwijderde, de Zoon het eigenlijke subject van de verzoening. De liefde van de Vader schonk ons zijn Zoon tot een betoning van zijn gerechtigheid en tot een verzoening voor onze zonden. Jam diligenti nos sibi reconciliavit. Quia prius diligit, postea nos si bi reconciliat 8).

Door de offerande van Christus is er dus een verhouding van verzoening, [Rom. 5:10](#), [2 Cor. 5:19](#), van vrede, [Hand. 10:36](#), [Ef. 2:17](#), van nabijheid, [Ef. 2:13](#), tot stand gekomen tussen God en mens. Christus heeft als *ἱλασμος* de zonde "gesühnt" en daardoor God "versöhnt". Het onderscheid tussen *ἱλασμος* en *καταλλαγή* bestaat niet daarin, dat geen objectief en deze subjectief is. Ook de *καταλλαγή* is een objectieve, door God zelf tot stand gebrachte relatie tussen Hem en de wereld, [2 Cor. 5:18-19](#). Maar in het *ἱλασκεσθαι* is Christus als middelaar het subject, wendt, door zijn offerande de zonde bedekkende, Gods toorn af en verwerft zijn genade. In het *καταλλάσσειν* treedt God zelf als het subject op, [2 Cor. 5:19](#); door Christus te geven tot *ἱλαστηριον*, brengt Hij tussen zich en de wereld een verhouding van vrede tot stand. Hij toornt niet meer; wat Hem tot onze *αντιδικος* maakte, nl. de zonde, is door Christus' offerande bedekt; Hij stichtte in Christus een zodanige verhouding, waarin wij Hem niet meer tegen ons hebben; Hij legde zijn vijandschap af, omdat haar oorzaak, de zonde, is weggenomen door de dood van Christus, en staat nu tot de wereld in een verhouding van vriendschap en vrede; *καταλλαγή* is dus de door *expiatio*, *placatio*, *Versöhnung*, *propitiation* tot stand gekomen *reconciliatio*, *Versöhnung*, *reconciliation*, *atonement*. Deze *καταλλαγή* is de inhoud van het Evangelie; alles is volbracht, God is verzoend, er is onzerzijds niets meer te doen; en heel de *διακονία της καταλλαγης* bestaat in de uitnodiging tot de mensen: *καταλλαγητε τω θεω*, legt gij ook uwerzijds de vijandschap af, gaat in in die verhouding van vrede, in welke God door de offerande van Christus zich tot zondaren gesteld heeft, gelooft het Evangelie, [Rom. 5:9-10](#); [2 Cor. 5:18-21](#), cf. [Ef. 2:16](#), [Col. 1:20-22](#) 9). Reeds hiermee is die hele voorstelling geoordeeld, welke voldoening en verzoening scheidt en de laatste tot stand doet komen, wanneer de mens gelooft en zich bekeert. De mensen verzoenen zich niet met God, alsof zij met en naast God het subject van de verzoening waren; maar God heeft de wereld met zichzelf verzoend, zonder haar toedoen, buiten haar om, zonder dat zij er het minste aan toegebracht heeft of aan behoeft toe te brengen; mensen ontvangen alleen de verzoening als een gave, [Rom. 5:11](#), en ze nemen ze aan door het geloof, [2 Cor. 5:20](#).

Maar uit deze éne weldaad van de verzoening, door Christus verworven, vloeien allerlei weldaden voort. Dat kan ook niet anders. Als de verhouding tussen God en de wereld in het reine is, dan komt te zijner tijd alles in orde, ook de verhouding tussen hemel en aarde, engelen en mensen, mensen onderling, en ook de verhouding van de mensen tot zonde, dood, wereld, Satan enz. In de sfeer van het recht is het pleit beslist. God heeft gelijk en daarom wordt Hij vroeger of later overal, op alle terrein, en voor alle creaturen in het gelijk gesteld. Het recht is aan zijn zijde en het zal eens door allen gewillig of onwillig worden erkend. In de *καταλλαγή*, de vredeverhouding van God in Christus tot de wereld, liggen dus allerlei andere weldaden opgesloten. De vruchten van Christus' offerande zijn niet tot enig terrein

beperkt; zij bepalen zich niet, gelijk tegenwoordig zo velen menen, tot het religieus-ethische leven, tot het hart, de binnenkamer, de kerk, maar zij breiden tot heel de wereld zich uit. Want machtig mag de zonde zijn, niet gelijk de misdaad is de genadegift; de genade van God en de gave door de genade is bovenmate overvloedig, [Rom. 5:15](#). De weldaden, die uit de καταλλαγή Gods in Christus ons toekomen, zijn te veel om te noemen [10](#)). Zij kunnen ingedeeld in: juridische, nl. vergeving van de zonden, [Mark. 14:24](#), [Hebr. 9:22](#), rechtvaardigmaking, [Rom. 3:24](#); [4:25](#); [5:9](#); [8:34](#); [1 Cor. 1:30](#), [2 Cor. 5:21](#), aanneming tot kinderen, [Gal. 3:26](#); [4:5-6](#), recht op het eeuwige leven en de hemelse erfenis, [Rom. 8:17](#), [1 Petr. 1:4](#), ook verlossing of loskoping [11](#)), απολυτρωσις, [Ef. 1:7](#), [Col. 1:14](#), [Hebr. 9:15](#), dat echter soms een ruimere betekenis heeft, [Rom. 3:24](#); [8:21](#), [23](#); [1 Cor. 1:30](#), [Ef. 1:14](#); [4:30](#); [1 Petr. 1:18-19](#); mystieke, bestaande in het gekruisigd, begraven, opgewekt en in de hemel gezet worden met Christus, [Rom. 6-8](#), [Gal. 2:20](#), [Col. 3:1-13](#); ethische, nl. wedergeboorte, [Joh. 1:12-13](#), levendmaking, [Ef. 2:1](#), [5](#), heiligmaking, [1 Cor. 1:30](#), [6:4](#), afwassing, [1 Cor. 6:11](#), reiniging, [1 Joh. 2:9](#), besprenging, [1 Petr. 1:2](#), naar lichaam, ziel en geest, [2 Cor. 5:17](#), [1 Thess. 5:23](#); morele, bestaande in de navolging van Christus, die ons zijn voorbeeld heeft nagelaten, [Matt. 10:38](#), [16:24](#), [Luk. 9:33](#), [Joh. 8:12](#); [12:26](#); [2 Cor. 8:9](#); [Phil. 2:5](#), [Ef. 2:10](#), [1 Petr. 2:21](#); [4:1](#); oeconomische, nl. de vervulling van het Oudtestamentische verbond, de inwijding van een nieuw verbond, [Mark. 14:24](#), [Hebr. 7:22,9:15,12:24](#), de vrijheid van de wet [Rom.7:1](#)v., [Gal. 2:19](#); [3:13](#), [25](#); [4:5](#); [5:1](#) enz., de uitwissing van het handschrift van de wet, de afbreking van de muur van het afscheidsel, de verzoening van Jood en Heidenen van alle andere in de mensheid bestaande tegenstellingen tot de eenheid in Christus, [Gal. 3:28](#), [Ef. 2:11-22](#), [Col. 2:21](#); fysische, nl. de overwinning van de wereld, [Joh. 16:33](#), van de dood, [2 Tim. 1:10](#), [Hebr. 2:15](#), van de hel, [1 Cor. 15:15](#), [Op. 1:18](#), [20:14](#), en van Satan, [Luk. 10:8](#); [11:22](#); [Joh. 14:30](#), [Hebr. 2:14](#), [1 Cor. 15:55-56](#), [Col. 2:15](#), [1 Petr. 3:22](#), [1 Joh. 3:8](#), [Op. 12:10](#), [20:2](#) enz. In één woord: de hele herschepping, de volkomen herstelling van de door de zonde met schuld beladen, verdorven en uiteengeslagen wereld en mensheid is de vrucht van Christus' werk. Objectief, principiël, in de sfeer van het recht heeft Hij die herschepping tot stand gebracht door zijn kruis. Toen is tussen God en wereld de καταλλαγή gesticht. En daarom zal Christus te zijner tijd—want het gaat alles in vaste orde—de gemeente eens zonder vlek of rimpel aan de Vader voorstellen, het koninkrijk aan God overgeven en God alles in allen zijn, [1 Cor. 15:22-28](#).

- 1) Verg. bijv. Schleiermacher, Chr. Gl. par. 104, 4. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 2 230 v. Kaftan, Dogm. 460 enz.
- 2) Philippi, Comm. op [Rom.5:10](#). Sanday-Headlam, Comm. on the Epistle to the Romans 1908 bl. 129. Lechler, Das apost. und nachapost. Zeitalter 1885 bl. 344. Weiss, Bibl. Theol. des N. Test. 1880 bl. 309. Stevens, Theol. of the New Test. 2 1906 bl. 414. Adamson, art. Reconciliation in Hastings' D. B. IV 204-207 enz.
- 3) Beda bij Turretinus, de satisf. bl. 86.
- 4) Thomas, S. Theol. III qu. 49 art. 4.
- 5) Calvijn, Inst. II 16, 3.
- 6) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 30 De onmededeelbare Eigenschappen; 193. Calvijn zegt, dat spreekwijzen als er in [Rom. 5:10](#), [Gal. 3:10](#), [13](#), [Col. 1:21-22](#) voorkomen, nl. dat God de mensen vijandig was, totdat zij door de dood van Christus in zijn gunst zijn hersteld enz., dat zulke spreekwijzen ad sensum nostrum sunt accommodatae, ut melius intelligamus, quam misera sit et calamitosa extra Christum nostra conditio. Nisi enim claris verbis diceretur, iram ac vindictam Dei mortemque aeternam nobis incubuisse, minus agnosceremus quam miseri essemus sine Dei

misericordia, et beneficium liberationis minoris aestimaremus, Inst. II 16, 2, en andere soortgelijke uitspraken bij Scholten, L. H. K. I 413 v. Verg. Sanday-Headlam t.a.p. bl. 130. *κατα ανθρωπον λεγω* must be written large over all such language.

- 7) Dale, The atonement bl. 357.
- 8) Augustinus, de Trin. V 16. Enchir. 33. en verg. verder Lombardus ea. op Sent. III dist. 19, 6. Thomas, S. Theol. III qu. 49 art. 4. Calvin, Inst. II 16, 2-4. Turretinus, de satisf. Christi bl. 49. 86. 87. De Moor, Comm. III 448-450, Frank, Chr. Wahrheit II 181 v. Kähler, Zur Lehre v. d. Versöhnung bl. 362 v. Shedd, Dogm. Theol. II 401. A. A. Hodge, The atonement ch. 9. Scott Liddel, The spiritual principle of the atonement ch. 5 enz.
- 9) Cremer, Wörterbuch s. v. *ιλ* en *καταλλ.*, Philippi op [Rom. 5:10](#). Holtzmann, Neut. Theol. II 99 v. Stevens, Theol. of the New Test. bl. 413 v. S. R. Driver, art. Propitiation in Hastings D. B. IV 128-132 enz.
- 10) Verg. reeds Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 376.
- 11) De *απολυτρωσις* van de gelovigen door Christus wordt op merkwaardige wijze toegelicht door de toenmalige gewoonte van het loskopen van slaven, Deissmann, Licht vom Osten bl. 234 v. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III 18. 53.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 403)

403. In de theologie is deze rijkdom van de weldaden van Christus steeds erkend. Door Christus, zei Clemens Alex., is de aarde een *πελαγος αγαθων* geworden. Men sprak van Christus als sponsor, mediator, redemptor, reconciliator, liberator, dispensator, salvator, medicus, dominus, pastor, rex enz., duidde het werk, door Hem tot stand gebracht, aan als *θεοποιησις*, *θειωσις*, *deificatio*, *vivificatio*, *salvatio*, *liberatio*, *redemptio*, *restitutio*, *purgatio*, *regeneratio*, *resurrectio* enz., en trachtte soms al die weldaden ook enigermate te classificeren. Dit gebeurde bijv. in de bekende versregels: Propitiations, purgans, redimens, ut victima, sponsor Salvavit, sic jura Dei verumque requirunt, of onder de hoofden *sanctio foederis gratiae*, *reconciliatio*, *liberatio*, *adoptio*, *justificatio*, *sanctificatio*, of onder die van *expiatio*, *remissio*, *consummatio* enz. 1). Sedert Anselmus kwam de onderscheiding op van *satisfactio* en *meritum*. Maar deze kan moeilijk als indeling van de vruchten van Christus' werk dienst doen, omdat *satisfactio* en *meritum* slechts logisch, en niet zakelijk verschillen. Hetzelfde werk van Christus is *satisfactio*, in zoverre Hij zijn offerande aan God bracht en aan zijn eis voldeed, en het is *meritum*, in zoverre Christus daardoor bij God voor ons de zaligheid verwierf 2). Beide begrippen stellen het werk van Christus ook te eenzijdig onder de categorie van werk en verdienste; het is veelmeer de vraag, wat Christus "verdiend" heeft, en hoe dit met zijn offerande in verband staat. In de nieuwere tijd heeft men daarom deze termen bijna geheel laten vallen en in plaats daarvan de vrucht van Christus' werk als *Erlösung* of als *Versöhnung* aangeduid.

De eerste omschrijving kwam vooral door Schleiermacher in ere; wel spreekt hij ook van een nieuwe schepping, die door Christus tot stand gebracht wordt, maar deze valt hem toch met de *Erlösung* samen 3), en onder haar verstaat hij de mededeling van zijn zondeloze volkomenheid, de opname van de gelovigen in de kracht van zijn Godsbewustzijn, welke niet

magisch, noch empirisch, maar mystiek geschiedt door scheppende Goddelijke werkzaamheid, door de zelfopenbaring van Christus in zijn gemeente 4). Daarnaast neemt Schleiermacher dan nog een verzoenende werkzaamheid van Christus aan, daarin bestaande, dat Hij de gelovigen opneemt in de gemeenschap van zijn ongestoorde zaligheid en hen door middel van zijn levensgemeenschap met Hem doet delen in de vergeving van de zonden 5). Ritschl daarentegen vat de werking van Christus samen onder rechtvaardiging en verzoening; de vruchten van zijn leven bestaan niet in Umstimmung van God uit een vertoornd rechter in een genadig Vader, niet in eigenlijke loskoping, niet in bevrijding van de dood 6), ook niet in het mystieke sterven en opstaan met Christus, want [Rom. 6](#) is sterke symboliek en levert geen stof voor een dogma 7); maar Christus verzekert en waarborgt ons door heel zijn persoon en leven, dat God liefde is; Hij laat ons ondanks onze zonden toe tot de gemeenschap met God 8). De rechtvaardiging, welke Christus ons schenkt, is niet kwijtschelding van schuld en straf, niet toerekening van zijn gerechtigheid, maar wegneming van het schuldbewustzijn, en daardoor van de scheiding tussen ons en God, de wegneming van de gedachte, dat de zonde de gemeenschap met God verhindert 9). Gevolg en werking van deze rechtvaardiging is de verzoening; deze toch bestaat daarin, dat hij, die de rechtvaardiging, welke eigenlijk een goed van de gemeente is, in het geloof aanneemt, nu ook subjectief in die nieuwe verhouding tot God ingaat, zijnerzijds de vijandschap aflegt en in verhouding van vrede tot God zich stelt; zij is een ethische verandering in ons 10).

Er is groot verschil tussen Schleiermacher en Ritschl: bij gene staat de persoon, bij deze het werk van Christus op de voorgrond; bij de eerste komt de subjectieve verandering van de mens tot stand langs mystieke weg, door levensmededeling, bij de tweede langs ethische weg, door leer en voorbeeld; de eerste weldaad is bij Schleiermacher de Erlösung, de mededeling van Christus' zondeloze volkomenheid, en bij Ritschl de objectieve, synthetische rechtvaardiging, die allereerst een goed van de gemeente is. Maar bij dat verschil is de overeenstemming nog groter: Christus is bij beiden de zondeloze mens, die in bijzondere gemeenschap met God staat; de passieve gehoorzaamheid wordt in het werk van Christus door beiden ontkend; zijn lijden en dood is slechts het noodzakelijk gevolg van zijn ten einde toe gehandhaafde trouw aan God; het verband tussen Christus' werk en de vruchten daarvan in de gelovige, in de gemeente, blijft bij beiden onhelder; beiden verleggen het zwaartepunt van de verlossing en van de verzoening uit het objectieve werk van Christus in de subjectieve verandering van de gelovigen; en zelfs, al schijnt Ritschl de rechtvaardiging als een objectieve weldaad van de gemeente en als een synthetisch oordeel aan het geloof te laten voorafgaan, feitelijk wordt toch ook bij hem, niet voor de gemeente in haar geheel maar wel voor ieder individu, de rechtvaardiging van de subjectieve verzoening afhankelijk 11). Bovenal echter komen beiden daarin overeen, dat zij de werking van Christus' leven en lijden tot het religieuze en ethische gebied beperken. Nu is het waar, dat zij zelfs bij deze beperking geen van beiden helder in het licht stellen, hoe de persoon en het werk van Christus deze verandering op religieus en ethisch gebied kan tot stand brengen. Maar toch is het ter andere zijde tot op zekere hoogte te begrijpen, dat, indien de vrucht van Christus' werk tot dit terrein beperkt wordt, ook zijn werk en zijn persoon zo opgevat wordt als door Schleiermacher en Ritschl geschiedt; want het is waar, wat eerstgenoemde zegt: die eigenthümliche Thätigkeit und die ausschliessliche Würde des Erlösers weisen auf einander zurück und sind im Selbstbewusstsein der Gläubigen unzertrennlich eins 12). Bij deze opvatting is te verstaan, dat de passieve gehoorzaamheid wordt ontkend, dat de Godheid van Christus slechts is een zijn van God in Hem, dat opstanding, hemelvaart enz., onnodig zijn; een pantheïstisch-mystieke of een deïstisch-morele werking van Christus' persoon en werk is dan ter zaliging voldoende.

Maar dat is toch waarlijk niet in overeenstemming met de leer van de Heilige Schrift; het is een miskenning van de persoon van Christus en een verkleining van zijn werk. Christus is maar niet een *ανθρωπος ενθεος*, maar de eeuwige en eniggeboren Zoon van God, het afschijnsel van zijn heerlijkheid en het uitgedrukte beeld van zijn zelfstandigheid, zelf God, te prijzen in der eeuwigheid. En de vrucht van zijn leven en sterven is maar niet zekere magische of morele invloed, die van Hem in de wereld uitgaat, doch is niet minder dan de *αποκαταστασις παντων*, [Hand. 3:21](#), de *ανακεφαλαιωσις των παντων εν τω χριστω*, *τα επι τοις ουρανοις και επι της γης*, [Ef. 1:13](#). Dit werk van de herschepping heeft zijn beginsel en oorsprong in de volmaakte *3offerande* van Christus, of liever nog in de *καταλλαγη*, welke God in Christus tussen zich en de wereld tot stand gebracht heeft. God wil niet winnen door overmacht. Licht was het voor Hem geweest, de hele wereld in zijn toorn te vernietigen en aan een andere wereld en mensheid het aanzijn te schenken, [Num. 14:12](#). Maar God verhoogt zich in gericht en heiligt zich in gerechtigheid, [Jes. 5:16](#). De zonde is geen fysieke, maar een ethische macht. Satan heeft in de zonde zijn ongoddelijke macht over de wereld, en de zonde heeft haar kracht in de wet, [1 Cor. 15:56](#). Zo heeft het God behaagd, deze macht op zedelijke wijze, in de weg van recht en gerechtigheid, te overwinnen. Niet door geweld of macht, maar door het kruis, dat de schuldbrief van de wet te niet deed, heeft God over de overheden en machten getriumfeerd, hen van hun wapenrusting beroofd, en openlijk in hun schande tentoongesteld, [Col. 2:15](#). En daarom nu, omdat God in de weg van het recht de zonde en heel haar macht overwonnen heeft, daarom is Hij vrij, zelfs zijn wederpartijders rechters zijnde, om de goddeloze te rechtvaardigen, [Rom. 4:5](#); niemand kan beschuldiging inbrengen tegen de uitverkorene van God, [Rom. 8:33](#). God is het, die rechtvaardigt, en die in de rechtvaardiging van degene, die uit het geloof van Jezus is, zelf blijkt de rechtvaardige te zijn, [Rom. 3:26](#). God kan dat doen, behoudens, ja tot roem van zijn gerechtigheid, omdat Christus gestorven en opgewekt is, [Rom. 8:34](#). Op grond van die offerande kan Hij wereld en mensheid aan de zonde ontrukken, zijn koninkrijk uitbreiden, alle dingen onder Christus als hoofd vergaderen en eens alles in allen zijn. Niemand, ook Satan niet, kan daartegen iets in brengen; aan het einde zal elk moeten erkennen, dat God rechtvaardig en dat Christus de wettige, de rechtmatige Heer is, [Phil. 2:11](#). Tussen de weldaden, die Christus verworven heeft, en zijn persoon en offerande, bestaat dan ook geen fysiek of magisch verband, alsof enige substantie van Godmenselijk leven, Goddelijke natuur enz. uit Hem in ons werd overgestort, zoals theosofen het zich voorstellen. Maar God heeft zichzelf in Christus de koninklijke weg van het recht gebaand, om aan zijn gevallen schepsel de rijkdom van zijn genade te verheerlijken. Uit de door Hemzelf, buiten de wereld om, gestichte, objectieve *καταλλαγη* vloeien van de mensheid alle bovengenoemde weldaden om Christus' wille toe, de rechtvaardigmaking, de heiligmaking, de volkomen verlossing, de hele herschepping. En omdat dit werk van de herschepping zo groot is, groter nog dan dat van de schepping en van de onderhouding, daarom moest Hij, aan wie dit werk werd opgedragen, niet alleen waarachtig en rechtvaardig mens, maar ook sterker dan alle schepselen, d.i. tegelijk waarachtig God zijn. Dezelfde, door wie God de wereld schiep, kon ook alleen de middelaar van de herschepping zijn **13**).

- 1) Athanasius, de incarn 54. Gregorius Naz., Or. 2. Eusebius, Dem. Ev. IV 21. Augustinus, de pecc. mer. I 26. Thomas, S. Theol. III qu. 48. 49. Bonaventura, Brevil. IV I. Petavius, de incarn. XII c. 6. 7. Polanus, Synt. VI c. 18. Voetius, Disp. II 229 v. Maastricht, Theol. V 18, 22. Turretinus, de satisf. bl. 317. M. Vitringa, Doctr. VI 121 v.
- 2) Thomas, S. Theol. III qu. 48 art. 1 en 2. Petavius, de incarn. XII 9. Perrone, Prael. IV 311. Calvijn, Inst. II 17, 1. Voetius, Disp. II 228. Maastricht, Theol. V 18, 14. 20. M.

- Vitringa, Doctr. VI 59. 62. Quensteilt, Theol. III 225.
 Ritschl, Rechtf. u. Vers. I2 283 enz.
- 3) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 89, 1. 2.
 - 4) Schleiermacher, t.a.p. par. 88. 100.
 - 5) Schleiermacher, t.a.p. par. 101.
 - 6) Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 86. 208 v. 217 v. 221. III 439.
 - 7) Ritschl, t.a.p. II 226 v.
 - 8) Ritschl, t.a.p. III 506 v.
 - 9) Ritschl, t.a.p. III 51. 60. 61.
 - 10) Ritschl, t.a.p. II 230 v. 342 v. III 74- 76. Unterricht in der Christl. Rel. par. 37.
 - 11) Verg. Jahrb. f. deutsche Theol. 1888 bl. 21. 22. Kübel, Ueber den Unterschied der posit. u. d. liber. Richtung in der mod. Theol. 2 1893 bl. 150. Kähler, Zur Lehre v.d. Vers. bl. 32 v. Joh. Wendland, Albrecht Ritschl und seine Schüler. Berlin 1899 bl. 120 v.
 - 12) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 92.
 - 13) Bonaventura, Brevil, IV c. 1.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 404)

404. Intensief is het werk van Christus van oneindige waarde, maar ook extensief breidt het zich tot heel de wereld uit. Gelijk de wereld het voorwerp is geweest van Gods liefde, [Joh. 3:16](#), zo is Christus gekomen, om die wereld niet te veroordelen, maar te behouden, [Joh. 3:17](#); [4:42](#); [6:33,51](#); [12:47](#); in Hem heeft God de wereld, alle dingen in hemel en op aarde, tot zichzelf verzoend, [Joh. 1:29](#), [2 Cor. 5:19](#), [Col. 1:20](#), en vergadert ze in deze bedeling tot één, [Ef. 1:10](#); de wereld, door de Zoon geschapen, is ook voor de zoon als haar erfgenaam bestemd, [Col. 1:16](#), [Hebr. 1:2](#), [Op. 11:15](#). Door Origenes werd hieruit afgeleid, dat Christus door zijn lijden en sterven de hele wereld verlost heeft, niet alleen alle mensen maar ook alle andere redelijke wezens, nl. de gevallen engelen, en voorts alle schepselen; Christus ο μονον υπερ ανθρωπων απεθανεν, αλλα και υπερ των λοιπων λογικων **1**). Hij is wel slechts eenmaal gestorven, in de voleinding van de eeuwen, [Hebr. 9:26](#), maar de kracht van zijn dood is genoegzaam tot verlossing, niet alleen van de tegenwoordige wereld, maar ook van die, welke vroeger bestaan heeft of later bestaan zal, en niet alleen van de mensen, maar ook van de hemelse geesten **2**). Dit universalisme is echter door alle Christelijke kerken eenparig verworpen, en feitelijk zijn deze altijd in zover particularistisch, dat zij τα παντα in [Col. 1:20](#) beperken en niet tot de gevallen engelen uitbreiden. Maar desalniettemin heeft men uit deze en andere plaatsen, waar het woord wereld of allen met de offerande van Christus in verband wordt gebracht, [Jes. 53:6](#), [Rom. 5:18](#); [8:32](#); [1 Cor. 15:22](#); [2 Cor. 5:15](#), [Hebr. 2:9](#); [1 Tim. 2:4](#), [6](#); [2 Petr. 3:9](#); [1 Joh. 2:2](#), het besluit getrokken, dat Christus voor alle mensen, hoofd voor hoofd, voldaan had, en dat de satisfactio vicaria dus als universeel moest worden opgevat.

De kerkvaders vóór Augustinus spreken gemeenlijk zeer universalistisch over de heilswil van God en over de verzoening van Christus **3**), maar de eigenlijke kwestie bestond in die tijd nog niet en kon toen ook nog niet opkomen, omdat men aan Gods zijde alleen een praesentia aannam en aan de kant van de mens op zijn wilsvrijheid, schoon door de zonde verzwakt, de nadruk liet vallen **4**). In de pelagiaanse strijd moest zij echter aan de orde komen; en Augustinus was de eerste, die duidelijk de particuliere voldoening leerde. Wel zegt Augustinus meermalen met de Schrift, dat God aller zaligheid wil, dat, indien een voor allen gestorven is, allen gestorven zijn, dat wie verloren gaan, niet hebben willen geloven, dat wie

gelooft, dat vrijwillig doet 5), dat Christus een verzoening is voor de gehele wereld en alle dingen, hemelse en aardse, met elkaar verzoend heeft 6). Maar dit alles bewijst hoegenaamd niets tegenover dit andere, door Augustinus even klaar en duidelijk uitgesproken, dat de heilswil van God en de verzoening in Christus beperkt is tot de praedestinati. Ten eerste volgt dit reeds in het algemeen uit Augustinus' leer over de predestinatie en over de genade 7); als het getal dergenen, die zalig zullen worden, eeuwig en onveranderlijk door God is bepaald en hun alleen de genade van het geloof en van de volharding geschonken wordt, dan is daartussenin de stelling niet meer te handhaven, dat Christus voor alle mensen hoofd voor hoofd heeft voldaan. Ten tweede vat Augustinus [1 Tim. 2:4](#) altijd op in beperkte zin; wel geeft hij van die tekst verschillende verklaringen, nu eens, dat omnes qui salvi fiunt nisi ipso volente non fiunt 8), en dan, dat onder alle mensen te verstaan zijn alle praedestinati, die uit alle volken en klassen van het menselijk geslacht zijn verkoren 9); maar overal, waar hij de tekst opzettelijk verklaart, verstaat hij hem in beperkte zin 10). En ten derde brengt hij de persoon en het werk van Christus telkenmale alleen met de verkorenen in verband. God riep door Christus populum credentium tot de adoptie. Christus heeft door zijn opstanding nos praedestinos tot een nieuw leven geroepen, door zijn bloed justificandos peccatores vrijgekocht; omnis, qui Christi sanguine redemptus est, homo est, non tamen omnis, qui homo est, etiam sanguine Christi redemptus est 11). Non perit unus ex illis, pro quibus Christus mortuus est 12).

Hoewel het semipelagianisme spoedig de overhand kreeg, bleven er toch velen ook op dit punt aan Augustinus getrouw. Met beroep op [1 Tim. 2:4](#) zeiden de Semipelagianen, dat God alle mensen met gelijke liefde omvat en allen een gelijke mate van genade toedeelt. Daarop antwoordde Prosper, dat omnium cura est Deo, et nemo est, quem non aut evangelica praedicatio aut legis testificatio aut ipsa etiam natura conveniat; Bed infidelitatem hominum ipsis adscribimus hominibus; fidem autem hominum donum Dei esse fatemur, sine cuius gratia nemo currit ad gratiam. En wat betreft de particulariteit van de voldoening, Christus is wel pro totius mundi redemptione crucifixus, propter veram humanae naturae susceptionem et propter communem in primo homine omnium perditionem; potest tamen dici pro his tantum crucifixus, quibus mors profuit 13). Hoe gematigd dit uitgedrukt zij, alle volgelingen van Augustinus, Prosper, Lucidus, Fulgentius enz., stemden toch hierin overeen, dat, hoezeer God voor alle mensen zorgt en hun allerlei weldaden schenkt, Hij toch niet op gelijke wijze de zaligheid van allen wil; dat Hij niet allen eenzelfde mate van genade verleent; en dat Christus, schoon in zekere zin voor allen gestorven, toch efficaciter alleen gestorven is voor hen, wie zijn dood werkelijk ten goede komt. Maar de synode van Arles 475 dwong Lucidus tot herroeping van zijn leer, dat Christus alleen gestorven was voor hen, die werkelijk zalig worden. En de synode van Orange 529 sprak slechts uit, dat omnes baptizati kunnen vervullen, wat tot de zaligheid nodig is 14). In de 9e eeuw kwam het vraagstuk opnieuw ter sprake; Gottschalk leerde, dat Christus baptismi sacramento (reprobos) luit, non tamen pro eis crucem subiit neque mortem tulit neque sanguinem fudit. Lupus zei, dat Christus niet voor alle mensen gestorven is, maar wel voor alle gelovigen, ook voor hen, die later het geloof weer verliezen. Remigius maakte een dergelijke onderscheiding. En de synode van Valence 855 sprak in dezelfde geest; zij verwierp, dat Christus zijn bloed had gestort etiam pro illis impiis, qui aoundi exordio usque ad passionem Domini in sua impietate mortui aeterna damnatione puniti sunt, en beleed, dat die prijs alleen betaald was voor hen, de quibus ipse Dominus noster dicit: sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis qui credit in ipso non pereat sed habeat vitam aeternam 15).

Ook de scholastiek bleef in hoofdzaak nog aan Augustinus getrouw; [1 Tim. 2:4](#) moet niet zo opgevat, alsof God wel wilde wat niet geschiedt, alsof Hij wilde, dat er ook behouden

werden, die het feitelijk niet worden, maar deze tekst wil zeggen, *nullum hominum fieri saluum nisi quem saluum fieri ipse voluerit*, of dat er allerlei mensen uit alle volken en standen zalig zullen worden, of ook wel, meer in de zin van Damascenus, dat God aller zaligheid wil, nl. *voluntate antecedente, conditionale*, d.i. indien zij zelf willen en tot Hem komen, maar dan was deze wil toch weer *magis velleitas quam absoluta voluntas* 16). En wat de satisfactie aangaat, de scholastiek leerde wel, dat zij *superabundans* was en geschiedde pro peccato humani generis, *totius humanae naturae* 17), maar zij betoogde de mogelijkheid van de voldoening vooral daarmee, dat Christus het hoofd was en de gelovigen de leden van zijn lichaams, en bracht de voldoening daarom telkens alleen met de gelovigen in verband; zo zegt Thomas bijv., *caput et membra sunt quasi una persona mystica et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad membra* 18); *quia ipse est caput nostrum, per passionem suam liberavit nos tanquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suae passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se a peccato quod pedibus commisisset* 19). En elders zegt hij: *passio Christi prodest quidem omnibus quantum ad sufficientiam, sed effectum non habet nisi in illis, qui passioni Christi conjunguntur per fidem et charitatem* 20). Dat deze efficacia niet afhangt van de vrijen wil van de mens, maar van Gods verkiezing en Christus' offerande zelf, blijkt in het algemeen uit Thomas' leer van de gratia en bepaald ook daaruit, dat hij uitdrukkelijk zegt: *passio Christi efficienter causat salutem humanam* 21), evenals ook Lombardus verklaarde: *Christus electos tantum sicut se dilexit eorumque salutem optavit* 22), of op een andere plaats: *Christus se trinitati obtulit pro omnibus, quantum ad pretii sufficientiam, sed pro electis tantum ad efficaciam, quia praedestinati tantum salutem effecit* 23). Later werd ditzelfde gevoelen binnen de Roomse kerk voorgestaan door Bajus; Jansenius, Quesnel, en ook nog door Tapper, Estius, Sonnius en anderen in bescherming genomen 24)

Maar naarmate het semipelagianisme in de Roomse kerk en theologie veld won, kreeg deze voorstelling de overhand, dat God *voluntate antecedente* aller zaligheid wil en Christus voor allen liet voldoen, maar dat Hij in zijn *voluntas consequens* rekening hield met het goede of kwade gebruik, dat de mensen van hun vrijheid en van de aangeboden genade gemaakt hebben 25). Van ouds was dit reeds de belijdenis van de Griekse kerk geweest 26); en ofschoon Luther oorspronkelijk heel anders had geleerd en de *Formula Concordiae* de universele heilswil van God en het *servum arbitrium* van de mens onvermijdelijk naast elkaar liet staan, spoedig vond deze gedachte ook ingang in de Lutherse theologie; *voluntate antecedente* wil God ieders zaligheid, maar *voluntate consequente* wil Hij die alleen van hen, van wie het geloof en volharding Hij vooruit heeft gezien 27). Deze kerken hadden echter alle in hun klare en vaste belijdenis van de triniteit, de Godheid van Christus en de voldoening nog een tegenwicht, zodat het pelagiaanse beginsel niet onbelemmerd doorwerken kon. Maar dit veranderde bij de Socinianen, die al deze objectieve dogmata verwierpen, en later ook bij de Remonstranten. Arminius zelf en zijn medestanders wilden deze leerstukken eerst nog handhaven, en meenden dit ook te kunnen doen; het had de schijn, alsof zij de grote Christelijke waarheden vasthielden, en alleen tegen de Calvinistische overdrijvingen en buitensporigheden opkwamen. Maar dit bleek toch weldra anders 28). Het tweede van hun artikelen: over de dood van Christus, stond met de vier overige in het allernauwste verband, en alle vijf tezamen brachten in hun consequentie een heel andere opvatting van heel het Christendom mee. Als toch van de offerande van Christus gezegd wordt, dat zij voor alle mensen is gebracht, ook voor hen, die vanwege hun ongeloof de vrucht van die offerande nimmer deelachtig worden, dan krijgt die offerande zelf een heel ander karakter, dan haar in de Schrift wordt toegekend. Zij is dan niet geweest een volkomen voldoening aan de eis van de goddelijke gerechtigheid, een equivalentie van de straf, welke de zondaar had verdiend, een verwerving voor hem van de feitelijke en werkelijke zaligheid; maar zij was dan niet

meer dan een voorbeeldige straf, welke God om andere redenen dan zijn strenge gerechtigheid noodzakelijk en ook voldoende achtte (acceptatie), en welke eigenlijk feitelijk niets voor de mens, maar alleen voor God het recht en de mogelijkheid verwierf, om "opnieuw met de mensen te handelen en nieuwe voorwaarden, zulke als Hij zou willen, voor te schrijven, van dewelke de volbrenging aan de vrije wil van de mens hangen zou" 29). Daarmee werd verder de wet van haar absoluut karakter beroofd, geloof en bekering als een nieuwe wet opgevat, de verkiezing niet alleen na de voldoening geplaatst, maar ook van de wil van de mens afhankelijk gemaakt, en zelfs de Goddelijke natuur van de middelaar overbodig gemaakt. Want als de offerande van Christus alleen in de billijkheid en gepastheid, en niet in de eis van de gerechtigheid haar grond en maatstaf vond, waarom kon ze dan niet van die aard zijn, dat zij door een heilig en rechtvaardig mens ten volle gebracht kon worden? Al deze en dergelijke gevolgtrekkingen lagen in het beginsel van het Remonstrantisme opgesloten, en zij werden er langzamerhand uit afgeleid. De Arminianen werden op de Synode te Dordrecht veroordeeld; maar niet verslagen. Hun denkbeelden zijn ingedrongen in de Lutherse en in de Anglikaanse kerk, ze zijn overgenomen door allerlei godsdienstige richtingen, die in het Protestantisme van de officiële kerken zich hebben losgemaakt, door Baptisten, Wesleyaansche Methodisten, Kwakers, Deïsten, Herenhuizers 30) enz., en zij hebben ook binnen de Gereformeerde kerken een machtige invloed uitgeoefend.

- 1) Origenes, in Joann. I 40.
- 2) Origenes, de princ. I 6. II 3, 5. Hem. in [Lev. 13](#). Verg. Schwane, Dogmengesch. II 254.
- 3) Verg. Petavius, de incarn. XIII c. 1. 2. M. Vitringa, Doctr. VI 147.
- 4) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 233.
- 5) Petavius, de incarn. XIII c. 3.
- 6) Kühner, Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi 1890 bl. 62.
- 7) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 234 v, en voorts M. Vitringa, Doctr. VI 147 v.
- 8) Epist. 107. de Civ. Dei XIII 23.
- 9) Enchir. 103. de corr. et gr. 14. c. Jul. IV 8.
- 10) Verg. Petavius, de Deo XI 7, 10. de incarn. XII 4.
- 11) Conf. IX 1, de trin. IV 13. de conj. adult. 115.
- 12) Epist. 102 ad Exod. Verg. Wiggers, August. und Pelag. I 313.
- 13) Resp. ad cap. cal. Gall. 8. 9.
- 14) Verg. Petavius, de incarn. XIII c. 5-7. Schwane, D. G. II 2 571-582.
- 15) Petavius, de incarn XIII 8. M. Vitringa, Doctr. VI 149-151.
- 16) Lombardus, gent. idist. 46, 2, en ook in zijn uitlegging van [1 Tim. 2:4](#) Bonaventura, is. art. 1 qu. 1. Thomas, S. Theol. iqu. 19 art. 7. qu. 23 art. 4 ad 3.
- 17) Thomas, S. Theol. III qu. 46 art. 1.
- 18) Thomas, S. Theol. III qu. 48 art. 2.
- 19) Thomas, S. Theol. III 49 art. 1.
- 20) Thomas, S. Theol. III qu. 79 art. 7.
- 21) Thomas, S. Theol. III qu. 48 art. 6.
- 22) Lombardus, Sent. III 31, 4.
- 23) Lombardus, gent. III 20, 3.
- 24) Verg. Rivetus, Op. III 438. M. Vitringa, Doctr. VI 155-159.
- 25) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 235 v, en voorts Trid. VI c. 2 en 3. Catech. Rom. I 3, 7. Innocentius X in damn. 5 propos. Jans. Bellarminus, de sacrif. missae I 25, de poenit. I 2, de amiss. gr. IV 4. Becanus, Manuale controv. III 1 qu. 1 Petavius, de incarn. XIII 14. Theol. Wirceb., Theol. IV 322.

- Scheeben, Dogm. III 356. Jansen, Prael. Theol. II 784 enz.
- 26) Damascenus, de fide orthod. II c. 29. Conf. orthod. qu. 34. 47.
- 27) Symb. Bücher, ed. Müller bl. 781. Gerhard, Loc. VII c. 6. Quenstedt, Theol III 311-324. Hollaz, Ex. bl. 745. Buddeus, Inst. theol. bl. 824. Verg. reeds Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 236v.
- 28) De Gereformeerden maakten daarom tussen vroegere en latere, gematigde en consequente Remonstranten onderscheid. Op de vraag: an Remonstrantes sint haeretici? geeft Amesius ten antwoord: Remonstrantium sententia, prout avulgo ipsis faventium recipitur, non est proprie haeresis, sed periculosus error in fide, ad haeresin tendens. Prout vero a quibusdam eorum defenditur, est haeresis Pelagiana, quia gratiae internae operationem efficacem necessariam esse negant ad conversionem et fidem ingenerandam, De Conscientia IV 4 qu. 4.
- 29) Dordsche Leerregels II. Verw. der dwal. 3, en verg. voorts over de Remonstranten: hun Conf. en Apol. Conf. VIII 10. Arminius, Op bl. 153. Episcopus, op [1 Joh. 2:2](#). Limborch, Theol. Christ. IV. c. 3-5.
- 30) M. Vitringa, Doctr. VI 174 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 405)

405. De Gereformeerden stonden met hun leer van de particuliere voldoening dus vrijwel alleen. En daarbij kwam nog, dat zij onderling volstrekt niet eenstemmig waren en langzamerhand steeds verder van elkaar afweken. Verschillende belijdenissen spreken gematigd en algemeen **1)**; de Anglikaanse confessie zwijgt ervan; de Heidelbergse Catechismus spreekt ze niet rechtstreeks uit, al is het antwoord op vr. 37 ten onrechte als een bewijs voor de algemeen voldoening aangehaald **2)**; de Franse, Nederlandse en Schotse belijdenis leren haar niet dan per consequentiam. In de leerregels van Dordrecht wordt ze duidelijk en beslist beleden, maar tevens verklaard, dat de offerande van Christus was infiniti valoris et pretii, abunde sufficiens ad totius mundi peccata expianda, van oneindige kracht en waardigheid, overvloedig genoegzaam tot verzoening van de zonden van de hele wereld; en voorts komt zij ook nog voor in de Westminster confessie, in de Catech. major en minor, in de Consensus Helveticus **3)**, en in de Walcherse artikelen van 1693. Ook onder de theologen was er geen volle eenstemmigheid. Sommigen meenden, dat het wel goed was te zeggen, dat Christus' offerande voor alle mensen voldoende was geweest, indien God haar voor allen efficax had willen maken; maar dat het toch minder juist was te zeggen, dat zij voldoende was voor allen, want indien Christus niet efficaciter voor allen gestorven was, dan was Hij het ook niet sufficiënter; en indien men zich dan toch zo uitdrukte, gaf men aanleiding tot misverstand en bereidde de gevaarlijke onderscheiding voor van voluntas antecedens en consequens, van gratia sufficiens en efficax **4)**. Anderen spraken echter met Augustinus en de scholastici zo, dat Christus sufficiënter voor allen, efficaciter alleen voor de uitverkorenen gestorven was en voldaan had **5)**. Op de Dordse synode spraken de buitenlandse afgevaardigden over de dignitas en sufficientia van Christus' offerande zo ruim mogelijk; de Engelse godgeleerden zeiden zelfs, dat Christus in zekere zin voor allen gestorven was; sic Christus pro omnibus mortuus est, ut omnes et singuli, mediante fide, possint virtute ἀντιλυτροῦ huius remissionem peccatorum et vitall aeternam consequi **6)**. In Engeland was er tegenover de streng-gereformeerde school van Twissus, Rutherford, Gillespie, Goodwin ea. een meer gematigde richting, vertegenwoordigd door Davenant, Calamy, Arrowsmith, Seaman enz., en vooral door Richard Baxter **7)**. Hun gevoelens kwam zakelijk geheel overeen

met dat van de Franse theologen Camero, Testardus, Amyraldus enz.; er was een voorafgaand besluit, waarnaar Christus voor allen conditioneel, onder voorwaarde van geloof, had voldaan, en een ander volgend bijzonder besluit, waarnaar Hij voor de uitverkorenen zó had voldaan, dat Hij hun indertijd ook het geloof schenkt en hen onfeilbaar tot de zaligheid leidt 8).

In de Schotse kerk kwam de leer van de particuliere voldoening in verband met het algemeen aanbod van de genade herhaaldelijk ter sprake; zij was zelfs mede een van de oorzaken voor de scheiding van de Erskine's in 1733. Om de neonomiaanse richting te ontgaan, die het geloof tot een wettische voorwaarde maakte en het Evangelie daarom alleen bestemd liet zijn voor bepaalde, gekwalificeerde personen, leerden de zogenaamde Marrowmen, James Hog, Thomas Boston, Ralph en Ebenezer Erskine, Alexander Moncrieff enz. 9), dat Christus' offerande een legal, federal sufficiency bezat voor alle mensen, en grondde daarop het algemeen aanbod van genade. Zij verdedigden daarom de stelling, dat ieder mag geloven in Christus, want God gaf Hem aan de wereld in haar geheel. Aan ieder mag gepredikt worden, dat er goede tijding voor hem is, dat Christ is dead for him. En deze uitdrukking werd onderscheiden van deze andere, dat Christ died for him. Dit laatste kan en mag men niet zeggen, omdat men het niet weet. Maar wel mag men aan ieder verkondigen, dat Christus is dead for him, dat is, dat a Saviour is provided for him, there is a crucified Christ for him. En men beriep zich voor dit algemeen aanbod van de genade op [Matt. 22:14](#), [28:19](#), [Joh. 3:16](#) enz. Principal Hadow van St. Andrews trad heftig tegen deze Marrow-men op, maar Boston en de zijnen hielden stand en trachtten het probleem van a definite atonement en a universal call op de genoemde wijze te verzoenen. Anderen konden zich echter in deze bemiddeling niet vinden en gingen onderscheid maken tussen een algemene en een bijzondere genade in het Evangelie, tussen een uitwendig en een inwendig verbond. Van James Fraser of Brea, die reeds in 1698 gestorven was, verscheen in 1722 en 1749 in twee stukken een verhandeling On justifying faith, welke Amyraldistisch was, en door Thomas Mair, een van de predikanten van de Antiburgers, aanbevolen werd. Thomas Mair werd wel in 1757 afgezet, en Adam Gib schreef een tractaat, dat als de beste Engelse bestrijding van het Amyraldisme geroemd werd. Maar de stroom van de tijd ging de brede kant uit, soms werd zelfs heel de leer van de voldoening bestreden 10).

In de vorige eeuw werd de uitgestrektheid van de voldoening opnieuw het onderwerp van een langdurige strijd. In 1820 gaf de United Associate Synod of the Secession Church een verklaring, waarbij de algemeen voldoening veroordeeld, maar tevens geleerd werd, dat Christus' offerande voor allen voldoende was en allen gebracht had in een "salvable state". Zowel ter rechter als ter linkerzijde vond deze verklaring bezwaar. Sommigen ontkenden, dat allen recht hadden op Christus en bestreden de algemene voldoening in elke zin, zo bijv. Palaemon in zijn Letters upon Theron and Aspasio, Symington, Haldane; anderen deden zich kennen als besliste voorstanders van de algemeen voldoening, zoals William Pringle, John Mc. Leod Campbell, James Morison, Robert Morison, A. C. Rutherford, John Guthrie. Mc Leod Campbell was predikant te Row, en werd om zijn afwijkende gevoelens in 1831 door de synode veroordeeld en afgezet. Hij leerde nl., dat God loves every child of Adam with a love, the measure of which is to be seen in the agonies of Christ, en: the person who knows that Christ died for every child of Adam is the person who is in the condition to say to every human being: let there be peace with you, peace between you and your God. Hij meende, dat de Schrift zo duidelijk mogelijk leert, dat Christ died for all men, that the propitiation which He made for sin was for all the sins of all mankind, en voerde daar ook een paar eigenaardige argumenten voor aan. Ten eerste merkte hij op, dat Christus aan de hele wet van God volmaakt gehoorzaam was geweest, ook dus aan het gebod, om de naaste lief te hebben als

zichzelf; nu heeft Christus zelf ons geleerd, wie onze naaste is, niet een bepaald volksgenoot, maar de mens in het algemeen, die onze liefde behoeft; en zo heeft Christus op volmaakte wijze de naaste liefgehad, niet alleen met woorden maar ook met de daad, in zijn leven en in zijn sterven. Ten tweede heeft de Vader al het oordeel aan de Zoon gegeven, omdat Hij des mensen Zoon is; zijn rechterschap rust dus op zijn middelaarschap; als Christus dus rechter over alle mensen zal zijn, dan moet zijn middelaarswerk ook tot allen uitgebreid zijn. En ten derde scheen hem de loochening van de algemeenheid van de voldoening een ontkenning van Gods liefde en genade toe. Maar daarbij moest hij het middelaarswerk natuurlijk toch weer innerlijk verzwakken, want als dit daarin bestond, dat Christus voor allen iets verworven had, dan kwam dit feitelijk neer op a salvable state, een state of pardonableness, in which the atoning death of Christ has necessarily und unconditionally placed every sinner of mankind. Na zijn afzetting ging Campbell echter met prediken voort; hij werd later zelfs bij velen in zijn eer hersteld, ontving in 1868 van de universiteit te Glasgow de graad van D. D. en oefende door zijn reeds vroeger aangehaalde werk over *The nature of the atonement*, een grote invloed uit. Ook werd James Morison, predikant van de United Secession Church te Kilmarnock in 1841 om zijn leer van de algemene verzoening veroordeeld en afgezet, tengevolge waarvan de Morisonian Church ontstond, die in 1897 met de Independenten verenigd werd. Eindelijk werden ook de beide professoren Balmer en Brown door Marshall aangeklaagd, maar door de synode in 1845 vrijgesproken 11). Sedert die tijd kwam er een sterke reactie tegen de Gereformeerde leer, en thans wordt de toestand aldus beschreven: in point of fact, the Calvinistic limitation is little heard of now in Great Britain, except among some of the Evangelicals in the Church of England and some of the Baptists. And few would now rank it as a burning question. The controversy has gone to sleep 12). En zo is het allengs in alle landen gegaan. De leer van de bijzondere voldoening werd eerst in de geest van Grotius of Amyraldus verzwakt, daarna geheel verworpen; in Engeland door Daniël Whitby, tegen wie Jonathan Edwards optrad 13); in Amerika door de Edwardean of New-England theologen, Bellamy, Hopkins, Emmons enz 14); in Duitsland door P. Volckmann ea. 15); hier te lande door Venema 16). Thans is ze zo goed als algemeen prijsgegeven 17) en vindt ze nog slechts bij enkelen verdediging 18). Alleen ontving zij in de laatste tijd weer enige steun van Ritschl, volgens wie het correlaat van Christus' offerande niet is de enkele mens noch ook alle mensen, hoofd voor hoofd, maar bepaaldelijk de gemeente; deze is alleen in het bezit van de rechtvaardiging en vol van vergeving van de zonden, zij wordt in de Schrift altijd voorgesteld als het voorwerp van de werkingen, welke er van Christus uitgaan 19).

- 1) Bijv. de Repet. Anhalt. bij Niemeyer. Collectio Conf. in eccl. reform. bl. 635. 639. Conf. Sigism., is. bl. 650. 651. Lips., ib. bl. 662. Thorun., ib. bl. 674. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. K., neemt hiervan alleen de Conf. Sigismundi op, bl. 835 v.
- 2) Verg. M. Vitringa, Doctr. VI 136.
- 3) K. Müller, Die Bekenntnisschriften usw. bl. 560. 562. 563. 619. 644. 865.
- 4) Aldus Beza, Piscator, Twissus, Voetius en anderen, zie Voetius, Disp. II 251 v. M. Vitringa, Doctr. VII 31. Cunningham, Historical Theology. Edinburgh 1864 II 332.
- 5) Calvijn op [1 Joh. 2:2](#). H. Alting, Probl. theol. bl. 174. Maresius, Syst. theol. X 31. Turretinus, Theol. El. XIV qu. 14, Maastricht, Theol. V 18. 21- 39. De Moor, Comm. III 1035-1075.
- 6) Acta Syn. nat. 1620. Judicia bl. 79.
- 7) Richard Baxter 1615-1691 gaf uit: Universal redemption of mankind bij the Lord Jezus Christ, en droeg daardoor veel bij tot het invoeren van het Amyraldisme in Engeland. Zijn

tijdgenoot, Isaäc Barrow 1630-1677, schrijver van *The doctrine of universal redemption asserted and explained*, was het Arminianisme toegedaan, Cunningham, t.a.p. II 328. Men bracht tegen hun hypothetisch universalisme o.a. dit bezwaar in, dat, als Christus voor allen stierf op conditie van geloof, Hij dan niet gestorven kan zijn voor kinderen, die nooit actu geloven kunnen, cf. Warfield, *Presb. and Ref. Review* April 1901 bl. 273-277.

- 8) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 239. M. Vitringa, *Doctr.* VI 138 v.
- 9) Verg. Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; F 57, en voorts nog een artikel over de Marrow controversy in *Princeton Theol. Review* July 1906, bepaaldelijk bladz. 331-335
- 10) Dr. M. Gill, *Practical essay on the death of Christ*. 1786.
- 11) Zie Cunningham, *Hist. Theol.* II 323 v. Walker, *The Theology and Theologians of Scotland* 2 1888 bl. 79 v. Andrew Robertson, *History of the atonement controversy in connexion with the secession church from its origin to the present time*. Edinburgh 1846. H. F. Henderson, *The religious controverses of Scotland*. Edinburgh 1905.
- 12) Mackintosh, art. *Universalism in Hastings*, *Dict. of Christ.* II 785.
- 13) Ridderbos, *De Theol. van Jon. Edwards* bl. 9. 59 v.
- 14) Ridderbos, t.a.p. bl. 321 v.
- 15) Gass, art. *Barckhausen und die allgemeine Gnade* in *PRE* 2 II 94 v.
- 16) M. Vitringa, *Doctr.* VI 144. Ypey, *Gesch. d. Chr. Kerk in de 18e eeuw* VII 133 v.
- 17) Ook door Van Oosterzee, *Chr. Dogm.* par. 111, 6. Doedes, *Leer der Zaligheid* no.66. Id., *Heidelb. Catech.* bl. 176. Ebrard, *Dogm.* par. 430 enz.
- 18) Ch. Hodge, *Syst. Theol.* II 544-562. A. A. Hodge, *The atonement* bl. 347-429. Shedd, *Dogm. Theol.* II 464-480. W. Cunningham, *Hist. Theol.* II 323-370. R. S. Candlish, *The atonement, its reality, completeness and extent*. London 1861. Hugh Martin, *The atonement*. Edinburgh z. j. Kuyper, *Dat de genade particulier is. Uit het Woord* 1884.
- 19) Ritschl, *Rechtf. u. Vers.* I2 47-67. 205 v. 305 v. II 2 216 v. III 2 103 v.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 406)

406. In dit belangrijke geschil over de waarde van Christus' offerande bestaat er een zeer grote overeenstemming. Want aan de ene kant zijn allen het hierover eens, dat niet alle, doch alleen sommige mensen, hetzij deze nu weinige of vele zijn, de weldaden van Christus feitelijk deelachtig worden. En aan de andere kant erkennen allen, dat de offerande van Christus op zichzelf volkomen voldoende was, om niet alleen sommige, maar om alle mensen te doen delen in de vergeving van de zonden en het eeuwige leven. De universalisten zijn in de praktijk dus allen de particulariteit van de genade toegedaan; en de particularisten belijden allen zonder uitzondering de universaliteit van de offerande van Christus, wat haar innerlijke waarde betreft. Zelfs zij, die bezwaar hebben tegen de uitdrukking, dat Christus sufficienter voor allen, en efficaciter voor de uitverkorenen gestorven is, erkennen toch volmondig, dat de *materia meriti* van Christus volkomen voldoende is voor de verzoening van de zonden van alle mensen; en wat zij willen, is alleen dit, dat de *forma meriti*, d.i. de verdienste van Christus, niet op zichzelf maar in ordine ad reprobos beschouwd, niet alleen niet efficax,

maar ook niet sufficiens kan heten 1). Het verschil loopt dus alleen over de vraag, of het de wil en de bedoeling van God was, dat Christus zijn offerande bracht voor de zonden van alle mensen zonder uitzondering, dan wel alleen voor de zonden dergenen, die Hem van de Vader gegeven zijn 2).

Zo gesteld, kan het antwoord haast niet twijfelachtig zijn. Want ten eerste, brengt de Schrift doorlopend de offerande van Christus alleen met de gemeente in verband, hetzij deze door velen, [Jes. 53:11](#), [12](#), [Matt. 20:28](#), [26:28](#), [Rom. 5:15](#), [19](#), [Hebr. 2:10](#); [9:28](#), door zijn volk, [Matt. 1:21](#), [Tit. 2:14](#), [Hebr. 2:17,7:27,13:12](#), door zijn schapen, [Joh. 10:11](#), [15](#), [26v.](#), [Hebr. 13:20](#), door zijn broederen, [Hebr. 2:11](#), door kinderen Gods, [Joh. 11:52](#), [Hebr. 2:13-15](#); door de Hem van de Vader gegevenen, [Joh. 6:37](#), [39](#), [44](#); [17:2](#), [9](#), [24](#), door zijn gemeente, [Hand. 20:28](#), [Ef. 5:25](#), door zijn lichaam, [Ef. 5:23](#), of ook door ons als gelovigen, [Rom. 5:9](#); [8:32](#); [1 Cor. 5:7](#), [Ef. 1:7](#); [2:18](#); [3:12](#), [Col. 1:14](#), [Tit. 2:14](#), [Hebr. 4:14-16](#); [7:26](#); [8:1](#); [9:14](#); [10:15](#); [1 Joh. 4:10](#); [1 Petr. 3:18](#); [2 Petr. 1:3](#); [Op. 1:5-6](#); [5:9-10](#) enz., aangeduid wordt. Ritschl heeft hier terecht weer de aandacht op gevestigd; want al is het ook, dat hij hiertoe kwam door heel andere overwegingen, het feit zelf staat vast: in de Schrift zijn niet alle mensen hoofd voor hoofd, maar is de gemeente das Correlat aller an den Opfertod Christi geknüpften Wirkungen 3). De overwegingen bij Ritschl zijn echter andere dan bij de Gereformeerden; deze laatsten zeiden: niet allen, maar de gemeente van de uitverkorenen. Ritschl zegt: niet de enkele, maar de gemeente, en tracht zo de unio mystica, de gemeenschap van de gelovigen individueel met Christus, uit de Schrift te verwijderen. Maar in de zaak zelf is er toch overeenstemming.

Tegenover deze klare, doorlopende leer van de Schrift hebben de enkele teksten, waarop de universalisten zich beroepen, weinig gewicht. De uitdrukking allen in [Jes. 53:6](#), [Rom. 5:18](#), [1 Cor. 15:22](#), [2 Cor. 5:15](#), [Hebr. 2:9](#), cf. [Heb. 2:10](#) bewijst niets, of zij bewijst veel meer dan de universalisten beweren, en zou ten goede komen aan de leer van Origenes over de wederherstelling van alle dingen. De universalisten zijn daarom zelf gedwongen, om het woord allen in deze plaatsen te beperken. Van meer gewicht zijn teksten als [Ezech. 18:23](#), [33:11](#), [Joh. 1:29](#); [3:16](#); [4:42](#); [13:22](#); [1 Tim. 2:4](#), [6](#), [Tit. 2:11](#), [Heb. 2:9](#), [2 Petr. 3:9](#), [1 Joh. 2:2](#), [4:14](#), waar de wil van God of de offerande van Christus in verband wordt gebracht met het behoud van allen of van de wereld. Maar deze teksten zijn geen van alle in strijd met de bovengenoemde uitspraken, die Christus' weldaden tot de gemeente beperken. Immers, het Nieuwe Testament is een heel andere bedeling dan het Oude Verbond; het Evangelie is niet tot één volk bepaald, maar moet gepredikt worden aan alle creaturen, [Matt. 28:19](#); er is geen aanneming van de persoon bij God, er is geen onderscheid meer van Heiden en Jood, [Hand. 10:34-35](#), [Rom. 3:29](#), [10:11-13](#). Ja zelfs, als in [Jes. 53:11-12](#), [Matt. 20:28](#), [26:28](#), [Rom. 5:15](#), [19](#), [Hebr. 2:10](#), [9:28](#) van velen sprake is, voor wie Christus gestorven is, dan ligt daaraan niet de tegenstelling ten grondslag, die er later dikwijls ondergeschoven is, dat niet allen, maar slechts velen zullen zalig worden. Doch de gedachte, waaruit dit spreken van velen opkomt, is een heel andere, nl. niet voor enkelen is Christus gestorven, maar voor velen, voor zeer velen. Hij geeft zijn leven voor velen, Hij vergiet zijn bloed voor velen, Hij zal velen rechtvaardig maken: niet weinigen zijn het, maar velen, die door de gehoorzaamheid van één tot rechtvaardigen gesteld worden. De Schrift is niet bevreesd, dat er te velen zullen zalig worden. En daarom, uit diezelfde overweging, zegt zij, dat God geen lust heeft in de dood van de goddelozen, dat Hij wil, dat allen tot bekering komen en zalig worden, dat Christus een verzoening is en zijn leven gegeven heeft voor de wereld, en dat aan alle creaturen het Evangelie moet gepredikt worden. Als de universalisten hieruit afleiden, dat de voldoening heel algemeen is, dan komen zij en met de Schrift en met de werkelijkheid in strijd; want deze leren beide als om strijd, dat niet allen maar slechts velen met het Evangelie bekend worden en tot waarachtige bekering komen. In al die plaatsen is er daarom sprake, niet van de

voluntas beneplaciti, die ons onbekend is en geen regel van ons gedrag kan of mag zijn; ook niet van een voluntas antecedens, die aan onze wilsbeslissing voorafgaat en daarnaar zich richt; maar van de voluntas signi, die ons zegt, waarnaar wij in het Nieuwe Verbond ons hebben te gedragen. Zij geeft ons het recht en legt ons de plicht op, om het Evangelie te brengen tot alle mensen zonder uitzondering. Een andere grond dan deze duidelijk geopenbaarde wil van God hebben wij voor het algemene aanbod van de genade niet nodig. Voor wie Christus bepaald gestorven is, hebben wij van tevoren evenmin nodig te weten, als wie door God ten eeuwige leven verkoren zijn. De roeping rust wel op particuliere basis, want zij behoort tot en gaat uit van het verbond, doch zij richt zich, in overeenstemming met Gods geopenbaarden wil en met de in zichzelf algenoegzame waarde van Christus' offerande, ook tot hen, die buiten het verbond zijn, opdat ook zij in dat verbond opgenomen worden en in hun geloof zelf het bewijs van hun verkiezing ontvangen 4).

In de tweede plaats houdt de Schrift in, dat de offerande en de voorbede van Christus, en zo ook de verwerving en de toepassing van de zaligheid onverbrekkelijk samenhangen. De offerande is de grond van Christus' voorbidding; de laatste strekt zich daarom even ver als de eerste uit. Limborch erkent dan ook, *intercessionem non esse actum reipsa ab oblatione, quatenus in coelo peragitur, distinctum* 5). Indien de intercessie dus particulier is, gelijk ze is, [Joh. 17:9,24](#), [Rom. 8:34](#), [Hebr. 7:25](#), [1 Joh. 2:1-2](#), dan is het ook de offerande. Wel beroept zich Limborch daartegen op [Luk. 23:34](#) 6), maar hier bidt Jezus niet om de zaligheid van zijn vijanden, doch alleen om de niet-toerekening van dat verschrikkelijk misdrijf, waaraan zij in hun onwetendheid zich schuldig maakten, als zij de Messias kruisigden. En ook is er een onlosmakelijk verband tussen de verwerving en de toepassing van de zaligheid. Alle weldaden van het genadeverbond hangen samen, [Rom. 8:28-34](#), en vinden haar grond in de dood van Christus, [Rom. 5:8-11](#). De verzoening in Christus brengt de behoudenis en zaligheid mee. Christus is immers het hoofd en de gelovigen zijn zijn lichaam, dat uit Hem zijn wasdom bekomt, [Ef. 4:16](#), [Col. 2:19](#); Hij is de hoeksteen en zij zijn het gebouw, [Ef. 2:20-21](#); Hij is de eerstgeborene en zij zijn zijn broederen, [Rom. 8:29](#). De gelovigen zijn dan ook objectief met en in Hem gestorven, gekruist, begraven, opgewekt, in de hemel gezet. Dat is: de gemeente is geen toevallig willekeurig aggregaat van individuen, dat even goed kleiner als groter kan zijn, maar zij vormt met Christus een organisch geheel, dat in Hem als tweede Adam besloten ligt, zoals de hele mensheid voortkomt uit de eerste Adam 7). De toepassing moet daarom even ver zich uitstrekken als de verwerving van de zaligheid; zij is in deze begrepen en daarvan de noodzakelijke uitwerking.

Trouwens ligt dit ook in de aard van de zaak. Als Jezus waarlijk Zaligmaker is, dan moet Hij zijn volk ook werkelijk zalig maken, niet mogelijk maar werkelijk en metterdaad, volkomen en eeuwig. En dit is ook eigenlijk het hart van het verschil tussen de voor- en tegenstanders van de bijzondere voldoening. Men geeft dit verschil onjuist of althans hoogst onvolledig weer, als men het uitsluitend formuleert in de vraag, of Christus voor alle mensen dan wel alleen voor de uitverkorenen stierf en voldeed. Zo wordt het verschil ook niet behandeld en beslist in het tweede hoofdstuk van de Dordsche canones. Maar de eigenlijke, wezenlijke strijd liep over de waarde en de kracht van Christus' offerande, over de aard van het werk van de zaligheid. Zaligmaken, zeiden de Gereformeerden, is zaligmaken, waarachtig, geheel, voor eeuwig. Uit de liefde van de Vader en de genade van de Zoon vloeit dat vanzelf voort; diegenen, die God liefheeft, en voor wie Christus voldeed, worden ook onfeilbaar zeker zalig. En nu één van beide; of God heeft alle mensen liefgehad en Christus heeft voor allen voldaan—dan worden zij ook allen onfeilbaar zeker zalig; of het laatste is blijkens Schrift en ervaring niet het geval—dan kan en mag men ook niet zeggen, dat God allen heeft liefgehad, althans niet met die bijzondere liefde, waarmee Hij de uitverkorenen tot de zaligheid leidt,

noch ook, dat Christus voor allen gestorven is en voldaan heeft, ook al werpt zijn dood voor alle mensen indirect enige nuttigheid af. En zo kwamen zij tot de belijdenis: dit is geweest de heel vrije raad, de genadige wil en voornemen van God de Vader, dat de levendmakende en zaligmakende kracht van de dierbare dood van zijn Zoon zich uitstrekken zou tot alle uitverkorenen, om die alleen met het rechtvaardigmakend geloof te begiftigen, en door ditzelve onfeilbaar tot de zaligheid te brengen; dat is, God heeft gewild, dat Christus door het bloed van zijn kruis, waarmee Hij het nieuwe verbond bevestigd heeft, uit alle volkeren, stammen, geslachten en tongen, al diegenen, en die alleen, krachtiglijk zou verlossen, die van eeuwigheid tot de zaligheid verkoren en van de Vader Hem gegeven zijn **8**).

Met kracht kwamen zij daarom tegen de universalisten op, niet in de eerste plaats, omdat zij de verzoening voor allen lieten aanbrengen, maar vóór alle dingen, omdat zij, zo sprekende, het werk der zaligheid heel anders gingen opvatten en aan de naam van Jezus te kort deden. In de logica geldt de regel: quo major extensio, minor comprehensio; en deze regel is op velerlei gebied, hij is ook hier van toepassing. Onder de schijn van het werk van Christus te eren, gingen de voorstanders van de algemene voldoening dit verzwakken, verkleinen, beperken. Want als Christus voor allen voldaan heeft, dan sluit de verwerving van de zaligheid niet noodzakelijk haar toepassing in, tenzij men het gevoel van Origenes omhelst, dat werkelijk alle mensen eens zalig zullen worden **9**). Maar dit zeiden de voorstanders van de algemene voldoening niet; zij namen evenals de Gereformeerden aan, dat velen binnen en buiten de grenzen van de Evangelieverkondiging verloren gingen. De toepassing van de zaligheid werd dus van haar verwerving losgemaakt, zij kwam er toevallig bij, maar was er niet vanzelf mee gegeven en vloede er niet van nature uit voort. God had dus zijn Zoon tot de dood van het kruis verordeneerd, zonder de bepaalde raad van iemand zeker zalig te maken; Christus verwierf door zijn dood voor niemand zeker de zaligheid; de toepassing van de zaligheid hing tenslotte geheel af van de vrije wil van de mens. Deze wil moet het werk van Christus aanvullen, vruchtbaar maken, in werkelijkheid doen overgaan. Dat is, voor Christus blijft alleen over de verwerving, niet van de werkelijkheid, maar slechts van de mogelijkheid van de zaligheid, niet van de feitelijke reconciliatio, maar van de potentiële reconciliabilitas, van "the salvable state". Christus verwierf voor God alleen de mogelijkheid, om een verbond van de genade met ons aan te gaan, de vergeving van de zonden en het eeuwige leven ons te schenken, indien wij nl. geloven. Het voornaamste van het werk van de zaligheid, datgene wat ons werkelijk zalig doet worden, dat blijft voor ons nog te doen over. Christus maakte het verbond van de genade zelf niet vast in zijn bloed, Hij maakte niet, dat de zonden van zijn volk vergeven zijn, maar Hij sprak alleen uit, dat er van Gods kant geen bezwaar is, om een verbond met ons aan te gaan en de zonden ons te vergeven, indien wij en nadat wij onzerzijds geloven. Voor ons heeft Christus dus eigenlijk niets verworven, maar alleen voor God de mogelijkheid, om ons te vergeven, als wij de geboden van het Evangelie vervullen **10**).

De universalisten komen er daarom toe, om de waarde en kracht van Christus' werk te verminderen. Wat zij, en dan nog slechts schijnbaar, winnen aan kwantiteit, verliezen zij aan kwaliteit. Rome leert, dat de zonden, vóór de doop begaan, d.i. in de regel de erfzonde, in de doop vergeven worden. Na de doop blijft echter de concupiscentia over, die zelf geen zonde is, maar toch aanleiding tot zondigen wordt. De dan begane zonden worden in het sacrament van de boete vergeven, wat de schuld en de eeuwige straf betreft; maar de tijdelijke straf moet door de mens zelf hier of in het vagevuur worden gedragen **11**). De Remonstranten zeiden, dat God in de dood van Christus alle zondaren zo met zich verzoend heeft, ut per et propter hoc ipsum *λυτρον* ac sacrificium in gratiam cum iis redire et ostium salutis aeternae viamque immortalitatis pandere ipsis voluerit **12**). De Kwakers laten Christus' werk daarin

bestaan, dat Hij de verzoening ons aangeboden en God tot vergeving genegen heeft gemaakt [13](#)). En tot gelijke slotsom moeten allen komen, die een algemene voldoening leren [14](#)). Het zwaartepunt wordt uit Christus in de Christen gelegd; het geloof is de ware verzoening met God [15](#)). De Gereformeerden waren echter van een andere gedachte. De satisfactio vicaria is geen "fertige Grösse," maar is een werkend beginsel en sluit principiëel de hele herschepping in zich. Het werk van Christus is dan eerst af, wanneer Hij het koninkrijk de Vader overgeeft. Hij opende niet de mogelijkheid van zalig te worden, maar maakt zalig altijd door, op grond van zijn offerande, aan het kruis volbracht. Zaligmaker is Hij, omdat Hij niet alleen voor onze zonden gestorven, maar daarna ook opgewekt en ten hemel gevaren is en nu als de verhoogde Heiland voor zijn gemeente bidt. Hij heiligde zichzelf, opdat ook de zijnen geheiligd worden in waarheid, [Joh. 17:19](#). Hij gaf zich voor de gemeente over, opdat Hij ze heiligen en zichzelf heerlijk voorstellen zou, [Ef. 5:25-27](#). Beide, Christus en zijn gemeente zijn uit één, nl. God, [Hebr. 2:11](#), en zijn als het ware één Christus, [1 Cor. 12:12](#). In en met Christus schenkt God aan de gelovigen alles, wat zij behoeven, [Rom. 8:32v](#), [Ef. 1:3-4](#); [2 Petr. 1:3](#); de verkiezing in Christus brengt alle zegeningen mee, de aanneming tot kinderen, de verlossing door zijn bloed, [Ef. 1:3v.](#), de gave van de Heilige Geest, [1 Cor. 12:3](#), het geloof, [Phil. 1:29](#), de bekering, [Hand. 5:31](#); [11:18](#); [2 Tim. 3:15](#), een nieuw hart en een nieuwe geest, [Jer. 31:33-34](#), [Ezech. 36:25-27](#), [Hebr. 8:8-12](#), [10:16](#) [16](#)).

In de derde plaats is hieraan nog toe te voegen, dat het universalisme tot allerlei valse stellingen leidt. Het brengt scheiding tussen de drie personen van het Goddelijk wezen, want de Vader wil aller zaligheid, de Zoon voldoet voor allen, maar de Heilige Geest beperkt de gave van het geloof en van de zaligheid tot weinigen. Het brengt tweestrijd tussen de bedoeling van God, die het behoud van allen wenst, en de wil of de macht van God, die de zaligheid feitelijk niet aan allen wil of kan deelachtig maken. Het laat de persoon en het werk van Christus aan de verkiezing en het verbond voorafgaan, zodat Christus er geheel buiten komt te staan en niet plaatsvervangend kan voldoen, omdat er geen gemeenschap is tussen Hem en ons. Het doet te kort aan de gerechtigheid van God, die de vergeving en het leven voor allen verwerven laat en ze toch niet uitdeelt. Het richt de vrije wil op, die de macht heeft om te geloven, het werk van Christus al of niet ongedaan kan maken en de beslissing, ja heel het resultaat van de wereldgeschiedenis in handen heeft. Het leidt tot de leer, gelijk de Kwakers terecht opmerkten [17](#)), dat indien Christus voor allen gestorven is, ook allen hier of hiernamaals in de gelegenheid moeten worden gesteld, om Hem aan te nemen of te verwerpen; want het zou heel onrechtvaardig zijn, om hen, van wie alle zonden verzoend zijn, te veroordelen en te straffen, alleen omdat zij buiten de gelegenheid waren, Christus door het geloof aanteenmen. En het komt tot de stelling, in duidelijke tegenspraak met heel de Heilige Schrift, dat de enige zonde, waarom iemand verloren gaan en gestraft kan worden, het ongeloof is; alle andere zonden zijn immers verzoend; tot zelfs die van de mens van de zonde, de antichrist toe.

1) Voetius, Disp. II 254.

2) Cunningham, Histor. Theol. II 334.

3) Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 2 216.

4) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; D 209. Terwijl men er vroeger op uit was, om Jezus tot een universalist te stempelen, die boven alle Joodse beperkingen verheven was, trachten velen Hem thans tot het particularistische stalidpunt van zijn volksgenoten terug te dringen. Harnack zegt bijv., dat, al vloeide de Heidenmissie later vanzelf uit het Evangelie voort, zij toch geheel buiten Jezus' horizon lag. Een Anweisung zur Heidenmission kan dus

ook door Hem niet gegeven zijn. De Evangeliën bevatten deze wel, maar ze is onecht en behoort niet tot de oudste overlevering, Mission und Ausbreitung des Christ. in den ersten drei Jahrb. 1906 131 v.

- 5) Limborck, Theol. Christ. III 19, 11.
- 6) Limborck, Theol. Christ. IV 4, 7.
- 7) Rotke, Theol. Ethik I bl. 501.
- 8) Dordsche Canones II 8. Verg. ook de synode van Westminster pro quibus Christus redemptionem acquisivit, iis omnibus certo quidem ac efficaciter eam applicat impertitque, VIII 8, cf. ook III 6, bij Müller bl. 552. 563.
- 9) Zo Schleiermacher, Scholten en vele anderen, ook William Hastie, The Theology of the Reformed Church in its fundamental principles. Edinburgh 1904 bl. 277 v.
- 10) Dordsche Canones II. Verw. d. dwal.
- 11) Conc. Trid. VI 30. XIV c. 8. 9 can. 12-14.
- 12) Conf. Rem. VIII 9.
- 13) Barclay, Verantwoording van de ware Christ. Gods. 1757 bl. 153.
- 14) Duidelijk komt dit uit in een artikel van R. Liebe, Ueber die Liebe Gottes, Zeits. f. Th. u. K. 1909 bl. 347-405. De universele opvatting van de liefde Gods, alsof zij in gelijke mate allen gold, heeft van God een allzugemütliches Wesen gemaakt, en zijn liefde van haar kracht beroofd, zodat Nietzsche tegen zulk een kleinburgerlijke liefde niet ten onrechte toornde. Ze wordt door de volkskerk bevorderd, maar is met de Christelijke ervaring en heel de werkelijkheid in strijd. Liebe wil daarom weer onderscheid maken tussen een universele en een particuliere (individuele) liefde van God, die hij dan vervolgens niet dualistisch naast elkaar plaatst, maar evolutionistisch met elkaar in verband brengt. Verg. ook de besprekingen van dit artikel door Herrmann en Pauli in de beide volgende afleveringen.
- 15) Kübel, Ueber de Unterschied usw. bl. 135 v.
- 16) Verg. behalve de Canones Dordr., ook de Prof. Leidenses in Censura Conf. Rem. VIII 9. Trigland, Antapologia c. 16. Maastricht, Theol. V 18, 42. Voetius, Disp. II 9. 269. V 270. Witsius, Oec. foed. II 7. Misc. Sacra II 781. M. Vitringa, Doctr. VI 126 v. De Moor, Comm. III 1086 v. Cunningham, Histor. Theol. II 301 v. Schneckenburger, Vergl. Darstellung II 26.
- 17) Barclay, Verantwoording bl. 92.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 407)

407. Ofschoon dus de satisfactio vicaria als verwerving van de volkomen zaligheid niet tot alle mensen hoofd voor hoofd is uit te breiden, is daarmee niet beweerd, dat ze voor hen, die verloren gaan, niet de minste betekenis heeft. Er is hier tussen de gemeente en de wereld niet enkel scheiding en tegenstelling. Het staat niet zo, dat Christus voor de eerste alles, voor de tweede niets heeft verworven. Bij de verwerping van het universalisme mag men niet vergeten, dat de verdienste van Christus ook bij de eerste haar grenzen en bij de tweede haar waarde en betekenis heeft.

In de eerste plaats dient immers bedacht te worden, dat Christus als zodanig wel de Herschepper, maar niet de Schepper van alle dingen is. Gelijk de Zoon volgt op de Vader, zo

wordt de schepping door de herschepping, de natuur door de genade, de geboorte door de wedergeboorte ondersteld. Onder de verdiensten van Christus is daarom niet in strikte zin begrepen, dat de uitverkorenen geboren worden en leven, dat zij voedsel, deksel, kleding en allerlei natuurlijke weldaden ontvangen. Wel kan men zeggen, dat God wereld en mensheid na de val niet meer zou hebben laten bestaan, indien Hij er geen andere hogere bedoeling mee gehad had. Wel is er de gratia communis om de gratia specialis; en ook schenkt God aan de uitverkorenen met de zaligheid in Christus vele andere natuurlijke zegeningen, [Matt. 6:33](#), [Rom. 8:28](#), [32](#), [1 Tim. 4:8](#), [2 Petr. 1:3](#). Maar toch is het verkeerd, om met Hernhutters en Piëtisten de grenzen tussen natuur en genade, schepping en verlossing uit te wissen, en Christus in de plaats van de Vader te zetten op de troon van het heelal. Zelfs de verkiezing en het verbond van de genade, die beide de objecten en deelgenoten onderstellen, zijn niet door Christus verworven, maar gaan aan zijn verdiensten vooraf. De Vader bereidt met zijn schepping het werk van de herschepping voor en leidt naar haar heen; de Zoon gaat met zijn arbeid diep, zover als de zonde reikt, tot in het werk van de schepping terug. Maar toch zijn beide werken onderscheiden en niet te vermengen **1)**.

In de tweede plaats heeft Christus niet voor elk van de zijnen hetzelfde verworven. Er is onderscheid tussen de gelovigen, voordat zij tot het geloof komen, in geslacht, leeftijd, stand, rang, karakter, gave enz., onderscheid ook in mate en graad van boosheid en verdorvenheid. En wanneer zij tot het geloof komen, is er onderscheid in de genade, die hun geschonken wordt; een iegelijk wordt genade gegeven naar de mate van de gave van Christus, [Rom. 12:3](#), [1 Cor. 12:11](#), [Ef. 3:7](#), [4:7](#). Het natuurlijk onderscheid tussen de mensen wordt door de genade wel gereinigd, doch niet uitgewist; het wordt zelfs door onderscheid van geestelijke gaven vermeerderd, want het lichaam van Christus bestaat uit vele leden, opdat het één organisme zij, een schepping en een kunstwerk van God.

Ten derde is de gemeente niet van, maar toch in de wereld; zij leeft en beweegt zich midden in die wereld en hangt op allerlei wijze met haar samen. De gelovigen worden uit het menselijk geslacht toegebracht, en omgekeerd is er veel kaf onder het koren, zijn er ranken aan de wijnstok, die geen vruchten dragen en uitgeroeid worden. Als Christus daarom in de plaats van de zijnen ging staan, moest Hij het vlees en bloed aannemen, dat alle mensen deelachtig is. Door zijn vleeswording heeft Hij het hele menselijk geslacht geëerd; naar het vlees is Hij broeder van alle mensen. En zelfs zijn werk heeft voor allen waarde, ook voor degenen, die nooit in Hem geloven. Want al is het, dat Christus het natuurlijke leven niet in eigenlijke zin door zijn lijden en sterven verworven heeft, het menselijk geslacht is toch daarom gespaard, omdat Christus komen zou, om het te behouden. Christus is niet het hoofd van alle mensen, niet profeet van allen, priester en koning, want hoofd is hij van de gemeente en tot koning is Hij gezalfd over Sion. Maar alle mensen hebben wel veel aan Christus te danken. Het licht schijnt in de duisternis en verlicht een iegelijk mens, komende in de wereld; de wereld is door Hem gemaakt en blijft dat, hoewel zij Hem niet heeft gekend; ook als Christus, schenkt Hij aan de ongelovigen vele weldaden, roeping door het Evangelie, vermaning tot bekering, het historisch geloof, een eerbaar leven, allerlei gaven en krachten, ambten en bedieningen in het midden van de gemeente, zoals bv. zelfs het apostelambt aan een Judas. Sans Jésus-Christ le monde ne subsisterait pas, car il faudrait, ou qu'il fut détruit ou qu'il fut comme un enfer (Pascal). Zelfs als Hij hangt aan het kruis, bidt Hij nog om vergeving voor die verschrikkelijke zonde, waaraan de Joden op dat ogenblik zich schuldig maken **2)**.

Ten vierde breidt het werk zich tot de redeloze schepselen uit. Men kan niet met Origenes zeggen, dat Hij iets voor hen geleden en iets voor hen verdiend heeft. Maar als Christus tot

zonde is gemaakt en de zonde van de wereld heeft gedragen, dan heeft Hij ook de zonde met al haar gevolgen te niet gedaan. De bevrijding van de creatuur van de dienstbaarheid van de verderfenis, de verheerlijking van de schepping, de vernieuwing van hemel en aarde is een vrucht van het kruis van Christus, [Rom. 8:19](#) v. 3).

Ten vijfde hebben ook de engelen in de hemel nut en voordeel van het werk van Christus. Er is geen genoegzame grond voor de bewering, dat Christus voor hen de perseverantie en de heerlijkheid verwierf, ofschoon velen zo met beroep op [Job 4:18](#), [15:15](#), [Ef. 1:10](#), [Col. 1:20](#), [1 Tim. 5:21](#), [Hebr. 12:22-23](#) hebben geleerd 4). Immers, engelen hebben voor zichzelf Christus niet nodig als Verzoener of Behouder; zij zijn wezenlijk onderscheiden van de mensen, die alleen naar Gods beeld zijn gemaakt. Indien Christus voor hen de gratia en gloria verwerven moest, zou dit leiden tot de gedachte, dat de Zoon van God toch de menselijke natuur, of, beter nog, de natuur van de engelen had moeten aannemen, al ware de mens niet gevallen 5). Toch doet eenvoudige ontkenning, dat Christus iets voor de engelen verdiend heeft, aan [Ef. 1:10](#) en [Col. 1:20](#) geen recht wedervaren 6). Er staat toch duidelijk, dat God alle dingen, *τα πάντα*, d.i. niet mensen of engelen alleen, maar in het algemeen al het geschapeen, de hele schepping, de wereld, het heelal, nader nog omschreven door *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* dat God die hele schepping verzoend heeft door Christus, niet onderling, maar tot zichzelf, *εἰς αὐτόν*, en in Hem voor zichzelf weer samen en tot eenheid brengt. De leer van de herstelling aller dingen vindt in deze teksten geen steun; zij wordt door heel de Schrift verworpen en heeft in de Christelijke kerk slechts nu en dan verdediging gevonden. Indien deze zo buitengesloten is, dan kunnen deze beide teksten niet anders verstaan worden, dan dat naar Paulus' voorstelling de duivelen en de goddelozen eenmaal ter hel worden verwezen, en dat in de nieuwe hemel en de nieuwe aarde met haar bewoners de hele schepping wordt hersteld. Deze schepping nu, in organische zin gedacht, was als geheel door de zonde in vijandschap tegen God gesteld en onderling uiteengeslagen en verwoest. Er ligt hier niet in, dat de goede engelen persoonlijk en individueel de verzoening behoefden, noch ook, dat Christus voor de redeloze schepselen lijden en sterven moest. Maar wel ligt er de veronderstelling aan ten grondslag, dat de zonde de relatie van alle schepselen zowel tot God als tot elkaar gewijzigd en verstoord heeft.

En dat is immers ook zo. De zonde heeft de mensenwereld tot een voorwerp van Gods toorn gemaakt en in zichzelf gedeeld en verwoest. De verhouding van de engelen tot God is gewijzigd, niet alleen voorzover velen zijn afvallig geworden, maar ook door dat de goede engelen slechts een deel vormden van het geheel van de geesten, dat God had gediend. Augustinus 7) en anderen waren van mening, dat deze breuk, in de engelenwereld geslagen, door de uitverkorenen uit de mensheid werd geheeld, en dat daarin de betekenis van Christus' verzoening voor de mensheid bestond. Dit gevoel is niet aannemelijk; mensen zijn soortelijk verschillend van de engelen en een gelijkstelling van het getal van de uitverkorenen met dat van de gevallen engelen mist alle grond in de Schrift. Maar toch is het waar, dat de val van zoveel engelen heel het organisme van de engelenwereld moet hebben verstoord; evenals een leger geheel en al in het ongerede gebracht, en onbekwaam tot de strijd wordt gemaakt, als vele officieren en manschappen uit de gelederen tot de vijand overgaan, zo is ook de engelenwereld als leger van God voor zijn dienst uiteengeslagen. Ze heeft haar hoofd, haar organisatie verloren. En deze ontvangt ze nu terug in de Zoon, en wel in de Zoon niet alleen naar zijn Goddelijke natuur, maar ook naar zijn menselijke natuur. Want niet slechts de verhouding tot God, ook die tot de mensenwereld was door de zonde verstoord. Daarom is het Christus, die als Heer van de engelen en als Hoofd van de gemeente engelen en mensen beiden in de rechte verhouding plaatst tot God en ook tot elkaar. Door zijn kruis herstelt Hij het organisme van de schepping, in hemel en op aarde, en deze beide

ook weer samen. Het onbezielde en redeloze in de schepping, d.i. hemel en aarde zelf, zijn daarbij niet uitgesloten. Dat kan daarom al niet, omdat de verhouding van de engelen tot de hemel en die van de mensen tot de aarde niet mechanisch, maar organisch is. Hemel en aarde zelf zijn met de val van de engelen en van de mensen gezonken beneden hun oorspronkelijke staat; de hele schepping, *πασα η κτισις*, zucht te zamen en is tezamen in barensnood. Die gesammte Creatur führt gleichsam eine grosze Seufzersymphonie aus (Philippi); alle leden van die schepping zuchten en hebben smart, gemeenschappelijk, in verband met elkaar, [Rom. 8:22](#). Gelijk dan ook in het oude verbond de tabernakel en alle gereedschappen tot de dienst met bloed besprengd werden, [Ex. 24:3-8](#), [Hebr. 9:21](#), zo ook heeft Christus door zijn kruis alle dingen verzoend en een nieuwe hemel en een nieuwe aarde verworven. De hele schepping, gelijk ze eens volmaakt, zonder vlek of rimpel, voor Gods aangezicht zal staan, is het werk van Christus, de Heer van de heren en de Koning van de koningen, [Hebr. 12:22-28](#).

- 1) Voetius, Disp. II 271-273.
- 2) Voetius, Disp. II 275. 276.
- 3) Voetius, Disp. II 264. 265.
- 4) Augustinus, de cons. evang. 35, en velen met hem, Cyrillus, Gregorius, Bernardus, Diez, Valentia, Suarez enz. Voorts Calvin op [Ef. 1:10](#) en [Col. 1:20](#). Polanus, Synt. Theol. VI 27. Zanchius, Op. III 159-164. Bucanus, Inst. theol. VI qu 30. Davenant op [Col. 1:20](#). Walaeus, Synopsis pur. theol. XII 33 en Op. I 195 enz.
- 5) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 35 De geestelijke wereld; 265 v. en voorts nog Lombardus, Sent. II dist. 5. III dist. 13. Thomas, S. Theol. I qu. 62. III qu. 8 art. 4. Petavius, de incarn. XII 10. Becanus, Theol. schol. I 305. Quenstedt, Theol. I 476. Gerhard, Loc. XXXI par. 42. Gomarus, op [Col. 1:20](#). Voetius, Disp. II 263. H. Alting, Theol. probl. nova XII 24. Turretinus, Theol. El. XIV qu. 3. De Moor, Comm. II 353. M. Vitringa, Doctr. III 26 VI 178 v.
- 6) Kuyper, De Engelen Gods bl. 164 v.
- 7) Augustinus, Enchir. 61. 62.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 408)

408. Indien dit nu het grote werk is, door de Vader aan Christus opgedragen, om nl. Zaligmaker te wezen in volle zin en de hele herschepping tot stand te brengen, dan springt het terstond in het oog, dat de staat van de verhoging daartoe even nodig is als de staat van de vernedering. Een arme voorstelling van Christus' persoon en werk moeten zij wel hebben, die de opstanding, de hemelvaart en de zitting ter rechterhand Gods zonder schade voor geloof en leven menen te kunnen prijsgeven en genoeg hebben aan het historisch beeld van Jezus, dat op dezelfde wijze als dat van andere grote mannen in de historie voortleeft en invloed oefent. Omgekeerd is het te begrijpen, dat wie in Jezus niet meer ziet dan een bijzonder vroom mens en in zijn werk niet anders dan een religieus-ethische hervorming, heel de staat van de verhoging voor het Christelijk leven waardeloos acht en de feiten van de opstanding en van de hemelvaart ontkent en bestrijdt. De Schrift gaat echter van een heel andere gedachte uit. Het is de gekruiste, maar ook de opgestane en verhoogde Christus, die de apostelen verkondigen. Van uit dat standpunt van de verhoging bezien en beschrijven zij zijn aardse leven, zijn lijden en sterven. Van het werk, dat Hij thans als de verhoogde middelaar uitvoert,

heeft Hij in zijn kruis de grondslagen gelegd. Het kruis is in de strijd tegen zonde, wereld, Satan zijn enig wapen geweest. Door het kruis heeft Hij in de sfeer van het recht over alle Gode vijandige macht getriomfeerd. Maar daarom heeft Hij in de staat van de verhoging ook het Goddelijk recht, de Goddelijke aanstelling, de koninklijke macht en bevoegdheid ontvangen, om het werk van de herschepping ten volle uit te voeren, al zijn vijanden te overwinnen, al de Hem gegevenen te zaligen en het hele koninkrijk van God te voltooien. Op grond van de ne, volmaakte offerande, aan het kruis geschied, deelt Hij in overeenstemming met de wil van de Vader al zijn weldaden uit. Die weldaden zijn geen fysieke of magische nawerking van zijn aardse leven en sterven; de geschiedenis van het Godsrijk is geen evolutionistisch proces. Het is de levende, de aan de rechterhand van God verhoogde Christus die met bewustheid, met vrijmacht al deze weldaden uitdeelt, zijn verkorenen vergadert, zijn vijanden verwint en de wereldgeschiedenis heenleidt naar de dag van zijn parousie. Hij is nog altijd in de hemel als middelaar werkzaam; Hij was niet alleen, maar is nog onze hoogste profeet, onze enige hogepriester en onze eeuwige koning. Gisteren en heden is Hij dezelfde, en tot in eeuwigheid.

Er is natuurlijk wel een groot onderscheid tussen het werk, dat Christus in zijn vernedering tot stand bracht, en dat, hetwelk Hij uitricht in zijn verhoging. Evenals zijn persoon na de opstanding in een andere gedaante verscheen, zo nam ook zijn werk een andere vorm aan. Hij is thans geen dienstknecht meer, maar een Heer en Vorst, en zijn werk is thans geen offerande van de gehoorzaamheid meer, doch een koninklijk heersen, totdat Hij al de zijnen vergadert en al zijn vijanden onder zijn voeten gelegd heeft. Desalniettemin, het middelaarswerk wordt in de hemel voortgezet; Christus voer niet op, om aan de rechterhand van zijn Vader een stille, ledige rust te genieten, want evenals de Vader werkt Hij altijd, [Joh. 5:17](#). Doch Hij is de hemel ingegaan, om daar voor de zijnen plaats te bereiden, en hier op aarde hen te vervullen met de volheid, welke Hij door zijn volmaakte gehoorzaamheid verwierf. Wat Hij voor zichzelf en voor de zijnen als loon op zijn arbeid ontving, is niet te scheiden. Hij is *παντα και εν πασιν*, [Col. 3:11](#). Het pleroma, dat in Christus woont, moet ook wonen in de gemeente; zij wordt vervuld *εις παν το πληρωμα, του θεου* [Ef. 3:19](#), [Col. 2:2](#), [10](#). God is het, die Christus vervult, [Col. 1:19](#), en Christus is het, die op zijn beurt de gemeente vervult, [Ef. 1:23](#). De gemeente kan daarom zijn pleroma heten, datgeen, wat Hij volmaakt en van zichzelf uit (*πληρουμενος*), langzamerhand, [Ef. 4:10](#), met zichzelf vervult en dat dus zelf allengs vervuld en vol wordt. Gelijk de gemeente er niet is zonder Christus, zo is Christus niet zonder de gemeente; Hij is haar *κεφαλη υπερ παντα*, [Ef. 1:22](#), [Col. 1:18](#), en zij is zijn *σωμα*, dat uit Hem gevormd wordt en de wasdom bekomt, [Ef. 4:16](#), [Col. 2:19](#), en zo opwast *εις μετρον ηλικιας του πληρωματος του κριστου*, [Ef. 4:13](#). De vereniging tussen Christus en zijn gemeente is zo nauw als die tussen wijnstok en ranken, bruidegom en bruid, man en vrouw, hoeksteen en gebouw. Zij kan met Hem de éne Christus heten, [1 Cor. 12:12](#). Om haar te volmaken, is Hij verhoogd aan de rechterhand van de Vader; gelijk Christus door zijn lijden en sterven in de opstanding en hemelvaart verheven is tot Hoofd van de gemeente, zo moet thans die gemeente gevormd worden tot het lichaam van Christus. Het middelaarswerk is één groot, machtig, goddelijk werk, dat in de eeuwigheid begon en eerst in de eeuwigheid voltooid wordt. Maar het is bij het moment van de opstanding in twee helften gedeeld; toen was het lijden, nu ingaan in de heerlijkheid; toen nederdalen in de benedenste delen van de aarde, thans opvaren in de hoogte; maar beide zijn voor het werk van de zaligheid even noodzakelijk. En in beide staten is het dezelfde Christus, dezelfde middelaar, dezelfde profeet, priester en koning.

(Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 409)

409. Dat Christus ook in de staat van de verhoging zijn profetische werkzaamheid voortzet, wordt al terstond daaruit bewezen, dat Hij in de veertig dagen tussen opstanding en hemelvaart tot zijn discipelen sprak van de dingen, die het koninkrijk Gods aangaan, [Hand. 1:3 1](#)). Voorts vervulde Hij de belofte, welke hij aan zijn jongeren gegeven had, dat zij de Heilige Geest ontvangen zouden en dat deze hen alles leren en in al de waarheid leiden zou, [Joh. 14:26](#); [16:13](#); die Geest schonk Hij in bijzondere zin aan de apostelen, [Joh. 20:22](#), maar dan verder ook aan alle gelovigen, [Hand.2](#). Door de buitengewone ambten van de apostelen, profeten en evangelisten liet Hij mondeling en schriftelijk de waarheid verkondigen, welke in zijn persoon en werk waren geopenbaard; door buitengewone gaven van wijsheid en kennis, [1 Cor. 12:8](#), deed Hij die waarheid kennen en verstaan; en door buitengewone tekenen, [Mark. 16:17](#), [Hand. 5:15](#); [8:6-7,13](#), [Rom. 15:18](#) enz., bevestigde Hij ze tot gehoorzaamheid van Joden en Heidenen. En ook, nadat deze grondleggende periode van de kerk was voorbij gegaan, blijft Christus als profeet in zijn gemeente werkzaam, want door het woord van de apostelen, dat in de Schrift is neergelegd, brengt Hij voortdurend mensen tot het geloof in zijn naam, [Joh. 17:20](#), en tot de gemeenschap met Hem en de Vader, [1 Joh. 1:3](#); door het gewone ambt van herders en leraren, [Rom. 12:7](#), [1 Cor. 12:28](#), [Ef. 4:11](#), [1 Tim. 5:17](#), bouwt Hij zijn gemeente op in genade en kennis van haar Heer en Zaligmaker, en door de werking van de Heilige Geest bestraalt Hij haar met de verlichting van het Evangelie van zijn heerlijkheid, [2 Cor. 4:4](#), [6](#).

Al deze bedieningen en werkingen gaan uit van de verhoogde Christus, die de éne Heer van de gemeente is, [1 Cor. 8:6](#), in wie alle schatten van wijsheid en kennis verborgen aanwezig zijn, [Col. 2:3](#), [1 Cor. 1:30](#). Hij kwam in de wereld, om aan de waarheid tegenover de leugen getuigenis te geven, [Joh. 8:44-45](#); [18:36](#); Hij sprak de waarheid niet slechts, maar Hij is de waarheid zelf, die de Vader heeft verklaard, tot de Vader leidt en in de kennis van God het eeuwige leven schenkt, [Joh. 1:17-18](#); [14:6](#); [17:3](#). Daarom bedient Hij zich in de strijd tegen de leugen van geen ander wapen dan van dat van het woord; dit woord is het zwaard van zijn mond, [Ef. 6:17](#), [Op. 2:12](#), [16](#); [19:15](#). Door dat woord oordeelt en schift Hij, [Joh. 3:17-18](#); [9:39](#); [12:47](#); [Hebr. 4:12](#), maar maakt Hij ook vrij en schenkt Hij het leven, [Joh. 8:31](#), [32](#), [51](#); [15:3](#); [17:3](#). In zijn woord te blijven en zijn woord in zich te doen blijven, is de roeping van zijn discipelen, [Joh. 8:31](#), [51](#); [15:7](#); [1 Joh. 2:24](#). Een andere meester is er niet, [Matt. 23:8](#), [10](#), en hebben zij ook niet nodig. Zij hebben de zalving van de Heilige, nl. Christus, ontvangen en weten alle dingen, [1 Joh. 2:20](#), zodat bij hen aan geen heidense waarzeggerij en toverij, aan geen spiritisme of occultisme, aan geen hiërarchische voogdijschap of onfeilbaar pausdom behoefte bestaat. Christus zelf onderwijst hen door zijn Woord en Geest, opdat zij allen, van God geleerd, profeten zouden zijn en de grote werken van God verkondigen, [Num. 11:29](#), [Jer. 31:33,34](#), [Matt. 11:25-27](#), [Joh. 6:45](#), [Hebr. 8:10](#), [11,1 Joh. 2:20](#). En Hij zet dit onderwijs voort, totdat zij allen gekomen zijn tot de eenheid van het geloof en van de kennis van de Zoon van God, [Ef. 4:13](#), [3:18v](#).

Op dezelfde wijze blijft Christus in de verhoging ook werkzaam als priester. In de brief aan de Hebreënen [2](#)) treedt deze gedachte sterk op de voorgrond, en wordt het aardse leven van Christus dikwijls opgevat als een voorbereiding voor de hogepriesterlijke werkzaamheid, welke Hij thans uitoefent in de hemel. Om dit hogepriesterlijk ambt te kunnen vervullen moest Hij de Zoon zijn, die als het afschijnsel van Gods heerlijkheid en het uitgedrukte beeld van zijn zelfstandigheid alle dingen schiep, onderhoudt, en ten erve ontvangt, [Hebr. 1:1-3](#), [4:14](#), [5:5](#), [9:14](#), maar moest Hij ook in zijn menselijke natuur door lijden en beproevingen

gehoorzaamheid leren, en zo "volmaakt," voltooid, ten volle voor- en toebereid worden tot de hogepriesterlijke bediening in de hemel, [Heb. 2:10](#)v., [Heb. 4:15](#); [5:7-10](#); [7:28](#). Nadat Hij zo zijn éne, volmaakte offerande gebracht en daardoor de reinigmaking van onze zonden bewerkt had, [Heb. 1:3](#); [7:27](#); [9:12](#) enz., is Hij als hogepriester, niet met het bloed van bokken en kalveren, maar door zijn eigen bloed, [Heb. 9:12-14](#), door de tabernakel van zijn lichaam, [Heb. 9:11](#), en door het voorhangsel van zijn vlees heen, [Heb. 10:20](#), ingegaan in het hemelse heiligdom, dat in het heilige van de heiligen van de Oudtestamentische tabernakel zijn schaduw en voorbeeld had, [Heb. 6:20](#); [9:12](#), [24](#), om daar ten onzen behoefte voor Gods aangezicht te verschijnen en te bidden voor hen, die door Hem tot God gaan, [Heb. 7:25](#); [9:24](#).

Uit deze voorstelling in de brief aan de Hebreërs leidden de Socinianen af, dat Christus op aarde nog niet in eigenlijke zin priester was, dat zijn offerande aan het kruis nog niet het ware offer was, maar dat dat alles nog behoorde tot zijn voorbereiding en bekwaammaking; priester in volle, waarachtige zin werd Christus eerst in de hemel, toen Hij daar inging met zijn eigen bloed en plaats nam aan Gods rechterhand, om daar eeuwig voor de zijnen te leven en te bidden; want evenals onder het Oude Testament de verzoenende handeling niet bestond in het slachten van het offerdier, maar in de besprenging van het bloed op het altaar of op het verzoendeksel, [Lev. 16:11-16](#), zo brengt Christus de verzoening eigenlijk niet op aarde door zijn dood, maar in de hemel door zijn voorbede tot stand [3](#)). In de nieuwere tijd is deze gedachte door anderen, vooral door en sedert William Milligan, vernieuwd; ook zij beweren, dat volgens de brief aan de Hebreërs het priesterschap van Christus eerst met zijn hemelvaart begint en dat het bestaat in de in de hemel voortgezette zelfoffering en toewijding van Christus aan de Vader [4](#)).

Terecht is deze voorstelling echter door anderen bestreden, want bij het Oudtestamentisch offer zijn de verschillende verzoenende handelingen wel temporeel gescheiden, maar zij vormen toch één geheel; het is het bloed van het geslachte dier, dat door zijn uitstorting en besprenging de offeraar van zijn zonde bevrijdde en herstelde in Gods gunst. In de brief aan de Hebreërs wordt dienovereenkomstig, evenals in al de boeken van het Nieuwe Testament, de verzoenende kracht geheel en al toegekend aan de offerande, welke Christus op het kruis heeft gebracht; dat is de geheel enige en volmaakte offerande, [Heb. 7:27](#); [9:12](#), [26](#), [28](#); [10:10](#), [12,14](#); [13:12](#), waardoor het nieuwe verbond is gesticht, [Heb. 8:8](#) v., [Heb. 9:15](#) v., de vergeving van de zonden, [Heb. 8:12](#); [10:18](#), en alle andere weldaden, bepaaldelijk ook de vrije toenadering tot God, [Heb. 4:16](#); [10:19](#), verworven zijn. Omdat Christus zich zo éénmaal aan het kruis heeft opgeofferd, kan Hij het zelfs voor de tweede maal niet meer doen, want evenals ieder mens slechts eenmaal sterft, zo is ook Christus' offerande in zijn dood voor geen herhaling vatbaar, [Heb. 9:26-28](#). Deze volstrekt enige waarde, door de brief aan de Hebreërs aan de dood van Christus gehecht, sluit reeds uit, dat Hij nu in de hemel zich andermaal, of dat Hij daar eerst waarlijk zich offeren zou. Er wordt op de hemelvaart van Christus, op zijn ingang in het waarachtige hemelse heiligdom door deze brief wel sterke nadruk gelegd, evenals op zijn offerande aan het kruis. Maar men lette er wel op, dat de auteur van deze brief nergens zegt, dat Christus met zijn bloed is ingegaan in de hemel, zoals de hogepriester in het Oude Testament daarmee op de grote verzoendag inging in het heilige der heiligen en het sprengde op en voor het verzoendeksel; maar hij zegt alleen, dat Christus door zijn bloed eenmaal in het heiligdom ingegaan is, [Heb. 9:12](#); Hij nam het aan het kruis vergoten bloed niet mee, om het te sprengen in het hemelse heiligdom en er de verzoening door teweeg te brengen. Maar door middel van zijn bloed, op grond van de offerande aan het kruis, verwierf Hij zich het recht, om in de hemel in te gaan en te onzen behoefte voor Gods aangezicht te verschijnen. In het Oude Testament moest de hogepriester, nadat de offerande gebracht was, nog wel van het bloed nemen en daarmee ingaan in het heilige der heiligen en

dat offeren voor zichzelf en voor de misdaden van het volk. Maar dat behoorde tot de onvolkomenheden van het Oude Verbond. Er werd door te kennen gegeven, dat de weg van het heiligdom nog niet openbaar gemaakt was, zolang de eerste tabernakel nog stand hield, [Heb. 9:7-8](#). Doch dit gold niet van Christus; Hij bracht een enige en volmaakte offerande aan het kruis; Hij nam zijn bloed niet mee naar de hemel, om het te offeren; maar Hij ging, door de tabernakel van zijn lichaam en door het voorhangsel van zijn vlees heen, [Heb. 9:11](#); [10:20](#), in eens binnen in het waarachtige heiligdom; en daartoe ontving Hij het recht en de macht door zijn eigen bloed, dat Hij aan het kruis had gestort, [Heb. 9:12](#). Zijn bloed had die kracht, omdat het zijn eigen bloed was, omdat Hij door de eeuwige Geest zichzelf aan God onstraffelijk opgeofferd heeft, [Heb. 9:14](#). Dat bloed werd nl. wel slechts eenmaal gestort, en de offerande van Christus had wel slechts eenmaal plaats, in een bepaald moment van de tijd; maar deze gebeurtenis was toch niet als de offerdienst van het Oude Testament tijdelijk, voorbijgaand, verdwijnende. Integendeel, de offerande aan het kruis was de offerande van Hem, die de Zoon, de Schepper en de Erfgenaam aller dingen was, die tevens mens werd, door gehoorzaamheid zichzelf volmaakte en in de storting van zijn bloed bewees, dat eeuwige Geest in Hem woonde. Zij heeft dus eeuwige, geestelijke, betekenis. Christus was hogepriester, ook reeds op aarde, [Heb. 7:27-28](#); [9:11](#), [14](#), [25](#), [28](#); [10:10](#); [13:12](#), maar Hij was het niet naar Aäron, doch naar de ordening van Melchizedek, eeuwig en onveranderlijk.

Doch daarom legt de brief aan de Hebreëen ook zulk een sterke nadruk op de ingang van Christus in het waarachtige heiligdom. Hij ging daarin door middel van zijn eigen bloed, niet om daar zichzelf weer op een of andere manier te offeren, want dat heeft Hij eenmaal gedaan en daardoor heeft Hij alle weldaden van het verbond van de genade verworven, [Heb. 9:26-28](#); [10:12](#), [14](#) enz. Maar Hij ging daarbinnen, om nu in volkomen en waarachtige zin te zijn hogepriester van de toekomstige goederen, [Heb. 9:11](#), hogepriester, die gezeten is aan de rechterhand van de troon van de majesteit in de hoogste hemelen, [Heb. 1:3](#); [3:1](#); [4:14](#); [6:20](#); [8:1](#). Wij hebben een volmaakte hogepriester, die gehoorzaamheid geleerd heeft, die zichzelf volmaakt heeft, die ons gelijk is geworden, die medelijden met ons kan hebben, die zichzelf eenmaal door de eeuwige Geest heeft opgeofferd, maar die in die weg ook verworven heeft het recht, om te zitten aan Gods rechterhand. Het is een hogepriester, die als Melchizedek tevens koning is, koning van de gerechtigheid en koning van de vrede, een eeuwig, geestelijk, hemels koning; een hogepriester, die toekomstige, hemelse goederen verwierf, bezit en uitdeelt, die in de hemel ons ten goede voor Gods aangezicht verschijnen, voor ons bidden, en ons volkomen zaligmaken kan, [Heb. 7:25](#); [9:24](#). En daarin bestaat de priesterlijke werkzaamheid, welke Christus thans nog in de hemel uitoefent. Hij offert zich daar niet meer, want dat deed Hij eens en volmaakt aan het kruis; er is in de hemel ook geen herhaling, geen vernieuwing, geen reproductie van de kruisofferande; want in het binnenste, waarachtige heiligdom is er geen plaats voor het altaar.

Maar de offerande, welke Christus bracht op aarde, heeft een eeuwig karakter; ze blijft en ze werkt door in Christus' verschijning voor het aangezicht van God en in zijn voorbede voor ons; ze is historisch en suprahistorisch tegelijk; omdat zij de offerande was van de Zoon door de kracht van de eeuwige Geest, daarom is zij daad van en tegelijk bekwaammaking voor zijn eeuwig, koninklijk hogepriesterschap in de hemelen. Sterker nog dan Paulus, bijv. in [Phil. 2:6-11](#), beziet de brief aan de Hebreëen de staat van de vernedering bij Christus uit het standpunt van zijn verhoging, en in de eerste een voorbereiding en oefening voor de laatste. Thans, in de hemel, is Christus de volmaakte-gevormde hogepriester, de hogepriester-koning, die alles wat Hij verwierf bezit, die onuitsprekelijk rijk is aan geestelijke en eeuwige goederen, en die van uit de hemel deze ons bedient. Om waarachtig priester te zijn, moest Hij priester-in-de-hemel zijn, niet op aarde, niet in een tempel met handen gemaakt, maar in de

hemelen, op de troon van het heelal. Omdat Hij eenmaal onstraffelijk zich opofferde en met één offerande in eeuwigheid volmaakt heeft degenen, die geheilgd worden, [Heb. 10:14](#), daarom juist kan Hij ook volkomen zalig maken al degenen, die door Hem tot God gaan, zoals Hij altijd leeft, om voor hen te bidden, [Heb. 7:25](#). In zijn voorbede leeft en werkt zijn offerande voort. Niet de van Christus' persoon losgemaakte, eens op aarde volbrachte offerande, maar de verhoogde Christus, die tevens de gekruisigde is, is en blijft de verzoening voor onze zonden, [1 Joh. 2:2](#). Gisteren en heden is Hij dezelfde en tot in eeuwigheid, [Hebr. 13:8 5](#)).

Omdat Christus zo een eeuwig priester-koning is, heeft de gemeente op aarde geen priester meer nodig; alle gelovigen zijn priesters, [Rom. 12:1](#), [1 Petr. 2:5](#), [Op. 1:6](#). Geen offerande voor de zonde behoeft meer gebracht, ook geen onbloedige meer in de mis; want van de éne offerande, aan het kruis volbracht, gaat in de voorbede van Christus, een voortdurende sprake uit tot God, niet om wraak, als uit het bloed van Abel, maar om genade en vergeving, [Hebr. 12:24](#). De voorbede van Christus is geen smeking meer als in de dagen van zijn vlees [6](#)), maar is de standvastige en genadige wil van Christus, [Joh. 17:24](#), om op grond van zijn offerande al zijn volk tot de hemelse zaligheid te leiden. Zo is Christus onze enige priester, die naar de ordening van Melchizedek eeuwig blijft, met zijn offerande voortdurend onze zonden bedekt, altijd bij de Vader als onze Paracleet optreedt, tegenover alle beschuldigingen van Satan, wereld en eigen hart onze partij opneemt, onze gebeden en dankzeggingen de Vader aangenaam maakt, steeds een vrijmoedige toegang tot de troon van de genade ons verzekert, en alle zegeningen van de genade uit zijn volheid ons toekomen doet, [Luk. 22:32](#), [Joh. 14:16](#); [17: 9v.](#), [Rom. 1:7](#); [8:32v.](#), [1 Cor. 1:3](#), [2 Cor. 1:2](#), [Ef. 1:3](#), [1 Tim. 4:8](#), [Hebr. 7:25](#); [9:24](#); [1 Joh. 2:2](#).

En zo is en blijft Christus ook onze eeuwige koning. Ofschoon ook tot dit ambt van eeuwigheid gezalfd, is Hij toch naar zijn menselijke natuur eerst bij zijn verhoging als koning opgetreden. Toen ontving Hij de naam van Heer, werd tot Zoon van God verordineerd en ontving alle macht in hemel en op aarde. Koning is Christus in de eerste plaats over zijn volk, in het regnuro gratiae, [Ps. 2:6](#), [Jes. 9:5](#), [11:1-5](#), [Luk. 1:33](#); [19:21-23](#); [23:42-43](#); [Joh. 18:33](#); [19:19](#); en Hij betoont dit koningschap daarin, dat Hij zijn gemeente vergadert, beschermt, regeert en tot de eeuwige zaligheid leidt, [Matt. 16:18](#), [28:20](#), [Joh. 10:28](#). Maar omdat zijn koningschap een geheel ander karakter draagt dan dat van de vorsten van de aarde, wordt Hij in het Nieuwe Testament veel meer genoemd het hoofd van de gemeente, [1 Cor. 11:3](#), [Ef. 1:22](#), [4:15](#), [5:23](#), [Col. 1:18](#); [2:19](#); Hij regeert niet door geweld, maar door recht en gerechtigheid, door genade en liefde, door Woord en Geest. Dan wordt Hij ook in het Nieuwe Testament vooral nog als koning beschreven, wanneer er sprake is van de overwinning van zijn vijanden. Want opdat Hij zijn gemeente waarlijk vergaderen, beschermen en ter eeuwige zaligheid leiden kan, moet Hij ook als middelaar macht hebben over alle schepselen, [Ps. 2:9](#), [72:8](#), [110:1-3](#), [Matt. 28:18](#), [1 Cor. 15:24,27](#), [Ef. 1:22](#), [Phil. 2:9-11](#), [1 Petr. 3:22](#), [Op. 1:5](#), [17:14](#). Er ligt hier niet in, dat de wereld positief door Christus wordt geregeerd, maar wel, dat zij onder zijn macht staat, Hem onderworpen is en eens, zij het ook onwillig, Hem als Heer erkennen en huldigen zal. Bepaaldelijk hoort hier ook toe zijn macht over het rijk van Satan.

De voorstelling van vele kerkvaders, dat Christus zijn offerande aan Satan bracht en door list hem zijn buit ontnam, is onschriftuurlijk. Maar toch heeft Christus door zijn kruis ook over de wereld van de gevallen geesten de triomf behaald. Hij kwam op aarde, om de werken van de duivel te verbreken, [1 Joh. 3:8](#), en streed tegen hem heel zijn leven, [Luk. 4:13](#), vooral in de laatste tijd, toen het de ure en de macht van de duisternis was, [Luk. 22:53](#). Hij was de sterkere, [Luk. 11:22](#), en de duivel had niets aan hem, [Joh. 14:30](#). Hij zag hem reeds als een

bliksem uit de hemel vallen en ontnam hem zijn wapenrusting, [Luk. 10:18](#), [11:22](#). Vooral door het kruis heeft Hij over de overheden en machten getriomfeerd, [Col. 2:15](#), ontnam hem de wapenen van zonde, dood en wereld, [Joh. 16:33](#), [1 Joh. 4:4](#), [1 Cor. 15:55-56](#), [Hebr. 2:14](#), en wierp hem buiten het gebied van zijn rijk, [Joh. 12:31](#). En zijn triomf vierde Hij over de boze geesten bepaald bij zijn hemelvaart. In [Ef. 4:8](#) zegt de apostel Paulus, dat Christus, opvarende in de hoogte, de gevangenis heeft gevangen genomen, dat is al de vijandige machten, die Hem hebben tegengestaan en bestreden, overwonnen en als het ware als krijgsgevangenen buit heeft gemaakt, verg. [Col. 2:15](#) 7). In de moeilijke plaats, [1 Petr. 3:19-22](#) vinden wij waarschijnlijk dezelfde gedachte uitgedrukt. Er is daar geen sprake van een nederdaling van Christus naar de hel, om aan de verlorenen het Evangelie te verkondigen. Er staat toch, dat Christus eerst levend gemaakt d.i. opgestaan was en toen heenging om te prediken. Alle grond ontbreekt, om met de Lutherse tussen de vivificatio en de resurrectio een temporeel onderscheid te maken en in die tussentijd dan de nederdaling ter helle te plaatsen. Ook is er nergens in de Schrift enige aanwijzing, dat Christus na zijn opstanding, voordat Hij ten hemel voer, nog eerst naar de hel is gegaan. Aan de andere zijde is ook de exegese onhoudbaar dat Christus in de Geest naar de tijdgenoten van Noach is gegaan en hun heeft gepredikt; εὐ α slaat duidelijk op de levend gemaakte Christus; πορευθεις, cf. vs. 22, laat geen andere opvatting toe; de prediking van Christus in de Geest aan Noachs tijdgenoten vóór vele eeuwen doet hier niets ter zake. De pericope bevat dan ook heel iets anders.

Petrus nl. vermaant de gelovigen, om weldoende te lijden en daarin Christus na te volgen. Hij toch leed weldoende, want Hij leed voor de zonden, als een rechtvaardige voor de onrechtvaardigen, en wel met dit doel, dat Hij ons, onrechtvaardigen, tot God zou brengen. Dat is weldoende lijden! En nu is Christus wel in het vlees gedood, maar Hij is levendgemaakt en opgestaan in Geest, d.i. omdat het πνευμα αγιωσυνης beginsel van heel zijn leven was, als Geest. En als zodanig, als levendgemaakte, opgestane Geest, als Heer en Koning, heengaande, πορευθεις, d.i. niet naar de hel, maar blijkens vs. 22 heengaande naar de hemel, heeft Hij de geesten in de gevangenis gepredikt. Dat is: zijn heengaan naar de hemel als opgestane Heer, [Hand. 2:36](#), was een κηρυγμα tot de geesten in de gevangenis. Wat de inhoud van dat κηρυγμα was, wordt niet gezegd en behoeft niet gezegd te worden. Het opstaan en ten hemel varen was zelf het rijke, machtige, triomfantelijke κηρυγμα van Christus tot de geesten in de gevangenis. Dat Petrus dit κηρυγμα van Christus door zijn hemelvaart nu bepaaldelijk brengen laat aan die geesten in de gevangenis, die in Noachs dagen, in weerwil van Gods lankmoedigheid en niettegenstaande zij het bouwen van de ark zagen, ongehoorzaam waren, heeft een dubbele reden. Ten eerste worden die tijdgenoten van Noach in de Schrift steeds als de meest goddeloze van alle mensen voorgesteld; en ten tweede zijn zij omgekomen, en Noach met de zijnen gered door hetzelfde water. Ook is het water van de doop door de opstanding van Christus het verderf voor de goddelozen en de behoudenis voor de gelovigen. Want Christus, die opgestaan is en die doop ingesteld heeft en er kracht aan verleent, zit aan Gods rechterhand, nadat door de hemelvaart alle engelen en krachten en machten Hem onderdanig zijn gemaakt. Christus leed weldoende en overwon, laten de gelovigen zijn voetstappen drukken! En evenals over alle gevallen geesten, zo heeft Christus als middelaar ook macht in zijn regnum potentiae over al zijn vijanden. Hij zal niet rusten, voordat zij allen onder zijn voeten zijn gelegd.

Als Christus aan het einde van de dagen zijn gemeente en al zijn vijanden overwonnen zal hebben, dan zal Hij de βασιλεια, het koningschap, het koninklijk ambt, aan de Vader overgeven. Zijn middelaarswerk is dan voleindigd. Het werk, dat de Vader Hem opdroeg, is volkomen volbracht. God zelf is dan koning eeuwiglijk en altoos. Over de aard van deze onderwerping van Christus aan de Vader ontstond reeds vroeg verschil. Marcellus van

Ancyra schreef een verhandeling over de onderwerping van de Heere Christus, en werd beschuldigd van de leer, dat het rijk van Christus en ook de vereniging van de menselijke natuur met de Logos een einde nemen zou 8). Marcellus werd door Eusebius en later door Basilius bestreden; het Nicaeno-Constantinopolitanum voegde aan de belijdenis, dat Christus wederkomen zou om te oordelen levenden en doden, de woorden toe: ου της βασιλειας ουκ εσται τελος, cujus regni non erit finis 9). Later leerden de Socinianen, dat Christus, die de Vader tijdelijk tot stadhouder aangesteld had, eenmaal aftreden zou, evenals een veldheer, na de overwinning behaald te hebben, zijn macht en heerschappij aan de vorst teruggeeft; en zij leidden daaruit af, dat de Zoon van God, omdat Hij eenmaal onderworpen zou worden aan de Vader, niet de hoogste God kon zijn 10). Onder de Gereformeerden was er ook verschil; sommigen zeiden, dat het koningschap van Christus oeconomisch en tijdelijk was 11); anderen waren van oordeel, dat er wel verandering komt in de wijze van regeren, maar dat zijn koningschap toch eeuwig is 12). Het verschil is gemakkelijk in die zin op te lossen, dat het middelaarschap van de verzoening, en dus in zover ook het profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt van Christus een einde neemt; God zal koning en alles in allen wezen; maar wat blijft is het middelaarschap van de vereniging. Christus blijft profeet, priester en koning, zoals dit met de menselijke natuur vanzelf gegeven, in het beeld van God opgesloten, en het hoogst en rijkst in Christus als Beeld van God verwezenlijkt is. Christus is en blijft het hoofd van de gemeente, uit wie alle leven en zaligheid eeuwig haar toevloeit 13). Wie dit wilde ontkennen, zou ook moeten komen tot de leer, dat de Zoon eenmaal zijn menselijke natuur afleggen en vernietigen zou; en daarvoor ontbreekt in de Schrift alle grond.

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 401 v.
- 2) Verg. behalve verschillende commentaren op deze brief ook nog de exegetische verhandelingen Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 395.
- 3) Socinus, de Jesu Christo Salvatore, Bibl Fr. Polan. II 164. Volkelius, de vera relig. III 37. Fock, Der Socin. bl. 635. 646 v.
- 4) W. Milligan, The ascension and heavenly priesthood of our Lord. London 1892. G. Milligan, The theology of the epistle to the Hebrews. Edinburgh 1899. Doedes, Jaarbv. wet. Theol. 1846 bl. 293 v. 313 v. Seeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung 1895 bl. 14. 16 v.
- 5) Cloppenburg, Op. II 889-902. Nic. Arnoldus, Religio Socin. Franeg. 1654 bl. 678-706. De Witte, Weerlegging der Soc. dwal. II 152 v. Maastricht, Theol. V 7, 15 v. Maccovius, Coll. theol. I 240 v. Jaarb. v. wet. Theol. IV 18 v. Weiss, Bibl. Theol. d. N. T. par. 121. Scheeben, Dogm. III 443 v. Simar, Dogm. par. 112. Thalhoffer, Handbuch der kath. Liturgik 12 1894 bl. 223-236. Stevens, Theol. of the New Test. bl. 506 v. Griffith Thomas, art. Priest in Hastings, Dict. of Christ II 416 v. G. Vos, The priesthood of Christ in the Epistle to the Hebrews, Princeton Theol. Review July 1907 bl. 423-447.
- 6) Calvijn, Inst. III 20, 20.
- 7) Het verband tussen de overwinning over zijn vijanden en zijn hemelvaart is daarom telkens ingezien en uitgesproken. De Catech. major van Westminster qu. 53 zegt bijv., dat Christus, de hostibus triumphans, ten hemel gevaren is.
- 8) Schwane, D. G. II 136. 148. Volgens Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Tübingen 1901, is het niet onmogelijk, dat Augustinus "zeitweilig der Ueberzeugung gewesen ist, es werde die Zeitdauer der

Verbindung des Verbum met dem Menschen keine ewige sein". Kattenbusch, deze woorden aanhalende, Theol. Lit. Zeitung 28 März 1903, col. 204, voegt eraan toe: so oft Augustin von einer Nothwendigkeit des Kommens Christi redet, so zwingt ihn sein Neoplatonismus, doch diese nur als eine relative zu bezeichnen. Doch uit dit laatste volgt nog volstrekt niet de tijdelijkheid van de vereniging van de beide naturen in Christus.

- 9) Hahn, Bibl. der Synmbole bl. 146-166, verg. Petavius, de incarn. XII 18. Pesch, Prael. IV 84.
- 10) Verg. daartegen Petavius, de trin. III 5. Bisterfeldius, de uno Deo, Patre, Filio ac Spiritu Sancto 12, 26. M. Vitringa, Doctr. V 443-446.
- 11) Calvijn, Inst. I 14, 3. 15, 5, . Comm. op [1 Cor. 15:28](#). Alting, Theol. probl. nova XII 36. Pareus op [1 Cor. 15:28](#).
- 12) Mastricht, Theol. V 8, 9. De Moor, Comm. III 1129. M. Vitringa, V 443.
- 13) Kuyper, Encycl. II 2 326. Id., De vleeswording des Woords bl. 31. 195.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 410)***HOOFDSTUK 8. Over de weldaden van het Verbond.*****Par. 49. De Heilsorde.**

Oehler, Theol. d. Alten Test. par. 201-204. Marti, Gesch. d. Israëls. Relig. 3 bl. 160-169. Davidson, The Theol of the Old Test. 1904 bl. 235-289. Köberle, Sünde und Gnade im relig. Leben des Volkes Israëls bis auf Christum. München 1905. Weber, Syst. der altsyn. pal. Theol. par. 59 v. Bousset, Die Religion des Judentums². 1906. Lechler, Das apost. und nachapost. Zeitalter³. 1885. Holtzmann, Neut. Theol. 1897. Weiss, Bibl. Theol. d. N.T. Berlin 1903. Vömel, Der Begriff der Gnade im N. Test. Gütersloh 1903. Stevens, The Theol. of the New Test.². Edinburgh 1906.

Knopf, Das nachapost. Zeitalter. Tübingen 1905, vooral bl. 396-444. G. Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apost. Vätern. Gütersloh 1905. Wiggers, Versuch einer pragm. Darstellung des August. und Pelag. I 1821 II 1833. Landerer, Das Verhältnis von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils, Jahrb. f. d. Theol. 1857 bl. 500-603. Wörter, Die Christl. Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apost. Zeiten bis auf Aug. Freiburg 1856, en voorts de werken over dogmenhistorie van Münscher-von Coelln, Harnack, Seeberg, Loofs, Schwane. Damascenus, de fide orthod. II 25 v. IV 9 v. Lombardus, Sent. II dist. 25. 26. Thomas, S. Theol. II 1 qu. 109 v. Bonaventura, Brevil. V. Bellarminus, de gratia et libero arbitrio. Theol. Wirceb., Paris. 1880 VII 141 v. Perrone, Prael. Theol. Lovan. 1840 V I v. Kleutgen, Theol. der Vorzeit II 152 v. Heinrich, Dogm. VIII 3 v. Scheeben, III 631 v. C. Pesch, Prael. dogm. V 1 v. Simar, Dogm.³ bl. 482 v. Pohle, Dogm.⁴ II 330 v. Jansen, Prael. theol. dogm. III 3 v. Mannens, Theol. dogm. III 1 v.

Luther bij Loofs, Dogmengesch.⁴ bl. 684 v. en de daar aangehaalde lit. Melancton, Loci Comm., 1. de lib. arb. Gerhard, Loci Theol. I. XI de lib. arb. XII-XIII de lege. XIV de evangelio. XV de poenit. XVI de justif. XVII de bonis oper. Quenstedt, Theol. did. pol. III, handelt achtereenvolgens over vocatio bl. 461, regeneratio 476, conversio 488, justif. 514, poenitentia et confessio 578, unio mystica 614, renovatio 632. Hollaz, Ex. theol. bl. 791 v.: gratia vocans, illuminans, convertens, regenerans, justificans, inhabitans, renovans, conservans en glorificans. Calvijn, Inst. I. III. Polanus, Syst. Theol. VI c. 32 v.: de vocatione, de foedere, de donatione Sp. S., de comm. sanct., de justif., de regen., de adoptione et spirit. libertate, de consolatione enz. Petrus Martyr, Loci Comm. bl. 229 v. de praedest., de vocat., de gratia, de fide, de justif., de pace, de votis, de poenit., de jejunijs, de vita Christ. enz. Canon. Dordr. III IV 8 v. roeping, verlichting, wedergeboorte, geloof. Synopsis pur. theol., c. 30 v. de vocat., fide et persev., resip., justif., bonis operibus, libertate enz. Maccovius, Loci Comm. c. 69 v. de justif. act., regen., fide, just. pass., bonis operibus (poenit., oratione). Mastricht, Theol VI de natura applicationis, vocat., regen., convers., unione c. Christo, justif. adopt., sanctif., glorif. De Moor, Comm. IV 285 v. de fide et resip., de voc. efficaci, justif., sanctif., oratione, conservatione, regeneratione. M. Vitranga, Doctr. III de test. gratiae, de fide et resip., voc. et regen., justif., sanctif. enz

Schleiermacher, Chr. Gl. par. 106-112. Dorner, Chr. Gl. par. 129-133. Ebrard, Dogm. II 305 v. Philippi, Kirchl. Gl. V 1 Die Lehre v.d. Heilsordnung. Frank, Syst. d. Christ. wahrh. II 2 310 v. Von Oettingen, Luth. Dogm. II 2 bl. 296 v. 539 v. Käkler, Die Wiss. d. Chr. Lehre 3 bl. 381 v. 414 v. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 2 26 v. F. A. B. Nitzsch, Ev. Dogm. bl. 569 v. Kaftan, Dogm. par. 68. 69. H. Schultz, Der ordo salutis in der Dogm., Th. Stud. u. Krit. 1899 bl. 330-445. Max Koch, Der ordo salutis in der altluth. Dogm. Berlin 1899. Emil Wacker, Die Heilsordnung. Gütersloh 1898/2 1905. E. Weber, Der Einfluss der protest. Schulphilos. auf die luth. Dogm. Leipzig 1908, vooral bl. 102 v. A. Dieckmann, Die Christl. Lehre von der Gnade. Berlin 1901. Seeberg, art. Heilsordnung in PRE 3 VII 593-599.

410. Als Christus in de hemel zijn profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid voortzet, dan volgt daaruit, dat ook de heilsorde, met al de weldaden, die daarin ter sprake komen, theologisch beschouwd moet worden. Gelijk God de Schepper en Regeerder van alle dingen is, in Christus tegenover de zonde zichzelf handhaaft en al zijn deugden van gerechtigheid en genade, van almacht en wijsheid aan het licht brengt, zo is Hij het ook, die door de Heilige Geest de weldaden van Christus toepast, daarin zijn eigen werk tot stand brengt en zijn eigen eer verhoogt. De via salutis draagt daarom in de Schrift een eigen karakter; zij is, evenals de verlossing, principieel verschillend van die, welke in de godsdiensten van de volken en in de stelsels van de wijsbegeerte wordt aanbevolen. Daar is geen enkele godsdienst, waarin de gedachte van de verlossing en van een weg, om haar deelachtig te worden, ten enenmale ontbreekt. Kunsten en wetenschappen mogen machtige wapenen zijn in de strijd om het bestaan, en de cultuur mag bijdragen tot veraangenaming en verrijking van het leven van de mens; ze zijn toch alle onmachtig, om hem een duurzaam geluk, een eeuwig goed te verschaffen. En dat is het toch, wat de mens steeds en overal in de godsdienst zoekt; deze komt bij hem op uit veel diepere behoeften, dan die door de wereld rondom hem heen bevredigd kunnen worden. Zijn hart is tot God geschapen en rust niet, voordat het rust vindt in Hem. In zoverre ieder mens meer of minder bewust streeft naar een duurzaam geluk en een onveranderlijk goed, kan men met Augustinus zeggen, dat ieder mens ook zoekt naar God, die alleen het hoogste goed en de eeuwige zaligheid is, [Hand. 17:27](#). Maar er moet dan dadelijk worden bijgevoegd, dat de mensen in de duisternis van hun verstand en in de boze overleggingen van hun hart Hem niet zoeken op de rechte wijze en niet daar, waar Hij te vinden is. De Heidense godsdiensten hebben geen besef van de heiligheid van God; zij missen het rechte inzicht in de zonde en weten van geen genade; omdat zij de persoon van Christus niet kennen, houden zij allen de weg van de werken voor de via salutis **1**).

Het principe van het Heidendom is toch, negatief de verloochening van de enige waarachtige God en de versmading van de gaven van zijn genade, en positief de gedachte en het streven van de mens, om door eigen wijsheid en kracht zich de zaligheid te verwerven. Komaan, laat ons een stad bouwen en een toren, welks opperste in de hemel zij, en laat ons een naam voor ons maken, [Gen. 11:4](#). Natuurlijk verschilt de voorstelling van de verlossing en van de weg, die daarheen leidt, naar gelang van het kwaad, waarvan verlossing gezocht wordt **2**). Ook is het aan alle religie, in onderscheiding bijv. ook van de magie, eigen, om die verlossing te zoeken bij een bovennatuurlijke goddelijke macht; die helpen kan en wil, maar die zich daartoe niet dwingen laat, doch door offers, gebeden, rituele plechtigheden en zedelijke handelingen gunstig gestemd en tot het bieden van hulp bewogen moet worden **3**). Maar toch valt in al deze godsdiensten bijna immer de nadruk op het doen van de mens; hij is het, die de Godheid bevredigen en haar wet volbrengen moet. Hetzij de werken, die hij doen moet, een meer ceremonieel of een meer ethisch karakter dragen, hetzij ze meer positief of meer

negatief van aard zijn, altijd is de mens toch zijn eigen zaligmaker; alle godsdiensten; buiten de Christelijke, zijn autosoterisch. In de laagste godsdiensten is het besef van zonde bijna geheel verloren en wordt verzoening, vrede en geluk voornamelijk verkregen door magische handelingen en rituele ceremoniën, hoewel in elke godsdienst toch ook het zedelijk handelen een plaats bekleedt; in de hogere godsdiensten komen de zedelijke plichten dikwijls meer op de voorgrond te staan en wordt inzonderheid van hun vervulling de zaligheid afhankelijk gemaakt.

Naarmate bij deze vervulling van de zedewet de aardse roeping van de mens hoger of lager wordt gewaardeerd, ontwikkelt zich weer een praktische of een ascetische richting in deze zedelijke godsdiensten. In het Parzisme bijv. maakt de cultus slechts een betrekkelijk klein bestanddeel uit van de grote strijd, die door ieder mens tegen onreinheid en dood en duivel gestreden moet worden; want deze behoort zich uit te strekken over heel het leven, en bestaat niet alleen in menigvuldige wassingen; reinigingen, bezweringen, maar ook in oefening van allerlei deugden (eerlijkheid, waarheid, gerechtigheid, barmhartigheid enz.) en trouwe waarneming van het aardse beroep: wie koren zaait, zaait heiligheid 4). In het Boeddhisme daarentegen is de verlossing, omdat de ellende in het leven zelf bestaat, alleen gelegen in de doding van de begeerte naar het zijn. En deze begeerte wordt allengs verdoofd en uitgeblust, wanneer men het achtdelige pad bewandelt en bepaaldelijk uit de buitenwereld zich in zichzelf terugtrekt 5). Maar hoe de opvatting van de zedewet en van haar volbrenging ook verschilt, het is toch altijd de mens zelf, die zich verlossen moet. Weest uw eigen licht, zo onderwees daarom Boeddha zijn leerlingen, weest uw eigen toevlucht. Neemt niet tot iets anders uw toevlucht. Houdt vast aan de waarheid als een licht. Zoekt niet naar een toevlucht bij iemand anders dan bij uzelf 6). Ook het Mohammedanisme, dat toch na het Christendom is ontstaan, draagt geen diepere opvatting van zonde en genade voor; het stelt de verlossing vooral in bevrijding van de helse straf, welke de ongelovigen treft, en laat de verlossing van de zonde als zonde daarachter ver terug treden. Wel bidt de Moslem om vergeving van de zonden, maar deze wordt men vanzelf deelachtig, wanneer men zich bekeert, dat is, wanneer men gelooft aan de eenheid van God en aan Mohammed als zijn profeet, en voorts de godsdienstplichten (gebed, aalmoes, vasten, bedevaart) volbrengt; de verlossing is geen gave van God, maar een eigen daad van de mens 7). En met deze godsdiensten komen in grondgedachte de wijsgerige stelsels overeen; de enige weg ter zaligheid is het pad van de deugd, de zedelijke zelfvolmaking. Men kan deze meer zoeken in praktische arbeid, in ascetische zelfverloochening of in mystieke contemplatie; het blijft altijd de mens, die zich met inspanning van al zijn krachten naar boven zoekt te worstelen en zijn eigen zaligheid tracht uit te werken. In die geest zei Seneca: *deorum esse munus quod vivimus, nostrum vero quod bene vivimus*. Voor het bezit van de deugd behoeft de mens, naar Cicero's mening, God niet dankbaar te zijn, want om onze deugd worden wij met recht geprezen en op haar dragen wij rechtmatige roem, wat het geval niet zou wezen, indien de deugd een gave van God was en wij haar niet bezaten door onszelf. Heeft ooit iemand daarvoor de goden dank gezegd, dat hij een goed man was; *num quis, quod bonus vir esset, gratias Diis egit unquam* 8)?

Heel anders is de mening van de Schrift. Reeds in het Oude Testament is het God, die terstond na de val tussen mens en slang uit genade vijandschap zet en de mens aan zijn zijde overbrengt, [Gen. 3:15](#), die Abraham en het uit hem geboren volk van Israël ten eigendom verkiest, [Gen. 12:1](#); [Ex. 15:13, 16](#); [19:4](#); [20:2](#); [Deut. 7:6](#) v., die er het verbond mee opricht en er zijn wetten aan schenkt, [Gen. 15:1](#); [17:2](#); [Ex. 2:24-25](#); [Deut. 4:5-13](#), die het bloed op het altaar ter verzoening geeft, [Lev. 17:11](#), en alles aan zijn wijngaard ten koste legt, [Jes. 5](#); [Jer. 2:21](#). Maar krachtens die verkiezing en op de grondslag van dat verbond is het volk nu ook verplicht, om, op straffe van de vloek van de wet, [Deut. 27:6](#); voor Gods aangezicht in

oprechtheid te wandelen en zijn geboden te onderhouden, [Gen. 17:1](#); [Ex. 20](#); [Deut. 10:15-16](#) enz. De bondsbetrekking hing niet van die wetsonderhouding, als een voorafgaande voorwaarde, af; zij was geen werkverbond, maar rustte alleen op Gods verkiezende liefde. Doch zij moest toch in de wandel naar de wet des Heeren haar bewijs en zegelontvangen. Immers kon zij van Israëls zijde niet met een volkomen hart aanvaard en dus in Israël niet tot waarachtige werkelijkheid worden, dan door zulk een geloof, dat tevens liefde en lust had, om in de weg van het verbond te wandelen. Het verbond sluit, indien het geen idee, maar realiteit is, de verplichting en de neiging in, om naar de eis van het verbond te leven. Maar daarom spreekt het ook vanzelf, dat het volk tegenover het verbond en zijn wet een zeer verschillende houding aannemen kon. Er waren antinomistische goddelozen, voorlopers van de Sadduceëen, die zich om God noch zijn gebod bekommerden, en met de vromen de spot dreven, [Ps. 14:2](#); 36:2 [[Ps. 36:1](#)]; 42:4, 11 [[Ps. 42:3,10](#)]; [94:2](#); [Mal.2:17](#); [3:14](#); er waren farizees gezinden, die op uitwendige onderhouding van de wet de nadruk legden en daaraan de gerechtigheid en de zaligheid verbonden, [Am. 6:1](#); [Jer. 7:4](#). Tussen deze beiden in stonden de weinige getrouwen, de oprechte vromen, die geenszins onverschillig waren voor de wet des Heeren, integendeel haar bepeinsden de hele dag en liefhadden met heel hun ziel, maar die toch van haar onderhouding hun gerechtigheid en zaligheid niet afhankelijk lieten zijn. Want al is het, dat zij zich menigmaal zeer sterk op hun gerechtigheid beroepen, en God oproepen, om hun recht te doen, [Ps. 7:9](#) [[Ps. 7:8](#)]; [17:1](#)v., [Ps. 18:21](#) [[Ps. 18:20](#)]; [26:1](#)v., [Ps. 35:24](#); 41:13 [[Ps. 41:12](#)]; 44:18, 21 [[Ps. 44:17, 20](#)]; [71:2](#); [119:121](#); [2 Kon. 20:3](#); [Job. 16:17](#); [Neh. 5:19](#); [13:14](#) enz., toch doen diezelfde personen tegelijk ootmoedig belijdenis van hun zonden, roepen Gods vergeving in en pleiten op zijn genade, [Ps. 31:10-11](#); [32:1](#)v., [Ps. 38:2](#)v., [Ps. 40:13](#) [[Ps. 40:12](#)]; 41:5 [[Ps. 41:4](#)]; [130:3,5](#); [Jes.6:5](#); [53:4](#); [64:6](#); [Jer. 3:25](#); [Mich. 7:9](#); [Neh. 1:6](#); [9:33](#), [Dan. 9:5,7,18](#) enz. De gerechtigheid van deze vromen is geen persoonlijke kwaliteit, maar een eigenschap van de zaak, die zij voorstaan; zij hebben het recht aan hun zijde, omdat zij zich verlaten op God 9). Dit vertrouwen op God is het wezenlijk, wat in het Oude Testament de rechtvaardigen tot rechtvaardigen maakt; zij geloven aan God, [האמין](#), [Gen. 15:6](#); [Ex. 14:31](#); [2 Kron. 20:20](#); [Jes. 28:16](#); [Hab. 2:4](#), vertrouwen op Hem, [בטח](#), [Ps. 4:6](#) [[Ps. 4:5](#)]; 9:11 [[Ps. 9:10](#)], nemen tot Hem de toevlucht, [חסה](#), [Ps. 7:2](#) [[Ps. 7:1](#)]; 18:3 [[Ps. 18:2](#)], vrezen Hem, [ירא](#), [Ps. 22:24](#) [[Ps. 22:23](#)]; [25:12](#), hopen op Hem, [יחל](#), [הוהיל](#), [Ps. 31:25](#) [[Ps. 31:24](#)]; [33:18](#), verwachten het van Hem, [קוה](#), [Ps. 25:21](#), verbeiden Hem, [חכה](#), [Ps. 33:20](#), steunen op Hem, [סמך](#), [Ps. 112:8](#), [נכון](#), [Ps. 57:8](#) [[Ps. 57:7](#)], hangen Hem aan, [רבק](#), [חשק](#), [Ps. 91:14](#); [2 Kon. 18:6](#) enz. Dit geloof wordt tot gerechtigheid gerekend, [Gen. 15:6](#), gelijk elders het houden van Gods geboden gerechtigheid heet, [Deut. 6:20](#); [24:13](#).

Dat nu deze subjectieve gerechtigheid, die wezenlijk in vertrouwen op God bestaat, ook een vrucht van Gods genade en een werking van zijn Geest is, treedt uit de aard van de zaak in het Oude Testament nog niet zo duidelijk aan het licht. Maar toch ontbreken ook hiervoor de gegevens niet. Van een eigen gerechtigheid is er bij Israël nooit sprake; het is verkoren niettegenstaande zijn hardnekkigheid, [Deut. 9:4-6](#). God is de bron van alle leven en licht, van wijsheid, kracht, zaligheid, [Deut. 8:17-18](#); [Ps. 36:10](#) [[Ps. 36:9](#)]; 68:20-21, 36 [[Ps. 68:19-20, 35](#)]; [73:25-26](#); [Jer. 2:13](#), [31](#). Niet ons, maar Uwe naam geef ere, is het gebed van Israëls vromen, [Ps. 115:1](#); ootmoed is de stemming van hun ziel, [Gen. 32:10](#); [Ps. 116:12](#), een gebroken en verslagen hart zijn God aangenaam, [Ps. 51:19](#) [[Ps. 51:17](#)]; [Jes. 57:15](#). Niet de mens, maar God wordt altijd alle gave toegeschreven en voor alles de dank gebracht; alles wordt opgeroepen, om Hem te loven; alles wordt in de gebeden van Hem begeerd, niet alleen redding uit gevaren, maar ook kennis van Gods wet, verlichting van de ogen enz. God is het toch, die zich ontfermt over wie Hij wil, [Ex. 33:19](#), en in zijn boek schrijft, wie leven zal, [Ex. 32:33](#). Hij belooft, zonder enige voorwaarde, dat Hij hun God en zij zijn volk zullen zijn, [Ex. 19:6](#); [Lev. 26:12](#), en dat Hij altijd weer na ontrouw en afval van Israëls zijde, zich over hen

ontfermenzal en bekering en leven geven zal, [Ex. 32:30-35](#); [Num. 14](#); [16:45-50](#); [Lev. 26:40-44](#); [Deut. 4:31](#); [8:5](#); [30:1-7](#); [32:36-43](#), [Neh. 9:31](#). Hij vergeeft de zonden om zijns naams wil, [Ex. 34:7](#) enz., en zendt zijn Heilige Geest, die de bewerker is van alle geestelijke leven, [Num. 11:25](#), [29](#); [Neh. 9:20](#); Ps. 51:13 [[Ps. 51:11](#)]; [143:10](#); [Jes. 63:10](#). En als de geschiedenis dan leert, dat Israël telkens het verbond ontheiligt, verlaat, vernietigt, [Deut. 31:20](#); [1 Kon. 11:11](#); [19:10](#), [14](#); [Jer. 22:9](#); [32:32](#) enz., dan verkondigt de profetie, dat God zijnerzijds het verbond nimmer verbreken en zijn volk nooit verlaten zal. Hij kan het niet doen om zijns naams en zijns roems wil voor de Heidenen, [Num. 14:16](#); [Deut. 32:26-27](#); [1 Sam. 12:22](#); [Joël 2:17-19](#); [Jes. 43:21,25](#); [48:8-11](#); [Jer.14:7](#), [20,21](#); [Ezech. 20:43-44](#); [36:32](#). Het is een eeuwig verbond, dat niet wankelen kan, omdat het vastligt in Gods goedertierenheid, [2 Kon. 13:23](#), [1 Chron. 16:17](#); Ps. 89:1-6 [[Ps. 89:1-5](#)]; [106:20](#); [106:46](#); [111:5](#); [Jes. 54:10](#). Hij staat als het ware voor beide partijen in, niet alleen voor zichzelf, maar ook voor zijn volk, en Hij zal zo een nieuw verbond oprichten, zijn Woord en Geest niet van hen doen wijken, hun zonden om zijns naams wil vergeven, over allen zijn Geest uitstorten, een vlesens hart hun schenken, de wet in hun binnenste schrijven en hen in zijn inzettingen doen wandelen, [Deut. 30:6](#); [Jes. 44:3](#), [59:21](#); [Jer. 24:7](#); [31:31](#)v., [Ezech.11:19](#); [16:60](#); [18:31](#); [36:26](#); [39:29](#); [Joël 2:28](#); [Mich. 7:19](#) enz.

- 1) In Der Beweis des Glaubens April 1901 bl. 159 worden uit een rede, welke Max Müller voor het Brits en Buitenlands Genootschap over de verhevenheid van de Bijbel uitsprak, de volgende merkwaardige woorden aangehaald: Ich darf sagen, dass ich seit vierzig Jahren in der Erfüllung meiner Pflichten als Professor des Sanscrit in der Universität Oxford so viel Zeit dem Studium der heiligen Bücher des Ostens gewidmet habe wie irgend ein anderer Mensch in der Welt. Und ich wage es dieser Versammlung zu sagen, was ich als den einen Grundton (-) sozusagen den einen Accord (-) aller dieser sogenannten heiligen Bücher, seien es die Veda der Brahmanen, die Purana von Siwa und Wishnu, der Koran der Mohammedaner, der Zendavesta der Parsis usw. gefunden habe: dass der eine grundton, der eine Accord, der sich durch alle hindurch zieht, die Seligkeit durch Werke ist. Sie alle lehren, die Seligkeit müsse erkaufte werden und dass den Kaufpreis ihre eigenen Werke und Verdienste bilden müssen. Unsere eigen Bibel, Unser heiliges Buch aus dem Osten, ist von Anfang bis Ende ein Protest gegen diese Lehre. Gute Werke werden allerdings auch in diesem heiligen Buche aus dem Osten gefordert, und zwar noch stärker als in irgend einem andern heiligen Buch des Ostens; aber sie sind nur der Ausfluss eines dankbaren Herzens. Sie sind nur ein Dankopfer, nur die Früchte unseres Glaubens. Sie sind nie das Losegeld der wahren Jünger Christi. Lasst uns nicht unsere Augen verschliessen gegen das, was edel und wahr ist und was wohl lautet in jenen heiligen Büchern. Aber lasst uns die Hindus, Buddhisten und Mohammedaner belehren, dass es nur ein heiliges Buch des Ostens giebt, das ihr Trost sein kann in jener ernsten Stunde, in welcher sie ganz allein hinüber müssen in die unsichtbare Welt. Es ist jenes heilige Buch, das die gewisslich wahre und aller Annahme werthe Botschaft enthält, die allen Menschen, Männern, Frauen und Kindern gilt und nicht bloss uns Christen, dass Christus Jesus gekommen ist in die Welt, die Sünder selig zu machen.
- 2) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 374.
- 3) Verg. het belangrijk artikel van E. W. Mayer, Zum Stand der Frage nach dem Wesen der Religion, Theol. Rundschau 1910 bl.

1-15. 45-63.

- 4) Ch. de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch. 3 II 208 v.
- 5) Ib. II 89v.
- 6) Oldenberg, aangehaald bij R. Bouwman, Boeddhisme en Christendom. Kampen 1906 bl. 62.
- 7) W. Knieschke, Die Erlösungslehre des Qorân 1910 bl. 34 v.
- 8) Cicero, de nat. deorum III 36, verg. Scholten, L. H. K. II 54.
- 9) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; C 206 v.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 411)

411. Maar na de ballingschap weken deze profetische elementen uit Israëls religie terug en ontwikkelde zich deze meer en meer in een eenzijdig nomistische richting. Ezra en Nehemia legden in het jaar 445 v. C. aan de teruggekeerden de wet van Mozes voor en verplichtten hen allen met ede tot onderhouding van haar geboden, Neh. 8-10. Een allermerkwaardigste verandering trad er toen in de gezindheid en het leven van Israëls volk in. Vóór de ballingschap was het afkerig van de wet, verviel het ieder ogenblik tot allerlei afgoderij en ongerechtigheid, en maakte het zich voortdurend aan ontrouw en afval schuldig; maar na de ballingschap buigt het zich deemoedig onder de wet, is het van alle afgoderij en beeldendienst ten diepste afkerig, en vindt het in de onderhouding van Gods geboden zijn lust en zijn leven. Doch het sloeg daarbij zeer spoedig, en in het vervolg van tijd hoe langer hoe meer, tot een ander uiterste over. De naëxilische profeten lieten daartegen hun woord nog wel uitgaan, maar toen de stem van de profetie zweeg, zette de nomistische richting zich ongehinderd voort. De waarachtige en levende God, die zich alle eeuwen door aan Israël had geopenbaard, trad achter zijn wet terug; en die wet werd meer en meer het éne grote voorrecht van Israël en het middelpunt van zijn leven. Door de verdrukking en vervolging, waaronder het telkens te lijden had, werd deze gedachte versterkt. God hield zich van verre; Hij gaf zijn volk om hun ongerechtigheden aan de Heidenen over; eerst in de toekomst zou Hij zich weer over hem ontfermen en door de Messias hen verheffen boven alle volken en hen stellen aan de spits van de natiën. Zo bleef de Messiasverwachting wel onder Israël leven en ontwaakte ze dikwijls in druk met fanatische kracht. Maar van die Messias werd niet in de eerste plaats de verzoening van de zonden en de oprichting van een nieuw verbond verwacht, doch allereerst richtte de hoop zich daarop, dat Hij aan Israël recht zou doen, het van alle druk zou bevrijden en zijn heerschappij herstellen zou over alle volken van de aarde.

Voor die komst van de davidische Koning had Israël zich daarom voor te bereiden door strenge onderhouding van de wet. Op allerlei wijze werd deze wet verheerlijkt; Zo werd vereenzelvigd met de hemelse, eeuwige wijsheid, die als de eersteling van zijn werken van God uitging, en met welke als zijn geliefde dochter Hij zelf voortdurend zich bezig houdt. Omdat zij daarom de volkomen heilsopenbaring was, zou zij ook eeuwig blijven bestaan; de andere boeken van het Oude Testament nemen een lagere plaats in en gaan eens voorbij, maar de wet blijft van geslacht tot geslacht, zij is bron van alle heil en fontein van het eeuwige leven. Ofschoon de mens na de val alleen nog door Gods barmhartigheid voortleeft en Israël, na de verschrikkelijke zonde, waaraan het zich in de woestijn schuldig maakte, [Ex. 32](#), zijn bestaan alleen aan Gods genade te danken heeft, toch heeft het daarom nu des te meer de verplichting en bezit het ook de kracht, om door de onderhouding van de wet zich de gerechtigheid te verwerven. Alle daden van de mensen en bepaaldelijk van de kinderen Israels worden door God afgewogen naar de wet; Hij tekent ze op in zijn boek, maakt ieder dag het oordeel op, en stelt er het loon of de straf voor vast. De goede werken, door de mens

verricht, zijn een gave aan God, en verplichten Hem tot een wedergave; God en mens zijn twee contracterende partijen; naar de verhouding van werk en loon gaat alles in de wereld toe, niet alleen in het leven van de enkeling, maar ook in de geschiedenis van de families, van de geslachten, van de volken, van de mensheid; al Gods doen, van het begin tot het einde van de wereld, berust op de verdiensten van de mens. Voor verzoening van de zonden in de Bijbelse zin van het woord blijft er in dit stelsel geen plaats over; er kan alleen in zoverre nog sprake van zijn, als bekering, geloof, schuldbelijdenis, (die alle weer als een werk naast andere werken worden opgevat), zelfkastijding, vasten, gebed, aalmoezen, barmhartigheid, wetsstudie, martelaarschap enz., iemand in de stand van rechtvaardige opnemen of herstellen kunnen. Bovendien kan het gebrek in de eigen gerechtigheid door die van anderen (hetzij van de aartsvaders, Mozes, Jozua, David, of ook van nog levende personen) aangevuld worden; zelfs de doden hebben nog voordeel van de goede werken van de levenden. Er zijn dus vele middelen, om de verzoening te verkrijgen en de gerechtigheid deelachtig te worden, maar alle komen ze neer op onderhouding van de wet en van al haar, dikwijls fijn uitgesponnen, geboden.

Dit consequente nomisme kweekte in de Joden tweeërlei stemming. Wanneer zij, zoals inzonderheid bij vele Farizeën het geval was, al dan niet in subjectieve oprechtheid, meenden, de hele wet te hebben vervuld, vervielen zij tot geestelijke hoogmoed en deden zij bij God hun rechten gelden op loon, [Matt. 19:20](#); [Luk. 18:11](#). Maar bij anderen wekte het nomisme de overtuiging, dat de gerechtigheid in de weg van de werken niet bereikt kan worden. Al naarmate men aan het einde van een dag over zichzelf al of niet tevreden was, moest men zich tot de rechtvaardigen of tot de goddelozen rekenen; tot zekerheid van het heil kwam men langs deze weg nooit; er werd geen vreugde in God gesmaakt en geen troost en vrede in zijn gemeenschap; heel het leven door bleef men, met vreze van de dood, van de dienstbaarheid onderworpen, [Hebr. 2:15](#). Naarmate de wet dieper opgevat en haar vervulling ernstiger nagestreefd werd, deed zij zich te meer gevoelen als een juk, hetwelk de Joden niet konden dragen, [Hand. 15:10](#). Het vierde boek van Ezra gaf hier uitdrukking aan, als het zei: wij, die de wet ontvangen hebben, moeten toch vanwege onze zonden verloren gaan [1](#)).

Men moet dezen toestand van het Jodendom in Jezus' dagen kennen, om zijn prediking van het Evangelie van het koninkrijk in haar rijke vertroosting enigermate te verstaan. Dat koninkrijk wordt enerzijds wel voorgesteld als een schat, die in de hemelen bewaard en als een loon aan de rechtvaardigen uitgedeeld wordt, [Matt. 6:20](#); [13:43](#); [19:21](#); [25:46](#). Om het in de toekomst, als het ten volle geopenbaard zal worden, te ontvangen, is een andere, betere gerechtigheid dan die van de Farizeën nodig, [Matt. 5:20](#); het moet vóór alle dingen gezocht, [Matt. 6:33](#), en ten koste van alles gekocht worden, [Matt. 13:44-46](#); [19:21](#); [Mark. 9:43-47](#); [10:28-29](#). Maar het is toch een heel ander rijk, dan de Joden zich toenmaals voorstelden. Het is niet politiek, maar geestelijk van aard, gelijk Jezus zelf het als zodanig van begin af aan aanvaardde en in de verzoeking staande hield, [Matt. 4:1-10](#); geestelijke eigenschappen zijn het, zoals reinheid van hart, zachtmoedigheid, barmhartigheid, nederigheid enz., die zijn burgers kenmerken, [Matt. 5:3v.](#), [Matt. 18:4](#); [20:26-27](#); het is daarom universeel, niet alleen voor de Joden, maar voor alle volken bestemd, [Matt. 8:11](#); [21:43](#). Ook verschijnt het niet eerst in de toekomst, maar het is thans reeds aanwezig, [Matt. 11:12](#); [12:28](#); [Luk. 17:21](#), en ontwikkelt zich en breidt zich uit als het zaad en het zuurdeeg, [Matt. 13:24v.](#); wie het hier in het geloof, als een kind, ontvangt, die zal daar ingaan in de toekomst, [Mark. 10:15](#).

In eschatologische zin heet het koninkrijk dus wel een loon, maar werk en loon staan hier in geen verhouding; het koninkrijk gaat in waarde alles zo ver te boven, dat alle denkbeeld van loon vervalt, [Matt. 19:29](#); [20:13-15](#); [25:21](#); [Mark. 10:30](#), vooral [Luk. 17:10](#). De

gerechtigheid, die vereist wordt, om in het koninkrijk in te gaan, is zelf een goed, dat God schenkt, [Matt. 6:33](#), evenals ook de vergeving van de zonden, [Matt. 26:28](#); [Luk. 1:77](#), [24](#), [47](#) enz. en het eeuwige leven, [Mark. 10:30](#); [Luk. 18:30](#). En Hij schenkt dat koninkrijk met al zijn goederen niet aan de rechtvaardigen, maar aan de tollenaars en zondaren, [Matt. 9:13](#), aan de verlorenen, [Matt. 18:11](#), aan de armen enz., [Matt. 5](#), aan de kinderkens, [Matt. 18:3](#), [Mark. 10:15](#); van hun is reeds op aarde het koninkrijk van de hemelen, [Matt. 9:15](#); [11:11](#); [13:16-17](#); [23:13](#), [Mark. 10:15](#); [Luk. 17:21](#). Om dat koninkrijk deelachtig te worden is dus geen eigen gerechtigheid nodig, maar alleen bekering, μετανοια, resipiscentia, mentis mutatio, zinsverandering, en geloof, πιστις, di. het aannemen van en vertrouwen op het Evangelie van het koninkrijk als een gave van God aan verlorenen, [Mark. 1:15](#), en dus vertrouwen op God, [Mark. 11:22](#), op Jezus' woord en macht, [Matt. 8:10](#); [9:2](#); [Mark. 4:40](#), op Jezus' persoon als Messias, [Matt. 27:42](#); [Mark. 9:42](#); [Joh. 1:12](#); [2:11](#); [6:29](#); [17:8](#); [20:30](#); [Hand. 9:22](#); [17:3](#); [18:5](#) enz. Maar ook deze μετανοια en πιστις zijn zelf weer genadegaven van God, [Matt. 11:25](#), [27](#); [15:13](#); [16:17](#); [Luk. 10:22](#); [Joh. 6:44](#), [65](#); [12:32](#), zodat alleen degenen die uit de waarheid zijn, [Joh. 8:43](#), [47](#); [12:39](#); [18:37](#), die door de Vader aan de Zoon gegeven zijn, [Joh. 6:37](#)v., [Joh. 17:2](#), [6](#), [9](#); [10:26](#); [11:52](#), die reeds wedergeboren zijn, [Joh. 1:12-13](#); [8:47](#), tot het geloof komen.

In de apostolische verkondiging wordt dit alles veel breder uitgewerkt. De verhouding van de objectieve verwerving en de subjectieve toepassing van het heil treedt dan helderder in het licht. Als Jezus gestorven en opgewekt is, dan wordt het zijn discipelen duidelijk, dat het koninkrijk, hetwelk Hij gepredikt heeft, met al zijn goederen van vergeving, gerechtigheid en eeuwig leven, door zijn lijden en sterven verworven is; en dat Hij juist daartoe door de Vader opgewekt en verheerlijkt is, opdat Hij deze weldaden aan de zijnen toepassen zou. De toepassing is van de verwerving onafscheidelijk. Het is één werk, dat aan de middelaar is opgedragen; en Hij zal niet rusten, voordat Hij het hele koninkrijk voltooid de Vader overgeven kan. Maar toch, hoe onverbrekelijk verwerving en toepassing van de zaligheid ook samenhangen, er is onderscheid. Gene bracht Christus tot stand op aarde, in de staat van de vernedering, door zijn lijden en sterven, deze volbrengt Hij van uit de hemel, in de staat van de verhoving, door zijn profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid aan de rechterhand van de Vader. Daarom oefent Hij deze toepassing van de zaligheid ook uit door de Heilige Geest. Door die Geest werd Hij zelf bekwaamd tot het werk, dat Hij op aarde te volbrengen had. Door die Geest werd Hij ontvangen in Maria's schoot, [Luk. 1:35](#), gezalfd bij de doop, [Matt. 3:16](#), geleid in de woestijn, [Matt. 4:1](#), keerde Hij weer naar Galilea, [Luk. 4:14](#), sprak Hij zijn woord, [Mark. 1:22](#), predikte Hij het Evangelie, [Luk. 4:18](#)v., genas Hij de zieken en wierp Hij de onreine geesten uit, [Matt. 12:28](#). In de macht van zijn woord en zijn werken werkte dus bij Hem de Heilige Geest, maar ook in zijn lijdzame zachtmoedigheid, [Matt. 12:17-20](#), heilige verontwaardiging, [Mark. 11:14-17](#), en hemelse blijdschap, [Luk. 10:21](#). Hij was altijd vol van de Heilige Geest, [Luk. 4:1](#), en volbracht al zijn werk door zijn kracht, want God was met Hem, [Hand. 10:38](#). Door die Geest gaf Hij zich over in de dood, [Hebr. 9:14](#), en werd Hij in de opstanding krachtig bewezen de Zoon van God te zijn, [Rom. 1:3](#). In de veertig dagen, die er verliepen tussen zijn opstanding en hemelvaart, gaf Hij bevelen aan zijn discipelen door de Heilige Geest, [Hand. 1:3](#). En bij de hemelvaart, waarin Hij alle engelen, machten en krachten zich onderdanig maakte, [Ef. 4:8](#); [1 Petr. 3:22](#), is Hij de Heilige Geest met al zijn gaven ten volle deelachtig geworden. Opvarende in de hoogte, heeft Hij de gevangenis gevangen genomen, heeft Hij aan de mensen gaven gegeven en is boven al de hemelen verheven, opdat Hij alle dingen vervullen zou.

Deze inbezitname van de Heilige Geest door Christus is zo volstrekt, dat Paulus in [2 Cor. 3:17](#) zeggen kan, dat de Heer, en dat is Christus als de verhoogde Heer, de Geest is. Daarmee

wil Paulus het onderscheid tussen beide niet uitwissen, want in vers 18 spreekt Hij terstond weer, evenals op andere plaatsen, [Rom. 8:9](#); [Gal. 4:9](#), van de Geest des Heeren en duidt Hem daarmee aan als de Geest, die Christus toebehoort en van Hem uitgaat. Maar bij de hemelvaart is de Heilige Geest in zulk een mate het eigendom van Christus geworden, dat deze zelf als de Geest kan worden aangeduid. In zijn verhoging is Hij geworden tot levendmakende Geest, [1 Cor. 15:45](#). Hij bezit thans de zeven Geesten, de Geest in al zijn volheid, zoals Hij de zeven sterren heeft, [Op. 3:1](#). De Geest van God, de Vader, is geworden de Geest van de Zoon, de Geest van Christus, die niet alleen in het Goddelijk wezen, maar in overeenstemming daarmee ook in de bedeling van het heil, van Vader en Zoon beiden uitgaat, en evengoed door de Zoon als door de Vader gezonden wordt, [Joh. 14:26](#); [15:26](#); [16:7](#). De Geest, die tijdens zijn verblijf op aarde reeds zonder mate op Christus uitgestort was, is thans in de verhoging ten volle het beginsel van zijn leven geworden; al het fysieke en psychische leven heeft Hij afgelegd; Hij is thans levendmakende Geest, en zal thans zijn gemeente langs dezelfde weg tot de heerlijkheid leiden.

- 1) Bij Loofs, Dogmengesch. 4 bl. 59. Verg. verder over het nomisme der Joodse religie, behalve de boven reeds genoemde werken, Schürer, Gesch. des jüd. Volkes³ II 450 v. W. Staerk, Neut. Zeitgesch. 1907 II 5 v. Felten, Neut. Zeitgesch. Regensburg 1910 III 463 v. enz. De verhouding van het tegenwoordige Jodendom tot de wet wordt besproken door Strack, Das Wesen des Judentums. Leipzig 1906.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 412)

412. De eerste werkzaamheid, welke Christus na zijn verhoging verricht, bestaat daarom in de uitstorting van de Heilige Geest. Omdat Hij zelf door de rechterhand van God werd verhoogd en van de Vader de belofte van de Heilige Geest, dat is de door God in het Oude Testament beloofde Heilige Geest, ontvangen had, kon Hij deze nu aan zijn gemeente op aarde meedelen, [Hand. 2:33](#). De Geest, die Hij schenkt, gaat van de Vader uit, wordt door Hem van de Vader ontvangen en wordt daarna door Hem zelf in zijn gemeente uitgestort, [Luk. 24:49](#); [Joh. 15:26](#). Het is de Vader zelf, die de Heiligen Geest zendt in Jezus' naam, [Joh. 14:26](#). Vóór de hemelvaart was dus de Heilige Geest nog niet, overmits Christus nog niet was verheerlijkt, [Joh. 7:39](#). Er kan hiermede niet bedoeld zijn, dat de Heilige Geest vóór de verheerlijking van Christus nog niet bestond, want in het Oude Testament is er reeds telkens van Gods Geest sprake ¹⁾ en de Evangeliën verhalen ons, dat Johannes de Doper en Elizabeth met de Heilige Geest vervuld waren, [Luk. 1:15](#), [41](#), dat Simeon door de Heilige Geest naar de tempel geleid werd, [Luk. 2:26-27](#), dat Jezus zonder mate met Hem gezalfd was, [Joh. 3:34](#). En ook kan de bedoeling niet zijn, dat de discipelen vóór de Pinksterdag niet wisten, dat er een Heilige Geest bestond. Want zij waren door het Oude Testament en door Jezus zelf heel anders onderwezen. Zelfs de discipelen van Johannes, die te Efeze tot Paulus zeiden, dat zij bij hun doop niet alleen de Heilige Geest niet ontvangen hadden, maar ook niet gehoord hadden, of er een Heilige Geest was, [Hand. 19:2](#), gaven daarmee niet te kennen, dat het bestaan van de Heilige Geest hun onbekend was, maar wilden er alleen mee zeggen, dat zij van een buitengewone werking van de Heilige Geest, dat is van de wondervolle gebeurtenis op de Pinksterdag, niets hadden gehoord. Immers wisten zij zeer goed, dat Johannes een profeet was, door God gezonden en door zijn Geest bekwaamd, maar zij waren discipelen van Johannes gebleven, hadden zich niet bij Jezus aangesloten en leefden dus buiten de gemeente, die op de Pinksterdag de Heilige Geest ontving.

De gebeurtenis, welke op deze dag plaats had, kan daarom geen andere betekenis hebben, dan dat de Heilige Geest, die ook vroeger reeds bestond en vele gaven schonk en vele krachten werkte, thans, na de hemelvaart, van Christus uit in de gemeente als in zijn tempel is gaan wonen. De uitstorting van de Heilige Geest is na schepping en vleeswording het derde grote werk van God. Deze buitengewone gave van de Heilige Geest was reeds herhaaldelijk in het Oude Testament beloofd. Niet alleen zou de Geest des Heeren in al zijn volheid rusten op de knecht des Heeren, [Jes. 11:2](#),. maar Hij zou in het laatste van de dagen ook uitgegoten worden over alle vlees, over zonen en dochteren, ouden en jongen, dienstknechten en dienstmaagden, [Jes. 44:3](#); [Ezech. 39:29](#); [Joël 2:28](#) v. Johannes de Doper nam deze belofte over en zei van de Messias, dat Hij niet, gelijk hijzelf, met water, maar met de Heilige Geest en met vuur, met het reinigende en verterende vuur van de Heilige Geest zou dopen, [Matt. 3:11](#); [Joh. 3: 11](#), verg. [Hand. 2:3](#); [18:25](#); [Rom. 12:11](#); [1 Thess. 5:19](#). En Jezus beloofde dienovereenkomstig aan zijn jongeren, dat Hij zelf na zijn verhoging hun van de Vader de Heilige Geest zou zenden, die hen in al de waarheid leiden zou. Daarbij maakte Hij duidelijk tussen tweeërlei werkzaamheid van de Heilige Geest onderscheid. De ene werkzaamheid bestaat daarin, dat de Heilige Geest, in de harten van de discipelen uitgestort, hen troosten, in de waarheid leiden en eeuwig bij hen blijven zal, [Joh. 14:16](#); [15:26](#); [16:7](#). Maar deze Geest van de vertroosting en leiding wordt alleen aan de discipelen van Jezus geschonken; de wereld kan deze Geest niet ontvangen, want zij ziet Hem niet en kent Hem niet, [Joh. 14:17](#). Daarentegen oefent de Heilige Geest in de wereld een heel andere werkzaamheid uit, nl. deze, dat Hij, in de gemeente wonende en van daaruit op de wereld inwerkende, haar overtuigt van zonde, gerechtigheid en oordeel, en op al deze drie punten haar in het ongelijk stelt, [Joh. 16:8-11](#).

Deze belofte vervulde Jezus aan zijn discipelen in engere zin, dat is aan zijn apostelen, nog vóór zijn hemelvaart. Toen Hij in de avond van de dag van zijn opstanding voor de eerste maal aan zijn jongeren verscheen, leidde Hij hen plechtig tot hun apostolische arbeid in en blies Hij op hen, zeggen de: ontvangt de Heilige Geest; zo gij iemands zonden vergeeft, die worden zij vergeven, zo gij iemands zonden houdt, die zijn zij gehouden, [Joh. 20:22-23](#). Voor het apostolische ambt, dat zij straks moeten uitoefenen, hebben zij een bijzondere gave en kracht van de Heilige Geest nodig; en deze wordt hun thans nog door Christus vóór zijn hemelvaart geschonken, in onderscheiding van die, welke zij straks op de Pinksterdag in gemeenschap met alle gelovigen ontvangen zullen. Op deze dag toch waren de apostelen niet alleen, maar volhardden eendrachtelijk in het bidden en smeken, met de vrouwen en Maria, de moeder van Jezus, en met zijn broeders, en met vele anderen, ten getale van omtrent honderd en twintig personen, [Hand. 1:14](#); [2:1](#); en alle dezen werden toen vervuld met de Heilige Geest, [Hand. 2:4](#). Dezelfde uitdrukking komt ook reeds vroeger voor, [Ex. 31:3](#), [Mich. 3:8](#); [Luk. 1:41](#), maar er is toch een duidelijk onderscheid in de zaak, die er door uitgedrukt wordt. Terwijl de Heilige Geest vroeger aan enkele, op zichzelf staande personen, en tijdelijk voor een bepaald doel geschonken werd, daalde Hij thans op alle leden van de gemeente neer en blijft van nu voortaan in hen allen wonen en werken. Evenals de Zoon van God wel meermalen in de dagen van het Oude Testament op aarde verscheen, doch eerst bij de ontvangenis in Maria 's schoot de menselijke natuur zich ter woning verkoos, zo was er ook vroeger wel allerlei werkzaamheid en gave van de Heilige Geest; maar eerst op de Pinksterdag maakt Hij de gemeente tot zijn tempel, die Hij voortdurend heiligt en opbouwt en nimmermeer verlaat. De inwoning van de Heilige Geest geeft aan de gemeente van Christus een zelfstandig bestaan; zij is thans niet meer in het volksbestaan van Israël en binnen de grenzen van Palestina besloten, maar zij leeft thans zelfstandig door de Geest, die in haar woont, en breidt zich over de hele aarde en tot alle volken uit. Uit de tempel op Sion gaat

God door zijn Geest thans wonen in het lichaam van de gemeente van Christus, die daardoor op deze zelfde dag geboren wordt als zendingskerk en wereldkerk. De hemelvaart van Christus heeft noodzakelijk ten gevolge en bewijst tevens haar waarachtigheid in de nedervaart van de Heilige Geest. Gelijk deze eerst de Christus door het lijden heen geheiligd, volmaakt, tot de hoogste hoogte opgevoerd heeft, zo behoort Hij thans op dezelfde wijze en langs dezelfde weg het lichaam van Christus te vormen, totdat het zijn volle wasdom krijgt en de vervulling, het pleroma, uitmaakt van Hem, die alles in allen vervult.

Deze uitstorting van de Heilige Geest ging in de eersten tijd bij de discipelen van Christus van allerlei buitengewone krachten en werkingen vergezeld. Zodra zij op de Pinksterdag met de Heilige Geest vervuld werden, begonnen zij te spreken in andere talen, zoals de Geest hun gaf uit te spreken, [Hand. 2:4](#). Volgens de beschrijving van Lukas hebben wij hierin niet met een hoor-, maar met een spreek- of taalwonder te doen. Lukas was een mede-arbeider van Paulus en kende de glossolalie, gelijk deze bijv. in de gemeente te Corinthe voorkwam, zeer goed; hij spreekt daar ook zelf van in [Hand. 10:46-47](#) en [Hand. 19:6](#). Zonder twijfel was het verschijnsel, dat op de Pinksterdag plaats had, verwant aan de glossolalie, want anders had Petrus niet kunnen zeggen, dat Cornelius en de zijnen de Heilige Geest ontvangen hadden, gelijk als ook wij, [Hand. 10:47](#), verg. [Hand. 11:17](#); [15:8](#). Maar desalniettemin was er toch onderscheid. Want in [1 Cor. 14](#), evenals ook in [Hand. 10:46](#) en [Hand. 19:6](#), is er sprake van tongen of talen, zonder het adjectief: vreemde, er bij, dat onze Statenvertaling daarom ten onrechte opnam; maar [Hand. 2:4](#) spreekt uitdrukkelijk van andere talen. Als de leden van de gemeente te Corinthe in tongen spreken, worden zij niet verstaan of begrepen, tenzij er een uitlegging volgt, [1 Cor. 14:2](#)v.; maar te Jeruzalem spraken de discipelen reeds in andere talen, voordat de menigte kwam toelopen en hen hoorde, zodat een hoorwonder uitgesloten is, [Hand. 2:4](#). En toen de menigte hen hoorde, verstond zij het gesprokene, want een iegelijk hoorde hen in zijn eigen taal spreken, in de taal, in welke zij geboren waren, [Hand. 2:6](#), [8](#). De andere talen, waarvan vers 4 spreekt, zijn dus zonder twijfel dezelfde als die, welke in vers 6 de eigen talen van de hoorders worden genoemd, en in vers 8 nog nader worden aangeduid als de talen, in welke zij geboren waren. Het waren dus geen onverstaanbare geluiden, waarin de discipelen spraken, maar andere talen, nieuwe talen, zoals het bij [Markus 16:17](#) heet, en zoals zij van ongeleerde Galileërs niet werden verwacht, [Hand. 2:7](#). En in die talen verkondigden zij de grote werken van God, inzonderheid die, welke Hij in de laatste dagen in de opwekking en verhoging van Christus gewrocht had, [Hand. 2:4](#) en [14](#)v.

Nu mag dit bericht van Lukas niet zo worden opgevat, alsof de discipelen van Jezus op dat ogenblik alle mogelijke talen van de aarde kenden en spraken. En evenmin ligt er in opgesloten, dat zij hoofd voor hoofd in alle vreemde talen gesproken hebben. Zelfs is de bedoeling met het taalwonder niet deze geweest, dat de discipelen aan de vreemdelingen het Evangelie zouden verkondigen in hun eigen taal, omdat zij het anders niet verstaan konden. Want de vijftien namen, die in vers 9-11 worden opgesomd, duiden niet even zoveel verschillende talen aan, maar zijn aanwijzing van de landen, waaruit de vreemdelingen bij gelegenheid van het Pinksterfeest naar Jeruzalem waren gekomen; en al deze vreemdelingen verstonden Aramees of Grieks, zodat er aan een toerusting van de apostelen met de gave van de vreemde talen geen behoefte bestond. Trouwens, later vinden wij in het Nieuwe Testament nooit meer van deze gave van de vreemde talen enige melding gemaakt; Paulus, de apostel van de Heidenen, die ze dan wel vóór allen nodig gehad en ontvangen zou hebben, spreekt er nooit van; met Aramees en Grieks kon hij in de toenmalige wereld overal terecht. Het spreken in vreemde talen op de Pinksterdag was dus een op zichzelf staand geval; het was wel aan de glossolalie verwant, maar maakte daarvan toch uit een bijzondere soort en een hogere vorm. Terwijl de glossolalie als een verzwakking en vermindering te beschouwen is,

die daarom door Paulus ook veel lager dan de profetie wordt geschat, was het talen spreken in Jeruzalem als het ware een verbinding van glossolalie en profetie, een verstaanbare verkondiging van Gods grote werken in de eigen talen van de volken. De werking van de pas in zijn volheid uitgestorten Geest was toen zo machtig, dat zij het hele bewustzijn beheerste en zich uitte in het spreken van gearticuleerde klanken, die door de hoorders als hun eigen landstalen werden herkend. De bedoeling met dit taalwonder was dan ook niet, om de discipelen blijvend toe te rusten met de kennis van vreemde talen, maar om op buitengewone wijze een machtigen indruk te geven van het grote feit, dat thans had plaats gehad. Hoe kon dit beter geschieden, dan door de kleine, pas gestichte wereldkerk in vele talen te laten verkondigen de grote werken van God? Bij de schepping zongen de morgensterren en juichten alle kinderen Gods; bij de geboorte van Christus hief een menigte des hemelsen heirlegers het jubellied van Gods welbehagen aan; op de geboortedag van de gemeente bezingt zij zelf in velerlei talen de grote werken van God [2](#)).

Al neemt het talenspreken op de Pinksterdag een bijzondere plaats in, toch werd de uitstorting van de Geest in de eerste tijd in vele buitengewone krachten openbaar. In het nomistisch Jodendom van de toenmalige tijd vinden wij slechts bij uitzondering van de Heilige Geest gewag gemaakt; God is een God van verre geworden en woont niet meer met zijn Geest in de harten [3](#)). Maar een nieuwe tijd brak met Johannes de Doper en daarna vooral met de verschijning van de Christus aan. De Geest, die op Hem nederdaalde, was een Geest van de liefde en van de kracht, en zo werd Hij ook na de Pinksterdag in de gemeente openbaar. Hij werd in de regel geschonken, nadat iemand tot het geloof gekomen was, en dan soms bij de doop, [Hand. 2:38](#), of bij de handoplegging vóór de doop, [Hand. 9:17](#), of bij de handoplegging na de doop, [Hand. 8:17](#); [19:6](#), maar gewoonlijk bracht zij mee een bijzondere gave en kracht. Zo lezen wij, dat door de Geest aan de discipelen geschonken werden vrijmoedigheid, om het woord te spreken, [Hand. 4:8](#), [31](#), een bijzondere sterkte van het geloof, [Hand. 6:5](#); [11:24](#), vertroosting en blijdschap, [Hand. 9:31](#); [13:52](#), wijsheid, [Hand. 6:3](#), [10](#), glossolalie, [Hand. 10:46](#); [15:8](#); [19:6](#), profetie, [Hand. 11:28](#); [20:23](#); [21:11](#), verschijningen en openbaringen, [Hand. 7:55](#); [8:39](#); [10:19](#); [13:2](#); [15:28](#); [16:6](#); [20:22](#), wonderbare genezingen, [Hand. 3:6](#); [5:5](#), [12](#), [15](#), [16](#); [8:7](#), [13](#). Evenals de werken, die Jezus deed, brachten ook deze buitengewone krachten, die in de gemeente openbaar werden, vrees en ontzetting teweeg. [Hand. 2:7](#), [37](#), [43](#); [3:10](#); [4:13](#), [5-5](#), [11](#), [13](#), [24](#). Enerzijds prikkelden zij wel de tegenstand en dreven zij het hart van de vijanden tot haat en vervolging aan, maar anderzijds bereidden zij ook de bodem tot de ontvangst van het zaad van het Evangelie voor. Zij waren in de eerste tijd nodig, om aan de Christelijke belijdenis ingang en bestand in de wereld te verschaffen.

[1](#)) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 213, Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 217.

[2](#)) Van Hengel, De gave der talen. Een Pinksterstudie. Leiden 1864. Commentaren van Meyer, ea. op [Hand. 2](#) en [1 Cor. 14](#). Cremer, art. Geistesgaben in PRE3 VI 460-463. In de laatste jaren trok de glossolalie opnieuw de aandacht door de verschijnselen, die bij de revivals in Wales, Los Angeles, Christiania, Hamburg, Kassel enz. zich voordeden. Verg. o.a. Paul Fleisch, Die innere Entwicklung der deutschen Gemeinschaftsbewegung in den Jahren 1906. 1907. Leipzig 1908. A. Dallmeyer, Satan unter den Heiligen. Die Casseler Bewegung im Lichte der Erfahrung. Neumünster 1908. Sir Robert Anderson, Spirit manifestations and the gift of tongues. London Evang. Alliance z. j. Dawson Walker, The gift of tongues and other essays. Edinburgh 1906 (vat de glossolalie op als werkelijk spreken in vreemde talen, en

wijst op vele verwante verschijnselen bij de Montanisten, Camisarden, Irvingianen enz.; over de laatste ook Kolde, Neue Kirchl. Zeits. Juli 1900). F. G. Hencke, The gift of tongues and related phenomena at the present day, American Journal of Theology, April 1909. E. Lombard, Le parler en langues à Corinthe d'après les textes de Paul et les analogies modernes, Revue de théol. et de philos. 1909, 1. 2. Gutberlet, Der Kampf um die Seele. Mainz 1903 bl. 525 v. J. Bessmer, Das moderne Zungenreden, Stimmen aus Maria Laach 1910 bl. 142-156. 262-273. Beukenhorst, Het spreken in "tongen". St. v. W. en Vr. Maart 1908.

- 3) Weber, Syst. der altsyn. pal. Theol. bl. 184 v. Swete in Hastings D. B. 11404.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 413)

413. Gedurende de hele apostolische tijd zijn deze buitengewone werkingen van de Geest dan ook blijven bestaan. Wij weten dit vooral door het getuigenis van de apostel Paulus. Hij was zelf, in eigen persoon, ruimschoots met deze bijzondere gaven van de Geest begiftigd. Op een buitengewone wijze, door een openbaring van Jezus Christus zelf, was hij op de weg van Damascus tot bekering gebracht en tot apostel geroepen, [Hand. 9:3v.](#), en ook later vielen hem nog telkens openbaringen ten deel, [Hand. 16:7](#); [9](#); [2 Cor. 12:1-7](#); [Gal. 2:2](#) enz. Hij wist zich in het bezit van de gave van de kennis, van de lering, van de glossolalie en profetie; hij predikte in betoning van geest en kracht, [1 Cor. 2:4](#), en Christus werkte door hem, tot gehoorzaamheid van de Heidenen, met woorden en werken, door kracht van tekenen en wonderen, door de kracht van de Heilige Geest, [Rom. 15:18-19](#); [2 Cor. 12:12](#). En soortgelijke gaven werden ook aan andere gelovigen geschonken; in [1 Cor. 12:8-10](#); [Rom. 12:6-8](#) noemt de apostel er verscheidene op, en hij zegt ervan, dat ze in verschillende mate door een en dezelfde Geest werden uitgedeeld, en aan een iegelijk in het bijzonder geschonken werden naar zijn wil. Ze zijn een vervulling van de belofte, die reeds in het Oude Testament is geschied, [Gal. 3:14](#), en zijn te beschouwen als eerstelingen, die een grote oogst waarborgen, en ten onderpand verstrekken van de toekomstige, hemelse erfenis, [Rom. 8:23](#), [2 Cor. 1:22](#); [5:5](#); [Ef. 1:14](#); [4:30](#).

Hoe hoog de apostel al die gaven nu ook schatten mag, hij legt aan alle de maatstaf aan, dat ze moeten overeenkomen met de belijdenis van Jezus als de Heer, [1 Cor. 12:3](#); hij komt er tegen op, dat ze misbruikt worden tot zelfverheffing en verachting van anderen, en eist, dat ze van harte en gewillig ten nutte van de naaste worden aangelegd, want alle gelovigen zijn leden van één lichaam en hebben elkaar nodig, [1 Cor. 12:12-30](#); hij maakt daarom onderscheid in de gaven, naarmate ze dienen tot stichting van de gemeente, [1 Cor. 12:7](#); [14:12](#), stelt om die reden de glossolalie ver beneden de profetie, [1 Cor. 14](#), en raadt alle gelovigen aan, om te streven naar de beste gaven, waarbij de liefde de uitnemendste weg is, want zonder haar zijn alle gaven waardeloos, [1 Cor. 12:31](#) v. Daarmee verlegde de apostel het zwaartepunt uit de tijdelijke en voorbijgaande openbaringen van de Geest in die geregelde werkzaamheden van godsdienstige en zedelijken aard, welke de Heilige Geest voortdurend in de gemeente uitoefent. In het Oude Testament werd daarop soms reeds de nadruk gelegd, want ofschoon aan de Geest van God allerlei buitengewone gaven en krachten werden toegeschreven, Hij is toch ook en zal vooral in de toekomst zijn de werkmeester van alle waarachtig, geestelijk en zedelijk leven, Ps. 51:13 [[Ps. 51:11](#)]; [143:10](#); [Jes. 32:15](#); [Ezech. 36:27](#). Jezus sluit zich daarbij aan, als Hij in het gesprek met Nicodémus zegt, dat er geen toegang is tot en geen deelgenootschap aan het koninkrijk van de hemelen dan door de wedergeboorte, en dat deze wedergeboorte alleen bewerkt kan worden door de Geest van

God, [Joh. 3:3](#), [5](#). En in de afscheidsredenen zet Hij breed uiteen, dat de Heilige Geest straks zijn plaats zal innemen, en dat Hij dan voortaan hun trooster, hun leidsman, hun voorspraak en zaakwaarnemer zal zijn, [Joh. 14](#); [15](#); [16](#).

Al gingen daarom in de eerste tijd met de uitstorting van de Geest vele buitengewone krachten gepaard, die door allen gewaardeerd en door sommigen overschat werden, wij mogen toch niet uit het oog verliezen, dat diezelfde overvloedige mededeling van de Geest in vele godsdienstige en zedelijke deugden openbaar werd. De discipelen van Christus werden er allen op de innigste wijze door saamverbonden tot één zelfstandige, heilige gemeente. Zij volhardden in de leer van de apostelen en in de gemeenschap en in de breking van het brood en in de gebeden, [Hand. 2:42](#). Zij waren één hart en één ziel, en niemand zei, dat iets van hetgeen hij had zijn eigen was, maar zij hadden alle dingen gemeen, [Hand. 4:32](#). Door die Geest kregen zij vrijmoedigheid, om het woord te spreken, werden zij gesterkt in hun geloof, in de verdrukking vertroost en verblijd, [Hand. 4:8](#), [31](#); [6:5](#); [9:31](#); [11:24](#); [13:25](#) enz. En in de andere gemeenten treedt dit, blijkens de brieven van de apostelen, nog veel duidelijker aan het licht. De Heilige Geest is het, die de innigste gemeenschap tussen Christus en zijn gemeente en tussen alle gelovigen onderling tot stand brengt. Wel is Hij van Vader en Zoon onderscheiden, een andere trooster [Joh. 14:16](#), die naast beiden afzonderlijk genoemd wordt, [Matt. 28:19](#); [1 Cor. 12:4](#); [2 Cor. 13:13](#), [Op. 1:4](#). Maar Hij is ook één met hen in wezen, en kan de gelovigen daarom ten volle in hun gemeenschap opnemen en al hun weldaden deelachtig maken.

Zijn werkzaamheid bestaat dus volstrekt niet uitsluitend noch ook hoofdzakelijk in het medelen van buitengewone gaven en krachten, en zelfs niet alleen in het schenken van de weldaden van Christus, afgezien van zijn persoon. Wanneer Christus door zijn lijden en sterven alleen de vergeving van de zonden had verworven, dan was het genoeg, dat de Heilige Geest de verkondiging van dit Evangelie bekrachtigde, [Joh. 15:26-27](#); [Hand. 5:32](#); [1 Cor. 2:4](#); [2 Cor. 4:13](#); [1 Thess. 1:5-6](#); [1 Petr. 1:12](#), de wereld van ongelijk overtuigde, [Joh. 16:8-11](#), het geloof in de harten werkte, [1 Cor. 2:5](#); [12:3](#), [Ef. 1:19-20](#); [2:8](#); [Col. 2:12](#); [Phil. 1:29](#); [1 Thess. 2:13](#), en de gelovigen van hun kindschap verzekerde, [Rom. 8:15-16](#). Maar deze objectieve, rechterlijke weldaad van de vergeving is de enige niet; zij wordt door de ethische en mystieke weldaad van de heiligmaking gevolgd. Christus neemt de schuld van de zonde niet alleen weg, maar breekt ook haar macht. Hij is, één voor allen, gestorven, opdat de levenden niet meer zichzelf, maar Christus leven zouden, [2 Cor. 5:15](#). In de voldoening aan de wet, die de kracht van de zonde is, di. in de vergeving, is ook in beginsel de macht van de zonde gebroken: waar gerechtigheid is, daar is ook leven; [Rom. 3-5](#) wordt gevolgd door [Rom. 6-8](#). Christus is niet alleen gestorven, Hij is ook opgestaan en verheerlijkt; Hij is en blijft de Heer uit de Hemel, de levendmakende Geest, die niet alleen voor de gemeente stierf, maar ook in haar woont en werkt. Deze gemeenschap nu tussen Christus en de gemeente wordt tot stand gebracht en onderhouden door de Heilige Geest. De Heilige Geest is daarom niet alleen degene, die het geloof werkt en van het kindschap verzekert, maar Hij is ook auteur van een nieuw leven; en het geloof is niet maar aanneming van een getuigenis van God, doch ook aanvang en beginsel van een Heilige wandel, [2 Cor. 5:17](#); [Ef. 2:10](#); [4:24](#); [Col. 3:9-10](#). In en door de Geest komt Christus zelf tot de zijnen, [Joh. 14:18](#), leeft in hen, [Rom. 8:9-11](#), [2 Cor. 13:5](#); [Gal. 2:20](#); [Ef. 3:17](#) [Col. 3:11](#) gelijk omgekeerd de gelovigen door die Geest in Christus zijn, leven, denken, handelen, [Joh. 17:21](#); [Rom. 8:1](#), [9](#), [10](#); [12:5](#); [1 Cor. 1:30](#); [2 Cor. 5:17](#). [Gal. 3:28](#); [6:25](#) [???]; [Ef. 1:13](#), [Col. 2:6](#), [10](#); [παντα και εν πασιν χριστος](#) [Col. 3:11](#) 1). En niet alleen Christus, maar ook God zelf komt door die Geest woning in hen maken en vervult hen met zijn volheid, opdat Hij tenslotte alles in allen zij, [Joh. 14:23](#), [1 Cor. 3:16,17](#); [6:19,15](#); [28](#), [2 Cor. 6:16](#); [Ef. 2: 22](#). Door de gemeenschap aan de persoon van

Christus, bewerkt de Heilige Geest ook de gemeenschap aan al zijn weldaden, aan zijn σοφία, [1 Cor. 2:6-10](#), δικαιοσύνη, [1 Cor. 6:11](#), αγιασμος, ib., [Rom. 15:16](#); [2 Thess. 2:13](#), απολυτρωσις, [Rom. 8:2](#), [23](#). Hij verzekert de gelovigen van hun kindschap, [Rom. 8:14-17](#); [Gal. 4:6](#), en van de liefde van God, [Rom. 5:5](#); Hij maakt hen vrij van de wet en laat hen samen als één gemeente in de wereld optreden, levend door een eigen beginsel, staande onder een eigen hoofd, [Hand. 2](#); [2 Cor. 3](#), [Gal. 4:21-6:10 2](#)). Hij verbindt de gelovigen tot één lichaam, [1 Cor. 12:13](#), leidt hen tot één Vader, [Rom. 8:15](#); [Gal. 4:6](#); [Ef. 2:18](#), brengt allen tot de belijdenis van Christus als Heer, [1 Cor. 12:3](#), maakt hen één van hart en ziel, [Hand. 4:31](#), [32](#); [Gal. 5:22](#); [Phil. 2:1](#), [21](#) en doet hen samen opwassen tot een volkomen man in Christus, [1 Cor. 3:10-15](#); [Ef. 4:1-16](#); [Gal. 2:19](#). Hij is de auteur van wedergeboorte, [Joh. 3:5-6](#); [Tit. 3:5](#), leven, [Joh. 6:63](#), [7:38-39](#); [Rom. 8:2](#); [2 Cor. 3:6](#), verlichting, [Joh. 14:17](#); [15:26](#); [16:13](#), [1 Cor. 2:6-16](#), [2 Cor. 3:12](#); [4:6](#); [Ef. 1:17](#); [1 Joh. 2:20](#); [4:6](#); [5:6](#), van allerlei gaven, [Rom. 12:3-8](#); [1 Cor. 12:4](#) v., van vernieuwing en heiligmaking, [Rom. 8](#); [Gal. 5:16](#), [22](#); [Ef. 3:16](#), van verzegeling en verheerlijking, [Rom. 8:11](#), [23](#), [2 Cor. 1:22](#); [5:5](#); [Ef. 1:13-14](#); [4:30 3](#)).

- 1) Verg. Deissmann, Die neut. Formel εν χρ.ησου 1892, die echter ten onrechte de formule steeds in lokale zin opvat.
- 2) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 346.
- 3) Verg. de literatuur, genoemd Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 217, en voorts nog Nösgen, Das Wirken des Heilige Geistes an den einzelnen Gläubigen und in der Kirche. Berlin 1907. H. B. Swete, art. Holy Spirit in Hastings' D. B. James Denney, art. Holy Spirit in Hastings' Dict. of Christ. Irving F. Wood, The Spirit of God in biblical Literature. New-York 1904. H. B. Swete, The Holy Spirit in the New Test. London 1909. A. C. Downer, The mission and administration of the Holy Spirit. Edinburgh 1910.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 414)

414. Dat het geloof in Christus de weg ter zaligheid was, stond natuurlijk in de Christelijke kerk van begin af aan vast. De gelovigen wisten zich immers door Christus in een bijzondere verhouding tot God geplaatst en daarin voortdurend door zijn genade bewaard. Zij waren de uitverkorenen van God door Jezus Christus, tot zijn eigen volk aangenomen; zij hadden door Christus de toevlucht tot zijn barmhartigheid genomen en waren het nieuwe volk, waarmee God zijn verbond had opgericht [1](#)). En die Christus was niet alleen de openbaring van God, door wie zij God hadden leren kennen, maar Hij gaf ook zijn bloed voor hun zonden; Hij gaf zich over om hen te reinigen door de vergeving van de zonden, om hen door zijn wonden levend te maken [2](#)). Zo is Hij dan de Heer en de Hogepriester van hun belijdenis, het voorwerp van hun geloof, die hen ook voortdurend in het geloof bewaart en opbouwt [3](#)). Wie daarom niet gelooft in het bloed van Christus, wordt veroordeeld [4](#)). Wij worden niet door ons zelf gerechtvaardigd, noch om onze wijsheid of vroomheid of werken, die wij in heiligheid van het hart hebben verricht, maar door het geloof, waardoor de Almachtige God van de aanvang af allen gerechtvaardigd heeft [5](#)). Wij worden uit genade behouden, niet uit de werken, krachtens Gods wil, door Jezus Christus [6](#)).

Dezelfde gedachten treffen wij na de apostolische vaders ook bij de apologeten aan. Al leggen zij tegenover de gnosis er vooral de nadruk op, dat in Christus de ware kennis en wijsheid, de echte filosofie, is geopenbaard, zij vergeten toch niet, dat Christus ook zaligmaker en verlosser is. Inzonderheid komt dit bij Justinus uit; niemand wordt zalig dan

door de verdiensten van Christus, die de vloek op zich nam en voor allen voldeed, die allen verlost, welke boete doen en geloven 7); zelfs spreekt hij herhaaldelijk van een genade, die aan onze werken voorafgaat, ons verlicht en leidt tot het geloof 8). Veel inniger bindt Irenaeus nog de zaligheid aan het geloof in Christus 9), en zegt ook, dat de Heilige Geest gezonden is, om de wil van de Vader in mensen uit te werken en hen te vernieuwen, en dat die Geest nodig is als de regen en de dauw, om het land vruchtbaar te maken 10). Zelfs getuigt Origenes, dat de wil van de mens uit zichzelf onbekwaam is, om zich te bekeren, nisi divino vel juvetur vel muniatur auxilio. God is prima et praecipua causa operis 11). Nog sterker wordt de zedelijke verdorvenheid van de mens en de noodzakelijkheid van de genade van de Heilige Geest uitgesproken door de Latijnse patres, Tertullianus, Cyprianus, Ambrosius, op wier uitspraken Augustinus zich dan ook beroept 12). Zo zegt eerstgenoemde: haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem 13). Van Cyprianus zijn de door Augustinus telkens aangehaalde woorden: in nullo gloriandum quando nostrum nihil sit 14). Ambrosius kent reeds een inwendige genade, die inwerkt op de wil en hem voorbereidt: a Deo praeparatur voluntas hominum; dat God door de heiligen vereerd wordt, is Gods genade 15).

Toch werd de leer van de toepassing van het heil in de eerste tijden zeer weinig ontwikkeld en ten dele ook reeds vroeg in verkeerde banen geleid. Al zijn er hier en daar enkele testimonia veritatis evangelicae, over het geheel werd het Evangelie toch spoedig opgevat als een nieuwe wet. Geloof en bekering golden wel algemeen als noodzakelijke weg tot de zaligheid; maar deze stonden toch tenslotte in de vrijheid van de mens. De zaligheid was wel objectief door Christus verworven, maar om haar deelachtig te worden, was de vrije medewerking van de mens nodig. Het geloof was in de regel niet meer dan de overtuiging van de waarheid van het Christendom, en de bekering kreeg spoedig het karakter van een boete, die voor de zonden voldeed. De zonden, vóór de doop begaan, werden wel in de doop vergeven; maar die na de doop moesten door boete worden goedgeemaakt. De poenitentia werd nog menigmaal beschouwd als een hartelijk leedwezen over de zonde, maar de nadruk viel toch steeds meer op de uitwendige daden, waarin zij zich openbaren moest, zoals bidden, vasten, aalmoes geven enz., en deze goede werken werden als een satisfactio operis opgevat. Heel de soteriologie werd veruitwendigd. Als weg van de zaligheid gold niet de toepassing van het heil door de Heilige Geest aan het hart van de zondaar, maar de prestatie van zogenaamde goede, dikwijls geheel willekeurige werken. De navolging van Christus bestond in het nadoen en kopiëren van het leven en lijden van Christus, dat levendig voor de ogen geschilderd werd; martelaren, asceten, monniken waren de beste Christenen 16).

Veel verder dan een van zijn voorgangers week Pelagius van de leer van de genade af; hij verliet de Christelijke grondslag, waarop zij allen nog stonden en vernieuwde het zelfgenoegzaam principe van de Heidense wijsbegeerte, bepaaldelijk van de Stoa. Niet alleen toch sneed hij elk verband door tussen Adams en onze zonde, zodat noch schuld noch smet noch zelfs de dood een gevolg van de eerste overtreding was; maar ook het Christendom verloor zijn absolute betekenis; de zaligheid was niet aan Christus gebonden, maar kon ook verkregen worden door de lex naturae en de lex positiva. Van een gratia interna, van een wederbarende genade van de Heilige Geest, die niet alleen het verstand verlichtte, doch ook de wil boog, kon er daarom bij Pelagius geen sprake wezen. Wel sprak hij van genade, maar hij verstond daaronder alleen: a) het posse in natura, de gave van het kunnen willen, welke God aan ieder mens schonk, gratia creans, b) de objectieve genade van de prediking van de wet of van het Evangelie, en van het voorbeeld van Christus welke zich richtte tot het verstand van de mens en hem onderwees aangaande de weg van de zaligheid, gratia illuminans, en c) de vergeving van de zonden en de toekomstige zaligheid, welke aan de

mens, die geloofde en goede werken deed, geschonken zouden worden. De genade in de eerstgenoemde zin was dus aan alle mensen eigen; de genade in de tweede zin was niet volstrekt noodzakelijk, maar diende alleen om de mens de verwerving van de zaligheid te vergemakkelijken; zij was geen gratia operans, maar alleen een adjutorium voor de mens; zij werd ook niet aan allen geschonken, maar alleen aan zulken, die ze door het goed gebruik van hun natuurlijke krachten zich hadden waardig gemaakt; zij was geen gratia praeparans (excitans), noch ook een gratia irresistibilis, welke veeleer een fatum sub nomine gratiae is; en eindelijk was zij niet nodig en werd ze door God niet tot elke goede daad, ad singulos actus, geschonken, maar alleen tot sommige; vele goede werken werden door de mens zonder enige genade verricht 17).

Het semipelagianisme matigde dit stelsel en leerde dat de mens door Adams zonde wel niet geestelijk dood, maar toch ziek was geworden, dat zijn wilsvrijheid niet verloren, maar toch verzwakt was, en dat de mens dus, om het goede te doen en de zaligheid te verkrijgen, de bijstand van de Goddelijke genade nodig had. Doch die genade, welke het verstand verlicht en de wil ondersteunt, mag nooit losgemaakt worden van, maar moet steeds in verband beschouwd met de mens overgebleven wilsvrijheid. Genade en wil werken samen, en wel zo, dat de genade naar Gods bedoeling universeel en voor allen bestemd is, maar feitelijk alleen ten goede komt aan hen, die van hun wilsvrijheid een goed gebruik maken. Nostrum est velle, Dei perficere. Soms mag nu, als bij Paulus, de genade voorafgaan; in de regel is toch de wil de eerste; het begin van het geloof en het volharden erin is zaak van de wil; de genade is alleen nodig voor de vermeerdering van het geloof; God helpt, die zichzelf helpt, een gratia operans, irresistibilis is er niet; en zelfs een gratia praeveniens wordt in de regel ontkend 18).

- 1) Clemens, 1 Cor. 4.20, 50, 58. Barn., 5. 7. 13.
- 2) Clemens, 1 Cor. 21. Barn., 5. 7. Ignatius, Smyrn. 7.
- 3) Polycarpus, 1. 2. 3. 12.
- 4) Ignatius, Smyrn. 6.
- 5) Clemens, 1 Cor. 32.
- 6) Polycarpus 1.
- 7) Justinus, Dial. c. 95. 100.
- 8) Justinus, Dial. c. 119. Apol. 110.
- 9) Irenaeus, adv. haer. IV 2, 7. V 19, 1.
- 10) Irenaeus, adv. haer. III 17. V 10, 2.
- 11) Origenes, de princ. III 1, 18. 2. 5.
- 12) Augustinus, c. duas epist. Pelag. IV 8-10.
- 13) Tertullianus, de anima 21.
- 14) Cyprianus, Test. III 4.
- 15) Ambrosius, in Lucarn 110.
- 16) Verg. Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 319 en voorts de aan het hoofd van deze paragraaf aangehaalde werken.
- 17) Wiggers, Aug. und Pelag. 1220 v. Warfield, Two studies in the history of doctrine. New York 1897 bl. 7 v.
- 18) Wiggers, Aug. u, Pelag. II 359 v.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 415)

415. Uitgaande van de volstreekte zedelijke bedorvenheid van de mens door Adams zonde en van zijn algemene onbekwaamheid tot enig geestelijk goed, kwam Augustinus tot een geheel andere leer van de genade. Menigmaal duidt hij ook de objectieve weldaden, het Evangelie,

de doop, de vergeving van de zonden enz., met de naam van genade aan. Maar deze genade is niet genoeg; er is nog een andere nodig, een *gratia interna, spiritalis*, die het verstand verlicht en de wil buigt. Eerst had Augustinus nog anders geleerd, nl. dat God ons riep, maar dat het geloven onze zaak was 1). Maar later, ongeveer 396, kwam hij vooral door [1 Cor. 4:7](#) tot een ander inzicht 2). En nu zegt hij, dat de genade niet alleen bestaat in een uitwendige prediking van wet en Evangelie, die ons leert en vermaant, en in die zin ons hulp biedt, maar zij is vooral een *occulta inspiratio Dei, inspiratio fidei et timoris Dei, een adjutorium bene agendi adjunctum naturae atque doctrinae per inspirationem flagrantissimae et luminosissimae caritatis, een subministratio virtutis, een inspiratio caritatis per Spiritum Sanctum* 3). Zelf een vrucht van de verkiezing, *ipsius praedestinationis effectus*, wordt ze uitgedeeld, niet naar verdienste maar naar Gods barmhartigheid 4). Daarom is zij vanzelf gratuita; zij was geen *gratia*, indien ze niet gratis geschonken werd 5). De Heilige Geest blaast waarheen Hij wil, *non merita sequens sed merita faciens* 6). De genade gaat aan alle verdiensten vooraf, zij is een *gratia praeveniens, praeparans, antecedens en operans; nolentem praevenit, ut velit* 7). Zij verlicht innerlijk het verstand, en bevrijdt het van de *coecitas* 8); werkt het geloof, dat een gave van God is, en schept in de mens de goede wil, de liefde tot het goede en het vermogen om het goede te doen en neemt er de *infirmetas* uit weg; *fateamur, interna atque occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes sed etiam bonas voluntates* 9). Deze genade is daarbij *irresistibilis*, zij werkt *indeclinabiliter en insuperabiliter* op de wil van de mens in 10); zij wordt door geen hart zo hard verworpen, *a nullo corde duro respuitur*, God neemt door de genade het stenen hart weg en geeft er een vlezen hart voor in de plaats 11). De uitverkorenen, die haar ontvangen, kunnen door haar niet slechts tot Christus komen, maar zij komen ook werkelijk tot Hem. Dit is echter niet zo te verstaan, alsof God door de genade de vrije wil van de mens onderdrukte of vernietigde; integendeel, de genade maakt de wil juist vrij van de slavernij van de zonde. *Liberum ergo arbitrium evacuumus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuat sed statuitur quia gratia sanat voluntatem* 12). Daarom kon Augustinus ook zeggen, *consentire vocationi Dei vel ab ea dissentire, propriae voluntatis est* 13), want beiden, wie gelooft en wie niet gelooft, doen dat vrijwillig, *nemo credit nisi volens*. Zo ver was hij er echter vandaan, om door deze uitspraak de beslissing tenslotte weer in de handen van de mens te leggen, dat hij onmiddellijk voortgaat: dit woord verzwakt niet, maar bevestigt het woord van de apostel: wat hebt gij dat gij niet hebt ontvangen? *Accipere quippe et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo; ac per hoc, quid habeat et quid accipiat Dei est; accipere autem et habere utique accipientis et habentis est. Iam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi suadet ut persuadeatur, illi autem non ita, duo sola occurrunt interim quae respondere mihi liceat; o altitudo divitiarum, et: numquid iniquitas apud Deum* 14). En gelijk het begin, zo is ook de voortgang van het geloof en van de liefde alleen aan Gods genade te danken; de *gratia operans* gaat over in de *gratia cooperans, consequens, subsequens*; zij werkt het willen niet alleen maar ook het werken en het volbrengen. Zonder Christus kunnen wij niets doen; en daarom, ut incipiamus, dictum est: *misericordia ejus praeveniet me, ut perficiamus, dictum est: misericordia ejus subsequetur me* 15). Het is God, die de wil praeparat et cooperando in nobis perficit quod operando incipit, qua ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur; tamen sine illo vel operante ut velimus vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus 16). Volentem subsequitur ne frustra velit 17). En die genade is niet tot enkele, maar tot alle goede daden nodig; *voluntas hominis Dei gratia ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuvatur* 18). Objectief en subjectief is het werk van de zaligheid van het begin tot het einde een werk van Gods genade en van zijn genade alleen 19).

Het pelagianisme werd veroordeeld op de Synode te Carthago 418, waarvan de canones door paus Zosimus en later door Coelestinus I werden goedgekeurd, voorts op het concilie te Efeze 431 en op de synode te Orange 529; op deze laatste synode werd ook het semipelagianisme verworpen en haar canones werden door Bonifacius II bekrachtigd 20). Hierdoor werd het kerkelijke leer, dat de hele mens door Adams zonde bedorven is, en dat beide, initium en augmentum fidei, te danken zijn niet aan onszelf, aan onze natuurlijke krachten, maar aan de genade van God, die ons niet alleen leert wat wij te doen en te laten hebben, maar ons ook schenkt, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus 21); aan de infusio, operatio, inspiratio, illuminatio van de Heilige Geest in ons, die onze wil voorkomt, voorbereidt, van het ongeloof tot het geloof herstelt (corrigen), en ons doet willen en werken 22). De noodzakelijkheid van de gratia interna, praeveniens werd sindsdien door allen geleerd. Ook de synode te Chiersy 853, die Gottschalk veroordeelde, beleeft: habemus liberum arbitrium ad bonum, praevenit et adiutum gratia...gratia liberatum et de corrupto sanatum 23), evenals Rabanus zei, dat God Spiritu Sancto intus regit et zelo spiritali foris confortat 24). De scholastiek wandelde in ditzelfde spoor. Lombardus zegt, dat de mens door de zonde de wilsvrijheid verloren heeft, en dat hij non valet erigi ad bonum efficaciter volendum vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur: liberetur quidem, ut velit, et adjuvetur, ut perficiat 25). Het verschil tussen de gratia operans en de gratia cooperans bestaat dus, evenals bij Augustinus, daarin, dat geen praevenit voluntatem bonam; ea enim liberatur et praeparatur hominis voluntas, ut sit bona, bonumque efficaciter velit. Maar de gratia cooperans voluntatem jam bonam sequitur adjuvando 26). Volgens Thomas kan de mens zonder genade wel allerlei natuurlijk goede dingen doen 27), maar hij heeft genade nodig, ut sanetur et ut bonum supernaturalis virtutis operetur, om God lief te hebben, om de wet te onderhouden, om het eeuwige leven te verwerven, om zichzelf voor de genade van de rechtvaardigmaking voor te bereiden, om uit de zonden op te staan, om te kunnen niet-zondigen, en hij heeft telkens nieuwe genade nodig, om het goede te kennen en te doen, en daarin te volharden 28). En ook stelde Trente vast, dat de volwassenen, om zich voor te bereiden voor de genade van de rechtvaardigmaking, de gratia praeveniens nodig hebben, zodat zij, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem.... disponentur 29). Rome leert dus beslist de noodzakelijkheid van de gratia praeveniens (actualis, excitans) en verwerpt zo het pelagianisme en het semipelagianisme, dat het initium en augmentum fidei aan de krachten van de natuurlijke mens toeschreef.

Nu kan er wel gevraagd worden, of Rome onder die gratia praeveniens iets meer verstaat dan de uitwendige roeping van het Evangelie, die zedelijk inwerkt op verstand en wil, en welke ook door Pelagius c. s. erkend werd. Soms toch is de omschrijving van die genade zeer zwak; Trente identificeert ze met de roeping, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur 30). Maar toch blijkt Rome onder die gratia praeveniens een inwerking van de Heilige Geest op verstand en wil te verstaan. De synode te Orange sprak van een Sancti Spiritus infusio et operatio in nobis; Trente noemde ze excitans en omschreef ze door de woorden: tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem 31). Thomas zegt, dat die genade, waardoor een volwassene voor de rechtvaardigmaking zich voorbereidt, niet bestaat in aliqua habitualis gratia, maar wel in een operatio Dei ad se animam convertentis 32), een auxilium Dei interius moventis sive inspirantis bonum propositum 33). Bonaventura noemt ze ook wel gratia gratis data en zegt, dat de mens haar nodig heeft tot voorbereiding voor de rechtvaardigmaking en dat ze zijn vrije wil excitat 34). Bellarminus omschrijft haar als een gratia auxilii specialis, als een motio of actio, qua deus hominem movet ad operandum 35), en stelt haar als speciale auxilium, gratia extrinsecus excitans et adjuvans tegenover de gratia intus inhabitans, de

gratia infusa, Spiritus Sanctus in nobis inhabitans 36). Ook was er over het wezen van die voorbereidende genade onder de theologen groot verschil; de Thomisten hielden ze voor een *qualitas physica supernaturaliter infusa*, *entitas quaedam physica*; Molina, Lessius, Ripalda vatten ze op als een *illustratio mentis et inspiratio voluntatis*; Suarez, Tanner ea. dachten, dat zij niet iets geschapens was, maar dat de Heilige Geest zelf onmiddellijk de wil bewoog. Maar toch wordt zij algemeen opgevat als een *gratuitum auxilium*, *donum Dei internum et supernaturale*, als een *illustratio mentis* en *motio immediata voluntatis*, welke niet alleen vires morales maar ook vires physicas aan de mens toevoegt en hem in staat stelt, zich voor de rechtvaardigmaking voor te bereiden 37).

- 1) Zo in zijn geschrift de *diversis quaestionibus* van het jaar 386 en de *libero arbitrio* 388-395.
- 2) de *div. qu. adv. Simpl.*, geschreven ongeveer het jaar 397.
- 3) de *gratia Christi* 2. 35. 39.
- 4) de *praed. sanct.* 10. de *dono pers.*, 12. c. *duas ep. Pelag.* I 24.
- 5) de *pecc. orig.* 24.
- 6) de *pecc. orig.* ib.
- 7) *Enchir. de fide, spe et car.* 32.
- 8) de *pecc. mer.* I 9.
- 9) de *gratia Christi* 24.
- 10) de *corr. et gr.* 12.
- 11) de *praed. sanct.* 8.
- 12) de *spir. et litt.* 30 cf. 33. 34. de *gratia et lib. arb.* de *civ. Dei* XIV 11. c. *duas ep. Pelag.* I 2.
- 13) de *spir. et litt.* 34.
- 14) de *spir. et litt.* 34,
- 15) c. *duas ep. Pelag.* II 9.
- 16) de *gratia et lit. art.* 17.
- 17) *Enchir.* 32.
- 18) c. *duas ep. Pelag.* II 5.
- 19) Wiggers, Aug. u. Pelag. I 244 v. Luthardt, Die Lehre v. freien Willen 1863 bl. 30 v. Warfield, Two studies in the history of doctrine New-York 1897 bl. 127-139. Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 234 v.
- 20) Denzinger, *Enchir. symt. et defin. n.* 64 v.
- 21) Denzinger, t.a.p. n. 68.
- 22) Denzinger, t.a.p. n. 147 v.
- 23) Denzinger, t.a.p. n. 280.
- 24) Bij Weiszäcker, Jahrb. f. d. Theol. 1859 bl. 545.
- 25) Lombardus, *Sent.* II dist. 25, 16.
- 26) Lombardus, t.a.p. dist. 26, 1, en voorts comm. op [Ef. 2:4-10](#). [Rom.5:1-2](#); [6:23](#) enz.
- 27) Thomas, S. Theol. II. 1 qu. 109 art. 1 en 2.
- 28) Thomas, t.a.p. art. 2-10.
- 29) Conc. Trid. VI 5.
- 30) Conc. Trid. ib.
- 31) Conc. Trid. ib, cf. can. 3.
- 32) Thomas, 8. Theol. i qu. 62 art. 2 ad 3,
- 33) Thomas, s. Theol. II 1 qu. 109 art. 6. qu. 112 art. 2. III qu, 89 art. 1 ad. 2.
- 34) Bonaventura, *Brevil.* V 3
- 35) Bellarminus, de *gratia et lib. arb.* ic. 2.
- 36) Bellarminus, de *justif.* I c. 13.
- 37) Verg. over dit verschil in opvatting van de *gratia actualis* o.a. Scheeben, Dogm. III 635-734. Heinrich, Dogm. Theol. VIII 250. Pohle, Dogm. II 343-346. Pesch, *Prael* V 22 v. Caesare, Theol. dogm. III 235. Jansen, Theol. III 123-135. Mannens, Theol. III 12-16 enz. Enigszins nader toegelicht,

liep de vraag hierover: eenzijdig verwierp men eenparig het gevoelen van Lombardus, Sent. I dist. 17, 18, dat de genade met de liefde en deze weer met de Heilige Geest vereenzelvigde; anderzijds vond ook de mening Van Dechamps (bij Heinrich t.a.p. VIII 23), dat de genade in *illuminatio mentis* bestond en niet in *inspiratio voluntatis*, omdat de wil steeds het verstand volgt, weinig ingang; de genade was dus volgens allen *illuminatio mentis* en *inspiratio voluntatis*. Maar ging de genade nu geheel en al in die *illuminatio mentis* en *inspiratio voluntatis* op en viel ze daarmee volkomen samen? Werd deze *illuminatio mentis* en *inspiratio voluntatis* rechtstreeks en onmiddellijk door de Heilige Geest in de mens teweeggebracht? Of stond er als het ware tussen beide nog iets anders in, stortte de Heilige Geest eerst in de mens een *qualitas physica et supernaturalis, non habitualis sed fluelis*, in, waarvan de *illuminatio mentis* en *inspiratio voluntatis* dan het gevolg is? Het laatste gevoelen is dat van de Neo-Thomisten, en wordt bijv. aangenomen door Heinrich-Gutberlet, Caesare t.a.p.

Voorts kan men over de leer van de genade bij Rome, behalve de reeds boven genoemde werken, nog raadplegen: Earl Heim, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius*. Leipzig 1907. Glossner, *Die Lehre des h. Thomas vom Wesen der Gnade*. Mainz 1871. Notton, Harnack und Thomas von Aquin. *Eine dogmengesch. Studie über die Gnadenlehre*. Paderborn. P. Minges, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihrem angeblichen Pelagianismus geprüft*. Münster 1906.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 416)

416. Maar daarmee is de verwerping van het semipelagianisme bij Rome ook geëindigd; langs een omweg wordt het toch weer binnengehaald. Ten eerste toch leert Rome, dat de wilsvrijheid door de zonde verzwakt maar niet verloren is **1)**; de mens kan zonder genade vele natuurlijk en burgerlijk goede werken doen, die volstrekt geen zonde zijn; hij kan God als Schepper kennen en liefhebben, een eerbaar leven leiden; en al valt het moeilijk, op de duur de hele wet te onderhouden en alle verzoeken weerstand te bieden, op zichzelf is het toch niet onmogelijk. De *homo naturalis* is op zichzelf een compleet mens **2)**. Ten tweede wijkt Rome daarin van Augustinus af, dat het de *gratia praeveniens* opvat als een genade, die wel het vermogen schenkt, om te geloven, maar niet het geloven zelf. Integendeel, aan ieder volwassee; die onder het Evangelie leeft, wordt de *gratia praeveniens* (*actualis*) geschonken, maar het staat in de macht van de mens, om deze aan te nemen of te verwerpen. *Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus*, zei de synode te Orange, *quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere* **3)**. En Trente verklaarde, dat de mens de *gratia Praeveniens* kan toestemmen en met haar samenwerken, maar haar ook kan verwerpen **4)**. Onder de theologen was er hierover echter groot verschil. De Augustinianen, onder welke Berti de voornaamste is, leren, dat de *gratia praeveniens* (*actualis, sufficiens*) wel het posse, maar niet het velle geeft. Opdat de mens niet alleen kan maar ook wil geloven en werkelijk gelooft, en de *gratia sufficiens* dus inderdaad *efficax* worde, daartoe is nodig een *delectatio victrix*, die de tegengestelde *carnalis delectatio* overwint en het posse in velle doet overgaan. De wil moet dus omgezet worden door een *delectatio victrix*, die sterker is dan de

concupiscentia. De Thomisten, Bannez, Gonet, Lemos, Billuart ea. zeggen ook, dat de gratia sufficiens wel het posse, doch niet het velle geeft, en, om dit laatste te bewerken, door een actio Dei physica, promotio of praedeterminatio physica moet aangevuld worden. Augustinianen en Thomisten stemmen dus daarin overeen, dat de efficacia gratiae niet van de wil van de mens, maar van de genade zelf afhangt, en dat op de delectatio victrix de daad van het geloof onfeilbaar volgt; zij verschillen echter hierin, dat de laatsten een wezenlijk objectief onderscheid aannemen tussen de gratia sufficiens en de gratia efficax, terwijl de eersten oordelen, dat deze beide niet wezenlijk verschillen, maar dat er graden in de genade zijn, waardoor een genade, die in de een slechts sufficiens is, in de ander vanwege de mindere verharding efficax kan wezen. Maar men kan niet zeggen, dat deze voorstelling aan het Trentsche assentire vel abjicere volle recht laat wedervaren. De Molinisten lieten daarom de efficacia van de genade afhangen van de wil van de mens 5), en de Congruïsten, zoals Bellarminus 6), lieten ze bepaald worden door de praevisa gratiae congruentia of incongruentia met de toestand en de omstandigheden van hen, aan wie de genade op een bepaald ogenblik aangeboden werd 7).

De Roomse leer komt daarom hierop neer: de in de kerk geboren kinderen ontvangen in de doop de wedergeboorte (justificatio, gratia infusa), maar zij, die op later leeftijd het Evangelie horen, ontvangen de gratia sufficiens, die in een verlichting van het verstand en een versterking van de wil door de Heilige Geest bestaat. De mens kan deze genade verwerpen, maar hij kan ze ook toestemmen. Indien hij ze toestemt, gaat de gratia excitans in de gratia adjuvans of cooperans over; de mens werkt met haar mee, om zich voor de justificatio (gratia infusa, habitualis) voor te bereiden. Deze voorbereiding bestaat in de volgende zeven momenten, dat de mens, door Gods genade geholpen, Gods Woord gaat geloven, gaat inzien dat hij een zondaar is, hoop krijgt op Gods barmhartigheid, Hem begint lief te hebben, de zonde begint te haten, zich voorneemt zich te laten dopen en een nieuw leven te leiden 8). Het geloof neemt hier geen centrale plaats in, maar is met de zes andere praeparationes ad gratiam justificantem gecoördineerd; het is dan ook niets anders dan een toestemming van de waarheid van het Christendom, d.i. van de leer van de kerk (fides informis) en krijgt zijn rechtvaardigende kracht eerst door de liefde (fides caritate formata), welke in de gratia infusa meegedeeld wordt; op zichzelf en alleen genomen, kan het niet rechtvaardigen, maar heet het alleen rechtvaardigend geloof, omdat het humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, d.i. de eerste van de bovengenoemde praeparationes is. Als de mens zich nu zo voorbereid en gedaan heeft quod in se est 9) —hetzij dit bestaat in het goed gebruik van zijn door de genade ondersteunde 10), of ook van zijn natuurlijke krachten 11), —kan God hem de gratia infusa niet weigeren. Wel heeft de mens door die voorbereiding deze genade niet verdiend, want zij gaat haar in waarde verre te boven; maar het is toch billijk, dat God degene, die zo zijn best doet, naar een meritum de congruo met de gratia infusa loont. 12) Deze wordt hem geschonken in de doop en bestaat in de inwoning van de Heilige Geest, de instorting van bovennatuurlijke deugden, de gemeenschap aan de Goddelijke natuur, en wordt gevolgd door de vergeving van de zonden, welke met haar de beide delen van de rechtvaardigmaking uitmaakt 13). De vergeving van de zonden is bij Rome dus de negatieve keerzijde van de positieve vernieuwing van de mens; vergeven wordt de zonde, omdat en in zoverre zij uitgedelgd is.

Wanneer de mens nu in de doop deze gratia infusa deelachtig is geworden, dan kan hij ze wel weer door doodzonden verliezen, en ook heeft hij voor andere, vergefelijke zonden boete te doen, niet alleen met contritio cordis maar ook met confessio oris en satisfactio operis; doch in de gratia infusa heeft hij toch de bovennatuurlijke kracht ontvangen, om goede werken te doen en daardoor alle volgende genade, ja zelfs het eeuwige leven naar een meritum de

condigno te verdienen. Want de goede werken, die hij doet, vloeien voort uit een bovennatuurlijk principe en zijn daarom een bovennatuurlijk loon waardig. Hieruit wordt het duidelijk, waar het deze Roomse leer van de genade tenslotte om te doen is. De genade dient alleen, om de mens het verdienen van de hemelse zaligheid weer mogelijk te maken. Dat was in de grond zelfs bij Augustinus het geval. De genade, hoe zonder verdienste ook geschonken, bestond bij hem niet allereerst in de vergeving van de zonden, maar in de wedergeboorte, in de instorting van de liefde, die tot het doen van goede werken en zo tot het verwerven van het eeuwige leven in staat stelt. *Acceptit (homo) justitiam, propter quam beatitudinem accipere mereretur* 14). De verdiensten gaan niet aan de genade en het geloof vooraf, maar zij volgen er toch op 15). *Credendo meritum comparatur* 16). *Gratia praevenit meritum, non gratia ex merito sed meritum ex gratia; omnia merita praecedunt gratia, ut dona Dei consequantur merita mea* 17). Ook zei Ambrosius: *Ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, voluntate comitante, non ducente, pedissegua non praevia* 18).

Later, toen de leer van het beeld van God als *donum superadditum* opkwam, werd dit nog erger. Het begrip van de genade onderging toen een belangrijke wijziging. De genade werd iets, dat niet alleen voor de gevallen mens nodig was; maar ook Adam moest door haar van gewoon, natuurlijk mens tot beeld van God verheven worden. Na de val krijgt de genade dus tweeërlei taak, ten eerste om de mens van de zonde te verlossen (*gratia sanationis, medicinalis*), en ten tweede, om hem op te heffen tot de bovennatuurlijke orde (*gratia elevans* 19). Voor het eerste is de genade slechts toevallig, slechts in zedelijke zin noodzakelijk; voor het tweede is zij absoluut en fysiek noodzakelijk. De laatste dringt daarom de eerste hoe langer hoe meer op de achtergrond; de ethische tegenstelling van zonde en genade maakt plaats voor de fysieke van natuurlijk en bovennatuurlijk. Onder genade verstaat de Roomse kerk niet, of althans niet in de eerste plaats, de vrije gunst van God, waardoor Hij de zonden vergeeft, maar zij denkt daarbij allereerst aan een de mens ingegoten kwaliteit, waardoor hij de goddelijke natuur deelachtig wordt 20), aan een op magische wijze, door bemiddeling van priester en sacrament, in een natuurlijk mens ingestorte, bovennatuurlijke, geschapen, hyperfysieke kracht, welke hem opheft tot de bovennatuurlijke orde, en hem in staat stelt, om door goede werken, alle volgende genaden en aan het einde ook de hemelse zaligheid *ex condigno* te verdienen.

- 1) Synode van Orange 529 bij Denzinger, *Enchir. u.* 144 v. Conc. Trid. VI c. 1 en can. 5.
- 2) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 287.
- 3) Bij Denzinger, t.a.p. no. 169.
- 4) Conc. Trid. VI c. 5 en cali. 4.
- 5) Verg. Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; D 48 v. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; B 201.
- 6) Bellarminus, *de gratia et lib. arb.* I 12 IV 14-16.
- 7) Verg. over deze richtingen reeds deel I Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; D 48 en voorts *Theol. Wirceb.*, VII 375. Perrone, *Prael. Theol.* V 138. Liebermann, *Instit. Theol.* II 338. Dens, *Theol.* II 219. Schätzler, *Neue Unters. über das Dogma v.d. Gnade*, Mainz 1867 bl. 87 v. Pohle, *Dogm.4* II 458 v. Manzoni Caesare, *Compendium Theol. dogm.* III 1909 bl. 261 v. enz.
- 8) Conc. Trid. VI c. 6.
- 9) De stelling *si homo facit, quod in se est, Deus dat ei gratiam*, komt zakelijk al bij Hiëronymus voor, *Loofs, Dogmengesch.* 4 545.
- 10) Thomas, *S. Theol.* II 1 qu. 109 art. 6 ad 2. qu. 112 art. 3

- 11) Thomas, S. Theol. II 1 qu. 98 art. 6, Verg. voorts Theol. Wirceb., VII 288. Dens, Theol. II 209. Pesch, Prael. V 114-120.
- 12) Volgens Ripalda, Vasquez ea. leerden de theologen vóór Trente over het algemeen, dat de mens met zijn natuurlijke krachten zich wel positief voor de genade konden voorbereiden; alleen over het gevoelen van Thomas en over zijn opvatting van het *facere, quod in se est*, bestaat verschil. Na Trente is men echter aan deze uitdrukking meestal een andere betekenis gaan hechten, Tegenover Pelagianisme en semipelagianisme tracht Rome nl. de volstrekte onverdienbaarheid van de *gratia prima* vast te houden. *Gratia Dei non secundum merita nostra datur*, en wel noch naar een *meritum de condigno* noch naar een *meritum de congruo*, gelijk de verdienste gewoonlijk sedert Eck onderscheiden werd, Pohle, Dogm. II 401. Vandaar, dat men thans de uitdrukking: *facere quod in se est*, gewoonlijk zo verklaart, dat de mens, die van zijn natuurlijke krachten een goed gebruik maakt, zich negatief voor de genade voorbereidt, in die zin, dat hij aan die genade geen *obicem* ponit. En sommigen zoals Vasquez, Glossner, verwerpen ook zelfs deze negatieve voorbereiding. Verg. Pohle t. a. p. II 400-412. Pesch, Prael. V 105-120. Heinrich, Dogm. Theol. VIII 264-274. Caesare. Theol. dogm. III 242. Mannens, Theol. dogm. III 84-89 enz.
- 13) Thomas, S. Theol. II 1 qu. 113.
- 14) Augustinus, de trin. XIV 15.
- 15) ad Simplific. I qu. 2.
- 16) 83 qu. qu. 68.
- 17) Augustinus bij Lombardus, op [Ef. 2:4-10](#).
- 18) Ambrosius bij Lombardus op [Rom. 5:1-2](#).
- 19) Thomas, S. Theol. II 1 qu. 109 art. 2.
- 20) *Gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, inquantum participat similitudinem divini essé*, Thomas, S. Theol. III qu. 62 art. 2, cf. II, qu. 110 art. 3 en 4.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 417)

417. Het Roomse boetewezen bracht Luther tot zijn reformatorisch optreden. De nieuwe opvatting van het Evangelie, waarvan hij toen bij de bestrijding van de aflaathandel uitging, werd echter, gelijk onderzoekingen van de laatste tijd duidelijk in het licht hebben gesteld [1](#)), reeds jaren vroeger bij hem voorbereid. Omdat randopmerkingen van Luther op de *Sententiae* van Lombardus, uit de jaren 1509-1510, reeds de gedachte uitspreken, dat onder de gerechtigheid van God in [Rom. 1:17](#) niet zijn goddelijke eigenschap, maar de door Hem geschonken geloofsgerechtigheid is te verstaan, hebben sommigen zelfs gemeend, dat de geboorte-ure van de Reformatie reeds sloeg in het jaar 1508-1509, toen Luther zich te Wittenberg in het klooster ophield [2](#)). Door Denifle is echter aangetoond, dat deze exegese van de gerechtigheid van God in [Rom. 1:17](#) volstrekt niet nieuw door Luther gevonden is, maar bij tal van kerkvaders en scholastici voorkomt [3](#)); Luther vergiste zich blijkbaar, als hij het later anders voorstelde en *usu et consuetudine omnium doctorum* zei geleerd te zijn, om bij die gerechtigheid te denken aan de *justitia formalis seu activa*, qua Deus est justus et peccatores injustosque punit [4](#)). Misschien heeft Luther daarmee ook slechts willen zeggen, dat de theologen vóór hem onder de gerechtigheid van God bijna uitsluitend zijn straffende gerechtigheid verstonden [5](#)); maar hoe dit zij, van een nieuw inzicht in de rechtvaardigmaking van de zondaar voor God uit genade, door het geloof alleen, is zijn

bekering uitgegaan. In het handschrift van zijn commentaar op de Psalmen uit de jaren 1513-1515 wordt deze gedachte reeds klaar uitgesproken, de genade vooral van de vergeving van de zonden verstaan, en het wezen van het geloof in het vertrouwen op Gods barmhartigheid in Christus gesteld. Maar dit nieuwe inzicht is daar nog veelszins onhelder en met allerlei andere, middeleeuwse en Roomse elementen verbonden. Het werd echter verdiept en verhelderd door het onderricht van Staupitz, door de kennismaking met de mystieke geschriften, vooral met "die deutsche Theologie," door de voortgezette studie van Paulus en Augustinus ⁶⁾, en kwam dan in zijn voorlezingen over de brief aan de Romeinen van het jaar 1515 reeds veel duidelijker tot uitdrukking. Het was Luthers eigen godsdienstig-zedelijke ervaring, welke hem over de grondbegrippen van het Evangelie: gerechtigheid, rechtvaardigmaking, genade, geloof, bekering, goede werken, een nieuw verrassend licht deed opgaan en ze hem in een heel andere zin deed verstaan, dan die er in de Roomse leer en vroomheid aan gehecht werd. Dat dit nieuwe inzicht in het Evangelie hem in strijd met Rome's kerk en paus zou brengen, besepte hij toen nog helemaal niet. Maar wel merkte hij meer en meer allerlei misstanden op en drong hij reeds sedert 1512 en vooral in Sept. 1517 in zijn disputatio contra scholasticam theologiam op hervorming van de theologische studie, op verwerping van de scholastiek en op onderzoek van de Heilige Schriften aan.

Het conflict brak eerst uit, toen Tetzl in dienst van de aartsbisschop van Mainz met zijn aflaathandel in de diocesen van Halberstadt en Maagdeburg optrad en grote scharen volk tot zich trok. Hij predikte, geheel naar de leer van de Roomse kerk, dat ieder boeteling een deel of het geheel van de hem opgelegde kerkelijke straffen afkopen en bepaalde genaden zich verwerven kon door het verrichten van een of andere goede daad (bijv. door een bedevaart, door een gave voor kerkbouw, door deelneming aan een kruistocht, door het uitrusten van een kruisvaarder of ook veel eenvoudiger en gemakkelijker door het afleggen van de biecht en het storten van een grotere of kleinere som geld). En niet alleen kon men door het kopen van zulk een aflaat zichzelf van kerkelijke straffen vrijkopen, maar ook kon men er bloedverwanten en vrienden in het vagevuur mee te hulp komen, en er hun straf door verkorten en verlichten; al heeft Tetzl de woorden niet precies zo gebezigd, hij was toch feitelijk de stelling toegedaan: sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt ⁷⁾. In zijn prediking kwam het duidelijk uit, dat de aflaat allengs door de pausen verlaagd was tot een handelsartikel, dat door bemiddeling van bankiers als de Fuggers aan de man gebracht werd, om van de goegemeente het geld uit de zak te kloppen.

Maar tegelijk openbaarde zich daarin de verderfelijke richting van het Roomse systeem, want de aflaathandel was geen uitwas of misbruik, maar een regelrechte consequentie van de nomistische verbastering van het Evangelie. ⁸⁾ Als de Reformatie bij Luthers protest tegen deze aflaathandel haar aanvang neemt, dan bewijst zij daarmee haar religieuze oorsprong en haar evangelisch karakter. Er was daarbij niets minder dan het wezen van het Evangelie, de kern van het Christendom, de ware aard van de godsvrucht in het spel. En Luther was de man, die, door de ervaring in zijn eigen zielenleven geleid, het Evangelie van Christus weer in zijn oorspronkelijke en eigenlijke mening deed verstaan. Evenals de justitia Dei, zo was ook de poenitentia voor hem een van de bitterste woorden van de Heilige Schrift geweest. Maar toen hij uit [Rom. 1:17](#) de justitia ex fide leerde kennen, toen leerde hij ook de modus vere poenitendi verstaan; toen begreep hij, dat het in [Matt. 4:17](#) geëiste μετανοειν niets met de satisfactio operis in het Roomse biechtinstituut te maken had, maar in het transmentari, in vera contritio interior bestond en met al haar vruchten een vrucht van de genade was ⁹⁾. In het eerste zevental van zijn vijfennegentig stellingen, en voorts in zijn Sermon von Ablass und Gnade, Febr. 1518, Sermo de poenitentia, Maart 1518, en Sermon vom Sakrament der Busse, 1519, zette hij deze betekenis van de boete of bekering uiteen en ontwikkelde hij de

heerlijke gedachte, dat het voornaamste stuk van de boete niet bestaat in de private biecht, waar de Schrift niet van weet, noch in de genoegdoening, want God vergeeft de zonden om niet; maar in een waarachtig leedwezen over de zonden, in een ernstig voornemen, om Christus' kruis te dragen, in een nieuw leven, en in het woord van de absolutie, d.i. het woord van de genade van God in Christus. De boetende komt tot de vergeving van de zonden niet door genoegdoening en priesterlijke absolutie, maar door vertrouwen op het woord van God, door het geloof aan Gods genade. Niet het sacrament, maar het geloof rechtvaardigt. Zo kwam Luther ertoe, om zonde en genade weer in het middelpunt van de Christelijke heilsleer te plaatsen. De vergeving van de zonden, d.i. de rechtvaardigmaking, hangt niet af van onze boete, die altijd onvolmaakt blijft, maar rust in Gods belofte en wordt de onze door het geloof alleen.

- 1) H. Boehmer, Luther im Lichte van den neueren Forschungen. Leipzig 1906. Kawerau, Fünf und zwanzig Jahre Lutherforschung 1883-1908. Theol. Stud. u. Krit. 1908. Ook Walther in een bespreking van Neue Lutherschriften, Theol. Lit. Blatt 27 Okt. 3 Nov. 1905, 5 Okt. 1906. W. Köhler, Katholizismus und Reformation. Giessen 1905.
- 2) H. Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschungen. Leipzig 1906 bl. 33.
- 3) H. Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung I 2e Abth.: Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über justitia Dei und justificatio. Mainz 1905.
- 4) Bij Loofs, Dogmengesch. 4 688.
- 5) Walther in het Theol. Lit. Blatt 1904 col, 411 v.
- 6) Hermann Barge schreef een biographie over Andreas Bodenstein von Karlstadt. 2 Bde. Leipzig 1905, en stelde deze daarin voor als een oorspronkelijke, zelfstandige geest, van wie Luther in vele opzichten afhankelijk was, maar die onbillijk door hem behandeld werd. Deze voorstelling is echter volgens anderen overdreven en eenzijdig, Ferd. Cohrs, Theol. Lit. Zeitung 1908 n. 14. Scheel, Individualismus und Gemeinschaftsleben in der Auseinandersetzung Luthers mit Karlstadt 1524-1525, Zeits. f. Th. u. K. 1907 bl. 352-375.
- 7) H. Boehmer, t.a.p. bl. 42 v.
- 8) Alleropmerkelijkst zijn de punten van overeenkomst tussen het Roomse en het boven beschreven Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 410 Joodse nomisme. Verg. Fiebig, Judentum und Katholizismus, Die Studierstube Dez. 1905 bl. 715-726.
- 9) Loofs, Dogmengesch. 4 bl. 687. 688. 697. 717 v.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 418)

418. Maar over de verhouding, waarin Luther boete en geloof tot elkaar plaatste, is er groot verschil. Volgens Ritschl 1) meende Luther eerst wel, dat ware boete vrucht was van het geloof aan het Evangelie en van de liefde tot God; maar later zou hij, vooral na Melanchtons Unterricht der Visitatoren van 1528, om geen valse gerustheid te kweken, het door de wet gewerkte berouw vóór het geloof hebben geplaatst, juist omgekeerd als Calvijn, die in de eerste uitgave van de Institutie het berouw aan het geloof maar later, in de Catech. Genev. van 1538 en in de tweede en volgende uitgaven van de Institutie, het geloof aan het ware berouw zou hebben laten voorafgaan 2). Het historisch onderzoek van Lipsius 3) heeft echter

in het licht gesteld, dat er van zulk een omkeer in de leer van de boete bij Luther geen sprake is. De poenitentia bestaat bij hem altijd in twee stukken: contritio, kennis van en berouw over de zonden, gewerkt door de wet, en fides, geloof aan de genade van God in het Evangelie van Christus. God verbreekt eerst door de prediking van de wet het harde hart van de zondaar en leidt hem dan door het geloof tot de troost van het Evangelie. Maar als de zondaar zo Gods genade leert kennen, dan krijgt hij eerst ware liefde tot het goede en wordt daaruit die echte boete geboren, welke heel het leven door blijft en in de afsterving van de oude en in de opstanding van de nieuwe mens bestaat. Wel echter legde Luther in de eerste tijd, tegenover de Roomse werkheiligheid, meer de nadruk daarop, dat de ware boete uit het geloof voortkomt en heel het leven omvat; en later, tegenover het antinomianisme, meer daarop, dat het waarachtig geloof door een verbreking van het hart voorafgegaan wordt; maar zakelijk is Luthers leer altijd dezelfde gebleven, contritio (poenitentia in engere zin), fides en bona opera zijn de drie delen van de via salutis 4). Deze voorstelling is ook die van de Lutherse belijdenisgeschriften 5), en van de eerste dogmatici, Brenz, Strigel, Chytraeus ea. tot Gerhard toe; de heilsorde werd in deze drie loci afgehandeld.

Nu was Luther bij deze heilsorde in de eerste tijd steeds uitgegaan van de absolute predestinatie, en ook later heeft hij ze nooit herroepen 6), al legde hij tegenover het misbruik, dat van deze leer gemaakt kon worden, meer en meer de nadruk op de openbaring van God in Christus en op de algemene aanbieding van het heil in het woord van het Evangelie. Maar Melancton voelde sedert 1527 tegen de belijdenis van de absolute predestinatie hoe langer hoe meer bezwaar, en nam toen met steeds groter beslistheid het synergistisch standpunt in. In zijn commentaar op de Romeinen wees hij reeds alle onderzoek van de verkiezing af, omdat Gods belofte algemeen was en Hij uitdrukkelijk wilde, dat alle mensen zouden zalig worden. In de tweede omgewerkte uitgave van de Loci Communes, welke in 1535 het licht zag, verklaarde hij, dat er bij de bekering tres causae samenwerken, Verbum Dei, Spiritus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei; en in de editie van 1543 haalde hij met instemming het woord van anderen aan, dat de vrije wil in de mens bestond in de facultas applicandi se ad gratiam 7). Ook de Formula Concordiae durfde de belijdenis van de vrije en onvoorwaardelijke verkiezing niet meer aan; ze verwierp wel met beslistheid de leer, dat de wil uit eigen, natuurlijke krachten zich naar de genade schikken kon 8); zij sprak ook haar geloof aan de predestinatie en de onmacht van de mens uit, zodat hij is deterior lapide aut trunco en de bekering pure passive ondergaat 9); maar daarnaast houdt zij niet minder sterk de universaliteit en de resistibiliteit van de genade staande 10), en tracht dan tussen beide de verzoening daarin te vinden, dat de mens nog behouden heeft capacitatem non activam sed passivam, nog ter kerk kan gaan enz., en vooral daarin, dat hij nog patitur (en pati potest), ut Deus in se operetur 11). Later werd dit in de Lutherse theologie gewoonlijk zo uitgewerkt, dat God aan allen, die onder het Evangelie leven, in de doop of door de prediking van het Woord een gratia sufficiens (motus bonos inevitabiles, irresistibiles) schenkt, waardoor de wil van de mens zo bevrijd en vernieuwd wordt, dat hij òf alleen niet-weerstaan, Gods genade in zich tot wedergeboorte en bekering laten werken en geheel passief eronder verkeren kan, òf ook wel positief met haar meewerken kan 12).

Onder invloed van dit bedekte of open synergisme kreeg de ordo salutis, toen zij later uitgebreid en, zoals bij Hollaz, met verwijzing naar [Hand. 26:17-18](#) in de loci over de gratia vocans, illuminans, convertens, regenerans, justificans, renovans en glorificans behandeld werd, bij de Luthersen deze gedaante: Christenkinderen worden, omdat zij nog niet kunnen weerstaan, in de doop wedergeboren en ontvangen de gave van het geloof; anderen worden op later leeftijd eerst geroepen met een vocatio sufficiens, die voor allen gelijk is en allen voorziet van die verlichting in het verstand en van die kracht in de wil, welke hen in staat

stelt, om de werking van Gods genade niet te weerstaan; in geval zij niet weerstaan, worden zij door de prediking van de wet tot contritio (poenitentia, conversio in engere zin) gebracht en voorts wedergeboren en begiftigd met het geloof, dat een vrucht van de wedergeboorte is; door het geloof worden zij dan gerechtvaardigd, krijgen de vergeving van de zonden en verder achtereenvolgens de adoptio, de unio mystica, de renovatio en de glorificatio. Maar zo geregeld ontwikkelt zich het Christelijk leven in de werkelijkheid niet; gelijk de genade in haar aanvang afhangt van de door Gods bovennatuurlijke kracht versterkte wil, zo blijft het bij de voortgang en tot het einde toe. De genade is altijd resistibel en daarom ook tot in het stervensuur toe verliesbaar en ook weer verkrijgbaar, niet eens maar zelfs herhaalde malen. Het zwaartepunt ligt daarom bij de heilsorde in de mens; al wordt nog zo sterk uitgesproken, dat God alleen wederbaart en bekeert, het hangt toch van het al of niet weerstaan van de mens af, of God dat doen zal; de mens heeft de beslissing in handen, hij kan door te weerstaan heel het werk van de Vader, de Zoon en de Geest te niet doen; en hij houdt die beslissing in handen tot zijn dood toe. Nog nader ligt het zwaartepunt bij de heilsorde in geloof en rechtvaardigmaking. Roeping, berouw, wedergeboorte dragen nl. slechts een voorbereidend karakter; zij zijn eigenlijk nog geen weldaden van het genadeverbond, zij gaan als het ware nog buiten Christus om, en dienen, om de zondaar naar Christus heen te leiden. Eerst als de mens gelooft en door dat geloof de gerechtigheid van Christus aanneemt, ziet God hem in Christus aan, vergeeft hem de zonden, maakt hem vrij van de wet, neemt hem aan tot zijn kind, lijft hem in in de gemeenschap met Christus enz. Op het geloof, en wel bepaald op de daad van het geloof, komt alles aan. Oefent de mens deze, dan heeft hij alles en alles in eens, vrede, troost, leven, zaligheid; maar laat hij deze na, dan wordt alles wankel, onvast, verliesbaar. Zo is er alles op gericht, om dat geloof te behouden, maar gelijk de Lutherse gelovige het werk van de genade niet uit de eeuwige verkiezing en het verbond laat opkomen, zo zet hij het ook niet met natuur en wereld en mensheid in verband; hij is zalig in zijn geloof, maar laat dit niet inwerken op gezin en school, maatschappij en staat. Het is hem genoeg, met Christus in gemeenschap te leven, doch hij voelt geen drang, om onder Christus als koning te strijden 13).

- 1) Ritschl, Rechtf. u. Vers. I2 198 v.
- 2) Verg. ook Harnack, D. G. III 2 749 v. Herrmann, Zeits. f. Th. u. K. 1891 bl. 28-81.
- 3) Lipsius, Luthers Lehre van der Busse, Jahrb. f. prot. Theol. 1892 bl. 161-340.
- 4) Verg. voorts Köstlin, Luthers Theol. I 36. 72. 159. 368. II 75. 493. 496 v., en art. in PRE 3 III 584-591. Sieffert, Die neuesten theol. Forschungen über Busee und Glauben. Berlin 1896. Galley, Die Busslehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit. Gütersloh 1900. Loofs, Dogmengesch. 4 bl. 719 v. 790.858.
- 5) J. T. Müller, Die Symb. Bücher der ev. luth. K. 1882 bl. 41. 167. 312. 534. 634.
- 6) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 235 en voorts Loofs, Dogm.4 bl. 755 v. 761 v.
- 7) Melancton, Loci Communes, in de locus de libero arbitrio; in de editie van het Corpus Doctrinae christianae. Lips. 1561 bl. 346. 347.
- 8) Müller, Die Bekenntnisschriften der ev. Luth. K. bl. 607. 608. 713.
- 9) Muller, t.a.p. bl. 589. 594 705.
- 10) Muller, t.a.p. bl. 555. 692.
- 11) Muller, t.a.p. bl. 609. 610.
- 12) Verg., behalve de boven reeds aangehaalde werken van Gerhard, Quenstedt enz., ook nog Schmid, Dogm. der ev. luth.

Kirche bl. 267-369. Luthardt, Komp. der Dogm. par. 57-60.

13) Verg. vooral Schneckenburger, Vergl. Darst. d. luth. u. ref. Lehrbegriffs, 2 Th. 1855 passim.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 419)

419. Bij alle overeenstemming droeg de heilsorde in de Gereformeerde theologie toch van huis uit een geheel ander karakter. Wel behandelt Calvijn rechtvaardigmaking en verkiezing 1), na geloof, wedergeboorte, bekering, Christelijk leven, maar hij wil daarmee geenszins te kennen geven, dat zij dan eerst objectief ontstaan. De grondgedachte, waarvan Calvijn uitgaat, is een geheel andere; de verkiezing is een eeuwig besluit, al wordt de mens eerst door het geloof van haar bewust, en de vergeving van de zonden rust alleen in Christus, al wordt zij ons eerst geschonken in het geloof. Immers keert bij Calvijn telkens de gedachte terug, dat er geen gemeenschap is aan de weldaden van Christus dan door gemeenschap aan zijn persoon 2). Hierin ligt in beginsel al het verschil opgesloten, dat in de heilsorde tussen Gereformeerden en Luthersen bestaat 3). Indien het toch waar is, dat de allereerste weldaad van de genade reeds de gemeenschap aan de persoon van Christus veronderstelt, dan gaat de toerekening en schenking van Christus aan de gemeente aan alles vooraf. En dit is ook de Gereformeerde leer. Reeds in de eeuwigheid, in de verkiezing, en nader nog in het pactum salutis, is er een band gelegd tussen de middelaar en degenen, die Hem gegeven zijn van de Vader. Toen reeds is er in het besluit van God een unio mystica tussen beiden gesloten en een plaatsverwisseling tot stand gekomen. Krachtens dat verbond is Christus mens geworden en heeft Hij voor zijn volk de zaligheid verworven; Hij kon dat doen, juist omdat Hij reeds met hen in gemeenschap stond, hun borg en middelaar, hun hoofd en plaatsvanger was; en de hele gemeente, in Hem als haar hoofd begrepen, is objectief met Hem gekruisigd en gestorven, opgestaan en verheerlijkt. Alle weldaden van de genade liggen dus in de persoon van Christus voor de gemeente gereed; alles is volbracht; God is verzoend; er komt niets van de mens bij. Verzoening, vergeving: rechtvaardigmaking, unio mystica, heiligmaking, heerlijkmaking enz., zij komen niet tot stand na en door het geloof, maar in objectieve, actieve zin zijn zij in Christus aanwezig; zij zijn vruchten van zijn lijden en sterven alleen; en onzerzijds worden zij aangenomen door het geloof. God schenkt ze en rekent ze aan de gemeente toe in het besluit van de verkiezing, in de opstanding van Christus, in de roeping door het Evangelie 4). Op Gods tijd komen zij ook subjectief in het bezit van de gelovigen. Want al is het, dat de mens niets aan het werk van Christus heeft toe te voegen, Christus zelf heeft het Hem opgedragen werk met de verwerving van de zaligheid nog volstrekt niet voltooid. Hij heeft op zich genomen, om zijn volk werkelijk en ten volle zalig te maken. Hij treedt als middelaar niet af, voordat Hij zijn gemeente zonder vlek of rimpel aan de Vader voorgesteld heeft. De toepassing van het heil is een even wezenlijk bestanddeel van de verlossing als de verwerving. *Dempta applicatione, redemptio non est redemptio*. Christus zet daarom in de hemel zijn profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid voort. De toepassing van het heil is zijn werk; Hij is de handelende; Hij deelt zichzelf en zijn weldaden door een *gratia irresistibilis* en *inamissibilis* aan de zijnen mee. Ook de soteriologie is theologisch te beschouwen, als een werk van Vader, Zoon en Geest; ook daarin gaat het om de eer van God, om de handhaving en openbaring van al die deugden van God, welke door de zonde aangerand en geschonden zijn. Het is de wil van God, om in de gemeente van Christus de wereld en de mensheid uit de macht van de satan te verlossen en ze eeuwig te stellen tot een toonbeeld van zijn wijsheid en macht, van zijn heiligheid en genade. Zo zeker als de herschepping objectief in Christus plaats vond, zo zeker moet ze ook subjectief door de Heilige Geest in de gemeente worden uitgewerkt.

Maar zoals de verwerving van de zaligheid door Christus verbondsgewijze, dat is door Christus als middelaar en hoofd van het verbond, plaats had, zo moet ook op die zelfde wijze haar toepassing geschieden. Ten eerste mag daarom de toebrenging van de uitverkorenen niet individualistisch en atomistisch worden gedacht; want de verkorenen zijn immers allen eeuwig aan Christus gegeven, zijn in het verbond begrepen, worden op hun tijd uit Christus, als het lichaam met al zijn leden uit het hoofd, geboren, en al zijn weldaden deelachtig gemaakt. De gemeente is een organisme, geen aggregaat; het geheel gaat bij haar vóór de delen. Sommigen Gereformeerden behandelden daarom zelfs de leer van de kerk vóór die van het heil 5). Dit behoeft niet, omdat de Gereformeerde theologie in de leer van het genadeverbond, welke dikwijls in het begin van de soteriologie of nog vroeger vóór de leer van de persoon en het werk van Christus behandeld werd, dat voordeel bezit, dat genoemde theologen met hun vooropstelling van de leer van de kerk beogen. Bovendien brengt deze orde van behandeling licht een verwarring van de kerk als lichaam van Christus met die als instituut tot stand, en leidt er dan toe, om aan de laatste een waarde voor de oorsprong en de ontwikkeling van het religieuze leven toe te kennen, welke zij naar Schrift en belijdenis niet hebben mag 6). Doch deze ware en echt-Gereformeerde gedachte wordt er toch in vertolkt, dat het verbond van de genade niet eerst door de heilsorde tot stand komt, maar daaraan voorafgaat en er de grondslag en het uitgangspunt van vormt. Al wordt de gelovige eerst door het geloof zich bewust, dat hij tot het verbond van de genade en de numerus electorum behoort, de Erkenntnisgrund is van de Realgrund onderscheiden. Ten tweede zijn daarom wedergeboorte, geloof en bekering geen voorbereidingen, die buiten Christus en het verbond van de genade omgaan, noch voorwaarden, waaraan de mens eerst geheel of ten dele in eigen kracht heeft te voldoen, om in dat verbond te worden opgenomen. Maar het zijn weldaden, die reeds uit het verbond van de genade, uit de unio mystica, uit de schenking van Christus' persoon voortvloeien. De Heilige Geest, die de auteur van deze weldaden is, is door Christus voor de zijnen verworven; de toerekening van Christus gaat dus aan de gave van de Geest vooraf, en wedergeboorte, geloof en bekering leiden niet eerst naar Christus heen, maar worden door de Heilige Geest uit Christus genomen en aan de zijnen meegedeeld.

Dientengevolge moest, in de derde plaats, de poenitentia in de Gereformeerde heilsorde wel een ander karakter aannemen dan in de Lutherse. Voor een deel werkte ook persoonlijke ervaring hierop in. Calvijn werd op een andere wijze dan Luther toegebracht. De laatste leefde lange tijd in diep schuldbesef en bange gewetensangst; hij voelde jaren aaneen de vloek van de wet en de toorn van God op zich rusten, en vond eindelijk vrede in de genadige vergeving van de zonden door het geloof alleen. Calvijn echter werd geleidelijk van de waarheid van de Reformatie overtuigd, doch kon, door de eerbied voor de kerk weerhouden, geruime tijd niet besluiten, zich bij haar te voegen. Maar toen kwam in eens de subita conversio, waarin alle twijfel en aarzeling bij hem overwonnen werd en hij zich onvoorwaardelijk en volkomen aan Gods wil overgaf; hij werd gehoorzaam en stelde zich in Gods weg. Zijn overgang bestond dus vooral daarin, dat hij gehoorzaamheid leerde aan wat hij reeds lang als Gods wil had leren kennen; het nieuwe lag voor hem niet zozeer in een plotselinge ervaring van genade en verlossing, als wel in het vaste besluit en de besliste daad van de gehoorzaamheid aan Gods wil.

Vandaar dat het er Calvijn niet om te doen is, om een bekeringstheorie op te stellen, maar veelmeer om een antwoord te geven op de vraag, worauf dee Wiedergeborene, obwohl er sich als Sünder weiss, seine Geltung, sein acceptum esse, vor Gott gründen soll 7). Calvijn kent daarom wel, evenals Luther, een poenitentia vóór het geloof, die in verbreking van het hart en verootmoediging voor Gods aangezicht bestaat; er zijn velen, die conscientiae pavoribus ante

domantur vel formantur ad obsequium, quam imbuti fuerint cognitione gratiae, imo eam gustaverint. Maar dit is slechts initialis timor, legalis poenitentia, die niet onfeilbaar zeker tot het geloof leidt; ook wil Calvijn niet aanwijzen, quam varie nos Christus ad se trahat vel praeparet ad pietatis studium; en hij verwerpt uitdrukkelijk de leer van vele Anabaptisten, volgens welke de neofyten zich eerst enige dagen in de poenitentia moeten oefenen, om daarna in de gemeenschap van de genade te worden opgenomen. Bij Calvijn valt op een andere poenitentia de nadruk, nl. op die, welke uit het geloof voortvloeit, alleen in de gemeenschap met Christus mogelijk is, heel het leven doorgaat en in mortificatio en vivificatio bestaat; utrumque ex Christi participatione nobis contingit 8).

Nu kende ook Luther deze poenitentia wel; ook hij wist, dat de echte contritio den amor justitiae onderstelt en in de weldaden van Christus haar oorsprong heeft. Maar hij hield daarnaast toch steeds de noodzakelijkheid van de voorafgaande wetsprediking en zogenoemde contritio passiva vast en noemde de terror comminationis het eerste moment in de bekering 9). Melanchton ging hierop nog verder door; in de nieuwe bewerking van de visitatie-artikelen van 1528 gaf hij aan deze aan het geloof voorafgaande contritio passiva, ofschoon Luther dit zelden had gedaan, uitdrukkelijk de naam van Busse (poenitentia, bekering), met beroep op [Luk. 24:47](#), en gaf er deze opmerkelijke verklaring bij: wiewohl etliche achten, man solle nichts lehren vor dem Glauben, sondern die Busse aus und nach dem Glauben folgend lehren, auf dass die Widersacher nicht sagen mögen, man widerrufe unsere vorige Lehre, so ist aber doch anzusehen, weil die Busse und Gesetz auch zu dem gemeinen Glauben gehören (denn man muss ja zuvor glauben, dass Gott sei, der da dreue, gebiete und schrecke ect.), so sei es für den gemeinen groben Mann, dass man solche Stücke des Glaubens lasse bleiben unter dem Namen Busse, Gebot, Gesetzfurcht etc., auf dass sie desto unterschiedlicher den Glauben Christi verstehen 10). Praktische, pedagogische overwegingen leidden er Luther dus toe, om de contritio passiva als het eerste moment van de bekering vast te houden.

Vandaar werd in de Lutherse belijdenis en theologie 11) de bekering (poenitentia) steeds onderscheiden in twee delen: contritio en fides, beantwoordend aan de tegenstelling tussen wet en Evangelie; en aan deze beide delen werd dan op losse wijze nog een derde deel over de bona opera of de nova obedientia vastgeknoopt, met de opmerking: deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae 12). Daarentegen liet Calvijn de poenitentia, welke soms aan het geloof voorafging, meer en meer terugtreden en schoof die, welke op het geloof volgde en daaruit voortkwam, hoe langer hoe sterker op de voorgrond. Dit stond ook daarmee in verband, dat hij steeds meer, niet alleen bij de volwassenen, maar ook bij de kinderen van de gemeente, van het verbond van de genade en van hun insitio in Christum uitging. De poenitentia kwam dus in het Christelijk leven te staan; zij had haar onderstelling in wedergeboorte en geloof; haar delen waren niet contritio en fides, maar mortificatio en vivificatio; zij duurde heel het leven voort en vond haar plaats in de leer van de dankbaarheid 13).

Dit bracht, ten vierde, nog weer een andere wijziging in de poenitentia mee. Bij de Luthersen vormden contritio en fides de beide delen van de poenitentia. Maar daartegen maakte Calvijn bezwaar. Wel erkende hij, dat poenitentia en fides ten nauwste verbonden waren, en dat de eerste in echte zin zonder de laatste niet mogelijk was, veeleer uit haar voortvloeide. Doch hij merkte op, dat de Heilige Schrift bekering en geloof telkens onderscheidt en naast elkaar noemt, bijv. [Hand. 20:21](#), en dat ze daarom, quamquam perpetuo inter se vinculo cohaerent, magis tamen conjungendae sunt, quam confundendae 14). Fides en poenitentia verkregen dus in de heilsorde ieder een min of meer zelfstandige betekenis. Daarmee won Calvijn tweeërlei

voordeel. Ten eerste kon de fides nu veel inniger met de justificatio in verband gebracht, en deze zuiver in juridische zin als een vrijspraak van God worden opgevat. De Lutherse theologie laat op dit punt, gelijk later in de locus over de rechtvaardigmaking blijken zal, aan duidelijkheid veel te wensen over, maar de Gereformeerde belijdenis dankte aan Calvijn haar helder inzicht in het religieus karakter van de rechtvaardigmaking en tegelijk haar klare opvatting van het geloof als firma ac certa cognitio. Daarmee was nu de justificatio "im voraus volledig sichergestellt" 15). En het tweede voordeel bestond daarin, dat aan de poenitentia nu zonder vrees een ethische betekenis kon worden toegekend. Bij de Lutherse gaat het eerste deel van de poenitentia, nl. de contritio, bijna geheel en al op in terrores conscientiae 16). Ofschoon Calvijn deze nu ook wel in de poenitentia opneemt, zij bestaat toch vooral in mortificatio, dat is in een hartelijk leedwezen over en in een haten en vlieden van de zonde, en voorts in vivificatio, in een hartelijke vreugde in God en een lust en liefde, om zijn wil te doen 17). Geloof en rechtvaardigmaking zijn dus na de contritio niet het een en al in de orde van het heil. Luther mocht daarbij liefst blijven staan, de vrijheid van de Christen vooral in verlossing van de wet laten bestaan, en ten aanzien van de goede werken verwachten, dat ze door het geloof vanzelf zouden worden voortgebracht, zoals de vruchten door de boom en de stralen door de zon 18); Calvijn onderscheidde nauwkeuriger het religieuze en het ethische leven, en won voor dit laatste een eigen terrein.

Eindelijk, in de vijfde plaats, omdat de poenitentia opgenomen werd in het Christelijk leven, kon Calvijn ook de actieve zijde daarin tot haar recht doen komen. Dit viel de Lutherse moeilijk, omdat de contritio de aanvang van het nieuwe leven vormde, en dus, bij belijdenis van de onmacht van de mensen, volstrekt passief opgevat, of, bij verzwakking daarvan, het synergisme moest aangenomen worden. Maar Calvijn kon dit vermijden, doordat hij van de insitio in Christum uitging en nu in de poenitentia met de wedergeboren mens te doen had, die in de kracht van God zichzelf bekeren, de zonde bestrijden en de wil van God volbrengen moest. Die wil was begrepen in de wet. Omdat Luther de wet bijna uitsluitend had leren kennen in haar verdoemende kracht, achtte hij de gelovige daarvan volkomen bevrijd en hield hij voor haar tertius usus geen plaats open 19). Maar Calvijn schreef aan de wet ook een normatieve betekenis voor het zedelijk leven toe, en ontleende aan de wil van God de prikkel, om tot het doen van goede werken aan te sporen. De heiligmaking is evengoed een weldaad van Christus als de rechtvaardigmaking; omdat de goede werken, waarin de gelovigen wandelen moeten, door God in Christus voorbereid zijn, kan het geloof bij de vergeving van de zonden niet blijven staan, maar strekt het zich uit naar de volmaaktheid, die in Christus is, zoekt het zich uit de werken als uit zijn vruchten te bevestigen, gordt het aan met de moed en de kracht, om niet alleen met Christus in gemeenschap te leven, maar ook om onder Hem als Koning tegen zonde, wereld en vlees te strijden en alles dienstbaar te maken aan de eer van Gods naam. Omdat de poenitentia echter twee delen heeft, mortificatio en vivificatio, kan de Gereformeerde theologie nu eens meer op de eerste en dan meer op de tweede de nadruk leggen. Er is zelfs verschil over, welke van beide bij Calvijn het zwaarste weegt 20). Maar een beginsel is hierbij op zichzelf niet in het spel; al naar gelang de personen, de tijden, de omstandigheden verschillen, treedt de negatieve of de positieve zijde van het Christelijk leven op de voorgrond. Het zedelijk leven van de Christen heeft in het geloof zijn oorsprong, in de wet zijn regel, en in de eer van God zijn doel. Ook bij Luther, Melancton en de latere Lutherse komt de gedachte wel voor, dat de eer van God het einddoel van alle dingen is; maar deze kreeg toch bij Butzer, Calvijn en de latere Gereformeerden een veel diepere en bredere betekenis. Gehoorzaamheid aan Gods wil tot bevordering van zijn glorie, dat werd bij de Gereformeerden de taak van het Christelijk leven 21).

- 1) Calvijn, Instit. III 12-18 ev. over de rechtvaardigmaking, 21-24 ev. over de verkiezing.
- 2) Calvijn, Inst. III 1, 1. 3. 2. 24. 3, 9. 11, 10 enz.
- 3) Verg. Heppe, Dogm. d. d. Prot. II 311-316. Schneckenburger, Vergl. Darst. I 195 II 22. Philippi, Kirchl. Gl. V 115.
- 4) Dominus, dum nos vocat, justificat, glorificat, nihil aliud quam aeternam Buam electionem declarat, zegt Calvijn in een citaat van de Calvinstudien, Festschrift zum 400 Geburtstage Johann Calvins. Unter Red. von Lic. Dr. Bohatec herausgeg. v.d. Ref. Gemeinde Elberfelds. Leipzig 1909 bl. 202.
- 5) Wollebius, Theol. c. 21-27. Keckermann, Syst. Theol. 1603 bl. 370. Brakel, Redel. godsd. I c. 24-29 ea.
- 6) Ritschl, Rechtf. u. Vers. I2 203v. meende, dat Calvijn de poenitentia eerst alleen negatief opvatte, als voorafgaande aan het geloof, maar later ze ging verstaan van de uit het geloof voortvloeiende conversio ad neum, en ze toen ook op de insitio in Christus en de inlijving in de kerk volgen deed. Maar de positieve opvatting van de poenitentia komt ook reeds in de eerste uitgave der Institutie voor, en de insitio in Christum valt bij Calvijn niet met de inlijving in de kerk samen, tenzij men daarbij denkt aan de kerk als organisme, en niet als instituut. Verg. H. Strahtmann, Die Entstehung der Lehre Calvins von der Busse in de bovengenoemde Calvinstudien bl. 187-245, vooral 189v. 200v.
- 7) Loofs, Dogmengesch. 4 bl. 885.
- 8) Calvijn, Inst. III 3, 2, 9.
- 9) Bij Loofs, Dogmengesch. 4 719. 720. 790.
- 10) Bij Loofs t.a.p. bl. 791.
- 11) Verg. J. T. Müller, Die Symb. Bucher bl. 41. 167. 171. 174. 312. 634, en voor de Luth. dogmatici: Schmid, Die Dogm. der ev. Luth. K. bl. 339 v.
- 12) Müller, Die Symb. Bücher bl. 41. 171. 531.
- 13) Enkelen, zoals Sohnius, noemen nog wel contritio en fides als de beide delen der poenitentia, maar de meesten volgen Calvijn, verg. inzonderheid de Beid. Catech. vr. 88. 89.
- 14) Calvijn, Inst. III 3. 5.
- 15) Strahtmann t.a.p. bl. 227.
- 16) Muller, Die Symb. Bücher bl. 171. 312. 635.
- 17) Calvijn, Inst. III 3, 3. 5 v. Heidelb. Catech. t.a.p.
- 18) Bij Loofs, Dogmengesch. 4 bl. 772.
- 19) Bij Loofs, t.a.p. bl. 777.
- 20) Schulze en Troeltsch bijv. staan hier in de beoordeling van Calvijns ethiek lijnrecht tegenover elkaar, Strahtmann t.a.p. bl. 188.
- 21) Verg. behalve het meermalen aangehaalde opstel van Strahtmann, van dezelfde schrijver: Calvins Lehre von der Busse in ihrer späteren Gestalt, Theol. Stud. u. Krit. 1909, 3tes Heft. W. Lüttge, Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für die Frömmigkeit. Berlin 1909. Lelièvre, La doctrine de la justification par la foi dans la théologie de Calvin, Revue Chrét. Oct. 1909.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 420)

420. Naast deze voorstellingen van de heilsorde in de kerkelijke theologie kwamen nog verscheiden andere op, die tot twee hoofdgroepen, de mystische en de rationalistische, terug

te brengen zijn. De mystiek is een verschijnsel, dat in alle hogere godsdiensten optreedt, en, meestal uit reactie tegen het uitwendig autoriteitsgeloof, het religieuze leven zoekt te verdiepen. Ze heeft daarom overal waar zij voorkomt, in Indië of Arabië, onder Joden of Grieken, bij Rooms en Protestanten verschillende karaktertrekken gemeen, en kenmerkt zich in het algemeen daardoor, dat zij langs ongewone weg en met behulp van buitengewone krachten een hogere kennis van en een inniger gemeenschap met het goddelijke nastreeft, dan die door middel van de orthodoxie bereikbaar is. Niet zelden bedient zij zich daarbij van de geheimzinnige natuurkrachten, welke magie, mantiek en theurgie, hypnotisme, spiritisme en theosofie (in het algemeen het occultisme) aan de hand doen. Maar ook, waar zij alleen gebruik maakt van die krachten, welke in openbaring en religie liggen opgesloten, gaat ze dikwijls gepaard met extasen, visioenen, en allerlei vreemde verschijnselen (stigmatisatie, bilocatie enz.) en vervalt niet zelden tot een pantheïstische vermenging van het goddelijke en menselijke (niet alleen in het Brahmanisme, Neoplatonisme, Sufisme enz., maar ook binnen het Christendom bij Scotus Erigena, de broeders van de vrijen geest, Böhme, Weigel enz.) 1). Als wij dit alles onder de naam van mysticisme van de eigenlijke mystiek afzonderen, blijft voor deze toch nog het streven over, om met behulp van een buitengewone werking van de goddelijke genade tot een hogere kennis van en een inniger gemeenschap met God door te dringen, dan die voor de gewone gelovige is weggelegd. De praktische, empirische mystiek zoekt deze door middel van allerlei oefeningen te verkrijgen; de theoretische, speculatieve mystiek, die dikwijls met gene gepaard gaat, maar er toch van onderscheiden is, maakt van die oefeningen studie en tracht de ervaringen en inzichten, die daardoor verkregen worden, in systeem te brengen. In aansluiting bij Plato, Philo en Plotinus worden dan sedert Pseudo-Dionysius vooral drie trappen in het mystieke leven onderscheiden: καθαρσις (via purgativa, ascese), φωτισμος (via illuminativa, meditatio) en εποπτεια (via unitiva, contemplativa, extase). De purgatio bestaat daarin, dat de ziel zich door gebed, boete, gebruik van de sacramenten, onthouding, zelfkastijding enz. van de zonde reinigt en van al het aardse zich terugtrekt. Op de tweede trap concentreert de ziel zich met al haar denken en willen op één bepaald punt, bijv. op het lijden van Christus, op zijn wonden, op de hemelse zaligheid, op de liefde of de heiligheid van God. Op de derde trap wordt de ziel dan ten innigste verenigd en als het ware vereenzelvigd met het voorwerp, waaraan zij door meditatie ten volle zich overgaf; zij geraakt dan in een toestand, die volgens alle mystici eigenlijk voor geen beschrijving vatbaar is en daarom met verschillende namen aangeduid wordt (contemplatio seraphica, unio mystica, sponsalium, osculum mysticum, transformatio passiva, somnus, mors, annihilatio mystica, sepulcrum animae enz.) 2).

Lijnrecht tegenover deze mystische richting staat het rationalisme, dat in de nieuwere tijd door het Socinianisme en het Remonstrantisme voorbereid werd, en dan in de achttiende eeuw de heerschappij over de geesten verkreeg. Het ziet in Christus niet meer dan een profeet en leraar, die de waarheid Gods verkondigt en met zijn leven en dood bezegeld heeft; door Hem na te volgen, wordt de wel door de zonde verzwakte, maar niet machteloze mens de zaligheid deelachtig. De roeping, welke in het Evangelie tot hem komt, oefent daarom op zijn verstand en wil slechts een zedelijke invloed uit. Als de mens uit eigen, vrije keuze aan die roeping gehoor geeft, de waarheid toestemt, op Gods genade vertrouwt en Christus' geboden volbrengt—want in assensus, fiducia en obedientia bestaat het wezen van het geloof—dan wordt hij om dit geloof, dat in beginsel de hele gehoorzaamheid insluit en door God reeds uit genade, om Christus' wil voor volkomen gehoorzaamheid gerekend wordt, gerechtvaardigd en bij volharding de eeuwige zaligheid deelachtig 3).

Aan mysticisme en rationalisme zijn ook die eenzijdige voorstellingen van de heilsorde verwant, welke onder de namen van antinomianisme (antinomisme) en neonomianisme

(nomisme) bekend staan. Het antinomisme is in het algemeen die richting, welke de toepassing van het heil tot de verwerving van het heil terugbrengt en daarmee bijna geheel vereenzelvigt. Christus heeft nl. volgens deze opvatting alles volbracht, Hij heeft niet alleen onze schuld, maar zelfs de smet van de zonde van ons overgenomen; Hij heeft niet slechts de gerechtigheid, maar ook wedergeboorte en heiligmaking voor ons verworven; voor de mens blijft dus niets te doen over; berouw, bekering, boete, gebed om vergeving, het doen van goede werken, het is alles onnodig, draagt een wettisch karakter, en doet te kort aan de volmaaktheid van de offerande van Christus. De mens behoeft alleen te geloven, d.i. tot het inzicht te komen, dat hij gerechtvaardigd, wedergeboren, geheiligd is, dat hij volmaakt is in Christus; de zonden, die hij dan nog doet, zijn geen zonden meer, zij zijn werken van de oude mens, die de gelovige als zodanig niet meer aangaan, want deze is volmaakt in Christus, is van de wet bevrijd en roemt in de genade. Gewoonlijk blijft het antinomisme hierbij echter niet staan, doch doet nog een stap verder terug; het herleidt eerst de toepassing van het heil tot de verwerving, en dan deze weer tot het besluit van God. Ook Christus heeft de zaligheid niet in eigenlijke zin verworven, want deze lag eeuwig in Gods besluit gereed, maar Hij heeft alleen Gods liefde geopenbaard; geloven is daarom niets anders dan de waan afleggen, dat God op ons toorn; zonde bestaat alleen in die waan. Dergelijke gevoelens werden oudtijds door de Gnostici en Manicheën, en in de Middeleeuwen door vele libertinistische secten verkondigd. Tijdens en na de Hervorming herleefden zij bij de Anabaptisten, bij de secte van de Libertijnen, tegen welke Calvijn de strijd aanbond 4), in de independentistische woelingen in Engeland omstreeks het midden van de zeventiende eeuw 5), hier te lande bij de Hattemisten en Hebreën 6). Het antinomisme is een verschijnsel, dat niet alleen in de religie, maar ook in de moraal en in de politiek voorkomt; in de nieuwere tijd vond het een tolk in Fr. Nietzsche en in de woordvoerders van het anarchisme.

Alle Hervormers verwierpen dit antinomisme zo beslist mogelijk. Ofschoon Luther door zijn eenzijdige opvatting van de wet dikwijls zo sprak, alsof zij voor de Christen, behalve in zoverre hij nog zondaar was, geen betekenis meer had, zo kwam hij toch ten sterkste tegen Agricola op, die de wetsprediking ten enenmale verwierp en de poenitentia geheel wilde afleiden uit het geloof aan het Evangelie 7). Inderdaad is er tussen de Hervorming en het antinomisme een principiële onderscheid. Want niet alleen handhaafde zij de wet van God in dit opzicht, dat door haar de kennis van zonde en ellende in de mens gewerkt werd; maar van veel meer betekenis was het nog, dat volgens het eenparig gevoelen van alle Hervormers de hele verlossing alleen in de weg van het recht tot stand gekomen was en alleen tot stand komen kon. Het werk van Christus bestond toch in zijn volmaakte gehoorzaamheid aan de wet van God, en de rechtvaardigmaking had alleen plaats op grond van de volkomen gerechtigheid, welke door Christus was aangebracht 8).

- 1) Verg. Heidense en Christ. Mystiek. Naar het Deensch van Dr. E. Lehmann door J. E. van der Waals. Utrecht Honig 1908.
- 2) Zeller, Philos. d. Griechen V 599 v. Pseudo-Dionysius Areopagita, de mystica theologia (cf. H. Koch, Pseudo-Dion. Areop. in seinen Beziehungen z. Neuplatonismus u. Mysterienwesen 1900). Thomas, S. Theol. II 2 qu. 179 v. Görres, Die Christ. Mystik. Regensburg 1836 v. Weiss, Apol. d. Christ. V3. Freiburg 1898. Hollaz, Ex. theol. bl. 208-796. 821. Voetius, Exerc. pietatis bl. 56 v. Erbkam, Gesch. d. protest. Sekten bl. 52 v. Art. Theologie. Art. Mystik in Buchberger's Kirchl. Handlex. II 1068. Verg. Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; C 46.
- 3) Fock, der Socin. 651-689. Conf. Rem. en Apol. Conf. VII. Limborch, Theol. Chr. IV 11 v. V 8 v. VI 4 v. Wegscheider,

- Inst. theol. par. 146 v. Bretschneider, Dogm. par. 177 v. Knapp, Glaub. II 323 v. 382 v. Reinhard, Dogm. par. 130.
- 4) Over de samenhang van de oppositie in Genève en de secte der Libertijnen zie men oa. Kampschulte, Johann Calvin. Seine Kirche und sein Staat in Geref. II 1899 bl. 13 v. A. Lang, Joh. Calvin, Ein Lebensbild zu s, 400 Geburtstag. Leipzig 1909 bl. 128 v.
 - 5) H. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands. Leipzig 1868 bl. 72 v.
 - 6) Hulsius, De hedendaagse Antinomianerye 2e dr. 1738. Fruytier, Klaer en kort vertoog van de valsheit en gedeformeertheit van het gevoelen der sogen. Hebreen 1697. M. Leydecker, Hist. en godg. oefeningen over de oorsprong, voortgang en gevoelens van de oude en nieuwe Antin. 1700. De Moor, Comm. II 665-667. Ypey, Gesch. vd. Chr. Kerk in de 18e eeuw VII 290 v. J van Leeuwen, Ned. Archief v. Kerk. Gesch. VIII 1848 bl. 57-169. Van Manen, Pontiaan van Rattem. Gids Sept. Oct. 1885.
 - 7) Over Agricola: Loofs, Dogmengesch. 4 bl. 858 v. Kawerau, art. Antin. Streitig. keiten PRE3 I 585-592. Joh. Werner, Der erste antinom. Streit, Neue Kirchl. Zeits. 1904 bl. 801-824. 860-873.
 - 8) James Buchanan, The doctrine of justification. Edinburgh 1867 bl. 158-161.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 421)

421. Gelijk het antinomisme aan de rechterzijde de beginselen van de Hervorming vervalste, zo werd daaraan links nog meer afbreuk gedaan door het nomisme, dat onder invloed van Socianisme en Remonstrantisme ook in de Protestantse kerken doordrong, en weer in een rationalistische en een piëtistische richting te onderscheiden valt. De eerstgenoemde richting van het nomisme wortelt principiëel reeds in de leer van Piscator, volgens welke de gerechtigheid, die wij behoeven, niet door de actieve, doch alleen door de passieve gehoorzaamheid van Christus is aangebracht 1). Dit gevoel werd wel door de Gereformeerde kerken in Frankrijk op haar synode te Gap 1603 en te Rochelle 1607 verworpen, maar vond toch veel ingang, vooral in de school van Saumur. Hier leerde Camero, dat de wil altijd het verstand volgt, en dat daarom verlichting van het verstand bij de bekering voldoende is. Amyraldus legde een universalismus hypotheticus aan de leer van de verkiezing ten grondslag. Pajon achtte een inwendige genade onnodig en liet de efficacia van de roeping, op gelijke wijze als Bellarminus, afhangen van haar congruïteit met de omstandigheden, waarin zij tot iemand komt 2). Gevolg van dit alles was, dat de Gereformeerde leer van het werkverbond, van de onmacht van de mens ten goede, van de onmiddellijke toerekening van Adams zonde en Christus, gerechtigheid enz. ontkend, het geloof met de werken samengevoegd, en in deze verbinding als middel en grond van de rechvaardigmaking opgevat werd. Deze theologie van Saumur bleef niet tot Frankrijk beperkt, maar drong ook in andere Gereformeerde kerken, oa. in Engeland en Nederland, door. De episcopale kerk in Engeland was oorspronkelijk wel Gereformeerd in haar belijdenis en leer, maar sedert het begin van de zestiende eeuw vonden toch allerlei Roomse en Arminiaanse stellingen bij haar ingang; de antinomiaanse dwalingen, waartoe vele ijverars in de tijd van Cromwell vervielen, dreven velen in diezelfde richting terug; en de theologie van Saumur scheen zich door de vermijding van beide uitersten aan te bevelen. Maar aan alle bewandelaars van "middle ways" is het eigen, een groter genegenheid te tonen "for that extreme they go half-way to, than for that which they go half-way from 3)." En zo traden Amyraldisme en Arminianisme in Engeland al spoedig met elkaar in verband, en

gaven het aanzijn aan die voorstelling van de heilsorde, welke als de neonomiaansche bekend staat.

Met deze naam wordt in het algemeen dat gevoelen gekenschetst, dat niet in de toegerekende gerechtigheid van Christus, maar in de eigen, oprechte, schoon onvolmaakte gerechtigheid van de gelovige de grond voor zijn rechtvaardigmaking stelt. Christus heeft nl. door zijn lijden en sterven voor de zonden van alle mensen voldaan, voor hen allen de zaligheid mogelijk gemaakt, en allen gebracht in een "salvable state". Deze bestaat daarin, dat, terwijl de oude wet, de wet van het werkverbond, van ieder een volkomeen gerechtigheid vorderde, Christus nu "a new law," een wet van de genade heeft ingevoerd, welke met geloof en bekering, met een oprechte, zij het ook onvolmaakte, gehoorzaamheid van de berouwvolle zondaar tevreden is. Het werk van Christus mag daarom ook nog wel onze wettelijke gerechtigheid heten, omdat Hij daardoor aan de oude wet heeft voldaan en haar afgeschaft heeft; op dat werk mogen wij zelfs pleiten, als de oude wet op ons haar aanspraken doet gelden. Maar de evangelische gerechtigheid, welke de grond van onze rechtvaardigmaking uitmaakt is een andere; zij bestaat in onze gehoorzaamheid aan de nieuwe wet, dat wil zeggen, in ons geloof en onze bekering ⁴⁾. Dit neonomianisme vond veel instemming, maar het ontmoette ook sterke bestrijding bij hen, die allengs de naam van antinomianen ontvingen. Maar deze naam is hun door de tegenstanders ten onrechte opgelegd; zij waren, indien men zo wil, antineonomianen, maar verdienden volstrekt niet de naam van wetbestrijders. Integendeel zij namen het met de wet veel ernstiger dan de neonomianen, die zij bestreden. Terwijl dezen toch de wet van het werkverbond voorstelden als een ordening, die tijdelijk was, aan welke Christus niet ten volle, in plaatsvervangende zin, had voldaan, welke thans voor ons niet meer geldt en door een "nieuwe wet" vervangen is, legden juist de anti-neonomianen er de nadruk op, dat de zedewet naar haar wezen eeuwig is, in Gods natuur is gegrond, door Christus volkomen in onze plaats is vervuld, en nu nog altijd geldt als regel van ons leven ⁵⁾. Een soortgelijk geschil ontstond in Schotland naar aanleiding van de nieuwe editie in 1718 van Edward Fischer's in 1647 in het licht gegeven Marrow of modern divinity. De twist was ten dele van formele aard, voorzover ze liep over de vraag, of sommige antinomiaanse dwalingen in dit boek werden geleerd, maar ze raakte toch ook de diepere kwestie van het neonomianisme, dat in de vorige eeuw in Engeland opkwam en nu ook in Schotland doordrong. De bestrijders van de "Marrow," zoals Principal Hadow van St. Andrews, waren over het algemeen nog gezond in de leer, maar gingen dikwijls in hun bestrijding te ver, hielden dan tot het neonomianisme over en bereidden zo de arminiaanse of half sociniaanse richting voor, welke in de achttiende eeuw ook in de Schotse theologie de overhand verkreeg ⁶⁾. Ook had de loochening van de onmiddellijke toerekening bij Adam en Christus door Jonathan Edwards ten gevolge, dat de New-England theologie in Amerika meer en meer geleid werd in de lijn van Placaëus ⁷⁾.

Hier te lande viel sedert het midden van de zeventiende eeuw een soortgelijke verzwakking van de beginselen van de Reformatie waar te nemen. De eerste, die duidelijk de gevoelens van Piscator en de Saumurse school in de rechtvaardigmaking overnam, was Johannes Vlak, predikant te Zutphen 1674-1690. Volgens hem was er tweeërlei justificatie te onderscheiden; de eerste bestond uitsluitend in vergeving van de zonden, had haar grond in de dood van Christus en kon een justificatio impii heten; maar de tweede was een justificatio pii hominis, had haar grond in de persoonlijke evangelische gerechtigheid, welke de gelovige zelf in de kracht van de Heilige Geest uitwerkt, als hij naar de geboden van Christus gaat leven, en bestond in de toekenning van het eeuwige leven en van het loon, dat aan de goede werken verbonden is ⁸⁾. Anthony van de Os, die in 1748 predikant te Zwolle werd, ging nog verder, verstond onder de gerechtigheid Gods, waarvan Paulus spreekt, niet anders dan Gods

genegen wil, om de zondaar door Christus zalig te maken, en omschreef het geloof als vertrouwen op Christus en gehoorzaamheid aan zijn geboden 9). En in deze richting bewoog zich heel de Gereformeerde theologie in de achttiende eeuw. Een kleine partij onder Holtius, Comrie, Brahe ea. bleef wel aan de belijdenis van de vaders trouw en trachtte alle eigen werk en alle gerechtigheid van de mens in de rechtvaardigmaking op die wijze uit te sluiten. Dat zij deze als een eeuwige opvatte en met het besluit vereenzelvigde 10). Maar de stroom was niet meer te keren. Zelfs de hoogleraren J. van de Honert en J. J. Schultens te Leiden verhieven tegen deze restauratie van de Gereformeerde belijdenis hun stem, ontkenden de onmiddellijke toerekening van de gerechtigheid van Christus en lieten in de heilsorde het geloof aan de rechtvaardigmaking voorafgaan 11). De predikant van Voorburg, David Kleman, was tolk van de nieuwe geest, als hij een zodanig door Gods wijsheid en goedheid gelegd verband aannam tussen de zedelijke handelingen van de mens en de bovennatuurlijke mededeling van het geloof, dat allen, die een behoorlijk gebruik maken van hun door het zedelijk onderwijs van het Evangelie verbeterde natuurkrachten en zich ernstig stellen in de weg van de plicht, zeker staat kunnen maken op de verkrijging van Gods bovennatuurlijke genade 12).

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus In Zijn vernedering; 376, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 386.
- 2) A. Schweizer, Die Protest. Central dogmen II 235 v.
- 3) James Buchanan, The doctrine of justification bl. 173.
- 4) George Bull, Harmonia Apostolica 1670. Cave, Antiquitates apostolicae (cf. daartegen Witsius, Misc. Sacr. II 668-751). Hoadley, Terms of acceptance with God 1727. Dan. Williams, Gospel truth stated and vindicated 1692. Richard Baxter, Justifying righteousness en vele andere werken. John Goodwin, The banner of justification displayed. B. Woodbridge, The method of grace in the justification of sinners 1656.
- 5) De voornaamste antineonomianen waren: John Eaton, The honeycombe of free justification by Christ alone. London 1642. William Eyre, Vindiciae justificationis gratuita 1654. Tobias Crisp, Christ alone exalted 1643, edited with notes bij Dr. Gill 1755. John Saltmarsh, Free grace 1645. Samuël Crisp, Christ made sin 1691. Thomas Tully, Justificatio Paulina, sine operibus, ex mente ecclesiae Anglicanae omniumque reliquarum Reform. contra nuperos novatores. Oxford 1677. Isaäc Chauncy, Neonomianism unmasked or the ancient gospel pleaded against the new law or gospel 1692. Id., Alexipharmacon, II fresh antidote against neonomian bane 1700. Verg. verder over deze neom. en antineonom. strijd. Witsius, Misc. Sacr II 753 v. Hoornbeek, Summa Controv. 1653 bl. 701 v. De Moor, Comm. IV 835. Vitringa, Doctr. III 296. Pfaff, Hist. theol. litt. bl. 257 v. Walch, Bibl. theol. sel. II 1069. Id., Einl in die Religionsstreit. auss. d. Luth. K. III 999. James Buchanan, The doctrine of justification, lect. 6 en 7.
- 6) Verg. Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; F 57, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 405 en voorts Buchanan, The doctrine of justification bl. 182 v. In de achttiende eeuw kwam er tegen het veldwinnend neonomisme nog verzet van de kant van John Glass, Testimony of the king of martyrs 1729 en van zijn schoonzoon Robert Sandeman, Letters on Theron and Aspasio 1757 (naar wie de kleine groep van volgelingen

Sandemanians genoemd worden), maar zij sloegen tot een ander uiterste over en sloten, om het geloof zuiver te houden, daarvan alle vertrouwen en zekerheid uit en lieten het daarom alleen bestaan in een verstandelijke toestemming, Buchanan t. a. p, bl.188.

- 7) Verg. Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 322.
- 8) Vlak gaf in 1684 uit: Eeuwig Evangelium of Leer der zaligheid enz. en later oa. ook nog Trias dissertatiolium de operibus Dei. Hij werd krachtig bestreden door Henricus Brink, De waare leer der rechtvaardigmakinge, benadeelt door D. Joh. Vlak, Leydecker, de veritate relig. reform. III c. 6 en anderen, cf. de Moor, Comm. IV 679 v.
- 9) Verg. Ypey, Gesch. d. Christ. Kerk in de achttiende eeuw VII 376 v.
- 10) Nic. Holtius, pred. te Koudekerke, gaf in 1750 een verhandeling uit over de rechtvaardigmaking door het geloof, herdrukt Bolsward 1851. Alex, Comrie, pred. te Woubrugge, schreef oa. Stellige en praktikale verklaring van de Heid. Katech. volgens de leer en de gronden der Hervorming. De zeven eerste Zondagen. Nieuwe uitgave. Nijkerk 1856. Brief over de rechte van de zondaar door de onmiddell. toerekening der gerechtigheid van Christus. Nieuwe uitgave Utrecht 1889. Het ABC des geloofs. Nieuwe uitgave Leiden Donner. Verhandelingen van enige eigenschappen van het zaligmakend geloof. Nieuwe uitgave ib. Holtius en Comrie gaven sedert 1753 samen uit: Examen van het ontwerp van Tolerantie, om de leer in de Dordr. Synode, anno 1619 vastgesteld, met de veroordeelde leer der Remonstranten te verenigen; toen in 1759 de tiende samenspraak verscheen en in de voorrede over de 6 April 1758 gestorven Prof. J. van de Honert een zeer ongunstig oordeel velde, werd de voortzetting door de Staten van Holland verboden. Tot deze groep behoorde ook de Vlissingse predikant J. J. Brake, Gods. stellingen over de leer der rechtvaardigmaking. Nieuwe uitgave met voorrede van A. Capadose. Amsterdam 1833. Id., Aanmerkingen over de vijf Walchersche artikelen. Middelburg 1758. Hiertegen gaf Petrus Boddaert in het licht: Wolk van getuigen voor de leere der rechtvaardiging door en uit het gelove enz., cf. De Moor, Comm. IV 668.
- 11) J. van de Honert's Verhandeling van de rechtvaardiging des sondaars uyt en door het gelove, was tegen de in de vorige noot genoemde verhandeling van Holtius gericht. J. J. Schultens schreef een Uitvoerige Waerschuwing op verscheiden stukken der Kategismusverklaaringe van Alex. Comrie 1755. Met hen behoorden ook Alberti, Venema, Hollebeek, Chevallier ea. tot de zogenaamde Toleranten.
- 12) D. Kleman, De orde des heile, volgens welke God aan bijzondere mensen zijn zaligmakende genade schenkt, of het verband tussen genade en plicht 1774.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 422)

422. Daarnaast trad het neonomisme ook in een piëtistische vorm op en maakte dan, wel niet geloof en gehoorzaamheid, maar toch geloof en bevinding tot conditie der rechtvaardigmaking. Van begin af aan was er in de Gereformeerde kerk en theologie een praktische richting, die wars was van alle scholastiek en allen nadruk legde op het leven. Zij werd vooral gesteund en bevorderd door de wijsgeer Petrus Ramus, die een sterk bestrijder

van Aristoteles was, in de filosofie meer eenvoud verlangde en de theologie omschreef als *doctrina bene vivendi*, waarvan het doel niet is *notitia rerum sed usus et exercitatio*: 1). Deze opvatting vond bij vele Gereformeerde theologen ingang, te Strassburg bij Sturm, te Heidelberg bij Tremellius, te Herborn bij Piscator, in Nederland bij Snellius, Scaliger, Jac. Alting, te Cambridge bij Perkins, wiens leerling Amesius, later in Franeker hoogleraar naast Maccovius, de theologie ook omschreef als *doctrina Deo vivendi*, *studium pietatis*, zetelend in de wil 2). Zo kwam er een *practicale*, piëtistische richting, in Engeland bijv. vertegenwoordigd door de reeds bovengenoemde R. Baxter, Daniël Williams, B. Woodbridge, en vele *practicale* schrijvers, en hier te lande voorgestaan door vele theologen en predikers, zoals Witsius, Vitringa, Lampe, Mel, d'Outrein, Brakel, Hellenbroek, Smytegelt, Franken, Groenewegen, Borstius, van der Groe, Eswijler, Schortinghuis enz. 3). Naarmate de toestanden in de kerk droeviger werden en een dode orthodoxie de overhand nam, legden al deze schrijvers nadruk op de noodzakelijkheid van een waarachtige bekering. Geboorte uit gelovige ouders, lidmaatschap van de kerk, doop, avondmaal, rechtzinnig geloof zijn niet genoeg. Men moet het waarachtig, zaligmakend geloof deelachtig zijn, hetwelk een geheel ander karakter draagt dan het tijd-, het wonder-, en het historisch geloof. Het waarachtig geloof ontstaat niet, dan nadat schrik voor de wet, vrees voor het oordeel, angst over de zonde zijn voorafgegaan. Het wezen van het geloof is ook geen toestemming of overtuiging van het verstand, maar bestaat veelmeer in vertrouwen dan in kennis; het zetelt meer in het hart en de wil dan in het hoofd. En het is niet terstond *certitudo*, zekerheid; neen, er moet gelijk Gomar al gezegd had 4), onderscheid gemaakt tussen een toevluchtnemend en een verzekerd vertrouwen; het eerste maakt alleen het wezen van het geloof uit, het tweede behoort tot het welwezen en kan er veel later aan toegevoegd worden. Dat geloof als toevluchtnemend vertrouwen, bestaande in hongeren en dorsten naar Christus en zijn gerechtigheid, is een conditie, welke aan de rechtvaardiging voorafgaat; het vertrouwt zich aan Christus toe, ten einde gerechtvaardigd te worden; als het de gerechtigheid van Christus heeft aangenomen, dan gaat het daarmee tot God de Vader, wijst Hem op zijn beloften en wordt door Hem gerechtvaardigd. Het gaat dus zo eenvoudig en zo gemakkelijk niet toe, als velen menen; het Evangelie is niet voor alle mensen, het aanbod van het heil is niet algemeen; de wet is voor allen, maar het Evangelie is alleen voor zekere "behoedanigde" zondaars, voor aanvankelijk begenadigden. Niemand mag geloven, dan wie daartoe eerst van de Heilige Geest de vrijmoedigheid ontvangen heeft; men hoede zich voor een ingebeeld en voor een gestolen geloof! Daarom blijft voordurende zelfbeproeving nodig; men kan zich zo licht bedriegen; het onderscheid is zo fijn tussen de wedergeborene op zijn slechtst en de onwedergeborene op zijn best; er is zoveel gelijkheid tussen valse en ware genade 5). Altijd heeft de gelovige dus weer zichzelf te beproeven en te toetsen aan de kentekenen van het geestelijk leven; de weg van het heil is een smalle, nauwe weg, waarlangs de rechtvaardigen nauwelijks zalig worden. Ook is het een lange weg. Van het toevluchtnemend tot het verzekerd vertrouwen is een grote afstand; daartussen bewegen zich vele klassen en groepen van mensen, ontdekten, overtuigden, bekommerden, heilbegerigen, klein- en zwakgelovigen enz. De verzegeling en verzekering volgt in de regel eerst na lange tijd van twijfel en strijd, en komt dan menigmaal op buitengewone wijze, door een stem, een gezicht, een plotseling invallend troostwoord van de Schrift enz. tot stand 6).

Aan dit piëtisme in de Gereformeerde kerk is het Lutherse verwant, dat door Musaeus, Arnd enz., en ook door Gereformeerde schrijvers, als Baxter, Dyke, Bayle ea. voorbereid was, en dan door Spener 1635-1705 een machtige beweging werd en een grote uitbreiding verkreeg. Door prediking, tucht, *collegia pietatis* en vele geschriften trad Spener op tegen de dode orthodoxie 7). Hij wilde terugkeer tot de in de doop ontvangen, maar later verloren, genade van de wedergeboorte. Historisch geloof is ongenoegzaam; er is een levend, werkzaam geloof

nodig voor de zaligheid. En dit geloof krijgt men eerst, als men zijn zonden leert kennen door de prediking van de wet, en een lange, bange worsteling heeft gehad met duivel, wereld en vlees, soms zelfs tot vertwijfeling toe (Busskampf); daaruit komt dan het waarachtig geloof tot Durchbruch. Dit geloof bestaat derhalve niet alleen in toestemming, maar vooral in vertrouwen; het is een ervaring, een bevinding van het hart, een leven van de ziel. En als zodanig is het ook eerst een middel ter rechtvaardiging, om dan daarna zich te openbaren in een heilig, van de wereld onderscheiden, zelfs van de adiaphora zich onthoudend leven 8). In dit piëtisme werd Zinzendorf 1700-1760 opgevoed, en hij bleef er eenstemmig mee in afkeer van de dode orthodoxie; maar het piëtisme was hem toch te wettisch. Schrik voor de wet en angst over de zonde, schoon niet verkeerd en soms een voorbereidende kracht hebbende, zijn toch het wezenlijke niet. Ware boete, ofschoon het woord boete minder juist is, omdat het aan straf doet denken, komt voort uit het Evangelie, uit de prediking van de lijdende Christus. Zij bestaat niet zozeer in angst en strijd, in klagen en wenen, als wel in vertrouwen op Gods genade. Zij is een zaak van het hart, en nog nader van het gevoel. Daarom moet het hart gevoelig gemaakt worden, hetwelk het best geschiedt door de levendige schilderingen van Christus' lijdensgestalte, van zijn bloed en wonden. Daardoor als door onmiddellijke aanschouwing, door een diepe, levendige indruk, door een Wundenblick, wordt in het hart het geloof geboren, zonder dat men een Busskampf doorgemaakt heeft of nauwkeurig het uur van zijn wedergeboorte weet. Dat geloof brengt een unie, een verloving, een huwelijk tussen Christus en de ziel tot stand, doet het hart in de genade, d.i. in Jezus' bloed zwemmen als in zijn element, en doet de gelovige steeds leven in de liebe Nähe van de Heiland. Het rechtvaardigt en wederbaart tegelijk; geloof en liefde vallen samen; meer dan de objectieve rechtvaardiging is de dynamische Geestmededeling, de geboorte uit Jezus' zijde van waarde. Uit Hem geboren, leven de gelovigen zonder piëtistische angstvalligheid in zijn nabijheid, doen alles in zijn naam, stellen alles, ook het huiselijk en maatschappelijk leven, onder zijn regiment, en leiden een opgeruimd, Christelijk leven 9).

Wat het piëtisme was voor de Lutherse, werd later het methodisme van Wesley 1703-1791 en Whitefield 1714-1771 voor de Gereformeerde kerken. Het wilde oorspronkelijk niets anders dan de slapende kerk wakker schudden en de rechtzinnige Christenheid bezielen met een nieuw leven. Daartoe moesten allereerst door een aangrijpende prediking van gerechtigheid, zonde, oordeel en verdoemenis de mensen plotseling tot een diep besef van hun verloren toestand gebracht; dan in hetzelfde ogenblik, zonder uitstel, door het geloof tot Christus geleid en van hun zaligheid verzekerd; en daarna tot een nieuw, in de dienst van het koninkrijk Gods werkzaam, aan zending en filantropie zich toewijdend, van allerlei middelmatige dingen zich onthoudend, zondeloos leven aangespoord worden. Het methodisme verraadt, in onderscheiding van het piëtisme, duidelijk zijn Engelse oorsprong en Gereformeerde herkomst. Het is wel evenzeer een reactie tegen de dode orthodoxie; maar het wil van geen voorbereiding, van geen geleidelijke voortgang van de bekering weten; het kent geen langdurige Busskampf, geen eindelijk intredende Durchbruch, geen nog later volgende Versiegelung; het trekt alles op één punt samen, plaatst de bekering in het volle licht van het bewustzijn, en houdt boek van de geredde zielen. En als het de mensen bekeerd heeft, verzamelt het hen niet in stille, teruggetrokken kringen, in gezelschappen en conventikels, om daar de vroomheid aan te kweken; maar het stelt hen terstond in actieve dienst, dringt op plotselinge, algehele heiliging aan 10), en organiseert hen tot een leger, dat aanvallenderwijs te werk gaat, onder het motto: bloed en vuur (verlossing en heiliging) de wereld intrekt en ze stormenderhand voor Christus veroverd. De invloed, welken dit Methodisme op de Protestantse Christenheid geoefend heeft, is bijna voor geen overschatting vatbaar. Het heeft niet alleen een aantal uitgebreide en bloeiende kerken of genootschappen gesticht, maar het is tot alle kerken doorgedrongen en heeft op heel het godsdienstig leven van de nieuwere tijd

zijn stempel gedrukt. Engeland en Amerika hebben er als het ware een tweede reformatie door ondergaan en danken er die praktische, actieve en agressieve opvatting van het Christendom aan, waardoor het Methodisme van de Reformatie van de zestiende eeuw zich zo kenmerkend onderscheidt. Want terwijl deze voornamelijk op zuivering van belijdenis en kerk naar het woord van de Schrift was bedacht, hecht het Methodisme aan de leer weinig waarde, keert het veelszins aan de oude georganiseerde kerken de rug toe, en heeft het oog naar buiten op de wereld gericht. De zending onder Joden, Heidenen en Mohammedanen heeft er een stoot door gekregen, die nog nawerkt, en nam in de laatste tijd de "Evangelisation of the whole world in this generation" op in haar program. De arbeid van de zogenaamde "Innere Mission" is eigenlijk eerst door het Methodisme met ernst ter hand genomen; onder zijn inspiratie zijn opgekomen al die verschillende werkzaamheden, waardoor de Christelijke religie in de tegenwoordige tijd als godsdienst van de liefde en van de barmhartigheid zich handhaaft; evangelisatie onder het naam-Christendom, zondagsschoolonderwijs, Bijbel- en tractaat-verspreiding, straat-prediking, arbeid onder gevallenen, verwaarloosden, gevangenen, verzorging van doofstommen, blinden, krankzinnigen enz. Ook het godsdienstig leven is er door gewijzigd; terwijl het vroeger in de vrome kringen zich bijna uitsluitend met zichzelf bezig hield, eigen toestanden en zielservaringen naging, en eerst na vele jaren door allerlei bange worsteling heen tot zekerheid en beslistheid kwam, gaat het thans van deze zekerheid uit en openbaart zijn echtheid daarin, dat het zich wijdt aan arbeid voor het koninkrijk Gods. John Wesley legde er telkens de sterkste nadruk op, dat bekering en heiligmaking geen beloften zijn voor de toekomst, maar door God nu, in dit ogenblik, geschonken worden aan ieder die gelooft. Christus staat gereed, Hij wacht op u, geloof in Hem, en het wordt u alles in deze zelfde ure geschonken. Thou therefore look for it every moment; you can be no worse, if you are no better, for that expectation; for were you to be disappointed of your hope, still you lose nothing. But you shall not be disappointed of your hope; it will come, it wil not tarry. Look for it then every day, every hour, every moment. Why not this hour? This moment? Certainly you may look for it now, if you believe it is by faith. And by this token you may surely know whether you seek it by faith or works. If by works, you want something to be done first, before you are sanctified. You think I must first be or do thus or thus. Then you are seeking it by works unto this day. If you seek it by faith, you may expect it as you are; then expect it now. It is of importance to observe, that there is an inseparable connection between these three points—expect it by faith, expect it as you are, and expect it now. To deny one of them, is to deny them all; to allow one, is to allow them all 11). En dit is de toon, waarin het Methodisme voortdurend het Evangelie verkondigt, en op bekering en heiligmaking aandringt. Dat het heil tegenwoordig is, dat het niet eerst in de toekomst, maar in het heden wordt geschonken, dat het niet geleidelijk, organisch, langs historische weg in iemands bezit komt, maar dat het ten volle, geheel, onmiddellijk en terstond verkrijgbaar is voor ieder die gelooft; dat maakt de sterke eenzijdigheid, doch tegelijk de kracht van het Methodisme uit. Op deze onderstelling zijn de revivals gebouwd, die sedert het optreden van Wesley in de Engelsch-sprekende wereld periodiek terugkeren, en die, ondanks alle excessen, waartoe zij aanleiding geven, in brede kringen het religieuze leven weer hebben gewekt en bevestigd en ook in zedelijk opzicht niet zelden rijke vrucht hebben gedragen 12).

1) Verg. over Ramus: Tideman, in Stud. en Bijdr. op het gebied der hist. theologie door Moll en De Hoop Scheffer III 1876 bl.389-429. Lobstein, Petrus Ramus als Theologe. Ein Beitrag zur Gesch. der prot. Theol. Strassburg. Cuno, art. in PRE 3 XVI 426-428.

2) H. Visscker, Guil. Amesius. Haarlem 1894.

3) Verg. Heppe, Gesch. des Pietismus und der Mystik im der ref.

- Kirche. Leiden 1879. Goebel, *Gesch. des christl. Lebens in der rheinl.-westph. ev. Kirche*. 4 Bde 1849-1860. Ritschl, *Gesch. des Pietismus*, I in der ref. Kirche 1880.
- 4) Gomarus, *Op. I* 654 v. Verg. de Westminster belijdenis XVIII 3, bij Müller, *Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche* bl. 580
 - 5) Witsius schreef een tractaat over de wedergehoorene op zijn slechtst en de onwedergeborene op zijn best, en Theodorus van der Groe een Toetssteen der waare en valse genade 1753, nieuwe uitgave Gorinchem Van der Mast z. j.
 - 6) Verg. hierbij mijn: *De zekerheid des geloofs*, 2e druk. Kampen 1903.
 - 7) Vooral komt hiervoor in aanmerking zijn geschrift *Pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren christlichen Kirche* 1675.
 - 8) Walch, *Hist. und theol. Einl. in die Religionsstreitigkeiten der ev. Luth. Kirche* II 239-436. Ritschl, *Gesch. des Pietismus* II 1884. Grünberg, Ph. J. Spener. 3 Bde Göttingen 1893. 1905. 1906 en art. in PRE" XVIII 609- 622.
 - 9) Plitt, *Zinzendorfs Theologie* 3 Bde. Gotha 1869-1874. Spangenberg, *Idea fidei fratrum* 1778. Becker, *Zinzendorf und sein Christentum im Verhältnis zum kirchl. und relig. Leben seiner Zeit* 2. Leipzig 1900, en art. in PRE 3. Ritschl, *Gesch. des Pietismus* III 1886 bl. 2890. H. M. van Nes, *De Graaf van Zinzendorf*. Nijkerk 1902.
 - 10) Bekering en heiliging zijn geen geleidelijk in elkaar overgaande fasen van geestelijke ontwikkeling, maar de beide "sprongvariëaties" in de geestelijke mutatieleer, S. L. Veenstra, *Het Leger des heils*. Baarn 1910 bl. 14.
 - 11) Robert Soutkey, *The life of John Wesley*, abridged and newly edited. London Hutchinson and Co. 1903 bl. 236 v.
 - 12) Schaff, *Creeeds of Christendom* 1882 III 807. Lecky, *Entstehungsgesch. u. Charakter des Method.* Aus d. Engl. von Ferd. Löwe. Leipzig 1880. Loofs, art. *Method.* in PRE 3 XII 747-801. Nuelsen, art. *Method.* in *Amerika*, is. XIII 1-25. Schneckenburger, *Vorles. über die Lehrbegriffe der kleineren prot. Kirchenparteien* 1863 bl. 103-151. Kolde, *Der Methodismus und seine Bekämpfung*. Erlangen 1886. Id., *Die Heilsarmee*. Erlangen 1885. Kalb, *Kirchen und Sekten der gegenwart*. Stuttgart 1905 bl. 310 v. A new history of Methodism werd uitgegeven door W. J. Townsend, H. B. Workman, George Eayrs in 2 delen te Londen bij Hodder and Stoughton 1909.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 423)

423. Al de genoemde godsdienstige bewegingen hebben, bij alle onderling verschil, dit gemeenschappelijk kenmerk, dat zij de objectieve factoren des heils (Christus, kerk, woord, sacrament) laten terugtreden en het religieuze subject in het middelpunt plaatsen. In dezelfde richting bewogen zich ook de filosofie en de theologie van de nieuwere tijd, hetzij zij daarbij, evenals het rationalisme, het methodisme en het piëtisme meer op het verstand, op de wil of op het gemoed van de mens in de heilsorde de nadruk leggen. Cartesius vond in de zekerheid van het in het denken opgesloten zijn de grondslag en het uitgangspunt van alle kennis, en verhief voorts de klaarheid en duidelijkheid van de kennis tot maatstaf van haar waarheid **1)**; daaruit volgde voor de mens de roeping, om aan de zinlijke, wisselende en onbetrouwbare indrukken zich te ontworstelen en naar klare, heldere begrippen te streven, welke de geest, wiens wezen denken is, als aangeborene in zich draagt en dus uit zichzelf voortbrengen kan.

Ook Spinoza ging van de grondgedachte uit, dat *quod clare et distincte percipitur, verum est*; niet de zinlijke waarneming is bron van kennis, maar *verae sunt ideae, quae ex pura mente et non ex fortuitis corporibus motibus factae sunt* 2). Doch de natuurlijke mens is slaaf van zijn affecten, hij lijdt voorzover hij een deel van de natuur is, en vormt zich voorstellingen van goed en kwaad, naarmate iets zijn leven bevordert of onderdrukt. Goed en kwaad bestaan dus niet objectief, maar zijn niets anders dan *cogitandi modi seu notiones*, en *cognitio boni et mali nihil aliud est quam laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii* 3). Objectief, in het geheel van de dingen, is er geen goed en geen kwaad, of liever is alles goed, omdat alles noodzakelijk is en uit God voortvloeit. Zolang wij echter als een *pars naturae* de dingen beschouwen en inadequate kennis hebben, verkeren wij in een toestand van slavernij, lijden wij, worden in ons bestaan belemmerd, en voelen we ons gedrukt. Om de ware vrijheid deelachtig te worden is het daarom voor de mens noodzakelijk, dat hij streeft naar een andere, betere en hogere kennis, welke echter nog niet, gelijk Cartesius meende, bereikt wordt in de *cognitio rationalis*, in de kennis van adequate begrippen, doch een *tertium genus cognitionis* vormt, die *scientia intuitiva* mag heten en voortvloeit ab *adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum* 4). Deze kennis geeft ons een klaar en duidelijk idee van de affecten en verschaft er ons heerschappij over 5); zij leert ons alle dingen als noodzakelijk kennen en verlost ons van de *tristitia*, waaronder wij anders lijden 6); zij doet ons inzien, dat *tristitia*, *spes* et *metus*, *commiseratio*, *humilitas*, *poenitentia*, *cognitio mali*, *meditatio morlis* het leven onderdrukken en dus niet goed kunnen zijn 7); zij leert ons alles beschouwen sub *specie aeternitatis*, schenkt vrede en ongestoorde rust, valt met de liefde tot God, de *amor intellectualis* samen, en verwacht geen zaligheid als loon van de deugd, maar geniet in de deugd zelf de zaligheid 8). De regel, dat klaarheid de maatstaf van de waarheid was, kwam daarna in de Aufklärung tot heerschappij. Voorzover het toenmalige rationalisme nog aan een bovennatuurlijke openbaring vasthield, vatte het deze op als een leer, die de kennis van de rede verhelderde en aanvulde en waarvan de credentiebrieven vooraf door de rede onderzocht moest worden 9); in gelijke zin werd over de genade geoordeeld; als deze nog noodzakelijk was, werd ze alleen geschonken aan hem, die zijn best deed, *facit quod in se est*, of werd zij in voldoende mate aan ieder mens geschonken, om dan af te wachten, welk gebruik hij van haar maken zou 10). Maar het consequente rationalisme verwierp alle bijzondere openbaring en genade; het maakte de individuele mens, zowel in zijn verstand als in zijn wil, onafhankelijk, hij moest zijn eigen inzicht volgen en als vrij redelijk wezen zich handhaven tegenover alle uitwendige autoriteit; verlichting van het verstand en zedelijke verbetering waren de weg tot de zaligheid 11).

Dit rationalisme werd door Kant van zijn voetstuk gerukt. Om voor het geloof een plaats te bekomen, onderwierp hij de kennis van de rede aan een scherpe kritiek en beperkte haar tot de zinnelijk-waarneembare wereld. Behalve een theoretische, heeft de mens echter ook een praktische rede, die hem aan de zedelijke wereldorde bindt en hem onvoorwaardelijk tot het doen van het goede verplicht. Met de zedewet is echter terstond de vrijheid gegeven, voor welke er weliswaar in de zinlijk-waarneembare wereld geen plaats is, maar die toch heerst in de daarachter en daarboven gelegen noumenale of intelligibele wereld. Iedere menselijke handeling vormt dus enerzijds een noodwendig stuk in het natuurmechanisme, en is toch aan de andere kant een daad, die vrij, door een intelligibele oorzaak tot stand komt. Aan deze vrijheid van de menselijke wil hecht Kant de grootste waarde; ze is voor hem geen hypothese en geen postulaat, maar een feit, dat met de zedewet vanzelf en noodzakelijk gegeven is; zij is voor hem de hoeksteen van zedelijkheid en godsdienst, de grond voor het geloof aan God en onsterfelijkheid en tegelijk de weg ter verlossing. Door die vrijheid blijft immers de mens in staat, om, in plaats van door "Antriebe der Sinnlichkeit," door de zedewet, door de achting voor de plicht zich te laten bepalen. Maar ook als hij dit doet, heeft hij voortdurend tegen het

kwade te strijden, schrijdt hij in het goede slechts langzaam voort en bereikt de volstrekte volmaaktheid nooit; de zedelijke verbetering is een eindeloos proces; maar, wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.

In deze woorden van Goethe kunnen de grondgedachten worden samengevat, welke Kant in zijn Kritik der praktischen Vernunft over zonde en verlossing ontwikkelt. Maar in zijn Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft bracht hij, onder de invloed van het historisch Christendom, daarin verschillende wijzigingen aan. Daardoor kwam hij toch tot de erkenning, dat de mens niet indifferent kan zijn en niet zo tussen goed en kwaad in kan staan, dat hij nu eens het een en dan het ander kan doen. Als de mens één geheel, een organisch wezen is, dan moet hij in de kern van zijn persoonlijkheid, in zijn innerlijke gezindheid of goed of kwaad zijn. Dat hij het eerste niet is, is niet alleen de leer van het Christendom, maar getuigt ook de ervaring van alle mensen en de hele geschiedenis; ieder mens heeft zijn prijs, voor welke hij te koop is; er is niemand, die goed doet, daar is er ook niet tot één toe. Tengevolge van een buitentijdelijke, onverklaarbare vrijheidsdaad is ieder mens van nature boos; er is in hem een Hang zum Bösen; het kwade zit niet aan, maar in hem; hij is radikaal boos. Zozeer is Kant van de boosheid van de menselijke natuur overtuigd, dat hij het beslist en helder uitspreekt, dat er tot zijn verlossing eine neue Schöpfung, eine Art Wiedergeburt in hem plaats moet hebben. Maar als hij nu toekomt aan de vraag, of en waardoor deze mogelijk is, dan ontleent hij het antwoord niet aan het Christendom, gelijk hij, consequent voortgaande, had moeten doen, want als de mens radikaal boos is, hoe kan hij dan zichzelf verlossen? Doch omdat de leer van de genade hem niet behaagt, grijpt hij tot zijn vrijheidsleer terug. De zedewet sluit de vrijheid in; als zij onvoorwaardelijk eist, dat wij het goede zullen doen en goed zullen zijn, dan sluit dat in, dat wij het ook kunnen. Evenals Pelagius uit het si debet tot het potest besloot, zo leidt ook Kant uit het: du sollst, het du kannst af.

En dat de mens dat kan, betoogt hij daarmee, dat in hem nog de vatbaarheid voor het goede is overgebleven. Er is in hem een Hang zum Bösen, doch daarachter woont er in hem ook een Anlage zum Guten. Die aanleg bestaat niet alleen negatief in vatbaarheid voor het goede en mogelijkheid van verlossing, doch ook positief in een kiem van het goede, in de macht, om zich zelf te verlossen. Door die aanleg blijft de mens in staat, om zichzelf te veranderen en te vernieuwen. Zoals hij door een intelligibele vrijheidsdaad zichzelf tot een zondaar maakte, zo kan hij ook door een dergelijk gebruik van de vrijheid zichzelf wederbaren. Deze wedergeboorte geschiedt niet langzaam en allengs, in de weg van een lang proces, maar plotseling; ze is een revolutie in het intelligibele substraat van de mens, een nieuwe schepping, een principiële verandering van het hart, een in een enkel ogenblik voltrokken afleggen van de oude en aandoen van de nieuwe mens. Ofschoon Kant dus in de vrije wil het principe van de verlossing zoekt, wil hij toch niet beslist alle werking van de genade daarbij loochenen. Hij wekt integendeel ieder mens op, om te doen wat in zijn vermogen is en dan voorts te hopen op höhere Mitwirkung. Doch wij kunnen naar Kants mening nooit zeggen, of iets vrucht van genade is, omdat de categorie van oorzaak en gevolg niet boven de natuur uitgaat, en wij kunnen het praktisch ook niet aannemen, omdat het goede dan niet onze daad, maar die van een ander wezen in ons zijn zou. Zo blijft het er bij, dat de mens door zijn eigen vrije wil zichzelf verlossen kan en verlossen moet. De idee van een zedelijk volmaakte mensheid, gelijk die symbolisch in Christus voor ons staat, strekt daarvoor ook ten waarborg, gelijk ze tevens steun biedt aan ons geloof. Want deze ideale Christus leert ons, hoe door strijd en verzoeking heen de volmaaktheid bereikt en het goede tot heerschappij kan worden gebracht. Als we toch eenmaal door een intelligibele vrijheidsdaad wedergeboren zijn, vangt daarna in het praktische leven het langzame proces van de heiliging aan. Wie eens werd

wedergeboren, blijft dat en valt nimmermeer tot het oude standpunt terug. Hoe vreemd het ook in Kants vrijheidssysteem passen mag, hij neemt de Beharrlichkeit van de wedergeborene aan. Wel kan de mens daarvan niet direct en onmiddellijk verzekerd worden, maar wie in de zedelijke verbetering toeneemt, mag daaruit het besluit trekken, dat hij hier of hiernamaals de volmaaktheid bereiken zal. Het gevoel van schuld en de vrees voor straf behoeft hem daarbij ook niet meer te kwellen. Want in en na zijn bekering boet de mens nog altijd voor de zonden, die hij vroeger bedreven heeft; hij neemt de straf daarvoor vrijwillig op zich, ofschoon deze dan voor hem geen straf meer is, doch een kastijding, die hem oefent in het goede, en maakt zich daardoor van de vergeving waardig; en voorts staat hij als nieuwe mens straffeloos en rein voor Gods aangezicht, de volmaaktheid mag nog in lange tijd niet bereikt worden, God rekent de gezindheid voor de daad, en rechtvaardigt ons uit genade 12).

Niet minder sterk dan door Kant werd het bederf van de menselijke natuur door Schopenhauer geleerd; vandaar dat ook hij tot de erkenning kwam, dat tot radicale verbetering van de mens ontwikkeling of verlichting van het verstand geheel onvoldoende is, en dat daartoe niet minder nodig is dan een wedergeboorte, die de mens in de kern van zijn wezen verandert, want goede vruchten kunnen alleen worden voortgebracht door een goede boom, operari sequitur esse 13). Beiden, Kant en Schopenhauer, stelden zich daarmee zo beslist mogelijk tegenover het optimisme en het rationalisme van de achttiende eeuw, maar zij kwamen ook daarin overeen, dat zij de oplossing verwierpen, welke in de Christelijke leer van de verlossing is te vinden. Terwijl echter Kant aan een verlossing geloven bleef, haar door de wilsvrijheid mogelijk en bereikbaar achtte en daarmee tot het optimisme van de Aufklärung terugkeerde, bleef Schopenhauer aan zijn pessimisme ten einde toe getrouw en kon dus geen andere verlossing van het lijden aannemen, dan die, evenals in het Boeddhisme, in vernietiging van het bewustzijn bestaat. Kunst en wijsbegeerte brengen wel enige troost aan, maar de finale verlossing is toch alleen daarin gelegen, dat de mens in het licht van de kennis het hele ellendige leven op zich laat inwerken als een quietief voor de wil, de wil "verneine," en zo ingaat in het nirwana, waar het bewustzijn geheel verdoofd en de wil ten leven ten volle uitgeblust is 14).

Ook Ed. von Hartmann gaat in zijn verlossingsleer van de ellende van de mens uit, maar neemt daarin dan verder niet alleen elementen op, die aan Kant en Schopenhauer herinneren, doch ook velerlei voorstellingen, die aan de pantheïstische en evolutionistische filosofie zijn ontleend. De mens met zijn demonistisch egoïsme, hetwelk de vrucht is van zijn dierlijke afstamming en historische ontwikkeling, is radicaal boos; het radicaal boze is "die wesentliche und eigenste Natur des Menschen"; hij maakt de op zichzelf niet verkeerde "Sinnlichkeit" tot middel voor zijn egoïsme. Dit boze, zowel ethisch als fysiek, is echter ook door God gewild, niet als einddoel, doch als middel; het is noodzakelijk, om de mens te maken tot een religieus-ethisch wezen, om hem te doen verlangen naar verlossing en heiliging, om dus aan godsdienst en zedelijkheid niet een tijdelijk en toevallig, maar een blijvend en noodzakelijk bestaan te verzekeren. Diep in de mens ligt er toch een latente, fundamentele wilsrichting van andere aard, een ethische Gesinnung, die aan de objectieve zedelijke wereldorde beantwoordt en hem de strategische basis van operatie verschaft, van waaruit hij het boze bestrijden kan. Hij is niet bloot een natuurlijk, maar ook een zedelijk wezen, met verantwoordelijkheid, plichtsbesef, schuldgevoel, berouw, met behoefte aan en vatbaarheid voor verlossing. Deze ethische gezindheid is niet uit de mens als natuurwezen, uit zijn egoïsme te verklaren, maar wijst terug op de inmanente objectieve rede, die in hem werkt en zich door het boze heen in mens en wereld realiseert. Ze kan daarom in de taal van de religie de naam van genade dragen en bestaat niet alleen in de van de voorgeslachten overgeërfde zedelijke aanleg (Erbgnade), maar ook in de zedelijke kracht, om deze aanleg te

ontvouwen en te ontwikkelen (aktuelle Gnade). In haar geheel is zij dus te beschouwen als de immanente heerschappij van de zedelijke wereldorde, als de heilige geest, waardoor God het goede in de mensheid realiseert. Geen mens is dan ook ten volle van haar verstoken; er zijn geen absoluut verworpenen of verkorenen; ieder behoort in meerdere of mindere mate tot de begunadigden; en aan elk wordt de mate van de genade naar gelang van zijn herkomst, opvoeding enz. gegeven, opdat hij ze zich eigen maakt, vermeerdert, verdient.

De zaligheid komt dus de mens van Gods zijde door genade toe, maar zo, dat hij zelf ze zich door zedelijke inspanning verwervt. Vandaar dat de genade, van de kant van de mens beschouwd, geloof mag heten; deze beiden zijn niet twee, maar één, evenals God en mens in wezen één zijn. Maar omdat genade en geloof hetzelfde zijn, van verschillend standpunt bezien, daarom is de verlossing en heiliging ook een proces, dat langzaam voortgaat; het heil komt niet ineens en plotseling, maar geleidelijk, in de weg van het geloof, tot stand. Dit heilsproces begint met de Erleuchtung, wekt dan het schuldbewustzijn, het schuldgevoel en de afkeer van het boze, welke momenten echter nog slechts negatieve, voorbereidende betekenis hebben, en doet dan in de mens het geloof ontstaan, dat eigenlijk onbewust al aan de genoemde momenten voorafgaat, maar nu bewust werken gaat, en aan de nieuwe mens het aanzijn schenkt. Door dit geloof geeft de mens zich aan de genade over, overwint hij het schuldbewustzijn, wordt hij de verzoening, de vrede, het kindschap en de eenheid met God deelachtig, en legt hij zich op heiliging toe, die heel het leven door voortduurt. Dit subjectieve heilsproces is echter niet einddoel, maar is ondergeschikt aan en middel voor het objectieve heilsproces in de mensheid, hetwelk in de triomf van de zedelijke wereldorde (beter dan: van het Godsrijk) bestaat, en, omdat er op andere wijze geen waarachtige verlossing is, uitloopt op die Erlösung der Welt von sich selbst als der Triumph der Idee im Untergang des Universums. De Universalerlösung valt met de Weltvernichtung samen, met de Zurücknahme der räumlich-zeitlichen Erscheinung in das ewige Wesen, met de terugkeer van de absolute wil uit de toestand van de actualiteit in die van de potentialiteit; de verlossing van de wereld blijkt dan een middel te zijn voor de verlossing van God 15).

- 1) Ac proinde jam videor pro regula geenrali posse statnere,
illud omne esse verum, quod valde clare et distincte
percipio, Cartesius, de Meth. c. 4,
- 2) Spinoza, Princ. philos. Cartes. I.
- 3) Spinoza, Eth. IV praef. en prop. 8. IV prop. 64. 68.
- 4) Eth. II prop. 38-40. vprop. 25 v
- 5) Eth. V prop. 3.
- 6) Eth. V prop. 6.
- 7) Eth. IV prop. 41. 47. 50. 53. 54. 64. 67.
- 8) Eth. V prop. 1-42.
- 9) Zie bijv. Leibniz, Système de theologie. Louvain 1845 bl. 13.
- 10) Leibniz, Théodicée I 95: cette maxime: quod facienti quod in
se est, non denegatur gratia necessaria, me parait d'une
vérité éternelle.
- 11) Wegscheider, Inst. Theol. par. 152.
- 12) Kant, Religion usw. ed. Rosenkranz, passim, vooral bl. 54.
58. 59. 82. 86 v. Verg. vooral T. Hoekstra, Immanente Kritik
zur Kantischen Religionsphilosophie. Kampen 1906. Kap. 1 en 2.
- 13) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I 6 477 v.
II 6 692 v.
- 14) Schopenhauer t.a.p. i448 v.
- 15) Ed. von Hartmann, Religionsphilosophie. Leipzig Friedrich II
180 v. 271 v. Verg. ook A. Drews, Die Religion als
Selbstbewusstsein Gottes, Jena 1906 bl. 237 v. 363 v.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 424)

424. Langs een andere lijn ontwikkelde zich de filosofie na Kant tot de idealistische systemen van Fichte, Schelling en Hegel. Met de wijsgeer van Koningsbergen verlegde Fichte het zwaartepunt uit de theoretische in de praktische rede, uit het verstand in de wil, uit het weten in het zedelijk handelen. Maar hij was hierin zo consequent, dat hij het Ding an sich geheel en al opruimde, en het weten volkomen ondergeschikt maakte aan het doen. In de aanvang was niet het woord, maar de daad. Het ik (of zelfbewustzijn) is zelfs zijn eigen product, en het niet-ik (de wereld als voorstelling) wordt door het Ik geponeerd. Er is niets dan het Ik; das Ich ist Alles. Zelfbepaling is het wezen en vrijheid de bestemming van de mens. Wie door de wereld zich laat bepalen, is een slaaf, maar wie zichzelf bepaalt, is een heer, een koning, een soeverein. Zo is dus ook de verlossing van de mens eigen daad, hij wordt haar deelachtig in de weg van het strebend sich bemühen. En de enige les, die hij in praktijk te brengen heeft, luidt: poneer uzelf, word uzelf bewust, wil zelfstandig zijn, maak u vrij! **1)** Maar dit was niet het laatste woord, dat Fichte sprak. De beschuldiging van atheïsme, welke in 1799 tegen hem ingebracht werd, had ten gevolge dat hij Jena verlaten moest, te Berlijn in een andere kring van mannen en vrouwen kwam, en in de religie een diepere blik sloeg, dan ooit te voren. Zijn filosofie ontwikkelde zich daardoor in een andere richting en nam een andere gedaante aan; tot dusver had hij voortdurend het zogenaamde obscurantisme bestreden, van nu voortaan keerde hij zich tegen het platte rationalisme van de "Aufklärung"; hij verwijderde zich van Nicolai en nadert de romantiek en Schleiermacher en Spinoza. Zijn filosofie schreed tot dusver voort van het praktische tot het theoretische, en vandaar tot het zedelijke en het religieuze Ik; maar als ze daar is aangekomen, neemt zij in de religie positie en tracht van daaruit te ontwerpen een hele, religieuze wereld- en levensbeschouwing. Hij klom eerst tot God op, om nu van God uit te gaan. Uit het willen drong hij door tot het zijn, om nu van dat zijn uit de hele wereld te bezien; de wetenschapsteleer werd godsdienstleer.

Zo verandert nu ook de roeping en bestemming van de mens. Deze werd tot dusver in het zedelijk handelen, in de vrijheid gesteld, maar thans verklaart Fichte, dat de zekerheid, dat het zedelijke taak en doel van de mens en tevens doel van de wereld is, wortelt en alleen wortelen kan in het religieus geloof. Alle overtuiging van de realiteit van de zedelijke en ook van de zinnelijke wereld is een zaak van het geloof, en komt niet uit het verstand, maar uit het hart voort; alle waarheid ontspringt uit het geloof, uit het geweten, uit de gezindheid; wir werden alle im Glauben geboren. Als de mens tot dit inzicht gekomen is, dan erkent hij, dat God, die hij het laatste vond, het eerste van alles is; het doel van de wereld is de grond van de wereld; God en mens zijn eeuwiglijk één. Maar die eenheid, die het fundament is, wordt door het zelfbewustzijn (het weten), dat altijd tussen subject en object scheiding maakt, tijdelijk verbroken, opdat de mens weer door de tweespalt heen de vereniging zoekt. Wat eeuwig in wezen één was, moet aan het einde weer, door de scheiding heen, tot vereniging komen. Niet doen en handelen, niet zelfstandigheid en vrijheid, maar leven in God, rusten en genieten in zijn gemeenschap, de amor intellectualis, zoals Spinoza het noemde, is de bestemming van de mens. Dat is het hoogste, het zalige en eeuwige leven.

Deze gedachte meende Fichte terug te vinden in het Christendom, meer bepaald in het Evangelie van Johannes. Naar zijn mening was de eeuwige eenheid van het goddelijke en menselijke het innerlijkste wezen van alle religie en als zodanig ook aanschouwelijk in de persoon van Christus ons voor ogen gesteld. Nooit heeft iemand vóór Hem deze waarheid zo erkend en uitgesproken, en na Hem worden allen deze waarheid, deze vereniging met God, deze zaligheid alleen door Hem deelachtig. Weliswaar ligt het zaligmakende niet in het

historisch geloof, want "nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig"; maar wanneer de Christelijke leer goed wordt verstaan, is ze toch absoluut waar en absoluut nieuw. Zij doet ons het rijk van God kennen als de waarachtige wereld, welke God eeuwig wil en in de historie realiseert. Als de mens deze wil tot de zijne maakt: vindt hij het eeuwige leven. En hij neemt die wil van God in de zijne op, als hij door innerlijke wedergeboorte zijn eigen wil sterven doet. Er is maar één heilsorde: de zelfvernietiging en zelfverloochening; maar één weg tot de zaligheid: de dood van de "Selbstheit," de dood met Jezus, de wedergeboorte. Hij was van nature, wat wij naar zijn voorbeeld in vrijheid worden moeten: de geboren zoon van God. Zijn historische verschijning is dus een eeuwig geldige historische waarheid. Het dogma heeft haar in een reeks metafysische stellingen gehuld, maar de Heilige Geest, die Christus ons beloofd heeft, leidt in alle waarheid, en arbeidt aan de voltooiing van dat rijk, hetwelk het rijk van God en het Vernunftreich tevens is 2).

Een soortgelijke ontwikkeling maakte Schelling door. In de eerste tijd was hij tegenover de godsdienst vrij onverschillig, maar hij kwam door een diepere studie van de natuur tot de zogenaamde identiteits-filosofie, waarin niet het doen maar het zijn het hoofdbegrip vormde en de eenheid uitgesproken werd van subject en object, van geest en natuur, van God en het Al. Dit Absolute kan echter niet door het denken gevonden noch door bewijzen gedemonstreerd worden, maar wordt alleen gekend door intellectuele aanschouwing, evenals religie, zedelijkheid en kunst ook slechts in deze mystiek van het hart haar wortel hebben. Reeds daarin blijken godsdienst en wijsbegeerte verwant te zijn, maar voorts hebben zij ook dezelfde inhoud, nl. de eenheid van het oneindige en het eindige. Terwijl het Heidendom echter het oneindige tot het eindige neerhaalt, heft het Christendom het eindige tot het oneindige op; daarom heeft de mythologie natuur, de Christelijke theologie daarentegen geschiedenis tot inhoud, bepaaldelijk zoals deze zich concentreert in de persoon, en nog nader in de dood en de opstanding van Christus, die het keerpunt van de tijden is. Al deze gedachten, die bij Schelling reeds in de tijd van zijn identiteits-filosofie voorkomen, werden later breder uitgewerkt in zijn positieve filosofie, vooral in zijn wijsbegeerte van de openbaring.

Deze positieve filosofie vult de negatieve aan, begint waar deze eindigde, en stelt in het licht, dat de hele geschiedenis van de mensheid in een terugvoering van het eindige tot het oneindige bestaat. Eigenlijk begint de val reeds met de schepping, met het zelfstandig worden van het eindige, maar hij zet zich daarin voort, dat de mens dit eindige misbruikt tot een middel voor zijn zelfzucht. Deze verwijdering van zijn schepsel werkte God op historische wijze tegen door de persoon van Christus. Deze had reeds een eigen, zelfstandig bestaan, maar legde zijn heerlijkheid af en werd de mensenzoon. Niet eerst in het ogenblik van zijn menswording, maar reeds lang te voren, van de dag van de val van de mens af. Ofschoon niet onder de naam van Christus, was Hij toch reeds in het Heidendom, in de mythologie werkzaam; en de hele tijd van zijn werkzaamheid in het Heidendom tot zijn dood toe was de periode van zijn vernedering en van zijn lijden. Maar met zijn opstanding volgt de omkeer. Daarin is afrekening gehouden met al het oude; aan het Heidendom, aan de mythologie, aan de demonen hun macht en heerschappij ontnomen; de mensheid principieel gerechtvaardigd. Deze rechtvaardiging in de opstanding van Christus, [Rom. 4:25](#), gaat aan het nieuwe leven, aan de goede werken vooraf. Aan de waarlijk goede werken moet de rechtvaardiging voorafgaan, want anders is er hoogstens angst voor het boze, doch geen moed om het goede te doen. Nur erst, wenn der ganze gegenwärtige Zustand gerechtfertigt ist, kann es einzelve gute Werke geben. Weil nicht unser einzelnes Thun, weil unsere ganze Existenz in Gottes Augen verwerflich ist, darum können uns auch nicht unsere Werke, sondern es kann uns nur Derjenige Gott (Deo) gerecht machen, der ihm unsere ganze Existenz gerecht, genehm

gemaakt had, d. h. Christus. Dadurch, dass Christus auferstanden, d. h. dass er nicht einmal Mensch geworden, und dann aufgehört hat Mensch zu sein, dass er fortwährend und ewig Mensch is, —dadurch ist uns die Gabe der Rechtfertigung, die δωρεα της δικαιοσυνης, [Rom. 5:17](#), geworden, und also auch unser gegenwärtiger von Gott getrennter Zustand ein von Gott anerkannter, in dem wir ruhig, ja freudig uns bewegen können, fern von jenem trübsinnigen, selbstquälerischen Christenthum, das nur ein ganzliches Misskennen dessen, was Christus für uns gethan, uns auferlegen kann [3](#)).

Reeds hieruit blijkt, dat de persoon van Christus de eigenlijke inhoud van het Christendom en dat dit een door en door historische religie is [4](#)). Maar er is meer, nadat Christus opgewekt en ten hemel gevaren is, zet Hij zijn werk voort, totdat Hij aan het einde al zijn vijanden zal onderworpen hebben. De naaste werking van Christus is dus wel, dat Hij in zijn opstanding de menselijke natuur Gode weer "genehm und gerecht" gemaakt heeft, aan mensen de vrijheid, de macht en de mogelijkheid heeft wedergegeven, om kinderen van God te zijn. Maar Hij heeft daarna ook de Heilige Geest gezonden, die "die ganze Gottheit in uns verwirklicht [5](#)". Daarmee nam de religie van de Geest en van de vrijheid haar aanvang, waarin de mens in de gemeenschap met Christus het leven en de zaligheid deelachtig wordt, en die zich door de Petrinische kerk van Rome en de Paulinische kerk van de Reformatie heen ontwikkelt tot de Johanneïsche kerk van de toekomst [6](#)). Daarmee heeft dan het grote wereldproces, dat gegrond is in de drie Potenzen (natuur, geest, persoonlijkheid of liefde) van het Goddelijk wezen, zijn einde bereikt, want alle dingen zijn weer door Christus tot hun eenheid met God teruggeleid. Verzoening van God en zijn schepsel is de inhoud van de geschiedenis.

Evenals zijn voorgangers, werd Regel in tegenstelling met de Aufklärung door de wens beziel, om aan het Christendom en aan de verlossing, die daarvan het centrum uitmaakt, een plaats in zijn wijsgerig stelsel te verzekeren. Hij legde daarom de grondslag voor de verzoening in de beweging van het Absolute zelf. Dit Absolute toch is geen onveranderlijk zijn, maar een eeuwig worden, zichzelf ontwikkelende geest en gedachte; het is aan het begin slechts potentialiteit, om door de geschiedenis van de wereld heen zichzelf te brengen tot actualiteit. Zo "entäussert" het zich eerst in de natuur en zet daarin een tegendeel tegenover zich, om daaruit dan weer in de geest langzamerhand tot zichzelf terug te keren. Door Selbstentäusserung gaat het tot Selbstversöhnung. Deze Selbstentäusserung begint met het bestaan van de eindige wereld en voltooit zich in de mens, die, eerst in een staat van naïeve onschuld levende, daarna tot zelfbewustzijn ontwaakt, zich in zijn bijzonderheid handhaaft, de eindige dingen aan zijn zelfzucht dienstbaar maakt, en daardoor de zonde in de wereld brengt. Door deze zonde verkeert hij in een tegenstelling met God, evenals hij door de velerlei rampen en onheilen in tegenstelling met de wereld staat. Maar het is zijn voorrecht, dat hij dit ook beseft, en dus ook behoefte gaat gevoelen aan verlossing. Deze verlossing moet in het algemeen daarin bestaan, dat de bestaande tegenstelling verzoend, en de wezenseenheid van God en mens ingezien en erkend wordt. Het is echter een valse mening, dat die verzoening door enig mens of door alle mensen samen tot stand gebracht zou kunnen worden. Ze kan door hem alleen aanvaard worden, wanneer ze vooraf als waarheid bestaat. En zo bestaat zij inderdaad, allereerst in de idee van God, maar dan voorts ook historisch in de persoon van Christus. In de idee van God zijn het oneindige en het eindige, God en mens eeuwig een. Doch dit was niet genoeg. Als de verzoening werkelijk in de mensheid tot stand zou komen; als de mensen, niet alleen de geleerden maar ook de onontwikkelden en geringen, daarvan volstrekke zekerheid zouden verkrijgen, dan moest dat idee ook aanschouwelijk, historisch, in een persoon voor hun oog worden geplaatst. En dat is door God in Christus geschied, die niet een leraar of martelaar, maar als het ware de incorporatie van dit idee is, de

Zoon van God, die aan zijn eenheid met God trouw bleef tot in de dood toe en de menselijke natuur tot het zitten aan Gods rechterhand verhoogd heeft. Christus is daarom de Godmens, zijn dood het middelpunt van de verzoening, want zijn dood was de dood des doods, de negatie van de negatie, en leidde dus tot opstanding en hemelvaart. God nam in Christus die Endlichkeit met haar uiterste spits, het boze, aan, om het te doden door zijn dood. Es ist die unendliche Liebe, dass Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu todten. Met die dood vangt dan ook de omkeer van het bewustzijn aan; daarmee begint eine neue Welt, eine neue Religion, eine neue Wirklichkeit, ein anderer Weltzustand.

Op deze grondslag is de gemeente gebouwd; door het geloof is zij zeker, dat God en mens een zijn, dat de eindigheid, de zwakheid, de gebrekking van de menselijke natuur niet onverenigbaar is met deze eenheid. Die Grundbestimmung in diesem Reich Gottes ist die Gegenwart Gottes, so, dass die Mitgliedern dieses Reiches nicht nur empfohlen wird die Liebe zu Menschen, sondern das Bewusstsein, das Gott die Liebe ist. Tot deze zekerheid komt de enkele mens niet door redenering of bewijzen van wonderen enz., ook niet door moraliteit of zedelijkheid, maar door het geloof, door das Zeugnis des Geistes, der innewohnende Idee des Geistes an sich selbst. Dit getuigenis heeft echter niet betrekking op de uitwendige geschiedenis, die voorbijgaat en verdwijnen moet, maar op de idee, dat God en mens één zijn, en dat deze waarheid op historische wijze in Christus zich gerealiseerd heeft en geopenbaard is. Het geloof mag dus bij de zinnelijke zijde zijn aanvang nemen, maar het dringt toch door tot de idee en moet geheel en al geestelijk worden. Der wahrhaft christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte. Nu is aan de kerk, in onderscheiding van de gemeentet de taak toebetrouwd, om haar leden op te voeden en tot de waarheid in te leiden. Zij is zich daarvan ook bewust blijkens de kinderdoop. Daarin spreekt zij uit, dat de kinderen niet in ellende, maar in de gemeenschap van de kerk geboren worden, en dat zij, de waarheid eerst ontvangende op autoriteit, haar langzamerhand zich toeëigenen moeten. Ze zijn in de vrijheid en tot de vrijheid geboren; ze hebben geen wedergeboorte en bekering te doorleven als anderen, die van buiten tot de gemeente komen, maar mogen uitgaan van de gedachte, dat God verzoend is, dat het boze overwonnen is en dat de Geest van God, die door het geloof ook hun Geest is, in en door hen tegen de zonde strijdt. In het avondmaal, dat het middelpunt van de Christelijke leer is en daarom zo verschillend opgevat wordt, zien de gelovigen op zinnelijke, aanschouwelijke wijze de verzoening met God en de inwoning van de Geest in hun harten zich voor de ogen gesteld 7).

- 1) Kuno Fischer, J. G. Fichte und seine Anhänger². München 1884 bl. 432.
- 2) Zie voor de boven gegeven schets vooral: Fichte's Bestimmung des Menschen. Berlin 1800 en zijn Anweisung zum seligen Leben oder die Religionslehre. In Vorlesungen gehalten zu Berlin 1806.
- 3) Schelling, Werke II 4 bl. 218.
- 4) Hierover schreef Schelling een bijzondere verhandeling: Ueber die historische Construction des Christ., Werke I 5 bl. 286 v.
- 5) Schelling, Werke II 4 bl. 217. 236 v. Verg. II 1 bl. 566 v.
- 6) t.a.p. bl. 298 v.
- 7) Zie vooral Hegel, Philos. der Religion, Werke XII bl. 204-228.3

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 425)

425. In de filosofie, die na de Aufklärung opkwam en met Kant een aanvang nam, is dit ten hoogste merkwaardig, dat zij weer aansluiting bij het Christendom zocht en de religieuze waarheden daarvan weer in haar stelsel trachtte op te nemen. Voor het platte rationalisme had het Christendom afgedaan; de mens had aan zijn verlicht verstand en vrije wil genoeg, om de zaligheid te verwerven; voor een openbaring van genade bleef geen plaats meer over. Maar de filosofie kwam niet bij een enkele, doch in al haar grote tolken op dit oppervlakkig oordeel terug; zij sloeg een diepere blik in natuur en geschiedenis, in mens en wereld, en zij sprak in een of andere vorm de gedachte uit, dat verlossing van zonde en leed niet mogelijk was dan door een daad van God. Het boze was niet een toevallig verschijnsel, geen willekeurige, menselijke handeling, maar het was een noodzakelijk element in het wereldproces; en zo kon er ook geen verlossing van komen, dan doordat het in datzelfde wereldproces langzamerhand door een goddelijke macht overwonnen en uitgebannen werd. De nieuwere wijsbegeerte kreeg bij Schelling en Hegel, evenals ook bij Schopenhauer en Von Hartmann, het karakter van een "Erlösungsphilosophie". Maar ofschoon de filosofie na Kant met ernst ernaar streefde, om aan de grote gedachten van het Christendom weer recht te laten wedervaren ¹⁾, zij is daarin toch slechts zeer ten dele geslaagd. Dat is voor een voornaam stuk daaraan te wijten, dat zij het rationalisme slechts ten dele, meer in vorm dan in wezen, overwon. Hegel bijv. ziet uit de hoogte op de Aufklärung neer en spot met haar verstandsijdelheid; hij verdedigt tegenover haar het recht, om in de Christelijke religie de rede op te sporen; maar in hetzelfde ogenblik onderwerpt hij die Christelijke religie aan zijn denkend bewustzijn en vindt in zijn eigen rede de maatstaf van haar waarheid. Wel verklaart hij, dat de filosofie zich niet boven de Christelijke religie en haar inhoud stelt, maar alleen boven de geloofsvorm, waarin zij de waarheid bezit. Doch daarmee wordt die andere uitspraak niet goedge maakt, dat nl. het denken is "der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll." Het Christendom mag dus een leer van de verzoening hebben voorgedragen, waarin een diepe zin ligt; deze diepe zin wordt toch eerst in de filosofie aan het licht gebracht. En niet de godsdienst, maar de wijsbegeerte brengt de eigenlijke verzoening aan. Die Philosophie ist sofern Theologie, sie stellt dar die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der natur, dass die natur, das Anderssein an sich göttlich ist, und dass der endliche Geist theils an ihm selbst diess ist, sich zur Versöhnung zu erheben, theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt ²⁾. De poging, om die Vernunft zu versöhnen mit der Religion, liep derhalve uit op een scheiding tussen idee en feit in het Christendom, waarbij tenslotte ook de idee niet meer te handhaven is. De historie na Hegel toonde duidelijk aan, dat met het bad het kind, en met de vorm de inhoud zelf was weggeworpen. Ontdaan van haar speculatieve inkleding en tot eenvoudige woorden teruggeleid, hield de idealistische filosofie slechts deze gedachte over, dat de mens, van nature verkerende in de tegenstelling van zinnelijkheid en rede, natuur en geest, idee en werkelijkheid, langzamerhand, in de weg van een proces boven die tegenstelling verheven werd, en dit proces, hetzij meer door zijn verstand hetzij meer door zijn wil, zelf te steunen en te bevorderen had.

De moderne theologie, die met Strausz optrad, bezorgde aan de filosofie van Hegel deze ontnuchtering, en toonde daarin terstond haar eigen verstandelijke aard. Al houdt ze dikwijls nog de Christelijke termen aan, zij verbindt daarmee toch een andere zin. God en mens nl., of met andere woorden, de genade van God en de wil van de mens vormen in het werk van de bekering geen tegenstelling, maar de bekering is tegelijk en geheel een werk van beide. De genade immers valt feitelijk met Gods voorzienigheid samen, werkt alleen ethisch en pedagogisch, kweekt en versterkt zelf in de religieuze gemeenschap de vatbaarheid voor het heil (facultas se applicandi ad gratiam). Op de duur zal zij dan ook alle mensen brengen tot het heil en allen tegenstand overwinnen. De mens heeft ook in eigenlijke zin geen wedergeboorte nodig; alleen kan de bekering zo heten, als zij van Gods zijde beschouwd

wordt. De bekering bestaat zelf in boete, d.i. berouw over de verleden zonden, gezindheid om de straf ervoor gewillig te dragen en voortaan het leven te beteren, en in geloof, d.i. vertrouwen op de genade van God in Christus. Als de mens zich zo bekeert, dan wordt hij daarin ook terstond gerechtvaardigd. De rechtvaardiging nl. is geen transcendente daad van God, maar niets anders dan de wegneming van het schuldbewustzijn, verandering in het bewustzijn van de verhouding tot God, opheffing van de tweespalt tussen het natuurlijk ik en zijn bestemming. In de bekering toch is de mens aanvankelijk vernieuwd, en draagt hij als zodanig de waarborg van de volmaking in zich, gelijk in het zaad de plant schuilt en in het kind de man. Het komt daarom vooral op het hart, op de gezindheid aan; de daad blijft nog lang achter die gezindheid terug, maar deze onvolkomenheid is een verdwijnend moment en telt daarom bij de verzoening en rechtvaardiging in het geheel niet meer mee ³⁾.

Evenals de idealistische filosofie, keerde ook Schleiermacher tot het Christendom terug, en stelde met nog meer nadruk dan zij de historische persoon van Christus in het middelpunt van zijn Glaubenslehre. Nadat Christus, zo zegt hij, ingegaan is in onze gemeenschap van zonde en ellende, heeft Hij de kracht en de roeping, om ons op te nemen in zijn gemeenschap van heiligheid en zaligheid. Dat geschiedt door wedergeboorte en heiliging. De wedergeboorte bestaat in bekering en rechtvaardiging, welke beide een en hetzelfde zijn, de ene maal van onze, de andere maal van Gods zijde bezien. Bij de bekering, die weer twee delen heeft: boete en geloof, is de mens niet medewerkend en ook niet geheel passief, maar receptief (in de zin van Melanchtons *facultas se applicandi ad gratiam*), zodat dan ook de hele mensheid eens voor de genade rijp en de zaligheid deelachtig wordt. De rechtvaardiging is die daad van God, waardoor de mens in de gemeenschap met Christus wordt gesteld; zij bestaat negatief in vergeving, d.i. veroordeling van het oude, en positief in adoptie, d.i. opwekking van een nieuw leven; en laat, als keerzijde van de bekering, de vergeving feitelijk gescheiden, omdat en in zover de mens in de gemeenschap van Christus een nieuw leven deelachtig is ⁴⁾. De Vermittelungstheologen hebben wel aan de persoon van Christus en aan de werkzaamheid van de Heilige Geest een bredere plaats in de dogmatiek toegekend; maar in de heilsorde zijn zij toch de gedachten van Schleiermacher niet geheel te boven gekomen. Ten eerste schrijven zij bijna allen aan de mens de kracht toe, om de genade aan te nemen of te verwerpen, hetzij die kracht afkomstig is uit de schepping of voorzienigheid van God, of uit de in doop of roeping geschonken *gratia praeparans* ⁵⁾. En ten andere corrigeren zij Schleiermacher wel in zoverre, dat zij de rechtvaardiging houden voor een objectieve daad van God, maar zij laten haar toch allen geschieden op grond, niet van de toegerekende, doch van de ingestorte gerechtigheid van Christus, zodat zij niet alleen een rechterlijke, maar ook een meedelende, heiligende daad van God en een *προληψις* op de toekomst is ⁶⁾.

Tegenover deze op het subject gebouwde rechtvaardiging ging Ritschl weer naar de persoon van Christus terug en zocht in zijn werk de grond van de vergeving. Wel niet in die zin, dat zij door Christus verworven was en in een verandering van Gods gezindheid bestond, want God is eeuwige liefde, en straffende gerechtigheid is er bij Hem niet. Maar Christus heeft door zijn volmaakte beroepstrouw, door zijn onafgebroken gemeenschap met God, door zijn volkomen overgave aan Gods wil toch verkondigd en bewezen, dat God liefde is, dat Hij niet toornst of straft, maar vergeeft. Dit nu was nodig, niet omdat God ver van de mensheid, maar omdat de mensheid, door haar zonde, welke eigenlijk onwetendheid, geen objectieve schuld, maar subjectief schuldbewustzijn is, verre is van God. Daarom heeft Christus tot in de dood toe Gods liefde verkondigd en, Gods doel met de mensheid tot het zijne makende, een rijk van God, een gemeente gesticht, in welke Hij dat bewustzijn heeft overgeplant, dat God liefde is en de zonde vergeeft, en dat zij, zonder dat haar zonde haar behoeft te hinderen, in de gemeenschap met God leven kan. De rechtvaardiging is daarom bij Ritschl een synthetisch

oordeel, niet op grond van de goede werken uitgesproken, maar aan die goede werken voorafgaande; eerst moet toch bij de mens de vrees voor God als de rechter plaats maken voor het bewustzijn van zijn gemeenschap, eer hij goede werken doen en zijn zedelijke roeping vervullen kan. Voorts is die rechtvaardiging ook geen uitspraak over, geen ervaring van de individuele gelovige, maar zij is een goed van de gemeente, die weet, trots haar zonden, in gemeenschap met God te staan; zij valt met de stichting van de gemeente zelf samen 7). De bijzondere personen worden deze weldaad van de rechtvaardiging alleen deelachtig, door zich aan te sluiten bij de gemeente en ze zich toe te eigenen in het geloof. Dat geloof is vrij 8), de verkiezing heeft ook niet individuele mensen, maar de gemeente tot object 9). Dat geloof wordt ook niet magisch gewerkt, maar de opvoeding is de gewone vorm, waarin iemand tot het geloof komt 10). Het bestaat wezenlijk in vertrouwen, is onafhankelijk van historisch onderzoek en zijn resultaten, en berust op een diepe indruk, die door de zedelijke grootheid van Jezus op het onbevangen gemoed wordt gemaakt 11). Door dat geloof krijgt de mens een ander oordeel over God, zichzelf, de wereld; hij leert God kennen als liefde, weet, dat zijn zonde geen verhindering meer is voor de gemeenschap met God, acht rampen en onheilen geen straffen meer, maar heerst geestelijk over alle dingen; in een woord, zijn schuldbewustzijn is weggenomen en daarin bestaat zijn rechtvaardiging 12). Gevolg van deze rechtvaardiging is de verzoening, het afleggen van de vijandschap jegens God op grond van die rechtvaardiging 13). En met die rechtvaardiging en verzoening is wezenlijk de wedergeboorte identiek, want deze bestaat niet in een hyperfysieke verandering, maar in een verandering van stemming en gezindheid 14).

- 1) Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Berlin 1907 bl. 109, zegt terecht: Es war keine blossе Konnivenz gegen bestebende Ordnungen, wenn fast alle grossen Denker der Neuzeit bei aller Selbständigkeit ihrer Ueberzeugungen irgendwie ein positives Verhältnis zum Christentum suchten, und wenn sie es gewöhnlich beim Kern ihrer Gedankenwelt suchten.
- 2) Hegel, Philos. der Religion, Werke XII 287. 288. Verg. ook Opzoomer, De wijsbegeerte de mens met zichzelf verzoenende 1846.
- 3) Strausz, Chr. Gl. II 362 v. 463.492-497. Biedermann, Chr. Dogm. par. 847-911. Schweizer, Chr. Gl. par. 138-164. Lang, Versuch einer Chr. Dogm. par. 19-25. Pfeleiderer, Grundriss par. 170. Scholten, L. H. K. II 76 v. 109 v. Initia c. 5. Zonder onbillijk te zijn, mag men zeggen, dat de moderne theologie geen Christologie meer heeft en daarom ook geen soteriologie, althans geen, die een specifiek Christelijk karakter draagt. Ze heeft nog wel een Jezus als zedelijk ideaal, maar geen Christus; wel een wet, maar geen Evangelie, verg. Bruining, Godsdienst en Verlossingsbehoefte, Teylers Theol. T. 1910 bl. 226 v. Daaruit is te verklaren, dat de verlossingsbehoefte bij anderen weer krachtig ontwaakt. Mej. E. C. Knappert verdedigde daarvan het goed recht reeds op de Verg. van mod. theologen 11-12 April 1899: de modernen vermanen en jagen steeds naar beter worden, maar de verlossingsbehoefte ontstaat daar, waar de ziel dorst naar anders zijn. De nadruk wordt altijd gelegd op wat wij moeten doen, maar moet veel meer vallen op wat God is en doet: op zijn liefde en genade. Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 380.
- 4) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 106-112.
- 5) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 239.

- 6) Neander, Gesch. der Pflanzung u. Leitung der chr. K.5 551 v. Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre par. 146. 147. Martensen, Chr. Dogm. par. 230. 231. Lange, Chr. Dogm. II par. 95. Ebrard, Dogm. par. 443. Schöberlein, Prinzip u. Syst, d. Dogm. 652 enz.; ook Beck, Chr. Lehrwiss. I 522 v. 533 v. Chr. Glaub. II 595 v. cf. Die Rechtfertigungslehre der Prof. d. Theol. Joh. Tob. Beck, O. F. Myrberg und A. W. Ingman, geprüft u. beleuchtet von mehreren Evang. Theologen u, von E. T. Gestrin, Berlin 1892; en zelfs Hengstenberg in de Ev. Kircheng. van 1866 en 1867, die zich voor zijn gevoelen op de brief van Jakobus en ook op [Luk. 7:36](#) v.. beriep, cf. Bew. d. Gl. 1868 bl. 381 v. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I 2 644 v. en zie verder de later volgende paragraaf over de rechtvaardigmaking.
- 7) Ritschl, Rechtf u. Vers. III2 26-131, Kaftan, Dogm. bl 493 v, Schultz, Grundriss der evang. Dogm. par. 52.
- 8) Ritschl, t.a.p. bl 536.
- 9) Ritschl, t.a.p. III 114.
- 10) Ritschl, t.a.p. III 555.
- 11) Verg. Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 16 v. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 20 De ethisch-psychologische methode; 143 v.
- 12) Ritschl, t.a.p. III 38 v.
- 13) Ritschl, t.a.p. III 74-76.
- 14) Ritschl, t.a.p. III 557. 562. Verg. voorts Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott6. Stuttgart 1908. Id., Christl. Protest. Dogmatik (Die Christl. Religion, in: Die Kultur der Gegenwart, bl. 583-632), vooral bl. 615-623. Kaftan, Dogm. par. 53 v. 68 v. Reischle, Christ. Glaubenslehre. Halle 1899 par. 106 v. Kirn, Ev. Dogm. par. 42 v. Häring, Der Christl. Glaube bl. 501 v. Bousset, Das Wesen der Religion. Halle 1903 bl. 248 v.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 426)

426. Aan Ritschl komt de verdienste toe, dat hij in een tijd, waarin de reformatorische leer van de rechtvaardigmaking miskend en met die van de heiligmaking verward werd, weer op haar betekenis voor het religieuze leven de aandacht gevestigd, en haar zelf weer in het middelpunt van de heilsorde geplaatst heeft. Maar hij deed dit toch op zulk een wijze, dat de kritiek niet uitblijven kon. De voornaamste bedenkingen, die allengs tegen haar werden ingebracht, laten zich kort aldus samenvatten:

1. Ritschl stelt eenzijdig in God de liefde voorop, miskent zijn heiligheid en gerechtigheid, en tracht de verzoening alleen uit Gods liefde af te leiden.
2. De verzoening bestaat alleen hierin, dat Christus door zijn leer en leven verkondigd heeft, dat God liefde is en dat er in Hem voor toorn geen plaats is.
3. Schuld en straf zijn alleen menselijke voorstellingen, maar beantwoorden niet aan een objectieve werkelijkheid, te minder omdat het wezen van de zonde in onwetendheid ligt.
4. De rechtvaardiging, begrepen in Jezus' verkondiging van de liefde van Gods, is een goed van de gemeente, zodat de enkele daaraan deel krijgt, door zich bij de gemeente aan te sluiten.

5. Zij is van het subject volkomen onafhankelijk, sluit alle mystiek uit, en staat ook met de heiligmaking in geen verband.
6. Zij bedoelt niet, aan het subject zekerheid van het heil te verschaffen, maar is daarop gericht, dat de Christen zich in vertrouwen op God tegenover de wereld handhaaft 1).

Deze bedenkingen waren lang de enige niet, maar vormden slechts een onderdeel van die ernstige bezwaren, welke langzamerhand tegen de theologie van Ritschl en ook bepaald tegen zijn filosofie opkwamen. De tijden veranderden en daarmee de richting van de geesten. Toen Ritschl optrad, werd algemeen van wetenschap en cultuur het grootste heil verwacht en ieder gordde zich met vertrouwen en moed tot de arbeid; en de theoloog van Göttingen kwam daaraan te gemoet, hij scheidde theologie en metafysica, liet aan de wetenschap vrij spel en was voor de religie, zowel in objectieve als in subjectieve zin, met een kleine plaats tevreden; ja, hij maakte de religie aan de cultuur dienstbaar en ontleende aan haar het vertrouwen, om met moed de zedelijke arbeid ter hand te nemen en het Godsrijk op aarde tot stand te brengen. Maar de "Kulturseligkeit" maakte allengs plaats voor het inzicht, dat wetenschap en techniek, verstandelijke kennis en materiële welvaart de vrede van het hart niet schenken kunnen. Met de stoffelijke vooruitgang nam de geestelijke armoede toe. Het oog ontsloot zich toen weer voor de beperktheid van de cultuur, en in verband daarmee voor de misstanden in de maatschappij, voor de gebreken in onderwijs en opvoeding, voor de ellende van het aardse bestaan. Uit de kennis van de ellende ontwaakte toen weer de behoefte aan religie en mystiek; moede van het doen, dorstte men weer naar het zijn. Zo kwam de filosofie, de metafysica, het idealisme weer in ere, en keerde men van Kant naar Hegel terug, of ruilde althans de leuze: "Zurück zu Kant," in voor die "Von Kant aus vorwärts". Te meer voelde men zich hiertoe gedrongen, omdat Ritschl zo maar zonder bewijs in het historisch Christendom had positie genomen en van de persoonlijkheid van Jezus was uitgegaan, en de nieuwere onderzoekingen van de oudheid juist in het licht schenen te stellen, dat het Christendom een syncretische religie was. Waar kon men dan, bij het wegvallen van de historische grondslag, voor de godsdienst nog vastigheid vinden dan in de metafysica? En dan eindelijk nog, Ritschl had te weinig waarde gehecht en te weinig aandacht gewijd aan het religieuze leven in het subject; de enkele was voor hem een deel van de gemeente, was in haar gemeenschap van de liefde van God verzekerd, maar leefde daar zelf niet uit in de mystiek van zijn hart. En toch leerde men het wezen van de religie eerst recht kennen, door het bestuderen van de religieuze persoonlijkheid. Al deze overwegingen verklaren, dat de dogmatiek van Ritschl allengs tot de dogmengeschiedenis is gaan behoren, dat er na hem een nieuwe mystiek en een nieuwe filosofie zijn opgekomen, en dat zijn methode voor de religionsgeschiedelijke enerzijds en aan de andere kant voor de religionspsychologische heeft plaats gemaakt 2).

Hier ter plaatse is voor ons de laatste van bijzonder belang. De Religionspsychologie is nog een jonge wetenschap, maar zij werd voorbereid door de richting, waarin het religieuze leven zich in de laatste eeuwen voortbewoog. De machtige bewegingen, zoals het piëtisme in Duitsland en het methodisme in Engeland en Amerika die te voorschijn riep, hadden alle dit gemeen, dat zij het zwaartepunt uit het object van de religie in het subject verlegden. De theologie volgde dit spoor in de stelsels van Kant, Schleiermacher en hun scholen. En in de nieuwere tijd werd deze subjectieve richting bevorderd door het agnosticisme, de Bijbelkritiek, de experimentele psychologie en door de studie van de godsdiensten en van de revivals. De verslagen, welke de revivalisten van hun meetings en van de daarop verkregen bekeringsresultaten gaven, waren de naaste aanleiding voor het ontstaan van de psychologie van de religie. De tegenwoordige president van Clark University, G. Stanley Hall, werd daardoor op de gedachte gebracht, om van de daarin vervatte gegevens nauwgezette studie te

maken, en hij vormde weldra een school, die naar experimentele en questionnaire methode de religieuze verschijnselen onderzocht, en in vele landen vertakkingen kreeg 3). De psychologie van de religie onderzoekt echter niet alle godsdienstige verschijnselen, maar laat de studie van de objectieve verschijnselen in de godsdienst, zoals dogma en cultus, aan de historische en filosofische wetenschap over. Zij beperkt zich voor zichzelf tot het onderzoek van de religio subjectiva, tot de religieuze ervaring van het subject; en nog nader vestigt zij haar opmerkzaamheid niet zozeer op de religieuze voorstellingen, als wel op de gevoelens, aandoeningen en hartstochten, die daarmee gepaard gaan of daardoor gewekt worden. Zij tracht deze verschijnselen eerst zo nauwkeurig mogelijk te verzamelen, uit levensbeschrijvingen, brieven, gesprekken, uit antwoorden, die op bepaalde, voorgelegde vragen zijn ingekomen; vervolgens verwerkt zij dit materiaal door analyse, vergelijking en classificatie; en eindelijk poogt zij uit het feitenmateriaal de wet af te leiden, welke de religieuze ontwikkeling beheerst.

- 1) Verg. Joh. Wendland, Albrecht Ritschl und seine Schüler. Berlin 1899 bl. 120-135.
- 2) Verg. Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 17 v., Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; E 53 v., Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 20 De ethisch-psychologische methode; 142 v. Voorts ook Th. Häring. In welchem Sinn dürfen wir uns immer noch "Göttinger" heissen? Albrecht Ritschls Bedeutung für die Gegenwart. Zeits. f. Th. u. K. Mai 1910 bl. 165-196.
- 3) Verg. Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 17. Vooral echter is hierbij te raadplegen de dissertatie van Dr. J. G. Geelkerken, De empirische Godsdienstpsychologie. Amsterdam 1909, die bl. 407-412 een lange lijst van literatuur geeft.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 427)

427. Op grond van zulke onderzoekingen geven sommige psychologen van de ontwikkeling van het religieuze leven in de individu ons nu reeds de volgende schets:

Bij het kind is er van een eigen zelfstandig godsdienstig leven nog geen sprake. Evenals het menselijk embryo in zijn ontwikkeling de verschillende stadiën van de aan de mensheid voorafgaande soorten van organische wezens doorloopt, zo representeert de kindsheid de oorspronkelijke, de oudste toestand van het menselijk geslacht. De ontogonie is repetitie en recapitulatie van de fylogenie. Evenals de eerste mensen bij hun evolutie uit lagere wezens lange tijd nog half dieren bleven, zo is aan het kind ook nog een dierlijk leven eigen. Het treedt het leven in met wezenlijk dezelfde instincten, als die de dieren bezitten. De waarheid van de kerkelijke leer van de erfzonde is daarin gelegen, dat in de mens krachtens zijn herkomst het dier altijd nog naleeft en nawerkt. Het kind is daarom van nature zelfzuchtig, eigenzinnig, strijdlustig. Het brengt mee het rasinstinct van zelfbehoud, hetwelk zich openbaart in boosheid, gevoeligheid, jaloersheid en dergelijke. Daarmee hangt samen, dat het kind ook in godsdienstig en zedelijk opzicht diezelfde zelfzucht openbaart; voor het kind bestaat de waarde van de godsdienst alleen in wat deze hem brengen en verschaffen kan. En omdat het geen zelfstandig inzicht heeft, is het kind lichtgelovig; het neemt alles voor waarheid aan, wat het vertellen hoort. De godsdienst bestaat voor het kind grotendeels in voorschriften, in dogma's, door het gezag van ouders, kerk of Bijbel opgelegd; het gelooft op

en leeft van gezag; de godsdienst is voor het kind nog iets geheel uitwendigs en objectiefs. Religion is all external to him; God is a being above and beyond him.

Maar als de puberteit intreedt, bij het meisje gewoonlijk in het 14e, bij de jongen in het 16e jaar, heeft er een grote verandering plaats. Karakter, omvang en betekenis van deze in de jongelingsleeftijd vallende verandering zijn in de laatste jaren voorwerp van naarstig en uitgebreid wetenschappelijk onderzoek geweest. Stanley Hall gaf er een werk over in het licht van meer dan 1300 bladzijden en ging daarin nauwkeurig en breedvoerig al de veranderingen na, welke er in de puberteitsjaren in de menselijke ontwikkeling plaats grijpen. Zij breiden zich over heel het bestaan en leven uit, en zijn tegelijk fysiologisch en psychologisch, biologisch en sociologisch van aard. Gelijk het kind herinnert aan de oudste toestand van het menselijk geslacht, zo is ook de jongelingstijd neo-atavistisch; de veroveringen, welke het ras in een latere periode gemaakt heeft, herleven en herhalen zich daarin. De ontwikkeling, welke dan plaats grijpt, kenmerkt zich in het algemeen daardoor, dat ze minder geleidelijk en meer sprongsgewijze geschiedt; zij repeteert die vroegere periode van storm en drang, toen het menselijk geslacht oude banden verbrak en tot een hogere trap van beschaving zich ophief. Lengte, zwaarte en kracht van het lichaam nemen in veel sterker mate dan in de vroegere jaren toe; en belangrijke functies, die eertijds niet bestonden, komen op en krijgen betekenis. De stem verandert; de haargroei neemt toe; de afmetingen en verhoudingen van de ledematen wijzigen zich; het cerebrale zenuwstelsel, voorwaarde voor het rijpere psychische leven, bereikt zijn volle omgang. Het is alsof de natuur de mens voor de strijd, die hem wacht, wapent met al de krachten, waarover zij beschikt; zij maakt de man aggressief en bereidt de vrouw voor de moederschap voor.

Psychologisch is de verandering in deze leeftijd niet minder groot. Omdat jongen en meisje in een andere verhouding tot de wereld komen te staan en andere belangen krijgen, wijzigen zich ook de zintuigen in structuur en in functie. De tastzin, de reuk, de smaak en ook het gehoor en gezicht ondergaan belangrijke wijzigingen. In het algemeen treedt de zinlijke waarneming terug en heeft er een merkwaardige voortgang plaats in de ontwikkeling van het overleggen en nadenken. De geest, de rede, de zelfbewuste persoonlijkheid ontwaakt en eigent zich geheel nieuwe, meer algemeen, abstracte, geestelijke waarheden toe. Terwijl het kind beheerst wordt door hereditieit en imitatie, vormt zich thans de eigen individualiteit; het algemeen-menselijke differentieert zich en beeldt zich uit in bijzondere, uiteenlopende trekken van karakter en gelaat. En met al deze nieuwe voorstellingen treedt ook een andere wereld van aandoeningen in de mens binnen; nieuwe gevoelens van lust en onlust, van sympathie en afkeer, nieuwe neigingen en begeerten, wensen en idealen, dikwijls onbewust en onbegrepen, dringen in het gemoed van de mens in. De mens, de individuele, persoonlijke mens, met een eigen inzicht, met een eigen ik, staat in de jongeling en in het meisje op; hij wil zichzelf zijn en wil zijn eigen leven leven.

Ook biologisch en sociologisch brengt de puberteit grote veranderingen te weeg. De puberteit is de ontwaking van het geslachtsleven, de ontwaking tot "the reproductive life"; de jongen wordt manbaar, het meisje wordt huwbaar. Deze sexuele ontwikkeling loopt met de fysiologische en psychologische niet parallel, maar vormt er eigenlijk het centrum van; zij mag alle andere ontwikkeling niet veroorzaken of verklaren, zij geeft er toch de kleur en de toon aan, zij is er de machtige impuls en stimulus van. En met deze ontwaking tot het reproductieve leven, groeit de mens dan tevens in in een groter geheel, in de maatschappij, die hem omgeeft. Hij krijgt besef, dat hij niet alleen een eigen leven heeft te leiden, maar ook bestemd is, om te leven met en voor anderen. De nieuwe persoonlijkheid met haar veel rijkere wereld van voorstellingen en aandoeningen, van wensen en begeerten gaat uit de

kleine, enge kring van het kinderlijke, zelfzuchtige leven over in de grote maatschappij met haar talrijke, ingewikkelde verhoudingen. Het centrum van de activiteit wordt verlegd uit de belangstelling in zichzelf naar de belangstelling in het geheel. In één woord, de puberteit is een tweede geboorte, een wedergeboorte, de geboorte van een nieuwe, van een eigen en tegelijk van een sociale persoonlijkheid.

Maar evenals de eerste, gaat deze tweede geboorte van smarten en weeën vergezeld. De puberteit brengt haar eigen krankheden en gevaren, haar eigen afdwalingen en zonden mee. Het is, evenals het daaraan beantwoordende tijdperk in de geschiedenis van het menselijk ras, een storm- en drangperiode. De snelle, onsymmetrische groei van het lichaam en zijn leden veroorzaakt een gevoel van "incompleteness". De grote potentiële energie, die zich in de zenuwen ophoopt en nog geen uitweg vinden kan, brengt door deze belemmering in haar activiteit, onrust en spanning mee. Door het intreden in het bewustzijn van allerlei nieuwe gewaarwordingen en voorstellingen, wordt het zielenleven voortdurend in beweging gehouden en in beroering gebracht; het lijkt op een zee, door de wind heen en weer en op en neer geworpen. De nieuwe persoonlijkheid, die tot zelfstandigheid ontwaakt en zich handhaven wil, voelt van alle kanten zich ingesloten, tegengehouden, belemmerd door de maatschappij, welke haar tot het altruïstische leven inleiden wil; het subject en zijn omgeving botsen met elkaar, en het is menigmaal, alsof twee ikken in de mens zich tegenover elkaar plaatsen en met elkaar strijden om de zegepraal. Daarom is aan deze leeftijd enerzijds eigen een gevoel van onvoldaanheid en onbevredigdheid, dat zich uit in allerlei vormen van twijfel, onrust, smart, depressie, melancholie, mijmerij, zelfbeschouwing, "Grübelsucht"; en aan de andere zijde ook een zucht tot vrijheid en zelfstandigheid, een lust tot onderzoek, een dwepen met grote ideeën en grote mannen, een fiere edelmoedigheid, een geloof aan de toekomst, een hooggaand idealisme, een begeerte, om alles te hervormen. Als elke periode, heeft ook en inzonderheid deze haar eigenaardige deugden en gebreken. Tussen wijsheid en dwaasheid, bewondering en minachting, belangstelling en onverschilligheid, overspanning en inzinking van kracht, zelfopoffering en zelfzucht, lichtgelovigheid en twijfelzucht, edele neigingen en zondige hartstochten slingert het leven in dit tijdperk heen en weer. De jongeling staat op de tweesprong. Van de richting, welke hij thans inslaat, hangt zijn toekomst af. "The boy is father of the man".

Maar al deze toestanden en ervaringen zijn de geboorteweën van de nieuwe persoonlijkheid. Uit de paradijsstoestand van het kind verdreven, gaat de jongeling de wijde wereld in, om er zich een eigen plaats te veroveren. Opgroeiend tot vrijheid en zelfstandigheid, adapteert hij zich tegelijk aan de omgeving en schikt zich naar het sociale milieu. De storm en de drang, die hij doormaken moet, zijn nuttig en goed; zij sterken zijn persoonlijkheid, verrijken haar inzicht en verdiepen haar leven. Uit de kindsheid gaat de mens door de kritische puberteitsperiode in de leeftijd van de mannelijke en vrouwelijke rijpheid over.

In dit fysisch-psychisch proces van de puberteitsjaren neemt nu de religieuze ontwikkeling een eigenaardige plaats in. De ontdekking van de samenhang tussen deze beide processen heeft sommigen zo verrast, dat zij heel de godsdienst uit de geslachtsdrift meenden te kunnen verklaren en in de religie niets zagen dan een "perverted sexuality". Maar de meeste religionspsychologen komen tegen dit "medical materialism" in verzet. Laten de sexuele en de religieuze ontwikkeling met elkaar in verband staan en voor een deel ook in tijd samenvallen, wie de religie geheel en al uit de sexualiteit zou willen verklaren, zou ze naar hun mening even goed uit de werkzaamheden van ademhaling en spijsvertering kunnen afleiden, omdat zij ook met deze beide in verband staat, en zou even goed de wetenschap en de kunst, voor welke ook in de puberteitsjaren de zin ontwaakt, voor een perverse sexualiteit

kunnen uitgeven. Volgens Starbuck kan de sexuele ontwikkeling zeer goed de aanleiding en de voorwaarde van de religieuze ontwakning zijn; maar dan moet men toch het grote onderscheid tussen voorwaarde en oorzaak in het oog houden. Bij de religieuze ontwikkeling heeft de fysische, maar ook de psychische gesteldheid invloed; allerlei voorstellingen en ideeën, inzonderheid van ethische aard, werken erop in; het religieus proces is veel te ingewikkeld, dan dat het zo maar eenvoudig uit een enkele oorzaak en door een enkele formule te verklaren zou zijn. Daar komt nog bij, dat de inhoud van de religieuze bewustheid van die van de sexuele bewustheid dikwijls ten enenmale verschilt, en daarom ook later een eigen plaats en waarde behoudt. Er is afhankelijkheid van de ziel van het lichaam evenals omgekeerd, maar desalniettemin komt aan het zielenleven en ook aan de religieuze inhoud daarvan een zelfstandige waarde toe, omdat tenslotte niet de oorsprong, maar de redelijke inhoud en de zedelijke vrucht die waarde bepaalt. "By their fruits you shall know them (the mental states), not by their roots".

De verwerping van deze materialistische theorie neemt echter niet weg, dat alle religionspsychologen een nauw, schoon dikwijls niet nader aangewezen, verband erkennen tussen godsdienst en liefde en de religieuze ontwikkeling in de jaren van de puberteit trachten te begrijpen als een natuurlijk en noodzakelijk ontwikkelingsproces van de jongelingsleeftijd. Vanzelf heeft deze religieuze ontwikkeling niet bij allen op dezelfde wijze en in dezelfde vorm plaats. Daar is onderscheid naar gelang van opvoeding en omgeving, karakter en temperament, geslacht en leeftijd. Met name is er verschil in religieuze ontwikkeling bij de gezonde en de zieke zielen "the healthy-minded" en "the sick soul". Daar zijn mensen, die geen, daar zijn anderen, die wel een bekering nodig hebben; daar zijn "once born" en "twice born men". Sommige mensen hebben in hun jeugd een godsdienstige opvoeding genoten en blijven in die religie van de kindse jaren zich thuis gevoelen hun leven lang. Zij behoeven geen crisis door te maken, weten van geen gebroken hart en van geen strijd met de zonde; zij kennen de vrees voor straf, de angst voor het oordeel niet. Als vrije, vrolijke kinderen wandelen zij door het leven heen, verheugen zich in het goede, dat allerwege hen omringt, geloven aan de vooruitgang van het menselijk geslacht en zijn met een goede hoop voor de toekomst bezielde. Dat zijn de gelukkige mensen, die door hun goed humeur en hun aangename stemming het leed in de wereld verwinen, en die door de "Mind-Cure-Movement" tot voorbeeld worden genomen, als deze door suggestie de vrees uit het menselijk hart wil bannen en door de gedachte alle zonde en alle ziekte vernietigen wil.

Toch komt ook bij deze bevoorrechte mensen in de puberteitsjaren nog dikwijls, wel niet een besliste omkeer, maar toch een meer of minder krachtige godsdienstige opwekking voor. Bij het kind is de godsdienst nog uitwendig en objectief; indien deze niet een van buiten geleerde les zal blijven maar een zaak van eigen vrije, persoonlijke overtuiging, een zaak van het hart zal worden, dan moet er een ontwakning, een opwekking, een verdieping en verinwendiging van het religieuze leven plaats vinden. En zulk een ontwikkeling van het godsdienstig leven valt gewoonlijk in dezelfde tijd, waarin ook de zelfstandige persoonlijkheid in de mens geboren wordt. Maar er zijn verschillende typen van religieuze ervaring. Een maatstaf geldt niet voor allen. Het universum is veel rijker dan wij vermoeden, en beantwoordt niet aan één systeem. Er zijn ook zieke zielen, mensen, die een heel anderen blik op het leven hebben, die de ellende van de wereld en de ijdelheid van alle dingen inzien, en die in eigen zielsbesef te worstelen hebben met de zonde, met haar schuld en met haar macht. Dat zijn de diepere naturen, die aan een godsdienst van verlossing behoefte hebben; de mensen met lage "pain-, fear- en misery-threshold," die alleen door een crisis heen tot rust en vrede komen.

Zulk een crisis draagt nu gewoonlijk de naam van bekering; en het Christendom ziet er de vrucht van een supranaturele werking in. Maar volgens de Religionspsychologie is er wetenschappelijk geen noodzaak, om ter verklaring van deze religieuze crisis tot een bovennatuurlijke factor de toevlucht te nemen. De bekering, hoe schijnbaar vreemd en abnormaas look, is een volkomen natuurlijk proces, dat zich psychologisch voldoende verklaren laat.

Ten eerste toch heeft de psychologische studie van de religieuze ervaringen aan het licht gebracht, dat er een nauw verband bestaat tussen de fysisch-psychische ontwikkeling in de puberteitsjaren en de godsdienstige opwekking en verdieping, welke in diezelfde leeftijd plaats vindt. De daarnaar ingestelde enquête en de statistische bewerking van de zo verkregen gegevens hebben aangetoond, dat de religieuze ontwakings gewoontje valt in de tijd tussen het 10e en het 25e levensjaar. Met weglating van de details kan men zeggen, dat zij een enkele maal al voorkomt in het 7e of 8e jaar, vervolgens sterk stijgt tot en in het 16e, dan snel afneemt tot het 20e, en daarna aldoor minder wordt tot het 30e jaar, om dan na die tijd slechts hoogst zelden meer voor te komen. Daarbij verdient het nog de aandacht, dat, al vallen puberteit en bekering niet precies in tijd samen, de religieuze crisis bij meisjes toch in de regel iets vroeger voorvalt dan bij jongens; bij eerstgenoemden treedt zij vooral in het 13e, in het 16e, en ook nog, maar veel minder, in het 18e jaar in; bij jongens daarentegen komt zij nog weinig voor in het 12e jaar, maar heeft zij het meest in het 16e en ook nog zeer dikwijls in het 18e en 19e levensjaar plaats.

Reeds deze coïncidentie is opmerkelijk en doet vermoeden, dat tussen puberteit en bekering, liefde en godsdienst, sexuele emotie en religieuze ontwakings een nauw verband bestaat. Dit vermoeden wordt daardoor versterkt, dat er, in de tweede plaats, een innige verwantschap en een treffende overeenkomst valt waar te nemen tussen de bovengenoemde, aan de jongelingsleeftijd eigen ervaringen, en de religieuze bevindingen, welke in diezelfde jaren gemaakt worden. In de puberteitsjaren is het zielenleven aan een voortdurende onrust, beroering, twijfel, slingering enz. onderworpen. Welnu, de religieuze bevindingen dragen hetzelfde karakter; besef van zonde, gevoel van schuld, vrees voor straf, gedruktheid, neerslachtigheid, berouw, angst enz. zijn er eigen aan. In het moment van de bekering, dat korter of langer tijd kan duren, is het, alsof twee machten, die dan weer verschillend worden voorgesteld, als de oude en de nieuwe mens, duisternis en licht, zonde en deugd, Satan en Christus, met elkaar worstelen, zodat de persoon niet zozeer zelf een van de strijdende partijen is, maar veel meer zich zelf als de buit voorkomt, waarom tussen beide machten gestreden wordt. In dat kamp maken dan tenslotte de ervaringen van zonde, ellende, rampzaligheid langzaam, soms ook plotseling, voor die van vrede en vreugde, van schuldvergiffenis en verzoening, van de gunst van God en van zijn gemeenschap plaats. De religieuze ervaringen zijn dus kwalitatief dezelfde als die, welke aan de puberteit in het algemeen eigen zijn, en onderscheiden er zich alleen in dit opzicht van, dat zij, op religieus gebied overgebracht, natuurlijk ook religieus gekleurd en vertolkt worden.

In de derde plaats dienen wij volgens de Religionspsychologie in het oog te houden, dat die godsdienstige ervaringen, welke wij met de naam van bekering, ontwakings, opwekking enz. aanduiden, volstrekt niet in één godsdienst, maar bij alle volken en in alle godsdiensten voorkomen. Niet alleen een Paulus, Augustinus, Luther, maar ook een Boeddha, Mohammed enz. hebben een religieuze crisis doorleefd. Van revivals, zowel bij individuen als bij massa's, weet niet alleen het Christendom, maar weet elke godsdienst te verhalen. Alle godsdienstige verschijnselen, zoowel objectief (dogma, cultus, gemeente enz.) als subjectief, mystiek, ascese, extase, revelatie, inspiratie enz. zijn aan alle godsdiensten eigen. En dat niet

alleen, maar alle godsdiensten stemmen ook daarin overeen, dat zij, bewust of onbewust, een verband aannemen tussen de religieuze ontwikkeling en de puberteit. In alle godsdiensten hebben er toch gedurende deze leeftijd bepaalde ceremoniën plaats van afzondering, beproeving, besnijdenis, tatoeëring enz., die alle de strekking hebben, om de jongeling of de maagd in te leiden in de volle godsdienstige gemeenschap. Ook onder ons heeft de Roomse zijn eerste communie, de Lutherse zijn confirmatie, de Gereformeerde zijn openbare belijdenis. De puberteit is de leeftijd van de tweede geboorte, van de geboorte van een zelfstandig godsdienstige en godsdienstig-sociale persoonlijkheid.

Eindelijk, in de vierde plaats, de nieuwere psychologie acht zich in staat, van de verandering, die er religieus in bekering of ontwaking bij een mens plaats vindt, een zeer aannemelijke verklaring te geven. Vele psychologen hebben toch in de laatste jaren de grote betekenis ingezien, die er in het menselijk leven aan het onbewuste, aan de "unconscious" of beter aan de "subconscious" of "subliminal cerebration" toekomt. De voorstellingen nl., die op een bepaald ogenblik in het bewustzijn van de mens vertoeven, zijn maar een zeer klein en gering deel van die, welke hij werkelijk deelachtig is. Gewaarwordingen, indrukken, lusten, begeerten enz., vroeger in de mens aangebracht of opgewekt, verdwijnen niet geheel, maar zinken beneden de drempel van het bewustzijn in het onbewuste neer, laten sporen na in de banen van het hersenzenuwstelsel en zetten daar als het ware hun leven en werkzaamheid voort. Door voortdurende veranderingen in ons bewustzijn, tengevolge van het intreden van nieuwe gewaarwordingen, wordt het onbewuste materiaal van de voorstellingen voortdurend in beweging gehouden. En bij een of andere gelegenheid kan een zekere groep van voorstellingen uit dat onbewuste zeer gemakkelijk naar boven stijgen en de op dat ogenblik in het bewustzijn aanwezige voorstellingen wijzigen of ook geheel uitdrijven en er zelf de plaats van innemen.

Zulke transformaties van het bewustzijn, zulke "altérations de la personnalité" hebben er ieder ogenblik in het menselijk leven plaats. Vandaag zijn wij warm voor een of andere zaak, en morgen gevoelen wij er niets meer voor. Het hosanna maakt bij de enkele en bij de massa ieder ogenblik voor een: kruis hem, plaats. Een getal, een naam, een voorval wil ons ondanks alle inspanning op een gegeven ogenblik niet te binnen schieten, en valt ons kort daarna zonder enige moeite in. Een som, een probleem, een redenering komt ons 's avonds onoplosbaar voor en 's morgens staat de oplossing kant en klaar voor de geest. President Roosevelt leeft in een heel andere kring van voorstellingen, als hij in de jacht zich vermaakt, dan wanneer hij in het Witte Huis te Washington aan staatszaken zich wijdt; hij is op dat ogenblik uit- en inwendig een ander mens, een andere persoonlijkheid.

Welnu, de bekering, de opwekking, de ontwaking is niets dan zulk een transformatie van het bewustzijn. Ze houdt in, dat "religious ideas, previously peripheral in his consciousness, now take a central place, and that religious aims form the habitual centre of his energy". De bekering schijnt wel plotseling, onmiddellijk, onvoorbereid te zijn, evenals het invallen van een gedachte of de inspiratie van het genie. Maar feitelijk is dit niet het geval. De bekeerden weten allen zelf later te spreken van vroeger ontvangen religieuze indrukken. Dergelijke indrukken, gewaarwordingen, voorstellingen, soms lang geleden in de prille jeugd ontvangen, zijn niet vernietigd, maar alleen in het onbewuste weggezonken. Wanneer er van buiten een aanleiding komt, die correspondeert aan den zielstoestand van de mens, bijv. een treffend woord in de prediking, een invallende of opgeslagen tekst in de Schrift, een aangrijpende revivalmeeting enz., dan springt hetgeen tot dusver in het onbewuste gewoond, gewoeld en gewerkt heeft, plotseling in het bewustzijn binnen, drijft de daar heersende voorstellingen uit en neemt daar zelf de centrale plaats in bezit. Het bewustzijn verandert radicaal, ontvangt een

geheel nieuwen inhoud; en met die transformatie van het bewustzijn heeft de tweede geboorte, de geboorte van een nieuwe religieuze persoonlijkheid plaats. "Spontaneous awakenings are the fructification of that which has been ripening within the subliminal consciousness".

Het plotseling karakter, dat de religieuze ontwaking soms draagt, is dus niet alleen geen bewijs voor haar wonderlijke, bovennatuurlijke oorsprong, maar onderscheidt haar ook niet wezenlijk van die langzame gestadige groei, waarvan andere religieuze ontwikkeling getuigt. De waarde van de religieuze opwekking hangt ook niet van haar oorsprong af, maar van haar wezen en vrucht. De vraag is niet: "how it happens," maar: "what is attained"? Of de religieuze ontwikkeling al dan niet een crisis doormaakt, hangt van de eigenaardigheid van iemands wezen af en wordt door zijn vroegere en tegenwoordige toestand bepaald. Bekering is dus niet een eigensoortige ervaring van sommigen, maar een gemeenschappelijke ondervinding van allen; een uiting van het ontwaken van de religieuze persoonlijkheid in de puberteitsjaren; een natuurlijk, noodzakelijk, normaal, psychologisch proces in de jongelingsleeftijd.

Deze psychologische verklaring van de bekering vindt steun in de religieuze ontwikkeling, die op latere leeftijd zich vertoont en in het algemeen met de naam van "sanctification" kan worden aangeduid. Dan toch blijkt het onmogelijk te zijn, om mensen, die een religieuze crisis hebben doorleefd, te onderscheiden van hen, die zich daarvan niet bewust zijn "converted men are indistinguishable from natural men"; niet zelden staan de laatsten zelfs zedelijk hoger. Een toestand van orde en rust, van harmonie met en van aanpassing aan de omgeving, is niet uitsluitend aan bekeerde, en ook niet alleen aan Christenen, maar evenzeer aan andere mensen eigen; een gevoel van zekerheid en vreugde wordt evengoed bij Tolstoj als bij Bunjan aangetroffen. Omgekeerd zijn de "twice born men," evenmin als de "once born" of "healthy-minded men" later van alle twijfel en strijd, van alle verzoeking en onrust ontslagen. De volslagen apostasieën mogen zeldzaam zijn; zeer gewoon is toch, dat op een periode van enthousiasme en activiteit een tijd van inzinking en matheid volgt. Ook hier geldt, dat de boog niet altijd gespannen kan zijn. Na de vloed treedt de eb in.

Voorts is het nog een opmerkelijk verschijnsel, dat de mens, als hij de volwassen leeftijd bereikt, in de regel de twijfel te boven komt en zijn geloof en leven begint te reconstrueren. Betrekkelijk gering is het aantal van hen, die ook in de volwassen leeftijd een louter negatieve houding tegenover de godsdienst blijven aannemen. Bij bijna allen loopt de religieuze ontwikkeling, ondanks allerlei afdwalingen, toch tenslotte uit op "a positive and active religious attitude". Reconstructie schijnt een wet van het religieuze leven in de latere jaren te zijn. Als de mens een gezeten burger wordt, als hij man of vrouw, vader of moeder wordt, als hij een eigen plaats gaat innemen in de maatschappij en door allerlei banden aan haar gebonden wordt, als hij na de storm- en drangperiode meer rustig en ernstig de stemmen beluistert, welke in wetenschap en wijsbegeerte, in religie en kunst, in plichtsbef en verantwoordelijkheidsgevoel tot hem komen, als hij kennis maakt met de teleurstellingen en rampen van het leven; dan begint hij menigmaal anders en zachter te oordelen, en reconstrueert hij zijn godsdienstig geloof. Sommigen keren dan tot de godsdienst van hun jeugd terug, anderen vormen zich door schifting en verbinding een nieuw geloof. Ook godsdienstig blijft er grote verscheidenheid onder de mensen bestaan; naarmate het leven zich ontwikkelt, differentiëert het zich en wordt het meer complex. Zelfs neemt het religieuze leven dikwijls bij velen allerlei pathologische vormen aan.

Maar desalniettemin, zegt Starbuck, neemt in de verscheidenheid de eenheid toe, bepaaldelijk in drieërlei opzicht. Ten eerste komt er meer bij allen een overeenstemming in het geloof aan een persoonlijk God, aan het bestaan en de onsterfelijkheid van de ziel en in een waardering van de persoon van Christus, hetzij dan als verlosser hetzij als voorbeeld. Ten andere verliezen in aller oog de dogmata, ofschoon vele godsdienstige voorstellingen hersteld worden, steeds meer aan gewicht en wordt er groter waarde gehecht aan het religieus gevoel dan aan het religieus geloof, meer nadruk gelegd op de innerlijkheid van het godsdienstig leven dan op zijn uitwendige vormen. En ten derde gaan, naar de veldwinnende overtuiging, de motieven en bedoelingen in betekenis nog boven geloof en gevoel in de godsdienst uit, want het streven wordt meer en meer bij allen in de richting van het altruïsme geleid. De egocentrische neigingen wijken voor andere, waarvan maatschappij, wereld, Godheid het centrum uitmaken.

Zo is er dus—om alles samen te vatten—gedachte en wet, gang en plan in de religieuze ontwikkeling, beide in de mensheid en in de enkele mens. Gene recapituleert zich in deze. Drie momenten zijn daarin te onderscheiden. Eerst de evolutie van de mens tot een eigen, zelfstandige persoonlijkheid, beantwoordend aan de eeuwenlange geboorte van de mens uit het dier; dan de evolutie van de individuele mens tot een sociaal wezen, beantwoordend aan de langzame wording van de maatschappij met haar eindeloze vormen en ingewikkelde verhoudingen; en eindelijk de evolutie van de sociale mens tot een deel van de mensheid, van het wereldgeheel, van de Godheid, van "The Power, that makes for righteousness". In deze periode zijn wij thans volgens Stanley Hall midden in. De ontwikkeling van de mens heeft eindeloze eeuwen achter zich, zij heeft ook nog eindeloze eeuwen vóór zich. Wij verkeren niet in het tijdperk van de ouderdom en de grijsheid van de wereld, gelijk Christenen dikwijls menen, maar wij bevinden ons in de jongelingsleeftijd. De schemering, welke wij waarnemen, is niet die van de avond, maar van de morgenstond. De ziel is niet, maar wordt nog altijd—"the soul is still in the making"; —daar zijn krachten in haar, die nu nog sluimeren als de slaapsters in het bos, maar die eens ontwaken zullen en krachtiger, dan het ons thans mogelijk is, bevorderen zullen de komst en de heerschappij van het koninkrijk van de mens, "the kingdom of man" ¹⁾.

¹⁾ De boven gegeven schets is overgenomen uit mijne rede over de Psychologie der Religie, gehouden in de Kon. Ak. v. Wet. Zie de Verslagen en Mededeelingen, Afd. Letterkunde IXe Deel 4e reeks. Amsterdam 1907 bl. 147-178.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 428)

428. De geschiedenis van de heilsorde stelt op overtuigende wijze haar belangrijkheid in het licht, niet alleen theoretisch voor de verrijking van onze kennis, maar bovenal ook praktisch voor de regeling van ons leven. Omdat God in het hart van de mens de eeuw heeft gelegd, kan hij er nooit aan ontkomen, om in enige vorm de vraag te stellen; hoe vind ik het hoogste goed en het duurzame geluk? waardoor word ik met God verzoend en opgenomen in zijn gemeenschap? welke is de weg naar het eeuwige, zalige leven? of, zoals Luther het eenmaal uitsprak: wie kriege ich einen gnädigen Gott? Het is de heilsorde, ordo of via salutis, die daarop antwoord zoekt te geven. Want daaronder is te verstaan de wijze waarop, de orde waarin, of de weg, waarlangs de zondaar in het bezit komt van de weldaden van de genade, die door Christus verworven zijn. In de dogmatiek kreeg zij eerst laat een zelfstandige plaats en een enigzins geregelde behandeling. Bij de Scholastici is de stof voor deze locus nog

verspreid; het voornaamste, dat hier ter sprake komt, is te vinden in de commentaren op Sent. II dist. 26-29, III dist. 26-27, en op de Summa II 1 qu. 109-114. Het Tridentinum behandelt al de op de genade betrekking hebbende onderwerpen onder de titel de justificatione, sess. VI. De Roomse theologen vatten de stof gewoonlijk samen in een locus de gratia, en brengen daarin achtereenvolgens ter sprake de gratia actualis (natura, necessitas, gratuita, universalitas, sufficientia, efficacia), de gratia habitualis of sanctificans (natura, dispositiones, effectus, stabilitas, augmentum), en de fructus gratiae of meritum (natura, conditiones, objecta). De reformatorische theologie behandelde de heilsorde eerst gewoonlijk in drie capita: de poenitentia, de fide, de bonis operibus; maar zij zag zich reeds spoedig tot uitbreiding genoodzaakt en nam toen verschillende onderwerpen op: de vocatio, illuminatio, regeneratio, conversio, fides, justificatio, sanctificatio enz. natuurlijk werd toen spoedig de behoefte gevoeld, om deze uitgebreide, rijke stof onder één hoofd samen te vatten en op een bepaalde wijze te rangschikken. Calvijn ging daarin reeds voor en gaf aan het derde boek van zijn Institutie de titel: de modo percipiendae Christi gratiae, et qui inde fructus nobis proveniant et qui effectus consequantur. Anderen spraken van gratia Sp. S. applicatrix (Quenstedt), σωτηριοποιουσα seu salutis consequendae modus (Calovius), redemptionis applicatio (Mastricht), ordo salutis seu salutis impetrandae modus (Reinhard) enz., terwijl er in de orde van behandeling nog groter verscheidenheid heerste ¹⁾.

Handelend over deze heilsorde, denkt de theoloog echter geen eigen weg ter zaligheid uit en gaat hij ook niet bij de wetenschap, de kunst of de cultuur ter school, maar heeft hij zich te houden aan zijn uitgangspunt, dat de Heilige Schrift het enige en genoegzame beginsel van de theologische wetenschap is. Evenals in elke andere locus, heeft hij ook bij de behandeling van de via salutis voor eigenwillige godsdienst zich te wachten. Op de vraag: welke is de weg naar de hemel? mag hij geen ander antwoord geven, dan hetgeen in de Heilige Schriften is vervat. Geen mens, maar God zelf heeft die weg in Christus gelegd en bekend gemaakt; het is een verse en levende weg, die door Christus zelf gebaad en bewandeld is, die waarlijk tot het eeuwige leven leidt, [Hebr. 10:20](#), en waarop de kinderen van God van het begin tot het einde door de Geest van Christus geleid worden, [Ps. 73:24](#); [Rom. 8:14](#). Maar juist, als de theologie ook in de heilsweg, zo streng mogelijk zich houden wil aan het onderwijs van de Heilige Schrift, komt zij terstond voor een eigenaardige moeilijkheid te staan. Enerzijds toch is alles door Christus volbracht, de zonde verzoend, de wet vervuld, de dood overwonnen, Satan onderworpen, de vergeving verworven, het leven in onverderfelijkheid aan het licht gebracht. Men zou, hierop alleen lettende, verwachten, dat zij, voor wie Christus gestorven is, dadelijk en volkomen van zonde, lijden, dood bevrijd en de heiligheid en zaligheid deelachtig zouden worde. Dit is echter niet het geval; integendeel worden zij in de tijd vermaand tot geloof en bekering, moeten wedergeboren, gerechtvaardigd, geheiligd en verheerlijkt worden, blijven in dit leven aan zonde, lijden en dood onderworpen, en gaan eerst door vele verdrukkingen in in het koninkrijk van de hemelen. Hoe is het een met het andere te rijmen? Enerzijds alles volbracht, zodat er voor de mens niets te doen overblijft; en anderzijds schijnt aan de mens nog het voornaamste te moeten gebeuren, zal hij de verworven zaligheid deelachtig worden. De Christelijke religie schijnt twee onverzoenbare standpunten in te nemen, het hetero- en het autosoterische, als zij de verwerving van de zaligheid geheel aan Christus toeschrijft en ons toch opwekt, om onze zaligheid uit te werken met vrees en beving ²⁾. Twee klippen zijn er daarom, op welke de Christelijke heilsorde altijd gevaar liep te stranden, op het antinomisme aan de ene en op het nomisme aan de andere kant.

Het nomisme (Pelagianisme in zijn verschillende vormen en graden) komt niet alleen met de besluiten van God in strijd ³⁾, maar het doet ook te kort aan de persoon en het werk van Christus. Naarmate het bij de verwerving van de zaligheid de werkzaamheid van de mens

uitbreidt, krimpt het die van Christus in. Het is toch duidelijk, dat, indien het geloof, de bekering, de volharding, voor het geheel of voor een deel in de macht van de mens staan en zijn werk zijn, indien de beslissing over het feitelijk zalig worden tenslotte, als het er op aankomt, in de handen van de mens ligt, dat dan Christus hoogstens alleen kan verworven hebben de mogelijkheid van het zalig worden. Hij heeft dan wel de gelegenheid geopend, om zalig te worden; maar of iemand of weinigen of velen of allen van die gelegenheid gebruik zullen maken en blijven maken, hangt tenslotte van de mensen zelf af. God liet hen vrij en legde de beslissing in hun handen. Dan volgt, dat Christus inderdaad lang niet alles heeft volbracht, maar dat het voornaamste, d.i. datgeen, wat over het werkelijk zalig worden beslist, nog door de mens geschieden moet. Christus daalt dus af van de enige plaats, die Hij in het werk van de zaligheid inneemt; Hij komt op één lijn te staan met al die profeten en leraars, door welke God de mensen onderwezen en opgevoed heeft; zijn werk wordt verwant aan en ingevoegd in al die praeparatoire en pedagogische werkzaamheden, welke God aan het menselijk geslacht ten koste heeft gelegd; het Evangelie van de genade is slechts gradueel van de *lex naturae* onderscheiden. En de mens zelf, schoon door al die opvoedende arbeid Gods geholpen en gesteund, wordt opgeroepen tot zelfwerkzaamheid ⁴⁾. Van hem hangt het af, of hij de gelegenheden, die God hem biedt, aangrijpen en zo de zaligheid deelachtig worden zal. De pelagiaanse voorstelling van de heilsorde wist het specifieke onderscheid tussen het Christendom en de heidense godsdiensten uit, vat ze alle samen in één proces en kan de Christelijke religie hoogstens eren als de eerste onder haar gelijken. Zij valt in het Heidendom terug en laat de zaligheid verwerven door de eigen wijsheid en kracht van de mens. En daarbij ondermijnt het dan ook de zekerheid van het geloof. Van de Heidenen getuigt Paulus, dat zij zonder Christus en daarom ook zonder God en zonder hoop zijn in de wereld, [Ef. 2:12](#). Uit de werken van de wet is er geen rechtvaardiging, is er ook geen zekerheid van de zaligheid; naarmate iemand nauwkeuriger zichzelf en zijn goede werken onderzoekt, komt hij tot de treurige ontdekking, dat zelfs zijn beste werken onvolmaakt en met zonde bevuurd zijn; hij moet zich daarom met een beroep op Gods liefde, die het ontbrekende door de vingers ziet en de wil neemt voor de daad, of met een gezag van kerk en priester tevreden stellen en aan een valse gerustheid zich overgeven; zekerheid heeft en krijgt hij voor zichzelf nooit. Ja, omdat de genade, voorzover hem geschonken en nodig, niet alleen resistibel, maar ook altijd amissibel blijft, is hij ieder ogenblik aan het gevaar blootgesteld, om weer te verliezen wat hij heeft en uit te vallen van de hoop van de zaligheid. Er is op dit standpunt geen vaste gang, geen ontwikkeling van het Christelijk leven mogelijk. Zelfs is het heel onzeker, wat het resultaat van de wereldgeschiedenis zal zijn, of er een gemeente, een koninkrijk Gods zal komen; de regering van de wereld berust voor het voornaamste, dit is, voor de eeuwige eindbestemming in handen van de mens.

De dwalingen van dit rationalistisch nomisme springen duidelijk in het oog; maar zij zijn ook aanwezig, waar het zich hult in piëtistisch of methodistisch gewaad. Piëtisme en methodisme waren, evenals zovele andere pogingen tot reformatie van het leven in Protestantse kerken, tegenover de dode orthodoxie in hun recht. Zij bedoelden oorspronkelijk niets anders, dan de slapende Christenheid wakker te schudden, wilden geen verandering aanbrengen in de belijdenis van de Reformatie maar deze alleen toepassen in het leven. Doch uit verklaarbare reactie zijn zij in dit hun streven dikwijls te ver gegaan en tot een ander uiterste overgeslagen. Ook zij hebben het zwaartepunt allengs uit het objectieve in het subjectieve werk van de zaligheid verlegd. Daarbij is het dan in het wezen van de zaak onverschillig, of men de zaligheid afhankelijk maakt van geloof en gehoorzaamheid, dan wel van geloof en beleving. In beide gevallen treedt de mens zelf op de voorgrond. Ook al loochenden piëtisme en methodisme de verwerving van de zaligheid door Christus niet, zij lieten deze toch ongebruikt staan en brachten ze met de toepassing in geen organisch verband. Het was, om zo

te zeggen, een dood kapitaal. De ambtelijke werkzaamheid van de verhoogde Christus, de Heer uit de hemel, trad in de schaduw achter de ervaringen en bevindingen van het subject. In het piëtisme werd de mens in plaats van naar Christus, naar zichzelf verwezen; hij moest een lange weg afleggen, aan allerlei eisen en voorwaarden voldoen, aan vele en velerlei kentekenen zichzelf beproeven, eer hij geloven, Christus zich toeëigenen en van zijn zaligheid verzekerd mocht wezen. Het methodisme trachtte dit alles, bekering, geloof, verzekerdheid, wel samen te trekken in één ondeelbaar moment, maar het systematiseerde deze methode, schoon zeer verkort, op dezelfde wijze als het piëtisme. Bij beide is er een miskenning van de werkzaamheid van de Heilige Geest, van de voorbereiding van de genade, van het verband van schepping en herschepping. En daarom komt het ook in geen van beide tot een waarachtig Christelijk leven. Hetzij dit piëtistisch zich terugtrekt uit de wereld of naar methodistische trant ggressief in de wereld optreedt, het is altijd iets apart, iets, dat dualistisch staat naast het natuurlijk leven, en dat daarom niet organisch inwerkt in gezin en maatschappij en staat, in wetenschap en kunst. Met of zonder de uniform van het leger des heils, Christenen zijn een bijzonder soort mensen, die niet in maar buiten de wereld leven. De reformatorische tegenstelling van zonde en genade heeft min of meer voor de Roomse tegenstelling van natuurlijk en bovennatuurlijk plaats gemaakt. Puritanisme is uitgeruild voor ascetisme. Het wezen van de heiligmaking ligt in onthouding van middelmatige dingen.

Aan de anderen kant staat het antinomisme (antinomianisme). Tegenover het nomisme verdedigt het een belangrijke waarheid, die wij, juist om het antinomisme te overwinnen, niet ten halve maar geheel en volkomen erkennen moeten. Het is waar, dat Christus alles volbracht heeft en dat de mens aan zijn offerande ter zaligheid niets toevoegen heeft noch ook maar iets toebrengen kan. Maar het antinomisme (niet te verwarren met het antineonomianisme in Engeland en hier te lande) bedient zich van deze waarheid alleen, om aan een heel andere leer ingang te verschaffen. Want zeer zeker, Christus heeft alles volbracht. Maar wil dat zeggen, dat niet wij, maar dat ook Christus niets meer heeft te doen, nadat Hij geleden heeft en gestorven is? Immers neen, want Christus is ook opgewekt en verheerlijkt, Hij is door zijn opstanding aangesteld tot Vorst en Zaligmaker, tot Heer uit de hemel, tot levendmakende Geest. Voor Christus blijft er in de staat van de verhoging nog veel te doen over; Hij moet de zaligheid, welke Hij verwierf, ook toepassen en uitdelen aan zijn gemeente, en heeft daartoe zijn Geest uitgezonden, opdat die de hele gemeente zou wederbaren en in alle waarheid leiden. Het antinomisme miskent deze toepassing van het werk van de zaligheid; het loochent in beginsel de persoonlijkheid en werkzaamheid van de Heilige Geest. In de grond van de zaak komt het, naar de wet, dat twee uitersten elkaar raken, met het nomisme overeen. Maar juist, omdat het innerlijk gedreven wordt door een ander belang dan dat van de volmaakte offerande van Christus, schrijdt het nog verder voort en komt dan tot de ontkenning en bestrijding van de objectieve voldoening. Christus heeft nl. door zijn lijden en sterven niet de eeuwige zaligheid verworven, maar Hij heeft alleen Gods liefde bekend gemaakt; de verzoening en rechtvaardiging zijn van alle eeuwigheid. Evenals in het nomisme daalt Christus hier tot de rang van een profeet en leraar af. Maar terwijl het nomisme tot deze dwalingen komt door zijn deïstisch beginsel, komt het antinomisme principiëel op uit het pantheïsme. Het lijkt als twee druppels water op de filosofie van het Gnosticisme, van Spinoza en Hegel. God is wezenlijk één met de mens; Hij is van alle eeuwigheid verzoend; toorn en gerechtigheid zijn menselijke voorstellingen. Alleen voelt de mens zich door zijn eindigheid en beperktheid verre van God; hij denkt, dat God verre is van hem, dat Hij toorn over de zonde en voldoening eist. En dat is een verkeerde gedachte, welke de mens zich van God vormt. God is eeuwige liefde, eeuwig verzoend, eeuwig één met de mens. En heel de verlossing bestaat daarin, dat de mens door middel van de prediking van de profeten beter ingelicht en verlicht wordt, dat hij de waan aflegt van de toorn en de

strafeisende gerechtigheid van God, dat hij God als zijn Vader, zichzelf als zijn kind erkent. Er is tot de verlossing niets anders nodig dan deze verlichting; daarin bestaat zij; zij omvat niets anders dan het geloof. Er is geen bekering, geen berouw, geen leedwezen over de zonden, geen angst voor de hel, geen vrees voor het oordeel, geen bede om vergeving, geen heiligmaking; dat zijn allemaal pelagiaanse dwalingen, die aan de objectieve feiten van Gods genade en verzoening te kort doen. Op laag, wettisch standpunt voelt men daaraan nog behoefte, evenals men dan de voldoening nog tot stand laat komen door Christus' offerande en van Gods toorn en gerechtigheid spreekt. Maar dat zijn religieuze voorstellingen, symbolische inkleedingen, die voor het gemeen volk haar waarde hebben, doch die op het standpunt van de πνευματικοί, van de filosofen, plaats maken voor de zuivere idee en het adaequate begrip 5). Evenals het nomisme eindigt ook het antinomisme met totale miskenning van het wezen van het Christendom, zinkt tot het Heidendom terug en stelt de verlossing van de zonde in rationalistische verlichting of moralistische verbetering van de mens. Beide loochenen, in ariaanse of in sabelliaanse vorm, de belijdenis van de triniteit.

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 418.
- 2) Van Hartmann, Religionsphilos. I 569 v
- 3) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 234 v.
Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 242.
- 4) Uit Hebbels dagboek haalt A. Bertkolet, Aesthet. und Christl. Lebensauffassung. Tübingen 1910 bl. 30 deze plaats aan: Es gibt keinen Weg zur Gottheit als durch das Thun des Menschen. Durch die vorzüglichste Kraft, das hervorragendste Talent, was jedem verliehen wurde, hängt er mit dem Ewigen zusammen. Und soweit er dies Talent ausbildet, diese Kraft entwickelt, so weit naht er sich seinem Schöpfer und tritt mit ihm in Verhältnis. Alle andere Religion ist Dunst und leerer Schein.
- 5) Verwante gedachten komen in de zogenaamde Christian Science voor, maar zo met andere verbonden en vermengd, dat er van eenheid en systeem bij Mrs. Mary Baker G. Eddy geen sprake is. Deze vier denkbeelden keren echter telkens terug:

1ø God, geest, ziel, verstand, het goede, waarheid, leven, liefde enz. zijn de enige realiteit, Science and Health with key to the Scriptures 155th ed. Boston 1898 bl. 7. 9.

2ø. Zonde, ziekte, dood, hebben geen realiteit, maar zijn dwalingen, en dwaling is a belief without understanding, onwaar, een illusie. Sin, sickness and death are to be classified as effects of error, bl. 468. 469. Sickness, as well as sin, involves weakness, temptation and fall (-) a loss of control over the body, bl. 405.

3ø. Zonde kan dus evenals ziekte overwonnen worden door de macht van de geest. Sin exists only so long as the material illusion remains, bl. 207. You can master sin through divine Mind, bl. 390. If you say: I am sick, you plead guilty, ib. The only safe course is to take antagonistic grounds against all that is opposed to the health and harmony of mind and body, bl. 390, 391. Resist evil, error or whatever sort, and it will flee from you, bl. 405. Christian science is the sovereign panacea, giving strength to the weakness of mortal mind, strength from the immortal and omnipotent Mind, bl. 405.

4ø. Vergeving van zonden is er daarom niet. Sin is forgiven

only as it is destroyed by Christ, Truth and Love, bl. 311.
 The destruction of sin is the divine method of pardon, bl.
 234. 345. Universal salvation rests on progression and
 probation and is unattainable without them, bl. 187.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 429)

429. Alleen op de grondslag der trinitarische belijdenis is er plaats voor een heilsorde in Schriftuurlijke, Christelijke, Gereformeerde zin. Uit die belijdenis vloeit toch in de eerste plaats voort, dat de toepassing van de zaligheid onderscheiden is van haar verwerving. Immers de Heilige Geest is wel in wezen één met, maar toch als persoon een ander dan de Vader en de Zoon. Hij heeft een eigen wijze van bestaan, een eigen orde van werken. Al is het ook, dat alle werken van God naar buiten ongedeeld en ongescheiden zijn, er is toch in schepping en herschepping een oeconomie op te merken, welke ons recht geeft, om van de Vader en onze schepping, van de Zoon en onze verlossing, van de Geest en onze heiligmaking te spreken. Waarom kon Christus getuigen, dat de Heilige Geest nog niet was, overmits Hij nog niet was verheerlijkt, en waarom moest de Heilige Geest op de Pinksterdag uitgestort worden, indien de heiligmaking niet een werk was, onderscheiden van schepping en verlossing, zoals de Geest onderscheiden is van Vader en Zoon? Het werk, dat aan de Middelaar was opgedragen, was dan ook met zijn lijden en sterven niet geëindigd. Christus is niet in die zin een historisch persoon als anderen, dat Hij, na een tijd lang op aarde geleefd en gearbeid te hebben, nu nog alleen door zijn geest nawerkt en door zijn woord en voorbeeld invloed oefent. Hoewel Hij op aarde al het werk volbracht, dat de Vader Hem opgedragen had te doen, in de hemel zet Hij zijn profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid voort. Daartoe is Hij juist opgewekt en verheerlijkt aan Gods rechterhand. Hij is de levende Heer uit de hemel. Die werkzaamheid is een andere, dan welke Hij op aarde verrichtte, al staat zij er ook mee in het nauwste verband. Door zijn aardse offerande heeft Hij volbracht alles, wat er te doen viel in de sfeer van het recht; Hij heeft aan Gods eis voldaan, de wet vervuld, alle weldaden van de genade verworven. Dat werk is af, en is voor geen vermeerdering of vermindering vatbaar; er is niets aan toe en niets van af te doen; het is volmaakt. De Vader rust erin en heeft het bezegeld met de opwekking van zijn Zoon. Alle weldaden, die God schenkt in het verbond van de genade, schenkt Hij per et propter Christum **1).**

Maar er is onderscheid tussen eigendom en bezit. Gelijk een kind, zelfs vóór zijn geboorte reeds, recht heeft op al de goederen van zijn vader, maar eerst op veel latere leeftijd in het bezit daarvan komt, zo ook hebben allen, die later geloven zullen, lang vóór hun geloof een eigendomsrecht in Christus op alle weldaden, die Hij heeft verworven; maar zij treden in het bezit daarvan eerst door het geloof. De verwerving van de zaligheid eist dus haar toepassing; ze sluit haar in en brengt ze voort. Gelijk de verhoging van Christus met zijn vernedering, gelijk zijn werkzaamheid in de hemel met die op aarde, zo staat de toepassing van de zaligheid met haar verwerving in verband. En die toepassing is tweeledig. De verlossing door Christus is toch een verlossing van de zonde en haar gevolgen. Hij nam niet alleen de schuld en straf van ons over, maar volbracht de wet ook in onze plaats. De toepassing van de weldaden van Christus moet dienovereenkomstig bestaan in de rechtvaardigmaking, d.i. in de verzekering van de vergeving van de zonden en het recht op het eeuwige leven, maar ook in de heiligmaking, d.i. de vernieuwing naar het beeld van Christus. Niet alleen de schuld, ook de smet en de macht van de zonde moet weggenomen worden. Het moet een volkomen verlossing, een algehele herschepping zijn. Om deze op grond van zijn volbrachte offerande uit te werken en tot stand te brengen, daartoe is Christus verhoogd aan de rechterhand van de

Vader. Daartoe heeft Hij uitgezonden de Heilige Geest, die niet alleen getuigt met onze geest, dat wij kinderen van God zijn, maar die ons ook wederbaart en herschept naar het evenbeeld van God. Dit werk van de toepassing is daarom een Goddelijk werk, evengoed als de schepping van de Vader en de verlossing van de Zoon; en de Heilige Geest, die het tot stand brengt, is daarom met de Vader en de Zoon, een enig God, te loven en te prijzen in der eeuwigheid.

In de tweede plaats ligt in de belijdenis van de triniteit opgesloten, dat het werk van de heiligmaking, in oeconomische zin aan de Heilige Geest opgedragen, schoon onderscheiden, toch geen ogenblik gescheiden is van het werk van de verlossing en van de schepping, welke door de Zoon en de Vader worden uitgevoerd. Dat blijkt reeds daaruit, dat de Geest in het Goddelijk wezen uitgaat van de Vader en de Zoon en met hen hetzelfde wezen deelachtig is. En gelijk Hij bestaat, zo werkt Hij, in schepping en ook in herschepping. Daaruit volgt allereerst, dat het werk van de Geest met het werk van de Vader verband houdt en samenstemt. Er is tussen beiden geen tegenstelling en geen tegenspraak. Het is niet zo, dat de Vader aller zaligheid wil en de Heilige Geest ze slechts aan weinigen toepast of omgekeerd, maar beiden werken samen, omdat zij één zijn in wezen. Er volgt daaruit ook, dat natuur en genade, hoe onderscheiden ook, elkaar niet uitsluiten. Het Roomse leerstelsel wordt geheel en al door de tegenstelling van natuur en bovennatuurlijke genade beheerst; en verschillende Protestantse richtingen en secten zijn in die dwaling teruggevallen, piëtisme en methodisme miskennen het recht en de waarde van de natuur zowel vóór als na de bekering. Maar de Reformatie kende principiëel geen andere tegenstelling, dan die van zonde en genade. Ook de natuur was een schepping van God en staat onder zijn voorzienigheid; zij is op zichzelf van geen mindere waarde dan de genade. En daarom kon zij aan de natuur, d.i. aan de leiding van God in het natuurlijke leven zowel bij de volken als bij de bijzondere personen, een pedagogische betekenis toekennen. Het is God zelf, die de genadige werking van de Heilige Geest reeds in de geslachten voorbereidt, en de Heilige Geest sluit in zijn werkzaamheid bij de leidingen van God in het natuurlijke leven zich aan en tracht door zijn genade heel het natuurlijke leven te herstellen, van de macht van de zonde te bevrijden en aan God te wijden.

Maar uit de wezenseenheid van Vader, Zoon en Geest volgt ook, dat de Heilige Geest verband houdt met het werk van de Zoon. Ook Zoon en Geest werken elkaar niet tegen, zodat de Geest bv. de zaligheid aan weinigen zou toepassen, terwijl de Zoon haar toch voor allen verworven zou hebben of omgekeerd. Een in wezen, werken zij in hun onderscheiden werkzaamheid met elkaar samen. Door zijn vernedering is toch de Zoon zelf geworden tot levendmakende Geest. Hij leeft geheel en al door de Geest. Wat Hij gestorven is, dat is Hij van de zonde eenmaal gestorven; wat Hij thans leeft, leeft Hij van God. Hij is de onsterfelijkheid, het eeuwige, geestelijke leven volkomen deelachtig geworden. Er is niets natuurlijks, psychisch meer aan Hem, dat lijden en sterven kan. Hij heeft door de Geest reeds op aarde voor zijn werk bekwaamd en met Hem gezalfd zonder mate, die Geest ten volle verworven, alle gaven van die Geest ontvangen, en leeft, heerst en regeert nu door die Geest. De Geest van de Vader en van de Zoon is geworden zijn Geest, de Geest van Christus. Zo was Hij nog niet, voordat Christus verheerlijkt was. Maar thans is hij de Geest van Christus, zijn eigendom, zijn bezit.

En die Geest zendt Hij daarom op de Pinksterdag, om door Hem al zijn weldaden aan zijn gemeente toe te passen. De Heilige Geest verwerft die weldaden niet. Hij voegt er geen enkele aan toe, want Christus heeft alles volbracht. Hij is in geen enkel opzicht verdienende oorzaak van onze zaligheid; dit is Christus alleen, in wie de volheid van de Godheid lichamenlijk woont, en wiens werk daarom niet behoeft aangevuld of verbeterd te worden. De

Heilige Geest neemt integendeel alles uit Christus; gelijk de Zoon gekomen is om de Vader te verheerlijken, zo is de Heilige Geest op zijn beurt nedergedaald, om de Zoon te verheerlijken. Van die Zoon getuigt Hij, uit zijn volheid deelt Hij mee genade voor genade, tot die Zoon leidt Hij heen, en door de Zoon tot de Vader. Alle weldaden van Christus past Hij toe, aan een iegelijk in zijn mate, te zijner tijd, naar zijn orde. En Hij eindigt zijn werkzaamheid niet, voordat Hij de volheid van Christus in zijn gemeente heeft doen wonen, en deze geworden is tot een volkomen man en gekomen is tot de mate van de grootte van de volheid van Christus. Daarom is de werkzaamheid van de Heilige Geest niet anders dan een toepassende; de heilsorde een applicatio salutis. De vraag is daarbij geheel niet: wat heeft de mens te doen, om de zaligheid deelachtig te worden, maar alleen: wat doet God in zijn genade, om van de gemeente de door Christus verworven volkomen zaligheid deelachtig te maken? Ook de applicatio salutis is een werk van Gods, dat theologisch, niet antropologisch dient beschouwd te worden, dat, van het begin tot het einde, in oeconomische zin de Heilige Geest tot auteur heeft en zijn bijzonder werk mag heten. De hele via salutis is gratia Spiritus Sancti applicatrix.

Tegen deze opvatting van de heilsorde wordt echter altijd van de zijde van het pelagianisme het bezwaar ingebracht, dat op die wijze het recht van de mens miskend, zijn zelfwerkzaamheid onderdrukt en een goddeloos leven bevorderd wordt. In zoverre dit bezwaar principiëel het getuigenis van de Schrift zou willen omverwerpen, dat uit de werken van de wet geen vlees zal gerechtvaardigd worden, is het op Christelijk standpunt niet ontvankelijk; wie er aan tegemoet zou willen komen, zou op datzelfde ogenblik en in diezelfde mate de bodem van de Schrift verlaten. In zover het werkelijk een bezwaar is en overweging verdient, is het onwaar en berust het op misverstand. Want de opvatting van de applicatio salutis als werk van God sluit niet uit, maar sluit in de volle erkenning van al die zedelijke factoren, die onder de leiding van Gods voorzienigheid inwerken op verstand en hart van de onbekeerde mens. Onvoldoende mogen zij zijn ter zaligheid, gelijk Schrift en ervaring duidelijk uitspreken; maar van miskennis van hun waarde, ook zelfs voor het werk van de genade, is er op zuiver reformatorisch standpunt geen sprake; het is God zelf immers, die zo zijn mensen kinderen leidt, zich aan hen betuigt en van de hemel goed doet over hen, of zij Hem zoeken en vinden mochten. Voorts is niet in te zien, waarom de Heilige Geest, door het Woord roepende tot geloof en bekering, te niet zou doen die zedelijke werking van het Woord op hart en geweten, welke het pelagianisme eraan toeschrijft. De reformatorische leer houdt niet minder, zij houdt alleen meer in, dan door Pelagius en zijn volgelingen erkend wordt. Deze menen met die zedelijke werking te kunnen volstaan; Augustinus echter en zijn medestanders achtten haar ongenoegzaam, maar namen haar toch ten volle op in de genadewerking van de Heilige Geest. Verder is en blijft de toepassing van het heil altijd een werk van de Geest, een werk van de Heilige Geest, van de Geest van Christus, en daarom nooit dwingend en gewelddadig, maar altijd geestelijk, liefelijk en zacht, de mens niet behandelend als een stok of blok, maar als een redelijk wezen, verlichtend, overtuigend, trekkend, buigend; zijn duisternis doen wijken voor licht en zijn geestelijke machteloosheid vervangen door geestelijke kracht. Genade en zonde vormen een tegenstelling; de laatste wordt alleen over wonnen door de macht van de eerste; maar zodra en in dezelfde mate als de macht van de zonde wordt gebroken, valt de tegenstelling tussen God en mens weg. Het is Gods Geest, die met onze Geest getuigt, dat wij kinderen Gods zijn. Ik leef, doch niet meer ik, maar Christus leeft in mij, en wat ik in het vlees leef, leef ik door het geloof van de Zoon van God. God is het, die in ons werkt beide het willen en het werken naar zijn welbehagen, en die zelf ons onze zaligheid doet uitwerken met vrees en beving. Zover is het er vandaan, dat deze theologische beschouwing een goddeloos leven zou kweken, dat zij alleen de realiteit van een nieuw Christelijk leven waarborgt, de gelovigen van de vastheid van hun

zaligheid verzekert, de zegepraal van het rijk van God onfeilbaar belooft, en het werk van de Vader en van de Zoon in dat van de Heilige Geest, de voltooiing verkrijgen doet. Het pelagianisme maakt alles wankel en onvast, zelfs de zegepraal van het goede en de triomf van het Godsrijk, omdat het alles ophangt aan de onberekenbare willekeur van de mens. Opkomende voor de rechten van de mens, treedt het de rechten van God met de voeten en houdt voor de mens slechts het recht van de willekeur over. Maar de Reformatie, opkomende voor de rechten van God, heeft daarin ook weer het recht van de mens tot erkenning gebracht; want ook hier geldt het woord van de Schrift: die Mij eren, zal Ik eren, maar die Mij versmaden, zullen licht geacht worden. De theologische beschouwing van de heilsorde neemt al het goede in zich op, dat in de antropologische verscholen ligt; maar het omgekeerde heeft niet plaats. Wie van God uitgaat, kan ook de mens, als zijn redelijk en zedelijk schepsel, ten volle tot zijn recht doen komen; maar wie van de mens uitgaat en eerst voor zijn rechten en vrijheden zorg draagt, eindigt altijd met het beperken van Gods macht en genade.

1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 388.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 430)

430. Alle weldaden van het verbond, welke Christus verwierf en de Heilige Geest toepast, kunnen samengevat worden onder de naam van genade. Van genade kan echter gesproken worden in verschillende zin. Ten eerste kan zij aanduiden de onverdiende gunst (*benevolentia Dei*), welke God aan zijn schepselen, inzonderheid aan mensen als zondaren, bewijst; als zodanig kwam ze reeds vroeger in de leer van Gods deugden ter sprake ¹⁾. Vervolgens kan ze de naam zijn voor allerlei lichamelijke en geestelijke weldaden *beneficia*, *dona gratis data*, die door God uit genade aan zijn schepselen geschonken worden, en al te zamen gaven van de genade en genade zelf zijn, [Rom. 5:20](#); [Ef. 1:7](#); [2:5](#), [8](#); [Phil. 1:2](#); [Col. 1:2](#); [Tit.2:11](#); [3:7](#) enz. Al verder kan het woord te kennen geven de bevalligheid (*gratie*), welke iemand door de gaven, waarmee hij naar ziel en lichaam versierd is, tentoonspreidt. En eindelijk heeft het Griekse *χαρις* en het Latijnse *gratia* menigmaal nog de betekenis van dank, door iemand aan een ander voor ontvangen gunst betoond (*gratias agere*). Hier hebben wij alleen met genade in de tweede zin te doen. Maar ook zo is het begrip voor de zaak, die hier in behandeling komt, nog veel te ruim. Want in deze locus komen niet ter sprake de objectieve weldaden van de genade, welke God in zijn wet, in het Evangelie, in de persoon en het werk van Christus, in de kerk en de genademiddelen aan de mensen geschonken heeft, en die elders afzonderlijk in de dogmatiek behandeld worden. Maar hier ter plaatse worden alleen die gaven van de genade aan de orde gesteld, welke de Heilige Geest subjectief, inwendig aan de mens mededeelt, en die in het nauwste verband met zijn zaligheid staan. Er vallen dan enerzijds buiten die gaven van Gods algemeen genade, welke aan alle en allerlei mensen in kleinere of grotere mate geschonken worden, [Matt. 5:45](#); [Hand. 14:17](#); [Jak. 1:17](#), en aan de andere zijde die buitengewone gaven (*charismata*, in de Roomse theologie gewoonlijk in aansluiting aan het *δωρεάν* in [Matt. 10:8](#) met de naam van *gratia gratis data* aangeduid, omdat de ontvanger deze *charismata* om niet, ten dienste van anderen aanwenden moet), welke de Heilige Geest in de gemeente aan een iegelijk uitdeelt, gelijkterwijs Hij wil, [1 Cor. 12:4](#), [11](#). En er blijven in dit hoofdstuk alleen ter behandeling over die gaven van Gods bijzondere genade, welke in de prediking van het Evangelie aan alle hoorders aangeboden en daadwerkelijk aan de uitverkorenen geschonken worden.

Over deze genade bestaat tussen Rome 2) en de Reformatie, bepaaldelijk in haar Gereformeerde ontwikkeling, een belangrijk verschil. De hier bedoelde genade draagt in de Roomse theologie de naam van *gratia gratum faciens*, genade, welke de mens Gode aangenaam maakt, en wordt weer onderscheiden in *gratia actualis* en *gratia habitualis*. Eerstgenoemde wordt aan de mens geschonken, om hem tot het doen van zaligmakende werkzaamheden in staat te stellen, *ad operandum salutariter*. Want de natuurlijke mens, de *homo naturalis* zonder het *donum superadditum*, kan nog wel vele natuurlijk en zedelijk goede werken doen, maar hij kan niet zulke werken doen, die met de tot een hogere orde behorende, bovennatuurlijke, hemelse zaligheid in verband staan. Tot het zaligmakend werken is de mens de *gratia actualis* (ook wel genoemd *gratia praeveniens*, *antecedens*, *excitans* en zelfs *operans*) absoluut noodzakelijk, zodat het pelagianisme en semipelagianisme op dit punt door Rome beslist verworpen worden. Ook verstaat de Roomse theologie onder die *gratia actualis* niet louter de uitwendige roeping door het Evangelie met de daaraan verbonden zedelijke werking op verstand en wil, maar ze denkt daarbij aan een *illustratio intellectus* en *inspiratio voluntatis*, welke aan de mens niet alleen *vires morales*, maar ook *vires physicas* toevoegt.

Reeds hierbij verdient het de aandacht, dat Rome de volstrekte noodzakelijkheid van de *gratia habitualis* niet zozeer baseert op de zondige toestand, waarin de mens verkeert, als wel daarop, dat de mens, het *donum superadditum* verloren hebbende, louter een *homo naturalis* is, die uit de aard van de zaak geen bovennatuurlijk goede werken, geen *actus salutare*s, doen kan; want *actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos* 3). Maar voorts leren de Roomse theologen, dat deze *gratia actualis* universeel is, niet alleen zo, dat ze aan allen mag aangeboden worden of aangeboden wordt, maar bepaaldelijk ook in die zin, dat zij feitelijk aan alle mensen zonder onderscheid geschonken wordt, dus ook aan de ongedoopt stervende kinderen, aan de ongelovigen, aan de verstokte zondaren, aan de Heidenen 4). Indien dit echter het geval is en aan de andere zijde de zaligheid feitelijk niet aller deel vanwordt, dan is het een met het andere alleen zo in overeenstemming te brengen; dat de *gratia actualis* van het begin af tot het einde toe resistibel en amissibel blijft. Op zichzelf, objectief, is zij *sufficiens*, maar of zij *efficax* wordt, hangt althans volgens de Molinisten en Congruïsten af van de wil van de mens. Ofschoon de Roomse theologen alle moeite doen, om Augustinus in deze zin te interpreteren, en de voorstanders van de predestinatie (Gottschalk, Calvijn, Jansenius enz.) scherp aanvallen en veroordelen, zij moeten toch zelf eindigen met de erkenning, dat ze hier staan voor een ondoordringbaar geheim 5). Ja, vele Roomse theologen schrijven in navolging van Augustinus en Thomas de *efficacia gratiae* aan een bijzondere werking van God toe en leren een *praedestinatio ad gratiam et gloriam ante praevisa merita* 6).

Even gewichtig is het verschil, dat in de opvatting van het wezen van de genade tussen Rome en de Reformatie bestaat. De Roomse theologen verklaren uitdrukkelijk, dat de *gratia actualis* en ook de *gratia habitualis* geen substantie is, maar een kwaliteit; zij verwerpen de mening van Lombardus, volgens welke de liefde met de Heilige Geest identiek zou zijn 7), want deze is wel de *causa efficiens*, maar niet de *causa formalis*, het wezen, van de genade; zij willen geen deïstische scheiding, doch evenmin een pantheïstische vermenging van God en mens. Desalniettemin heet het reeds van de *gratia actualis*, dat zij niet moraliter slechts, maar ook *physice* *elevat facultates nostras*, *ut supernaturaliter agere possint*, en dus entitatiev bovennatuurlijk is, *totum ordinem naturalem transcendens* 8), met de bloot natuurlijke genade "einen ebenso schroffen Gegensatz" vormend, als de natuur met de "uebernatur" 9). Veel sterker wordt nog van de *gratia habitualis* (*infusa*) gezegd, dat zij een gave van God is, waardoor de mens in *ordinem supernaturalem* *elevatur* et *naturae divinae aliquo modo particeps fit* 10). Ze is een *divina qualitas in anima inhaerens*, *ac veluti splendor quidam et*

lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiore reddat 11). Nog nader is zij een habitus entitativus of substantivus, die niet maar, zoals bijv. de kennis, een bepaald vermogen, maar het wezen van de ziel zelf vernieuwt en volmaakt 12).

Deze vernieuwing en volmaking bestaat daarin, dat de mens door ingestorte genade wedergeboren, gerechtvaardigd, geheiligd, het kindschap van God deelachtig, in zijn vriendschap opgenomen, tot een tempel van de Heilige Geest verheven wordt; maar ze vindt haar meest pregnante uitdrukking daarin, dat de mens door deze genade van de goddelijke natuur deelachtig wordt gemaakt, [2 Petr. 1:4](#). De genade schept in de mens een zijn, waardoor hij op heel bijzondere wijze vergoddelijkt wordt. Zij verheft hem "in die göttliche Ordnung"; ze kan hem niet tot God maken, maar stelt hem toch tot de Godheid in een zeer speciale verhouding; zij voert de mens met zijn vermogens niet bloot tot de hoogste hoogte op, waartoe hij van nature vatbaar is, want dan kwam hij toch niet boven de natuurlijke volmaaktheid uit; maar omdat de genade in strikte zin bovennatuurlijk is, voert zij de mens op boven zijn natuur, boven de natuur van de engelen, boven alle natuur; boven de werkelijke schepping en ook boven alle mogelijke naturen; zij verheft ons "nicht bloß über die menschliche Natur, sondern über jede Natur, über die höchsten Chöre der himmlischen Geister.....nicht bloß über die ganze existierende Schöpfung, sondern sie erhebt uns auch über alle möglichen Wesen, auch die denkbar vollkommensten nicht ausgenommen." En daar boven alle mogelijke wezens alleen God staat, "so muss uns diese gnadenreiche Erhebung in eine göttliche Sphäre versetzen" 13). Hieruit blijkt duidelijk, wat de eigenlijke bedoeling van de genade bij Rome is. Zij heeft tweeërlei taak, te eleveren en te saneren. De eerste dringt echter de tweede bijna geheel in de schaduw; munus elevandi est principale et gratiae convenit in omni ordine supernaturali. Munus autem sanandi est secundarium et gratiae accessit in ordine naturae lapsae; in de eerste zin is zij absoluut, in de tweede slechts toevallig noodzakelijk 14). De genade is bij Rome in de eerste plaats een boven de natuurorde aan de mens toegevoegde kwaliteit, waardoor hij in beginsel in een bovennatuurlijke orde opgenomen, de goddelijke natuur, de aanschouwing van God deelachtig wordt, en zulke bovennatuurlijke werken verrichten kan, welke ex condigno het eeuwige leven verdienen. De vergeving van de zonden is hier ondergeschikt, het geloof heeft slechts een preparatoire waarde; hoofdzaak is de verheffing van de mens boven zijn natuur, de vergoddelijking, ἡ πρὸς θεὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἐνωσις 15).

De Reformatie verwierp deze neoplatonische mystiek, keerde tot de eenvoudigheid van de Heilige Schrift terug en kreeg daarom een geheel andere voorstelling van de genade. Deze dient niet, om de mens op te nemen in een bovennatuurlijke orde, maar om hem van de zonde te bevrijden. Genade staat niet tegenover natuur, maar alleen tegenover zonde. Zij was in eigenlijke zin niet nodig bij Adam vóór de val, maar is eerst door de zonde noodzakelijk geworden; zij is daarom niet absoluut, maar slechts toevallig noodzakelijk. De fysieke tegenstelling van natuurlijk en bovennatuurlijk maakt voor de ethische van zonde en genade plaats. Wanneer de genade de zonde helemaal met haar schuld en smet en straf wegneemt, dan heeft zij haar werk verricht. Dan is de mens vanzelf weer beeld van God, want het beeld van God is geen donum superadditum, maar behoort tot het wezen van de mens. Er behoeft dus naast de genade, die van de zonde verlost, geen andere genade te zijn, die de mens dan nog boven zijn natuur verheft. Wel heeft de genade volgens de Gereformeerden ons meer teruggeschonken, dan wij door Adam verloren hebben. Want Christus verwierf niet alleen het posse non peccare en mori, gelijk de Luthersen het voorstellen, maar Hij schenkt aan de gelovigen terstond het non posse peccare en mori; Hij brengt ons niet terug op dat punt van de weg, waar Adam stond, maar Hij heeft de hele weg voor ons ten einde toe afgelegd. Hij

volbracht niet alleen de passieve, maar ook de actieve gehoorzaamheid. Hij verwierf de onverliesbare zaligheid, het eeuwige leven, welke voor Adam nog lagen in de toekomst. Juist omdat de bestemming van Adam lag in de eeuwige zaligheid, kon Christus deze in zijn plaats voor ons verwerven. Maar de genade geeft toch niets meer, dan wat, indien Adam staande was gebleven, in de weg van de gehoorzaamheid door hem verkregen zou zijn. Het genadeverbond verschilt van het werkverbond in de weg, maar niet in het einddoel. Het is eenzelfde goed, dat in het werkverbond beloofd was en in het verbond van de genade geschonken wordt. De genade herstelt de natuur en voert ze op tot haar hoogste hoogte, maar zij voegt er geen nieuw, heterogeen bestanddeel aan toe.

Daaruit vloeit voort, dat de genade in de reformatorische theologie in geen enkel opzicht het karakter van een substantie kan dragen. Wel beleeft de Reformatie van de genade, dat zij niet alleen uit-, maar ook inwendig is, dat zij niet alleen morele, maar ook hyperfysieke krachten schenkt, dat zij een kwaliteit, een habitus is. Maar ook al drukte zij zich soms in dezelfde woorden als Rome uit, zij legde daarin toch een andere zin. Bij Rome is de genade een fysieke kracht, omdat zij de natuur verheffen moet tot de bovennatuurlijke orde; indien zij alleen diende, om de mens van de zonde te bevrijden, zou met het oog op de Roomse leer van de zonde, een morele kracht van de genade waarschijnlijk genoeg zijn. Doch de Reformatie dacht anders over de zonde; deze was schuld en tegelijk een totaal bederf van de menselijke natuur; de mens was van nature dood in zonden en misdaden; zijn onmacht kan in zekere zin een natuurlijke heten **16**). En daarom moet de genade ook een zodanige zijn, die het verstand verlicht en de wil buigt, die dus niet alleen zedelijk, maar ook hyperfysiek werkt en de krachten herstelt. Doch bij Rome is deze fysieke werking van de genade een tegenstelling van de ethische, in elk geval een de ethische verre te boven gaande; bij de Reformatie is en blijft zij ethisch. De natuurlijke onmacht is immers in haar aard een geestelijke, zedelijke onmacht, een onmacht ten goede, enkel en alleen door de zonde veroorzaakt; zij heet alleen natuurlijk, omdat zij "van nature" d.i. krachtens de gevallen, zondige natuur de mens eigen is, niet, door gewoonte, opvoeding enz., in hem aangebracht is, en dus ook niet door dergelijke zedelijke machten kan weggenomen worden. De genade werkt alleen hyperfysiek, omdat zij die gevallen-natuurlijke onmacht wegneemt en de oorspronkelijk-natuurlijke bekwaamheid ten goede herstelt. Bij Rome geeft de genade in strikte zin een fysieke kracht, die de homo naturalis zonder het donum superadditum, ook al is hij volkomen zondeloos, niet bezit en die hem afzonderlijk geschonken moet worden. Het is die mens fysiek onmogelijk, om bovennatuurlijk goede werken te doen, zoals het hem fysiek onmogelijk is, om met de hand aan de sterren te raken. Maar van die aard is de onmacht in de Protestantse belijdenis niet; en daarom is de genade hier ook geen fysieke kwaliteit in Roomse zin, ook al herstelt zij de oorspronkelijke, door de zonde verloren kracht ten goede.

Omdat verder de zonde geen substantie is en aan de mens niets substantieëls heeft ontnomen, kan ook de genade nooit als een substantie gedacht worden. Zij is een herstelling van de forma, welke de mens en de schepselen in het algemeen oorspronkelijk bij de schepping ingedrukt was. De herschepping is geen tweede, nieuwe schepping. Zij voegt aan het bestaande geen nieuwe schepselen toe, zij brengt er geen nieuwe substantie in, maar zij is wezenlijk reformatie. Daarbij strekt intensief de werking van de genade even ver als de macht van de zonde zich uit. De zonde heeft alles aangetast, heel het organisme van de schepping, de natuur zelf van de schepselen bedorven; en daarom is de genade een kracht van God, die de mensheid ook innerlijk, in de kern van haar wezen, van de zonde bevrijdt en ze eens zonder vlek of rimpel voor Gods aangezicht stelt. Daarom is een zedelijk werkende genade niet genoeg. Rome schijnt de genade te eren, als zij haar absoluut noodzakelijk noemt, en fysieke krachten laat schenken, die de natuur ver te boven gaan. Maar tenslotte maakt zij heel

die genade weer zo onmachtig, dat deze in haar werking afhangt van de wil van de mens. Zij werkt niets uit, wanneer de wil haar weerstaat. En als de wil haar toestemt, dient zij alleen, om de mens de krachten te schenken, die tot het verdienen van elke volgende genade en van het eeuwige leven nodig zijn. Zij is een hulpmiddel voor de mens tot zijn deïficatie. Bij de Reformatie echter is de genade het begin, midden en einde van heel het werk van de zaligheid; er komt niets in van de verdienste van de mens. Gelijk de schepping en de verlossing, zo is ook de heiligmaking een werk van God. Uit Hem en door Hem is zij, en daarom leidt ze ook tot Hem heen, en dient tot zijn verheerlijking 17).

- 1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; C 204 In het werk van Dieckmann, Die christl. Lehre von der Gnade. Berlin 1901 komt het Bijbels begrip van genade volstrekt niet tot zijn recht. De auteur leidt nl. de genade van God tot zijn algemeen goedheid terug, bl. 29 v., Laat er het allerbelangrijkst element der goddelijke ontferming tegenover schuldige zondaren uit wegvallen, 31 v., geeft haar tot inhoud niet alleen het Evangelie maar ook de wet, 80 v., ziet in [Gen. 1:26](#) den groszen Gnadenbrief, den Gott dem Menschengeschlechte in die Wiege gelegt hat, het protevangelium, 81, en maakt ze dan voorts nog geheel van de vrije wil van de mens afhankelijk, 63 v. Veel beter handelt over dit onderwerp R. Vömel, Der Begriff der Gnade im N. Test. Gütersloh 1903.
- 2) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 415 v.
- 3) Thomas, S. Theol. II 1 qu. 109 art. 5.
- 4) Zie bijv. van de bovengenoemde Roomse theologen Heinrick-Gutberlet, Dogm. Theol. VIII 303-328. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 163-187. Pohle, Dogm. II 414-433.
- 5) Bijv. Pohle t.a.p. II 483: So endigen zuletzt alle Versuche der Vereinbarung von Gnade und Freiheit in einem inkommensurabeln Rest, der mit dem Schleier des Geheimnisses umgeben bleibt und aller Anstrengungen, ihn ohne Rest aufzuidividieren, grausam spottet.
- 6) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 235 en voorts nog Heinrick-Gutberlet, Dogm. Theol. VIII 329-476. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 202-278. Pohle, Dogm. II 434-483. Manzoni Caesare, Theol. dogm. III 248-268 enz.
- 7) Lombardus, Sent. I dist. 17, 18. Maar Thomas, S. Theol. II 2 qu. 23 art. 2 leerde reeds anders en hield de charitas voor aliquid creatum in anima. En zo ook het Tridentilium, sess. VI can. 24. Voorts wordt door sommigen, Scotus, Bellarminus, Molina, Lessius ea. de genade met de liefde vereenzelvigd, maar anderen nemen op het voetspoor van Thomas, S. Theol. II 1 qu. 110 art. 3, tussen beide een reëel onderscheid aan, noemen de genade een habitus entitativus, de liefde een habitus operativus. Gene zetelt in de substantie, deze in een bijzonder vermogen van de ziel, Pohle t.a.p. II 521. 522. Lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae alumine illo derivantur et ad illud lumen ordinantur, Thomas t.a.p. met beroep op [Ef. 5:8](#).
- 8) Pesch, Prael. dogm. V 19. 21.
- 9) Pohle, t.a.p. II 333.
- 10) Pesch, Prael. dogm. v172. 188.
- 11) Catech. Rom. II 2 qu. 38.
- 12) M. Caesare, Theol. dogm. III 310. Pohle, Dogm. II 522.
- 13) Heinrick-Gutberlet, Dogm. Theol. VIII 588 v.

- 14) Pesch, Prael. dogm. v32. 33.
- 15) Dionysius bij Heinrich t.a.p. 595.
- 16) Verg. Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 327.
- 17) Verg. over de Gereformeerde opvatting van de genade:
 Zanchius, Op. II 342. VII 266. 354. Polanus, Synt. II c. 21.
 Martyr, Loci Comm. bl. 248. Perkins, Werken I 799 v.
 Twissus, Op. 1685 v. Junius, de natura et gratia, Op I
 302-305. Gomarus, de gratia conversionis, Op. I 85-126. De
 Moor, Comm. 1670. M. Vitringa, Doctr. III 173 enz.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 431)

431. Onder de algemene naam der genade zijn vele bijzondere weldaden begrepen. De Schrift is onuitputtelijk in het opsommen van de zegeningen, die door Christus verworven zijn en door de Heilige Geest aan de gemeente worden meegedeeld, zodat de theologie er te allen tijde verlegen mee was, om ze volledig en in een geregelde orde te behandelen. In de Roomse dogmatiek werd het allengs regel, om al de hier te bespreken weldaden onder de naam van genade samen te vatten, en ze over drie hoofdstukken (*gratia actualis*, *gratia habitualis* en *fructus gratiae*) te verdelen. De heilsorde draagt hier het karakter van een "hierarchisch-kirchliche Ordnung," volgens welke de priester door middel van het sacrament de genade in het hart van de gelovigen instort, herstelt en vermeerderd; de genade gaat de weg van de sacramenten langs 1). De Hervorming, welke uit de ervaring van de wedergeboorte en bekering haar aanvang nam, vestigde van begin af aan haar aandacht veel meer op de gelovigen en op de weg, waarlangs zij tot de zaligheid geleid werden, dan op het instituut van de kerk met haar sacramenten. Ze sprak daarom niet meer van de genade als een goed, dat door de kerk werd meegedeeld, maar handelde van het werk van de Heilige Geest, waardoor de weldaden van Christus aan de leden van zijn lichaam werden toegepast. Ofschoon enkelen daarbij nog de leer van de kerk en van de genademiddelen aan de behandeling van de heilsorde lieten voorafgaan 2), volgden de meesten toch de omgekeerde orde; het organisme ging immers logisch aan het instituut vooraf, het genadeverbond omvatte de gelovigen en hun zaad, en dit zaad van de kerk werd juist op grond daarvan, dat het tot het genadeverbond behoorde, door de doop in de institutaire kerk opgenomen. Toen de Hervorming zo in de heilsorde het werk van de Heilige Geest weer op de voorgrond plaatste, besprak zij dit eerst wel op eenvoudige wijze in de drie loci: poenitentia, fides en bona opera, maar zij zag zich weldra tot breedvoeriger behandeling genoodzaakt. En niet alleen werd het aantal loci uitgebreid, maar in hun inhoud en onderlinge verhouding kwamen er allengs, vooral in de Gereformeerde theologie, allerlei belangrijke wijzigingen.

Er werd reeds vroeger op gewezen, dat de leer van de verkiezing en die van het genadeverbond in de eerste tijd menigmaal bij de heilsorde werden behandeld, maar later in de regel naar voren gebracht en in de locus over God of in die over Christus werden opgenomen 3). Een dergelijke verschikking had tengevolge van verandering in de begrippen ook bij andere loci in de heilsorde plaats. Hetzij predestinatie, verbond, kerk en genademiddelen al dan niet voorafgingen, de eerste plaats werd in de ordo salutis ingeruimd voor de roeping; gelijk in schepping en voorzienigheid, zo bracht God ook in de herschepping alle dingen door middel van het woord tot stand. Ook toen deze roeping in uit- en inwendige onderscheiden, de wedergeboorte in engere zin verstaan en vóór het geloof gesteld werd, bleef de roeping in de heilsorde steeds de eerste plaats innemen 4). Men hield aan deze orde vast tegenover de Wederdopers, die de Geest in zijn werking geheel van het Woord losmaakten, en tegenover de Remonstranten, die de Gereformeerden met hun leer van

de krachtdadige en rechtstreekse werking van de Heilige Geest, van minachting en verwaarlozing van het genademiddel van het Woord beschuldigden. Voorts was er in de heilsorde ook geen verschil over, dat het beginsel en de aanvang van het nieuwe leven in de mens enkel en alleen te danken was aan een inwendige, rechtstreekse, krachtdadige en onverwinnbare werking van de Heilige Geest. Soms werd deze werking zelfs een onmiddellijke genoemd, niet om de werking van de Heilige Geest het genademiddel van het woord uit te sluiten, maar

1. om tegen de Remonstranten staande te houden, dat de Heilige Geest, schoon zich bedienende van het woord, toch zelf met zijn genade inwendig in het hart van de mens binnendrong en daar de wedergeboorte tot stand bracht, zonder van de wil van de mens en van zijn toestemming afhankelijk te zijn; en
2. om tegenover de theologie van Saumur uit te spreken, dat de Heilige Geest bij de wedergeboorte niet slechts door het woord het verstand verlichtte, maar ook rechtstreeks en onmiddellijk in de wil nieuwe genegenheden instortte **5**).

Daarentegen was er wel verschil in de benamingen, waarmee het allereerste werk van de Heilige Geest in het hart van de zondaar aangeduid werd. Zich aansluitende bij de ervaring, welke Luther had doorgemaakt, spraken velen eerst van de poenitentia en daarna van de fides en de bona opera. Maar men merkte al spoedig op, dat zulk een ervaring niet door allen doorleefd werd en ook niet aan allen, bepaaldelijk niet aan de kinderen van het verbond, tot eis gesteld kon worden; voorts was er ook, gelijk Luther en Calvijn reeds aanwezen, een groot verschil tussen de droefheid naar de wereld, die uit de wet voortkwam, ook in onbekeerden vallen kon, en volstrekt niet noodzakelijk tot het zaligmakend geloof leidde, en de droefheid naar God, welke het geloof reeds veronderstelde en uit het nieuwe leven opkwam. Op voorbeeld van Calvijn **6**), namen daarom de Gereformeerden de poenitentia in het Christelijk leven op en gaven haar spoedig een andere naam. Het woord poenitentia had toch, evenals het woord boete, een Roomse bijmaak verkregen, en deed onwillekeurig denken aan een straf, die door de priester opgelegd en door de boeteling betaald werd. Het mocht daarom nog geschikt wezen voor het berouw of de spijt, welke de zondaar soms om de gevolgen van de zonde in zijn hart voelde opkomen; maar het was een zeer onjuiste benaming voor dat hartelijke leedwezen over de zonde als zonde, dat alleen in de gelovige aangetroffen wordt. Hiervoor kwam dan ook spoedig een ander woord, het schone woord resipiscentia in gebruik **7**). Dit bracht nu weer tweëerlei gevolg mee: ten eerste de noodzakelijkheid, om het allereerste werk van de genade met een andere naam dan die van poenitentia aan te duiden, en ten andere een verandering in de betekenis en de plaats van de resipiscentia.

Wat het eerste betreft, Calvijn begon met het geloof als eerste genadeweldaad en vatte de wedergeboorte in ruime zin op, als vernieuwing van de mens naar Gods beeld **8**). Anderen onderscheidden in de roeping een vocatio inefficax et efficax **9**), of een vocatio externa en interna **10**), en zagen in de vocatio efficax of interna de aanvang van het nieuwe leven. Nog anderen gaven daaraan de naam van conversio, regeneratio, tractio, resuscitatio, en hechtten aan deze woorden dan meestal een engere zin, dan waarin zij vroeger wel gebruikt waren **11**). Verschillende omstandigheden drongen de Gereformeerde theologie, om bij de toepassing van de heilsweldaden nog tot achter het geloof terug te gaan. Volgens de Anabaptisten waren de kinderen van de gelovigen, zolang zij nog niet tot het oordeel des ondersheids gekomen waren en metterdaad in Christus geloven konden, van de weldaden van het genadeverbond en zo van het voorrecht van de doop verstoken. Tegenover hen had de Reformatie te verdedigen,

dat de kinderen van de gelovigen, schoon nog niet actu kunnende geloven, toch het beginsel en de "hebbelijkheid" van het geloof deelachtig waren en zo behoorden gedoopt te wezen. Stervende gingen zij dus niet verloren, maar werden zalig evengoed als de volwassen gelovigen. Deze laatsten kwamen bovendien dikwijls in toestanden, waarin zij geen actueel geloof oefenden of zelfs konden oefenen, maar waarin zij toch het vermogen van het geloof behielden. En voorts was naar de eenstemmige belijdenis van de Hervorming de mens van zichzelf onbekwaam, om te geloven of zich te bekeren; geloof en bekering moesten dus vrucht zijn van een almachtige werking van de Heilige Geest, vruchten van een zaad, dat door die Geest in de harten was geplant. Zo zag men zich om verschillende redenen genoodzaakt, om tussen de werking van de Heilige Geest en de vrucht van die werking, of met andere woorden tussen het vermogen en de daad van het geloof, tussen de bekering in passieve en in actieve zin, of nog anders tussen wedergeboorte in engere zin en geloof (met bekering in actieve zin) onderscheid te maken. Wedergeboorte werd nu de naam voor die weldaad, welke in de instorting van het allereerste beginsel van het nieuwe leven bestond, en ging als zodanig aan het geloof vooraf; *gratia regenerationis prior in nobis est quam fides, quae illius est effectus* 12). Over de tijd van die wedergeboorte bleef daarbij verschil van gevoelen bestaan; terwijl Rooms en, Luthers en vele Engelse theologen ze bij alle kinderen lieten plaats hebben in de doop (baptismal regeneration), zeiden de Gereformeerden, dat de genade van de wedergeboorte aan de uitverkoren kinderen van het verbond geschonken werd of reeds vóór de doop, of onder, of na, of ook wel zonder nadere bepaling vóór, onder of na de doop 13).

In betrekking tot de boven in de tweede plaats genoemde verandering valt het volgende op te merken. Als de *resipiscencia* in wezen van de *poenitentia* verschilde, dan behoorde zij vanzelf op een andere plaats te staan, dan die aanvankelijk, vooral door de Lutherse theologen, daaraan toegewezen werd. De Gereformeerden ontkenden niet, dat velen van degenen, die zalig worden, eerst op latere leeftijd worden wedergeboren en bekeerd; zij namen aan, dat in dit geval dikwijls allerlei ervaringen en werkzaamheden, zoals het ter kerk gaan, het aanhoren van de prediking van het Evangelie, het kennen van de wil van God, het gevoel van zonde en ellende, de vrees voor straf, de behoefte aan verlossing, de hoop op vergeving enz. aan de wedergeboorte vooraf kunnen gaan; en zij durfden in deze zin zelfs spreken van een *gratia praeparans* 14). Maar in de regel had de wedergeboorte (in engere zin) bij de kinderen van het verbond in de jeugd en vóór de jaren des onderscheids plaats en ging zij dus aan het geloof en de bekering (in actieve zin) vooraf. Dan behoefde deze bekering echter ook niet altijd, gelijk het Piëtisme en het Methodisme dit later verlangden, *cum notabili concussione et violenta tractione* gepaard te gaan, maar kon zij *assiduo, successive et suaviter* geschieden; dan was het ook niet nodig, dat iemand duidelijk kennis droeg en een helder verslag kon geven van de wijze en de tijd van zijn bekering 15), gelijk bijv. Wesley wist, dat deze bij hem de 24ste Mei van het jaar 1738 's avonds om kwart voor negen uur plaats had. Dan was zij niet samengetrokken op één punt des tijds, maar breidde zij zich over heel het Christelijk leven uit. Dan kon ze eindelijk ook niet meer, gelijk de *poenitentia* vroeger, in het begin van de heilsorde behandeld worden noch ook de *contritio* en de *fides* tot delen hebben, maar dan moest zij eerst later in de leer van de dankbaarheid een plaats ontvangen en daar als een voortdurende afsterving van de oude en als een voortgaande opstanding van de nieuwe mens omschreven worden 16).

Ook in de leer van de rechtvaardigmaking, tenslotte, kwamen sommige Gereformeerde theologen tot een enigszins andere voorstelling, dan die te voren algemeen was aangenomen. Toen nl. het neonomisme van het geloof een conditie maakte, die eerst vervuld moest worden, voordat er van vergeving van de zonden sprake kon zijn, kwamen de anti-

neonomianen daartegen in verzet, en betoogden, dat op die wijze aan de leer van de vrije rechtvaardigmaking afbreuk werd gedaan. Geloof en bekering konden en mochten geen wettische condities zijn, welke de mens van zijn kant volbrengen moest, om de rechtvaardigmaking deelachtig te worden, want ze waren gaven van de Heilige Geest, weldaden van het verbond van de genade, vruchten van het werk van Christus. Maar dan was er ook geen gemeenschap aan die weldaden mogelijk, dan na en door gemeenschap aan de persoon van Christus. De toerekening van de persoon van Christus met al zijn weldaden ging dus aan de gave van die weldaden vooraf; de rechtvaardigmaking met andere woorden geschiedde niet uit of door, maar tot het geloof. Voordat de uitverkorenen het geloof ontvangen, zijn zij al gerechtvaardigd; ja zij ontvangen dit geloof juist, omdat zij reeds tevoren gerechtvaardigd zijn. Deze objectieve, actieve rechtvaardiging werd bekend gemaakt in het Evangelie, van [Gen. 3:15](#) af, en in de opstanding van Christus, [Rom. 4:25](#), maar was eigenlijk reeds geschied in het besluit van de verkiezing, toen zij aan Christus en Christus aan hen geschonken was, toen hun zonde aan Christus en zijn gerechtigheid aan hen was toegerekend. Ofschoon sommigen naar deze voorstelling van een eeuwige rechtvaardigmaking gingen spreken, had dit toch weinig of geen invloed op de behandeling van de heilsorde. De vrees voor het antinomisme, dat op grond van de eeuwige rechtvaardigmaking de voldoening van Christus bestreed, de natuur van het geloof veranderde en de usus normativus van de wet ontkende, hield de Gereformeerde theologie van de verplaatsing van de leer van de rechtvaardigmaking naar die van de besluiten terug. Al werd er ook een element van waarheid in erkend, de leer van de eeuwige rechtvaardigmaking vond toch geen ingang. Zelfs Maccovius verwierp en bestreed haar uitdrukkelijk. Hij neemt wel aan, dat de rechtvaardigmaking in actieve zin over alle uitverkorenen tezamen is geschied in de moederbelofte, [Gen. 3:15](#), en vindt daarvoor een bewijs in de uitdrukking: vóór de tijden van de eeuwen, [Tit. 1:2](#), welke niet op de eeuwigheid maar op een lang verleden tijd ziet. Hij behandelt de weldaden dan ook in deze orde: justificatio acti va, regeneratio, fides, justificatio passiva, bona opera; maar hij blijft de rechtvaardigmaking toch van haar besluit in de eeuwigheid onderscheiden [17](#)). Daar kwam nog bij, dat de toestanden, die zich allengs in de kerk voordeden, de handhaving van het Gereformeerde schema van de heilsorde moeilijk begonnen te maken. Bij een betrekkelijk zuivere kerkstaat is het mogelijk aan te nemen, dat de kinderen van het verbond in de regel in hun jeugd worden wedergeboren en successive et suaviter tot geloof en bekering komen. Maar als de wereld de kerk binnendringt en velen opgroeien en jaren lang leven, zonder enige vrucht te tonen, van het geloof en van de bekering waardig, dan zien de erustiggezinden zich geroepen, om tegen het vertrouwen op een wedergeboorte in de jeugd en op een historisch geloof aan de Christelijke leer te waarschuwen en aan te dringen op waarachtige bekering, op geloof van het hart, op een bevindelijke kennis van de waarheden van het heil. Tegenover een dode orthodoxie hebben Piëtisme en Methodisme met hun gezelschappen en revivals altijd weer reden en recht van bestaan.

- 1) Schultze, van de ordo salutis in der Dogm., Th. Stud. u. Krit. 1899, 3 bl. 356 v.
- 2) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 419.
In de nieuwere tijd wordt deze orde gevolgd door Van Oettingen, Luth. Dogm. III 317 v. Kahler, Wiss. der chr. Lehre 3 bl. 384 v. Kaftan, Dogm. par. 61 v. Häring, Der Chr. Glaube bl. 462 v. Reischle, Chr. Glaubenslehre bl 109 v. enz.
- 3) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 418.
- 4) Zie Calvijn, Gomarus, Maccovius, Voetius, Maastricht, de Dordsche en de Westminster Synode, aangehaald in mijn:

- Roeping en Wedergeboorte. Kampen 1903 bl. 60-92.
- 5) Zie mijn: Roeping en Wedergeboorte bl. 47-72.
 - 6) Calvin, Inst. III 3, 1. 2.
 - 7) Beza, Tract. theol. I 327 v. Musculus, Loci C. 1567 bl. 550.
Ursinus, Explic. Catech. qu. 88-90. Junius, Theses theol.
ed. Kuyper bl. 209. Amesius, Med. Theol. c. 26. Synopsis
pur. theol. disp. 32.
 - 8) Calvin, Inst. III c. 2. 3, Beza, Tract. theol. i671.
Junius, Theses theol. 34. 1. Ned. Geloofsbel. art. 22.
 - 9) Sohnius, Theol. Synopsis I 72. Methodus Theol. I 184 v.
Petrus Martyr, Loci C. bl. 246 v.
 - 10) Musculus, Loci C. bl. 647-Can. Dordr. III IV 6-10.
 - 11) Wollebius, Theol. Christ, c. 28. Maresius, Syst. Theol. loc.
XI. Can. Dordr. III IV 11-12.
 - 12) Polanus, Synt. Theol. bl. 467.
 - 13) Verg. Voetius, Disp. II 408 v. Witsius, Misc. S. II 614.
627. M. Vitringa, Doctr. III 80. Hillenius, aangehaald in
mijn: Roeping en Wedergeboorte bl. 122 v.
 - 14) Verg. hetgeen hierover later bij de roeping gezegd wordt.
 - 15) Voetius, Disp. II 415. 460.
 - 16) Heid. Catech. Zondag 23. Ursinus, Explic. Catech. aldaar.
Beza, Tract. theol. I 327 v. Polanus, Synt. Theol. bl. 468.
 - 17) Maccovius, Loci Comm. 676. Verg. hierover nader de later
volgende paragraaf over de rechtvaardigmaking.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 432)

432. De revivals zijn, gelijk boven opgemerkt werd **1)**, de naaste aanleiding geweest voor het opkomen van die jonge wetenschap, die de naam van psychologie der religie draagt, en soms heel de filosofie van de religie en de hele dogmatiek vervangen wil. Nu zal er over de mogelijkheid en het recht, om de religieuze verschijnselen van de psychologische kant te onderzoeken, mits dit geschiedt met de nodige piëteit, wel geen verschil van gevoelen bestaan. Want al valt esse en percipi volstrekt niet samen, de wereld bestaat voor de mens toch slechts in en door zijn bewustzijn. De inhoud van dat bewustzijn kan daarom objectief, in en voor zichzelf, maar ook subjectief, van de psychologische kant, bezien en bestudeerd worden. En deze psychologische beschouwing vult op merkwaardige wijze de eerstgenoemde aan, en verspreidt over de verschijnselen, die zij zo, als het ware van beneden, bezieet, een verrassend licht. Dat is het geval in de kunst, de wetenschap, de wijsbegeerte, de studie van de maatschappij enz., en is thans ook reeds bij de studie van de religie gebleken. Het onderscheid in het godsdienstig leven bij het kind, de jongeling, de man en de grijsaard; de samenhang van de religieuze ontwikkeling met die op fysiek, psychisch, moreel gebied; het verband tussen de godsdienstige opwekking en de puberteit; de opheldering van de bekering door de telkens voorkomende transformaties van het bewustzijn; de werking van de subliminale krachten in het religieuze proces; dat alles en nog veel meer verruimt de blik, verdiept het inzicht in het godsdienstig leven en werpt voor de theoloog, de pastor, de homileet, de zendeling, de onderwijzer en de opvoeder niet te versmaden winsten af.

Maar de Religionspsychologie is nog een jonge wetenschap en daarom wel eens belust, om vruchten te plukken, voordat zij rijp zijn. Laat men de enquête nog zo ver uitstrekken, zij beperkt zich toch altijd tot enkele tien- of honderdtallen van personen. En wat zeggen dezen tegenover de miljoenen, die buiten de enquête blijven, en wier onderzoek de conclusie, dat de bekering of opwekking een natuurlijk, noodzakelijk proces van de puberteitsjaren is, geheel omverstoten zou? Voorts mag men de personen, die men bestudeert, met nog zoveel zorg

uitkiezen en de vragen, welke men hun voorlegt, met nog zoveel beleid samenstellen; de antwoorden, die erop inkomen, kunnen, evenals alle autobiographieën, dagboeken, confessiones, bekeringsgeschiedenissen en beschrijvingen van eigen zielstoestanden en zielservaringen, nooit anders dan met de uiterste voorzichtigheid voor het voorgenomen doel gebruikt en verwerkt worden. Van opzettelijke onoprechtheid behoeft er geen sprake te zijn; maar er is hier zoveel gebrek aan zelfkennis, zoveel gevaar van zelfbedrog, zo grote afstand tussen zijn en bewustzijn, dat op al die beschrijvingen dikwijls weinig te bouwen valt. En als deze religieuze ervaringen, die dikwijls aan hetzelfde woord zo verschillende betekenissen hechten, dan verder statistisch bewerkt, onder een formule samengevat, in klassen gerangschikt en tot wetten gegeneraliseerd moeten worden, dan stapelen de moeilijkheden zich zodanig op, dat men voor het trekken van een algemeen conclusie terugschrikt. In de geschiedenis van de godsdiensten, evenals ook in de sociologie en de historie in het algemeen, is het zoeken naar vaststaande wetten tot dusver nog met geen gunstige uitslag bekroond. En er bestaat daarom rechtmatige vrees, dat de psychologie van de religie niet zo spoedig, als sommigen menen, vrucht op deze arbeid zal zien.

Zo is er bijv. waarschijnlijk wel verband tussen godsdienst en liefde, tussen religieuze ontwaking en puberteitsontwikkeling. Maar van welke aard dat verband is, schuilt in het duister, evenals heel de verhouding tussen lichaam en ziel. Voorts hebben zeer zeker vele religieuze opwekkingen in de puberteitsjaren plaats, maar het getal is toch niet gering van die, welke vóór en na die tijd intreden; de regel geldt niet zonder vele uitzonderingen. Verder komen de plotselinge bekeringen wel vrij veelvuldig, hoewel volstrekt niet algemeen, in de kringen van het Methodisme voor; maar de grote Christelijke kerken hebben ze nimmer bevorderd, en vormen zich van de wijze, waarop deze gewoonlijk plaats heeft, een andere voorstelling. Eindelijk is het moeilijk voor tegenspraak vatbaar, dat velen, ondervraagd over de godsdienst van hun jongelingsjaren, eer van verlies dan van winst zouden hebben te spreken. En afgezien van deze, ook Starbuck en Hall erkennen, dat in de jongelingsjaren niet alleen de religieus-ethische persoonlijkheden, maar ook de misdadigers, de wellustelingen, de dronkaards gevormd worden. Houdt men tegenover al deze feiten toch de conclusie staande, dat de bekering een noodzakelijk ontwikkelingsmoment in de puberteitsleeftijd is, dan kan dit alleen geschieden, door de bekering van heel haar inhoud los te maken en met elke transformatie van het bewustzijn gelijk te stellen. Zo zou er een bekering zijn, niet alleen zonder Godsidee, gelijk James ook eenmaal zegt, maar evengoed van deugd tot zonde als van zonde tot deugd. Losgemaakt van allen inhoud, dus louter psychologisch en als transformatie van het bewustzijn beschouwd, zijn deze beide trouwens ook volkomen gelijk. De psychologie van de religie kan ons tot zekere hoogte leren, wat bekering menigmaal in de praktijk van het leven betekent, onder welke omstandigheden zij soms plaats grijpt, wat er nu en dan voor bekering uitgegeven wordt en ervoor doorgaat; ze kan door studie van personen en getuigenissen onze kennis op dit terrein nog aanmerkelijk uitbreiden. Maar zij kan op zichzelf ons onmogelijk zeggen, wat het onderscheid is tussen waarachtige en schijnbekeering, tussen droefheid naar de wereld en droefheid naar God; waarom de bekering bij deze wel, bij een ander, die soms in veel gunstiger omstandigheden, bijv. in een vroom huisgezin leeft, niet plaats grijpt; waarom ze bij de een in deze periode van zijn leven, en bij een ander in een veel vroegere of latere periode geschiedt; zij brengt immers van zichzelf geen maatstaf mee en weet van zichzelf niet, wat bekering is—en wezen moet. Dat zegt ons God in zijn openbaring alleen, of anders zegt het ons niemand. Zeer aanmatigend is dan ook de bewering van sommige psychologen van de religie, dat er in de bekering alleen psychologische factoren werkzaam zijn en dat er voor een supranaturele factor geen plaats is. Zij kan en mag hierover geen uitspraak doen, omdat zij alleen de buitenkant van de religieuze verschijnselen waarneemt, maar hier evenmin als elders tot de diepste en laatste grond van de

verschijnselen doordringt. Het punt, waar het eindige het oneindige raakt en in het oneindige rust, is overal onaanwijsbaar; en wat er diep in de ziel, achter bewustzijn en wil, geschiedt, is voor de mens zelf een verborgenheid, hoeveel te meer voor hem, die er buiten staat en alleen op verschijnselen moet afgaan? De psychologie van de religie toont dit zelf aan, als zij de schijnbaar plotselinge bekeringen aanknoopt aan indrukken en ervaringen, die veel vroeger zijn gemaakt, en zij bevestigt daarmee de onderscheiding, die in de Christelijke kerken tussen wedergeboorte en bekering wordt aangenomen.

Als de psychologie van de religie desalniettemin aan haar vooropgezet dogma vasthoudt en alle religieuze verschijnselen bloot psychologisch tracht te verklaren, komt zij er toe, om in plaats daarvan het voorwerp van haar onderzoek te vernietigen, door het van zijn eigenlijk karakter te beroven. Veronderstel bijvoorbeeld, dat zij het religieuze verschijnsel van het gebed onderzoekt; zij ontdekt dan terstond, dat dit gebed steeds en overal het geloof insluit, dat God bestaat als een persoonlijk God, die de bede hoort en ook verhoeren kan. Als de psychologie van de religie nu niet bij het constateren van dit feit wil blijven staan, maar het ook psychologisch wil en meent te kunnen verklaren, dan maakt zij op datzelfde ogenblik zich schuldig aan miskenning van de natuur van het gebed. Evenals het erkenntnis-theoretisch idealisme, door uit de waarneming het daarin opgesloten geloof aan de realiteit van de buitenwereld te verwijderen, de menselijke kennis ondermijnt, zo lost de psychologie van de religie, die aan de metafysica haar bestaansrecht ontzegt, de religieuze verschijnselen in waanvoorstellingen op.

Hieruit wordt het verder duidelijk, dat de psychologie van de religie langs de door haar ingeslagen weg nooit het recht, de waarheid en de waarde van de religie zal kunnen aantonen. Zolang wij nl. in de religie, evenals ook in het recht, de moraal, de esthese enz. niet alles voor waar en goed en schoon houden, maar ook abnormale en pathologische verschijnselen erkennen, gelijk James ea. ook inderdaad doen, dan moeten wij ter beoordeling of een norma uit een ander gebied meebrengen of zulk een norma aan de religieuze verschijnselen zelf trachten te ontleen. Dit laatste is het streven van het zogenaamde Pragmatisme, een wijsgerige richting, die ook James onder haar aanhangers telt. Niet de "roots" maar de "fruits" zullen de maatstaf vormen voor de waarheid en het recht van de religieuze verschijnselen. De religie behoort tot de "sthenic affections"; ze is een levenskracht, een van "the most important biological functions of mankind". Het komt bij haar niet zozeer daarop aan, wat God is, als wel, hoe Hij door ons gebruikt wordt. "Not God, but life, more life...is the end of religion. God is not known, He is used". Door zulk een levenskracht te zijn en te oefenen, bewijst de religie haar waarheid en haar recht.

Dit is een opmerkelijk standpunt, in zoverre James hierin lijnrecht tegenover Kant positie neemt, bij wie hij zich overigens nauw aansluit. Want Kant trachtte de deugd volkomen van alle eudemonie te bevrijden. Maar hier wordt godsdienst en deugd ons juist aanbevolen om hun bevordering van het algemeen welzijn, om hun sociale nuttigheid. Toch komt James ook met deze utilistische norma de moeilijkheid niet te boven. Want als enkel en alleen de levenskracht over de waarheid en het recht van de godsdienst beslist, blijft het een nimmer door historisch onderzoek te beantwoorden vraag, of Mohammedanisme en Boeddhisme niet sterker staan dan het Christendom, en of het bijgeloof, dat onder alle godsdiensten bij een groot deel van het volk voortleeft, het niet van een gezuiverde religie wint. Maar daarvan afgezien, ook bij de beoordeling van wat levenskracht, en bevordering van het algemeen welzijn is, kan men een vasten maatstaf niet missen. Want bij de levenskracht komt het toch niet louter op sterkte, kracht, bruut geweld, doch ook weer op de inhoud aan. Als "waarde" het bewijs van de "waarheid" zal zijn, dan moet over die "waarde" allereerst

overeenstemming bestaan. Het pragmatisme zou nu consequent moeten zeggen, dat die "waarde" alleen weer door haar "waarde" betoogd kan worden en zo in infinitum. Omdat dit onmogelijk is, loopt het pragmatisme dood, tenzij het omkeert en de waarheid en het recht van de religie langs een andere weg dan die van de waarde betoogt.

Dat heeft James toch ook zelf gevoeld, als hij aan het einde van zijn werk de vraag gaat stellen, of en in hoeverre de psychologie van de religie het bestaan van een objectieve, daaraan beantwoordende realiteit en daarmee de waarheid en het recht van de godsdienst bewijst. Op die vraag geeft hij ten antwoord, dat het mysticisme met zijn beroep op onmiddellijke openbaring, en de theologie en metafysica met haar speculatie daartoe onmachtig is. Maar de mens heeft niet alleen een verstand, doch ook een hart, een gemoed, een wil. Met het verstand bereiken wij alleen de verschijnselen, "the symbols of reality"; maar door het hart komen wij in aanraking met de eigenlijke, objectieve werkelijkheid, met de noumenale wereld, "with realities in the completest sense of the term". Daarom moet dat hart weer in ere komen. Sterker nog dan het verstand in de wetenschap, laat deze gemoeds- en wilszijde van de mens in de praktijk van het leven zich gelden. Zij voert ons tot een andere wereld- en levensbeschouwing, dan welke de wetenschap alleen ons aan de hand kan doen. Alle waarderingen, met name ook de religieuze en ethische, hangen af van onze persoonlijke wil en wortelen in ons gemoed. *Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas.*

Feitelijk keert James daarmee tot het eerst verworpen mysticisme terug. Op de grondslag van een positivistische wetenschap tracht hij op te trekken het gebouw van een idealistische wereldbeschouwing. Daartoe deelt hij de mens in een verstands- en een wilswezen en de wereld in een fenomenale en noumenale in, en zegt nu, dat deze twee tot elkaar staan als symbool en realiteit, als menu en diner. Ten aanzien van het onbewuste is James daarom, evenals Myers in zijn *Human Personality* en vele leden van de *Society for psychical research* de mystieke theorie toegedaan, in weerwil dat deze door Peirce, Jastrow, Hall ea. op zeer sterke gronden bestreden wordt. James gaat nu wel zover niet, dat hij in het onbewuste, in het hart, in het gemoed van de mens de inwoning en in werking van allerlei bovennatuurlijke of jenseitige wezens aanneemt. Maar hij zegt toch, dat daar de realiteit zelf zich openbaart en gevoeld wordt, dat daar verborgen ideeën en krachten werken, dat Gods genade heenwerkt door "the subliminal door". Niet zonder reden noemt hij zich dan ook een supranaturalist, zij het ook in zeer gewijzigde zin.

Doch de kennis, welke James langs deze weg, de weg van Schleiermacher en Schopenhauer, van het bovenzinnelijke verkrijgt, is zeer gering. Zij komt hierop neer, dat de waarheid van de religie door de psychologische studie alleen in zover bewezen wordt, als er een "More" blijkt te bestaan, dan de wetenschap, die de verschijnselen onderzoekt, ons kennen doet. Zulk een "More" is objectief het wezenlijke in alle godsdiensten, evenals het daaraan beantwoordende gevoel in de mens de kern van de subjectieve religie uitmaakt. Natuurlijk heeft niemand aan zulk een "More" in de godsdienst genoeg; ieder kleedt het anders aan en interpreteert het op zijn wijze. Deze inkleding en verklaringen vormen de inhoud van de "overbeliefs," die wel "absolutely indispensable" zijn, maar toch geen aanspraak kunnen maken op objectieve geldigheid. Ieder heeft dus en moet ook hebben zijn eigen godsdienst en zijn eigen God. "All ideals are matter of relation". Zelfs is het de vraag, of de religieuze ervaring wel de eenheid van God bewijst of eist. Want zij heeft geen behoefte aan een absolute macht of aan een wezen met absolute, metafysische eigenschappen, zoals onafhankelijkheid, eenvoudigheid, persoonlijkheid enz., want al zulke eigenschappen zijn ledige titels, stenen in plaats van brood, zij bieden "a metaphysical monster to our worship" aan. Alleen heeft de religie

behoefte aan een hogere macht. Misschien ligt er daarom in het polytheïsme een belangrijke waarheid. De oneindige verscheidenheid van de wereld komt daarin beter tot haar recht.

Met dit resultaat van zijn onderzoek levert James zelf het bewijs, dat de psychologie van de religie, ofschoon zij tot een beter verstaan van het religieuze leven belangrijke bijdragen kan leveren, toch nooit, evenmin als de historie van de godsdiensten, de dogmatiek, de filosofie, de metafysica vervangen of vergoeden kan. Zij leert ons wel, althans tot zekere hoogte, wat de religie is, hoe zij wortelt in en samenhangt met heel de menselijke natuur, maar zij zegt ons niets over haar inhoud, over haar waarheid en haar recht. Daarom is het goed te begrijpen, dat James tenslotte toch weer op metafysisch terrein overstapte en tot de mystieke achtergrond van de religieuze verschijnselen de toevlucht nam. Want één van beide: de religieuze verschijnselen zijn enkel en alleen psychologisch en dus een waan (Feuerbach), of zij rusten in een realiteit, die er achter ligt. Zelfs de moderne theologen en filosofen, Biedermann, Pfeleiderer, Von Hartmann, Drews enz., nemen nog zulk een Realgrund aan. Het oneindige woont in de mens en werkt in en door hem. Maar omdat er geen eigenlijke openbaring van God is in woord en daad, weten wij in strikte zin niets van Hem. Wij voelen Hem alleen in ons hart, en wat wij voelen, vertolken wij in onze godsdienstige voorstellingen, die slechts een symbolische waarde hebben. De openbaringsgedachte is dan wel een noodzakelijk product van de religie, maar er is geen openbaring, die als feit aan de religie ten grondslag ligt. Vandaar dat ook op dit standpunt alle religieuze verschijnselen (voorstellingen, aandoeningen enz.) slechts een psychologische waarde behouden, en de realiteit van de religie alleen gezocht wordt in een vaag en ondefinieerbaar "wezen" van de religie. De religie met al haar voorstellingen, aandoeningen en handelingen is alleen in haar realiteit te handhaven, wanneer zij in openbaring rust; en die openbaring doet dan meteen de maatstaf aan de hand, waarnaar de religieuze verschijnselen (bekering, geloof, gebed enz.) beoordeeld kunnen worden ²⁾.

1) Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 426.

2) Met wijziging en aanvulling overgenomen uit mijne genoemde verhandeling over de Psychologie der Religie Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 427.
Zie voorts voor de beoordeling van deze jonge wetenschap het werk van Dr. Geelkerken bl. 273 v. en verder oa. nog J. Bessmer, Die Theologie vom Standpunkte der funktionellen Psychologie, St. aus Maria Laach 1906 bl. 154-164.
Linwurzky, Die Religiösiopsychologie ein neuer Zweig der empir. Psych., ib. 1910 bl. 505-519. Gutberlet, Psychologische Religion, Der Kampf um die Seele 1903 bl. 387 v. Wundt, Völkerpsychologie II 3 bl. 732 v. Scheel, Die moderne Religionspsych., Zeits. f. Th. u. K. 1908 bl. 1-38.
E. W. Mayer, Ueber Religionspsych., ib. 1908 bl. 293-324. W. Schmidt, Die verschiedenen Typen relig. Erfahrung und die Psychologie. Gütersloh 1908. G. Daxer, Ueber die relig. Erfahrung und die Erfahrungstheologie, Th. Stud. u. Krit. 1910 bl. 138-148. F. Niebergall, Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule, Zeits. f. Th. u. K. 1909 bl. 411-474 enz.

(Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 433)

433. In onderscheiding van de psychologie van de religie, die slechts een gebrekkige beschrijving van de subjectieve vroomheid geven kan, heeft de dogmatiek uiteen te zetten,

welke de heilsorde is naar het woord en de gedachte van God. De kennis van het Christelijk leven in zijn ontstaan en ontwikkeling kan er zonder twijfel toe bijdragen, dat de dogmaticus de zin van de Heilige Schrift te beter leert verstaan, evenals het in het algemeen een vereiste is, dat hij een geestelijk mens is, die de dingen van de Geest onderscheiden kan, [1 Cor. 2:15](#). Doch daarmee wordt hij volstrekt niet ontslagen van, veeleer slechts beter bekwaamd tot de taak, om in de dogmatiek niet zijn gedachten weer te geven noch ook een bekeringsgeschiedenis van de zondaar te schrijven, maar om de schatten van heil en zaligheid ten toon te stellen, welke God door Christus voor zijn gemeente heeft laten verwerven en door de Heilige Geest aan haar uitdeelt. Nu is de Schrift zeer rijk in het opsommen en ook in het beschrijven van die weldaden; zij noemt dezelfde weldaden menigmaal met andere namen of stelt ze onder andere beelden voor. In [Matth. 4:17](#) treedt Jezus met de prediking op: bekeert u, want het koninkrijk van de hemelen is nabij gekomen, maar in [Mark. 1:15](#) zegt Hij: bekeert u en geloof het Evangelie, en in [Joh. 3:3](#), [5](#) spreekt Hij alleen van de wedergeboorte als weg tot het koninkrijk Gods. Elders wordt gezegd, dat alleen de enge poort en de nauwe weg tot het leven leidt, [Matt. 7:13](#), of dat men alles haten en verlaten moet, om zijn discipel te wezen, [Matt. 10:37](#) v. Wat in het Oude Testament besnijdenis van het hart heet, komt zakelijk overeen met wat in het Nieuwe Testament wedergeboorte genoemd wordt; en dit woord komt wel meermalen in de mond van Jezus en bij Johannes, maar slechts eenmaal, [Tit. 3:5](#), bij Paulus voor. Het gaat dus hier evenmin als elders in de dogmatiek aan, om de in de Heilige Schrift voorkomende begrippen eenvoudig naast elkaar te plaatsen, of te menen, dat de woorden, welke de dogmatiek bezigt, precies diezelfde inhoud bevatten, welke ze in de Heilige Schrift hebben. Wedergeboorte, geloof, bekering, vernieuwing enz. duiden hier toch vaak geen opeenvolgende momenten op de heilsweg aan, maar vatten de hele verandering, die met de mens plaats grijpt, in een enkel woord samen. Ihre Ausdrücke sind sozusagen Kollektivbegriffe, die nicht sowohl einzelne Stadien oder Stufe, Grade oder Entwicklungsphasen bezeichnen, sondern die vollendete Thatsache selbst **1**).

Vandaar dat er telkens weer naar vereenvoudiging in de heilsorde werd gestreefd. Het Piëtisme begon daar al mee, als het Busskampf en Durchburch in het middelpunt plaatste, en het Methodisme sloot zich daarbij aan, als het bijna uitsluitend ging spreken van bekering en heiliging. Schleiermacher schoof de wedergeboorte, onderscheiden in bekering en rechtvaardiging, en Ritschl de rechtvaardiging en verzoening op de voorgrond. Naarmate de zonde meer in het hoofd of het hart (de wil) gezocht wordt, meer als schuld of als smet (macht) wordt gevoeld, valt op de rechtvaardiging, (verzoening, vergeving, kindschap) of op de wedergeboorte (bekering, verlossing) de nadruk. De eenzijdigheid van deze beide richtingen leidt er daarom anderen weer toe, om deze weldaden met elkaar te verbinden, en in de heilsorde zowel over de rechtvaardigmaking als over de wedergeboorte te handelen. Zodra men de eenzijdigheden vermijden wil, gaat echter de vereenvoudiging, welke men nastreeft, meer in de naam dan in de zaak bestaan, want feitelijk brengt men onder een kleiner aantal namen toch weer diezelfde onderwerpen ter sprake, welke in de oude dogmatiek over verschillende hoofdstukken werd verdeeld. Ook wordt de vereenvoudiging dikwijls alleen daardoor verkregen, dat men verschillende onderwerpen, zoals bijv. wedergeboorte en bekering, naar de ethiek verplaatst **2**), of rechtvaardiging, wedergeboorte, verzoening, verkiezing reeds tevoren in de leer over het werk van Christus behandelt, en dan voor de soteriologie alleen het geloof overhoudt **3**). Tegenover al deze pogingen tot werkelijke of schijnbare vereenvoudiging is het de roeping van de dogmaticus, de volle raad van God te verkondigen en al de weldaden te doen kennen, die in het éne grote werk van de verlossing begrepen zijn. Evenals in de leer van de triniteit en de persoon van Christus is hij dan wel genoodzaakt, om soms woorden te gebruiken, die in de Schrift niet voorkomen, of er een engere of ruimere zin aan te hechten, dan ze daar in sommige plaatsen dragen. Maar het is

zijn plicht ook niet, om de Schrift letterlijk na te spreken, maar om de gedachten te ontdekken, die in haar verborgen zijn, en deze voor te dragen in de orde, welke daartussen onderling bestaat. De verschillende woorden en beelden, waarvan de schrijvers van de Oud- en Nieuwtestamentische boeken zich bedienen, dragen er toch alle toe bij, om de zaak, waarop het aankomt, van verschillende zijden, en dus in al haar rijkdom en volheid, te doen kennen.

Dit in het oog houdende, dient men in de eerste plaats er op te letten, dat alle weldaden, die Christus verworven heeft en aan zijn gemeente uitdeelt, weldaden van het verbond van de genade zijn. Dit verbond, ofschoon eerst in de tijd in het Evangelie geopenbaard, heeft zijn grondslag reeds in de eeuwigheid; het rust in het welbehagen, in de raad van God. Christus werd van eeuwigheid tot middelaar van dat verbond geordineerd, en kon daarom in de tijd plaatsvervangend voor de zijnen voldoen. Er heeft dus reeds in de eeuwigheid een toerekening van Christus aan zijn gemeente en van de gemeente aan Christus plaats gehad; er is tussen beiden een uitwisseling geschied en een unio mystica gesloten, welke aan de realisering daarvan in de historie ten grondslag ligt, ja deze voortbrengt en leidt. In de strijd tegen het neonomisme zijn enkele Gereformeerden daarom van een eeuwige rechtvaardigmaking of van een rechtvaardigmaking van eeuwigheid gaan spreken. De zaak, welke men er door uitdrukken wil, wordt door allen erkend, want Christus heeft zich metterdaad in de raad des vredes van eeuwigheid voor zijn volk tot borg gesteld, hun schuld op zich genomen, en zijn gerechtigheid hun toegerekend. Maar de naam, die men voor deze zaak koos, ontmoette steeds bij velen bezwaar; want niet alleen gaf men aan de rechtvaardigmaking een heel andere zin, dan die er van ouds mee verbonden werd, maar men verloor er ook het onderscheid mee uit het oog, dat tussen het besluit en zijn uitvoering, tussen de actus immanens en de actus transiens bestaat. Bovendien, zelfs in het besluit beschouwd, gaat logisch de voldoening van Christus voor de zijnen zonder twijfel aan de vergeving van hun zonden en de toekenning van het recht ten eeuwige leven vooraf. Wie deze orde omkeerde, zou immers feitelijk de voldoening van Christus overbodig maken en de weg van het antinomisme inslaan. Daartegen waren de Gereformeerden, zowel als tegen het nomisme, steeds op hun hoede. Zelfs zij, die onder de Gereformeerde theologen een eeuwige rechtvaardigmaking aannamen, zeiden toch nooit, dat de uitwisseling van Christus en zijn gemeente in het pactum salutis reeds de hele, volle rechtvaardigmaking was. Maar zij hielden haar voor het eerste moment en verklaarden uitdrukkelijk, dat deze rechtvaardigmaking van eeuwigheid in de opstanding van Christus, in het Evangelie, in de roeping, in het getuigenis van de Heilige Geest door het geloof en uit de werken, en tenslotte in het laatste oordeel herhaald, voortgezet, voltooid moest worden. Niemand van hun heeft dan ook de rechtvaardigmaking behandeld of afgehandeld in de locus over de raad van God of het verbond van de verlossing, maar zij hebben haar allen in de heilsorde soms als justificatio activa vóór en als justificatio passiva na het geloof, of ook geheel na het geloof ter sprake gebracht. Desalniettemin is het van het hoogste belang, de Gereformeerde gedachte vast te houden, dat alle weldaden van het genadeverbond vastliggen in de eeuwigheid. Het is Gods verkiezende liefde, het is meer bepaald het welbehagen van de Vader, uit hetwelk zij alle van de gemeente toevloeien.

Ten tweede mag er op Christelijk standpunt geen twijfel over bestaan, dat alle weldaden van de genade volkomen en alleen door Christus verworven zijn, dat zij dus in zijn persoon besloten zijn en in Hem voor zijn gemeente gereed liggen. Er behoeft van de zijde van de mens niets aan toegevoegd te worden, want alles is volbracht. En omdat deze weldaden alle verbondsweldaden zijn, in de weg van het verbond verworven zijn, en ook in diezelfde weg worden uitgedeeld, daarom is er geen gemeenschap aan die weldaden dan door gemeenschap

aan de persoon van Christus, die ze als Middelaar van het verbond verwierf en toepast. Het verbond van de genade, de unio mystica, de toerekening van Christus aan zijn gemeente en van de gemeente aan Christus, welke alle wortelen in de eeuwigheid, realiseren zich in de tijd allereerst objectief in de persoon van Christus, die voor en met zijn gemeente gekruisigd, begraven, opgewekt en verheerlijkt werd. De schenking van Christus aan de gemeente gaat dus ook in deze zin aan haar aanneming van Christus door het geloof vooraf. Hoe zouden wij anders ook de Heilige Geest, de genade van de wedergeboorte, de gave van het geloof ontvangen kunnen, die immers alle door Christus verworven en zijn eigendom zijn? Het is dus niet zo, dat wij eerst buiten Christus om ons bekeren of ook door de Heilige Geest worden wedergeboren en het geloof ontvangen, om dan daarmee tot Christus te gaan, zijn gerechtigheid aan te nemen en zo door God gerechtvaardigd te worden. Maar evenals uit het welbehagen van de Vader, zo komen nu voorts uit de volheid van Christus alle weldaden van de genade ons toe. Toch is evenals boven tussen het besluit en zijn uitvoering, zo ook hier tussen de verwerving en de toepassing van de zaligheid onderscheid te maken. Kaftan maakt wel de juiste opmerking, dat de objectieve en subjectieve heilsleer niet gescheiden mag worden. Maar, behalve dat onderscheiding heel iets anders dan scheiding is, vloeit deze opmerking bij Kaftan uit een eigenaardige opvatting van de heilsweldaden voort. Rechtvaardiging (met verzoening gelijk gesteld) en wedergeboorte (gelijk verlossing) worden door hem niet beschouwd als bepaalde momenten in het geestelijke leven van de Christen, maar die das ganze Christentum bedingende Heilsthat Gottes in Christus. De leer van het heilswerk van Christus moet allereerst ontwikkeld worden als de leer van wedergeboorte, rechtvaardiging en verkiezing. Wat in de persoon van Christus, bepaaldelijk in zijn dood en opstanding, gegeven is, vormt niet bloot een objectieve onderstelling van het heil, maar is zelf de goddelijke heilsdaad van de wedergeboorte en rechtvaardiging. Dit heil in Christus wordt nu overal verwerkelijkt, waar het woord van Christus geloof wekt en vindt; door dat geloof worden wij naar Gods wil voor Hem rechtvaardig en zalig ⁴⁾. Dientengevolge worden de heilsweldaden alle in het werk van Christus besproken, en blijft voor de heilsorde alleen het geloof over. Kaftan vereenzelvigt dus de verlossing of wedergeboorte met de opstanding ⁵⁾ en de rechtvaardiging of verzoening met de overgave in de dood van Christus; ⁶⁾. Beide zijn dus eigenlijk niet door Christus verworven, maar in zijn dood en opstanding geopenbaard ⁷⁾, en komen nu in het woord door het geloof ons ten goede. Al is het nu volkomen juist, om tussen het werk van Christus en de heilsweldaden een allernauwst verband te leggen, en beide voor geen enkel ogenblik en op geen enkel punt te scheiden, er is toch wel terdege onderscheid tussen hetgeen Christus voor ons bij God deed en thans bij God voor ons doet, tussen het werk in de staat van zijn vernedering en dat in de staat van zijn verhoging, tussen de verwerving en de toepassing van de zaligheid.

Ten derde kan op deze wijze alleen het werk van de Heilige Geest in de zaliging van de mens tot zijn recht komen. Opmerkelijk maar tevens zeer begrijpelijk is het, dat de persoon en het werk van de Heilige Geest bij Kaftan in de heilsorde bijna geheel wegvallen; alleen wordt gezegd, dat de Geest van God of Christus, evenals in de geschiedenis, zo ook in het woord levende tegenwoordig is en daardoor op ons inwerkt ⁸⁾. Nog minder komt de Geest van Christus tot zijn recht bij Herrmann en allen, die met Ritschl van mystiek in de religie afkerig zijn; volgens Herrmann is het het beeld van Jezus, dat rechtstreeks op de mens inwerken moet, om geloof bij hem te wekken. Anderen letten meer op de historische Vermittelungen in opvoeding, prediking, kerk, sacrament enz. en zien in het geloof dan meer een vrucht van de werkzaamheid van de Heilige Geest in de gemeente, dan een werking, die van het beeld van de historische Jezus in de Schrift uitgaat ⁹⁾. Daarbij doet zich dan nog verder het verschil voor, of de Heilige Geest alleen historisch en middellijk, door woord, sacrament enz., dan wel ook onmiddellijk en rechtstreeks in het hart van de mens werkt ¹⁰⁾. En eindelijk hangt dit

alles samen met de principiële vraag, of de Heilige Geest een kracht, een gezindheid, een beginsel van nieuw leven is, dat van God uitgaat, in de persoon van Jezus tot openbaring kwam en thans in de gemeente voortwerkt, of hij dus met de Gemeingeist van de gemeente (Schleiermacher), met de liefde (Lombardus), met het nieuwe, heilige leven in de gelovigen identiek is **11**), dan wel met de Vader en de Zoon de enige waarachtige God is, te prijzen in van de eeuwigheid. Indien dit laatste het geval is, gelijk de Christelijke kerk op grond van de Heilige Schrift tegen alle Pneumatomachen belijdt, dan doet zich nog weer het verschil voor, of de Heilige Geest steeds zonder het woord (Anabaptisme), of alleen door het woord (Luthersen), of uitsluitend door het sacrament (Rome), dan wel in de regel in verband met het woord zelf rechtstreeks en onmiddellijk in het hart van de mens werkt. Al naar gelang het antwoord, dat op al deze vragen en verschilpunten gegeven wordt, krijgt de heilsorde een ander karakter, dat bij alle onderwerpent roeping, wedergeboorte enz. min of meer duidelijk aan het licht treedt. De Gereformeerde theologie volgde deze lijn, dat zij met de hele Christelijke kerk de wezenseenheid met en het personele onderscheid van de Heilige Geest van de Vader en de Zoon aannam, maar daaruit nu verder naar de gegevens van de Heilige Schrift afleidde, dat de Heilige Geest de Geest van Christus is, die enerzijds alles uit Christus neemt en vrijmachtig aan zijn woord zich bindt, maar die ter andere zijde sedert de Pinksterdag persoonlijk in de gemeente en in elk van haar leden woont en ze vervult tot al de volheid van God. Alle weldaden van het heil, welke de Vader aan de gemeente van eeuwigheid heeft toegekend en de Zoon in de tijd heeft verworven, zijn tevens gaven van de Heilige Geest; door de Geest neemt Christus, en door Christus neemt de Vader zelf al zijn kinderen in zijn innigste gemeenschap op.

Ten vierde deelt de Heilige Geest al deze weldaden van Christus in een bepaalde orde uit, omdat zij geen toevallig aggregaat zijn, maar onderling organisch samenhangen. Wie gelooft, zal zalig worden. Wedergeboorte is nodig, om het koninkrijk Gods in te gaan. Zonder geloof is het onmogelijk, God te behagen. Zonder heiligmaking zal niemand God zien. Wie volhardt ten einde toe, zal zalig worden. Men kan de volgende weldaden niet deelachtig worden, zonder de voorafgaande ontvangen te hebben. Daarom gaat de roeping, de prediking van het Evangelie, aan alle andere weldaden vooraf, want de Heilige Geest bindt zich in de regel aan het woord. Die roeping dient echter niet alleen, om bij de aanvang de nietgelovenden te nodigen tot geloof en bekering, maar ook, om voortdurend de gelovigen te vermanen en te waarschuwen, te leren en te leiden. De verkondiging van het woord gaat altijd door, en blijft tot het einde van het leven toe aandringen op het doden van de oude, en het aandoen van de nieuwe mens. Zij verschilt dus naar gelang van de personen, tot wie, en de omstandigheden, in welke zij zich tot hen richt. Petrus sprak anders tot zijn hoorders op het Pinksterfeest en Paulus trad anders voor de Atheners op, dan zij in hun brieven aan de gemeenten schrijven. Er is onderscheid tussen de zendings- en de gemeenteprediking. Zelfs de bediening van het woord in het midden van de gemeente laat nu eens deze, en dan die waarheid meer op de voorgrond treden. Soms moet de staf van de vertroosting, soms ook de roede van de kastijding worden gehanteerd. Nu eens moet gebouwd, dan weer afgebroken worden. De troost van de beloften van het genadeverbond moet soms wisselen met de ernstige vermaning tot zelfonderzoek. Maar het is altijd hetzelfde rijke woord, waarvan de Heilige Geest zich bedient, om de gemeente te doen opwassen in de genade en kennis van Christus. En zelfs gebruikt Hij dat woord niet alleen bij de openbare bediening in de gemeente, maar ook in het huisgezin en de school, in toespraak en lectuur, in opvoeding en onderwijs. En deze roeping (uit- en inwendige) met de daaraan beantwoordende daden van geloof en bekering (opkomende uit de wedergeboorte in engere zin) zijn als het ware de inleidende weldaden, waardoor men aan de volgende deel krijgt.

Ten vijfde, deze volgende weldaden kunnen in drie groepen worden ingedeeld. Zonde is schuld, smet, en ellende; ze was een verbreking van werkverbond, een verlies van het beeld van God, en een onderwerping aan de heerschappij van de verderfenis. Van alle drie heeft Christus ons verlost door zijn lijden, door zijn wetsvolbrenging en door zijn overwinning van de dood. Zo bestaan de weldaden van Christus dus daarin, dat Hij onze rechte verhouding tot God en tot alle schepselen herstelt (vergeving van de zonden, rechtvaardigmaking, reiniging van het geweten, aanneming tot kinderen, vrede bij God, Christelijke vrijheid enz.), voorts ons naar Gods beeld vernieuwt (wedergeboorte in ruimerr zin, vernieuwing, herschepping, heiligmaking), en eindelijk ons bewaart voor de hemelse erfenis en eens van alle lijden en dood ons verlost en de eeuwige zaligheid deelachtig maakt (bewaring, volharding, heerlijkmaking). De eerste groep van weldaden wordt ons geschonken door de verlichting van de Heilige Geest, wordt onzerzijds aangenomen in het geloof, verandert ons bewustzijn en maakt ons geweten vrij. De tweede groep van weldaden wordt ons deel door de wederbarende werkzaamheid van de Heilige Geest, vernieuwt ons zijn en verlost ons van de macht van de zonde. De derde groep van weldaden komt ons toe door de bewarende, leidende en verzegelende werkzaamheid van de Heilige Geest als onderpand van onze volkomen verlossing, en ontrukkt ons naar ziel en lichaam aan de heerschappij van ellende en dood. De eerste groep van weldaden zalft ons weer tot profeten, de tweede tot priesters, de derde tot koningen. Bij de eerste is ons oog vooral naar het verleden gericht, naar de historische Christus, naar het kruis op Golgotha, waar onze zonde werd verzoend; bij de tweede is onze blik naar boven geslagen, naar de levende Heer in de hemel, die als hogepriester gezeten is aan de rechterhand van de majesteit van God; bij de derde zien wij vooruit naar de toekomst van Christus, waarin Hij alle vijanden onder zijn voeten zal gelegd hebben en het koninkrijk God en de Vader overgeven zal. Onderscheiden zijn deze weldaden, gescheiden zijn ze niet; evenals geloof, liefde en hoop, vormen zij een drievoudig snoer, dat niet verbroken kan worden. Het is Christus zelf, de gekruiste en verheerlijkte Heer, die door zijn woord ons geloof op zijn offerande vestigt, door zijn Geest ons opneemt in zijn gemeenschap, en door beide ons voorbereidt en bewaart voor de hemelse zaligheid.

Alles samengenomen, zijn dus ten zesde in de heilsorde vier groepen van weldaden te behandelen: roeping (met wedergeboorte (in engere zin), geloof en bekering; rechtvaardigmaking; heiligmaking, en verheerlijking. Ofschoon de laatste gewoonlijk eerst aan het einde van de dogmatiek, in de leer van de laatste dingen, behandeld wordt, behoort ze toch eigenlijk tot de via salutis en staat zij met de vorige in onlosmakelijk verband. De vier groepen beantwoorden aan hetgeen Paulus in [1 Cor. 1:30](#) van Christus zegt, dat Hij ons van God geworden is tot wijsheid, gerechtigheid, heiligmaking en verlossing. In [Rom. 8:30](#) noemt de apostel drie weldaden op, waarin de προγνωσις zich realiseert, nl. roeping, rechtvaardiging en verheerlijking. Alle deze weldaden vallen in de tijd; ook het εδοξασεν slaat niet, of althans niet uitsluitend en niet in de eerste plaats, op de verheerlijking, welke de gelovigen na de dood of na de dag van het oordeel wacht, maar blijkens de aoristus op de verheerlijking, die de gelovigen reeds op aarde deelachtig worden door de vernieuwing van de Heilige Geest, [Rom. 8:2, 10](#); [2 Cor. 3:18](#); [Ef. 3:16](#); en die bij hun opstanding ten jongsten dage zich ten volle ontplooit, [1 Cor. 15:53](#), [Phil. 3:21](#); het εδοξασεν sluit dus de heiligmaking en de verheerlijking in [12](#)). En zo zijn er ook hier vier hoofdweldaden, die Christus voor de zijnen verwierf en aan hen mededeelt. Daarmee komen ook de werkzaamheden van de Heilige Geest en de werkingen van de genade overeen. In de roeping oefent de Heilige Geest voornamelijk zijn munus elencticum en didacticum uit, en schenkt Hij ons de gratia praeparans, praeveniens en operans. In de rechtvaardiging treedt het munus paraceticum en de gratia illuminans op de voorgrond. In de heiligmaking volbrengt de Heilige Geest zijn munus sanctificans en vernieuwt Hij ons van dag tot dag door de gratia

cooperans. En in de verheerlijking, die in dit leven reeds aanvangt, [2 Cor. 3:18](#), oefent Hij zijn munus obsignans uit en herstelt ons door de gratia conservans en perficiens volkomen naar het evenbeeld van Christus, opdat deze de eerstgeborene is onder vele broederen.

- 1) W. Schmidt, Christl. Dogm. II 432.
- 2) Häring, Der Christl. Glaube bl 520.
- 3) Kaftan, Dogm. par. 48-60 en par. 68. 69.
- 4) Kaftan, Dogm. 1897 bl. 499.
- 5) Kaftan t.a.p. par. 55.
- 6) Kaftan t.a.p. par. 56:
- 7) Kaftan t.a.p. bl. 532. 536 enz.
- 8) Kaftan t.a.p. bl. 592. 601. 624. 625.
- 9) Verg. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 20 De ethisch-psychologische methode; 143.
- 10) Häring, Der Christl. Glaube bl. 458. 503.
- 11) Reischle, Christl. Glaubenslehre bl. 108 zegt bijv.: Der heilige Geist ist also insgesamt die aus Gottes ewigen Wesen stammende, in der irdischen Person Jesu zur Erscheinung gekommenen und durch das Fortwirken des Erhöhten in der Christenheit zur Entfaltung gelangende Lebensrichtung und Lebensmacht, welche sündige, endliche Menschen zur Teilnahme an Gottes heiligen und ewigen Wesen erhebt.
- 12) Gennrich, Studien zur paulin. Heilsordlung. Th. Stud. u. Krit. 1898 bl 377-431.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 434)**HOOFDSTUK VIII (vervolg).****Par. 49. Roeping en Wedergeboorte.**

Voor de soteriologische onderwerpen in deze en de volgende paragrafen werd reeds literatuur opgegeven in par. 48, deel III 551 v. Speciaal zij hier nog genoemd: Can. Dordr. III IV en de oordelen van de afgevaardigden over het derde en vierde artikel van de Remonstranten. Gomarus, de gratia conversionis, Op I 85-126. Trigland, Antapol. c. 23-33. Voetius, de stato electorum ante conversionem, Disp. II 402-432; de regeneratione, ib 432-468; an Christus electis et salvandis specialem gratiam regenerationis et fidei sit meritus, ib. V 270-277. Spanhemius, Elenchus controuv. de religione, Op. III 875 v.; disp. de quinquarticularis controversiis, ib. 1167-1188. Hornbeek, Theol. Pract. I. VI. Ridderus. De mensche Godts (uittreksel uit de geschriften van W. Teellingsh.) Hoorn 1658. C. Vieringa, Korte schets van de Christ. Zedenleere ofte van het geestelijk leven. Vierde druk. Amsterdam 1739. A. Driessen, Oude en nieuwe mensch. Gron. 1738. Boston, Des menschen natuur in deszelfs viervoudige staat. Leiden 1742. Owen. Pneumatologia, of ene verhandeling over den Heilige Geest. Rotterdam 1746. James Buchanan, The office and work of the Holy Spirit. Edinburgh 1842.

Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 5e u. 6e Aufl. Stuttgart. 1908. E. Wacker, Wiedergeburt und Bekehrung 1893. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt, die Christl. Zentrallehre in dogmengesch. u. religionsgesch. Beleuchtung. Leipzig 1907. Seeberg. art. Berufung in PRE3 II 657 v. Kirn, art. Wiedergeburt in PRE3 XXI 246 v. James, The varieties of religious experience, a study in human nature. Being the Gifford lectures in 1901-1902, 12th impr. New-York. Starbuck, The psychology of religion. London 1901. G. A. Coe, The spiritual life 1903. Geelkerken. De empirische psychologie. Amsterdam 1909. A. Kuyper, Het werk van de Heilige Geest. Amsterdam 1888. A. Kuyper Jr., De Band des verbonds. Amsterdam 1906.

433. Door Woord en Geest brengt God de schepping, en ook de herschepping tot stand. Door te spreken, roept Hij alle dingen uit het niet te voorschijn, [Gen. 1](#); [Ps. 33:6](#); [Joh. 1:3](#); [Hebr. 1:3](#); [11:3](#); door het woord van zijn almacht richt Hij de gevallen wereld weer op. Hij roept Adam, [Gen. 3:9](#), Abram, [Gen. 12:1](#); [Jes. 51:2](#), Israël, [Jes. 41:9](#); [42:6](#); [43:1](#); [45:4](#); [49:1](#); [Hos. 11:1](#); [Jer. 31:3](#); [Ezech. 16:6](#), en laat door zijn dienaren nodigen tot bekering en leven, [Deut. 30](#); [2 Kon. 17:13](#); [Jes. 1:16](#) v., [Jer. 3](#); [Ezech. 18](#); [33](#) enz., [Rom. 8:28-29](#); [2 Cor. 5:20](#); [1 Thess. 2:12](#); [5:24](#), [2 Thess. 2:14](#); [1 Petr. 2:9](#); [5:10](#) enz. Omdat deze roeping van God in en door de Zoon tot de mensen komt en Christus de verwerver van de zaligheid is, wordt zij ook speciaal aan Hem toegeschreven; gelijk de Vader alle dingen door Hem schiep en Hij toch ook zelf de Schepper van alle dingen is, zo is Hij ook zelf de roepende, [Matt. 11:28](#); [Mr 1:15](#); [2:17](#) [Luk. 5:32](#); [19:10](#), die arbeiders in zijn wijngaard uitstoot, [Matt. 20:1-7](#), ter bruiloft nodigt, [Matt. 22:2](#), de kinderen vergadert als een hen haar kuikens, [Matt. 23:37](#), apostelen en leraars aanstelt, [Matt. 10](#); [28:19](#); [Luk. 10](#); [Ef. 4:11](#), waarvan het geluid over de gehele aarde uitgegaan is, [Rom. 10:18](#). Ofschoon de roeping dus wezenlijk van God of van Christus uitgaat, zo bedient Hij zich daarbij toch van mensen, niet alleen in de engere zin van profeten

en apostelen, herders en leraars, maar ook in het algemeen van ouders en verwanten, van onderwijzers en vrienden.

Zelfs komt er een sprake tot ons uit al de werken van Gods handen, uit de gangen van de historie, uit de leidingen en ervaringen van ons leven. Alles spreekt de vrome van God. Al geschiedt de roeping in engere zin ook door het woord van het Evangelie, deze mag toch niet gescheiden worden van die, welke door natuur en geschiedenis tot ons komt. Het verbond van de genade wordt gedragen door het algemene verbond van de natuur. Christus, die de middelaar van het verbond is, is dezelfde, die als Logos alle dingen geschapen heeft, die als licht in de duisternis schijnt en verlicht een iegelijk mens, komende in de wereld. God laat zich aan niemand onbetuigd, maar doet goed van de hemel en vervult ook de harten van de heidenen met spijs en vrolijkheid, Ps. 19:2-4 [[Ps. 19:1-3](#)]; [Matt. 5:45](#); [Joh. 1:5](#), [9-10](#); [Rom. 1:19-21](#); [2:14-15](#); [Hand. 14:16-17](#); [17:27](#).

Er is daarom allereerst een *vocatio realis* te onderscheiden, die niet zozeer in duidelijke woorden als wel in zaken (*res*), door natuur, geschiedenis, omgeving, leidingen en ervaringen tot de mens komt, die niet tot middel heeft het Evangelie maar de wet, en door die wet in gezin, maatschappij en staat, in religie en moraal, in hart en geweten de mens tot gehoorzaamheid roept en tot het doen van het goede verplicht **1**). Deze roeping is wel onvoldoende tot zaligheid, omdat zij van Christus en zijn genade niet weet en dus niemand kan leiden tot de Vader, [Joh. 14:6](#); [Hand. 4:12](#); [Rom. 1:16](#); de wereld heeft met haar toch in haar dwaasheid en duisternis God niet gekend, [Joh. 1:5](#), [10](#); [Rom. 1:21](#)v., [1 Cor. 1:21](#); [Ef. 2:12](#). Maar zij is toch een rijke bemoeienis van God met zijn schepsel, een getuigenis van de Logos, een werking van de Geest van God, die voor de mensheid van grote betekenis is. Aan haar is te danken, dat de mensheid in weerwil van de zonde is kunnen blijven bestaan, dat zij zich in gezinnen, maatschappijen en staten heeft georganiseerd, dat er nog een besef van godsdienst en zedelijkheid in haar is overgebleven, en dat zij niet weggezonden is in bestialiteit. Alle dingen bestaan tezamen in Christus, die alles draagt door het woord van zijn kracht, [Col. 1:16](#); [Hebr. 1:3](#). Bepaaldelijk dient zij ook, om zowel in het leven van de volken als in dat van de bijzondere personen voor de hogere en betere roeping door het Evangelie de weg te banen. Christus bereidt als Logos door allerlei middelen en wegen zijn eigen werk van de genade voor. Hij trad daarom zelf eerst op in de volheid van de tijden. Toen de wereld God door haar wijsheid niet heeft gekend, heeft het God behaagd, door de dwaasheid van de prediking zalig te maken, die geloven, [1 Cor. 1:21](#). Het Evangelie komt niet in eens tot alle volken, maar zet in de weg van de historie zijn loop door de wereld voort; het komt ook bij de bijzondere personen in dat ogenblik, dat door God zelf in zijn voorzienigheid voorbereid en bepaald is.

Hoe belangrijk deze *vocatio realis* echter ook zij, hoger staat de *vocatio verbalis*, die niet alleen door de geopenbaarde wet, maar bepaald ook door het Evangelie tot de mensen komt. Deze roeping doet die door de natuur en geschiedenis niet te niet, maar neemt ze in zich op en bevestigt ze; alleen gaat zij er ver boven uit. Immers is zij een roeping, die niet van de Logos maar bepaaldelijk van Christus uitgaat; die niet zozeer van de wet als wel van het Evangelie als eigenlijk middel zich bedient; die niet tot gehoorzaamheid aan Gods wet maar tot geloof aan Gods genade uitnodigt; en die ook altijd gepaard gaat met zekere werking en getuigenis van die Geest, die Christus als zijn Geest in de gemeente uitgestort heeft, [Joh. 16:8-11](#); [Matt. 12:31](#); [Hand. 5:3](#); [7:51](#); [Hebr. 6:4](#). Deze roeping is niet universeel in de zin van de oude Luthersen, die met beroep op [Matt. 28:10](#); [Joh. 3:16](#); [Rom. 10:18](#); [Col. 1:23](#); [1 Tim. 2:4](#) beweerden, dat ten tijde van Adam, Noach en Christus het Evangelie feitelijk aan alle volken bekend was geweest en door eigen schuld weer verloren was gegaan, **2**) maar zij

mag en moet toch gebracht worden tot alle mensen zonder onderscheid. De Schrift beveelt dit uitdrukkelijk, [Matt. 28:19](#), en zegt bovendien, dat velen, die niet komen, toch geroepen waren, [Matt. 22:14](#); [Luk. 14:16-18](#) maar het Evangelie verwierpen, [Joh. 3:36](#); [Hand. 13:46](#); [2 Thess. 1:8](#), en daarom juist aan de verschrikkelijke zonde van het ongeloof schuldig staan, [Matt. 10:15](#); [11:22](#), [24](#); [Joh. 3:36](#); [16:8-9](#); [2 Thess. 1:8](#); [1 Joh. 5:10](#). De universalisten brengen echter tegen de Gereformeerden in, dat dezen op hun standpunt zulk een algemene roeping door het Evangelie niet kunnen aannemen; immers is Christus volgens hen niet voor allen doch slechts voor de uitverkorenen gestorven; en de prediking kan dus niet luiden: Christus heeft voor u voldaan, uw zonden zijn verzoend, geloof alleenlijk, maar kan voor onbekeerden alleen bevatten de eis van de wet; indien zij het algemeen aanbod van de genade handhaven, is dit toch van Gods zijde niet ernstig gemeend en bovendien onnut en ijdel ³⁾. Deze bedenkingen zijn ongetwijfeld van groot gewicht, en hebben van de zijde van de Gereformeerden verschillende antwoorden uitgelokt. Sommigen kwamen er toe, om aan de zondaren alleen de wet te prediken en het Evangelie alleen aan te bieden aan hen, die reeds zichzelf hadden leren kennen en behoefte gevoelden aan verlossing; anderen handhaafden het algemene aanbod van de genade en rechtvaardigden het daarmee, dat Christus' offerande genoegzaam voor allen was, of dat Christus toch ook vele en velerlei zegeningen verworven had voor hen, die niet in Hem zouden geloven, of dat het Evangelie hun alleen aangeboden werd op conditie van geloof en bekering; nog anderen naderden het universalisme en leerden, dat Christus volgens een eerste, algemeen besluit van God voor allen voldaan had, of dat Hij voor allen de wettelijke mogelijkheid, om zalig te worden, verworven en allen in een "salvable state" gebracht had, of ook zelfs, dat de verwerving van de zaligheid universeel en de toepassing particulier was ⁴⁾. Hoezeer het ook schijnen kon, dat de belijdenis van verkiezing en particuliere voldoening iets anders vorderde, toch hebben de Gereformeerden in de regel het algemene aanbod van de genade gehandhaafd.

- 1) Polyander, Syliopsis pur. theol. 30, 2. 3. Maastricht, Theol. VI 2, 15. Witsius, Oec. foed. III 5,7-15. Marck, Theol. 17, 10. De Moor, Comm. III 386, 387.
- 2) Form. Conc. bij J. T. Müller, Die symb. Bücher der ev. Luth. K. bl. 709. Gerhard, Loci Theol. VII c. 7. Quenstedt, Theol. III 465-476 enz. Verg. ook de Remonstranten en anderen bij M. Vitringa, Doctr. III 167.
- 3) Zie bijv. Arminius, Op. bl. 661v. Conf. en Apol. Conf. Rem. c. 7. Episcopius, Antidotum c. 9, Op. II 2 bl. 38. Limborch, Theol. Christ. IV 3, 12-18.
- 4) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 405 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 435)

435. En dit volkomen terecht. Want

1. de Schrift laat er geen twijfel over, dat het Evangelie aan alle creaturen mag en moet gepredikt worden. Of wij dit met de particuliere uitkomst rijmen kunnen, is ene andere vraag. Maar het bevel van Christus is het einde van alle tegenspraak. Regel voor onze gedraging is alleen de geopenbaarde wil van God. De uitkomst van die prediking is vast en zeker, niet alleen volgens hen, die de predestinatie belijden, maar ook op het standpunt van hen, die alleen de praescientia erkennen. God kan niet bedrogen uitkomen; voor Hem kan het resultaat van de wereldgeschiedenis geen teleurstelling zijn. En met eerbied gezegd, is het niet onze taak, maar ligt het voor Gods rekening, om deze uitkomst met de

algemene aanbieding van het heil in overeenstemming te brengen. Dit alleen weten wij, dat die uitkomst juist naar Gods besluit gebonden is aan en verkregen wordt door al die middelen en wegen, welke ons zijn voorgeschreven. En daaronder behoort ook de prediking van het Evangelie aan alle creaturen. Met het besluit van verkiezing en verwerping hebben wij daarbij niets te maken. Het Evangelie wordt aan mensen verkondigd, niet als verkorenen of verworpenen, maar als zondaren, die allen verlossing van node hebben. Door mensen bediend, die de verborgen raad van God niet kennen, kan het Evangelie niet anders dan algemeen in zijn aanbieding zijn. Gelijk een net, in de zee geworpen, goede en kwade vissen opvangt, gelijk de zon zowel het onkruid als de tarwe beschijnt, gelijk het zaad van de zaaier niet alleen in goede aarde, maar ook in steenachtige en dorre plaatsen valt, zo komt het Evangelie in zijn bediening tot alle mensen zonder onderscheid.

2. De prediking van dat Evangelie luidt niet tot elk mens, hoofd voor hoofd: Christus is in uw plaats gestorven, al uw zonden zijn verzoend en vergeven. Want, al menen de universalisten, dit te kunnen en te mogen zeggen tot ieder mens zonder enige nadere bepaling, toch blijkt bij enig nadenken, dat ook op het standpunt van de universalisten dit geenszins het geval is. Immers heeft Christus volgens hen slechts de mogelijkheid van de vergeving en van de zaligheid verworven; werkelijk wordt die vergeving en zaligheid eerst, als de mens gelooft en geloven blijft. Ook zij kunnen dus alleen als inhoud van het Evangelie prediken: geloof in de Heere Jezus, en gij zult vergeving van de zonden en het eeuwige leven ontvangen. Dit nu zeggen de Gereformeerden ook; ook zij bieden zo het Evangelie aan alle mensen aan en kunnen, mogen en moeten dat doen. De vergeving van de zonden en de eeuwige zaligheid zijn er, maar zij worden ons deel slechts in de weg van het geloof. Maar daarbij is er tussen de universalisten en de Gereformeerden toch nog een belangrijk onderscheid, dat geheel in het voordeel van de laatsten uitvalt. Bij genen toch verwierf Christus alleen de mogelijkheid van de zaligheid; of deze werkelijk iemands deel wordt, hangt van hemzelf af; het geloof is een conditie, een werk, dat de mogelijke zaligheid eerst tot werkelijke maakt, en ze altijd, tot de dood toe, in het onzekere laat. Maar bij de Gereformeerden verwierf Christus de hele, volle, werkelijke zaligheid; het geloof is daarom geen werk, geen conditie, geen verstandelijke toestemming van de uitspraak: Christus is voor u gestorven, maar een steunen op Christus Zelf, een vertrouwen op zijn offerande alleen, een levend geloof, veel eenvoudiger dan het bij de universalisten wezen kan, en dat veel zekerder de zaligheid meebrengt, dan zij op hun standpunt ooit beloven kunnen. De fout schuilt alleen bij de mens, die altijd geneigd is, om de orde, door God ingesteld, om te keren; hij wil van de uitkomst zeker zijn, voordat hij gebruik maakt van de middelen, en juist om van het gebruik ontslagen te wezen. Maar God wil, dat wij de weg van het geloof zullen inslaan, en verzekert ons dan in Christus onfeilbaar de volkomen zaligheid.
3. Daarom is die aanbieding van het heil van Gods zijde ook ernstig gemeend en oprecht. Want Hij zegt in die aanbieding niet, wat Hij zelf zal doen, of Hij het geloof zal schenken of niet. Dat heeft Hij zichzelf voorbehouden en ons niet geopenbaard. Hij verklaart alleen, wat Hij wil, dat wij zullen doen, dat wij ons verootmoedigen zullen en ons heil zoeken in Christus alleen. Als daartegen ingebracht wordt, dat God dan toch de zaligheid aanbiedt aan zulken, aan wie Hij besloten heeft, het geloof en de zaligheid niet te schenken, dan is dit een bezwaar, dat evenzeer van kracht blijft op het standpunt van de tegenstanders. Want immers biedt God dan ook de zaligheid aan aan zulken, van wie Hij zeker, vast, onfeilbaar weet, dat zij niet zullen geloven. Niet alleen toch volgens de Gereformeerden, maar volgens alle belijders van Christus staat de uitkomst van de wereldgeschiedenis eeuwig en onveranderlijk vast 1). Het verschil is alleen, dat de Gereformeerden hebben

durven zeggen: die uitkomst is in overeenstemming met Gods wil en bedoeling. Wat is en geschiedt, moet God, al begrijpen wij het niet, hebben kunnen willen, behoudens al zijn deugden en volmaaktheden; anders was God geen God meer. De geschiedenis kan en mag geen partij zijn tegenover God. Al verder is daarom

4. die prediking van het Evangelie ook niet ijdel of onnut. Als God uit onkunde of onmacht door de algemene aanbieding werkelijk de zaligheid van iedereen bedoelde, dan werd zij inderdaad onnut en ijdel. Want hoe weinigen zijn het, bij wie dit doel wordt bereikt! Dan sluit zij zelf een antinomie in, die ter oplossing tot steeds verdere afdwaling van de Schrift verleidt. Want indien de wil en bedoeling van God, indien de voldoening van Christus volstrekt algemeen is, dan moet de aanbieding van het heil ook zonder enige beperking algemeen zijn. En omdat zij dat blijkbaar niet is, komt men er dan toe, om met de oude Lutheranen de geschiedenis in het aangezicht te weerspreken en te beweren, dat door de apostelen het Evangelie tot alle volken gebracht is, of met vele nieuwere theologen een Evangelie-prediking ook nog aan gene zijde van het graf aan te nemen ²⁾, of erger nog met het rationalisme en mysticisme te geloven, dat de wet van de natuur of het inwendige licht genoegzaam tot zaligheid is. Hoe verder men echter op deze wijze, in strijd met de historie, de roeping uitbreidt, des te zwakker, krachtelooser en ijdel wordt zij. In kwaliteit en intensiteit wordt verloren wat men schijnbaar in kwantiteit en uitbreiding wint; het conflict tussen Gods bedoeling en de uitkomst wordt hoe langer hoe groter.
5. Al wordt dan ook door de roeping de zaligheid slechts het deel van weinigen, gelijk ieder erkennen moet, zij houdt daarom toch ook voor hen, die haar verwerpen, haar grote waarde en betekenis. Zij is voor allen zonder onderscheid het bewijs van Gods oneindige liefde en bezegelt het woord, dat Hij geen lust heeft in de dood van de zondaar maar daarin, dat hij zich bekeert en leeft; zij verkondigt aan allen, dat de offerande van Christus voldoende is voor de verzoening van alle zonden; dat niemand verloren gaat, omdat zij niet rijk en krachtig genoeg is; dat geen recht van de wet, geen macht van de zonde, geen heerschappij van Satan haar toepassing in de weg staat; want niet gelijk de misdaad, zo is de genadegift. Zelfs is zij dikwijls ook voor hen, die zich verhardten in hun ongeloof, de bron van allerlei zegeningen; verlichting van het verstand, hemelse gave, gemeenschap van de Heilige Geest, genieting van het woord van God, krachten van de toekomstende eeuw zijn soms zelfs het deel geweest van hen, die later afvallig worden en Christus versmaden, [Hebr. 6:4-6](#). En dit niet alleen, maar
6. de uitwendige roeping door wet en Evangelie bereikt ook het doel, dat God ermee beoogt. Ijdel en onnut is nooit, wat God doet. Zijn woord keert niet ledig weer, het doet al wat Hem behaagt, het is voorspoedig in al datgene, waartoe Hij het zendt. Maar dit is niet alleen en niet in de eerste plaats de eeuwige zaligheid van de mensen, doch de eer van zijn eigen naam. In de roeping door wet en Evangelie handhaaft God het recht op zijn schepsel. De zondaar meent door de zonde vrij te worden van God en van zijn dienst ontslagen. Maar het is niet zo. Het recht van God op de mens, ook op de diepst gezonkene, is onvervreemdbaar en onkreukbaar. De mens kan, God de dienst opzeggende, diep ellendig worden, maar hij blijft een scheepsel, en dus afhankelijk. Hij wordt door de zonde niet minder, maar veel meer afhankelijk; want hij houdt op een zoon te zijn, en wordt een dienstknecht, een slaaf, een machteloos instrument, dat door God gebruikt wordt naar zijn wil. God laat de mens nooit los en geeft zijn rechten op hem, op zijn dienst, op zijn volkomen toewijding met verstand en wil en alle krachten nooit prijs. En daarom roept Hij hem door natuur en geschiedenis, door hart en geweten, door zegeningen en gerichten, door wet en Evangelie. De roeping in de ruimste zin is de prediking van het recht van God op zijn gevallen scheepsel.

7. Als zodanig handhaaft zij in de mens en in de mensheid al die godsdienstige en zedelijke beseffen van afhankelijkheid, eerbied, ontzag, plicht, verantwoordelijkheid enz., zonder welke het menselijk geslacht niet zou kunnen bestaan. Godsdienst, zedelijkheid, recht, kunst, wetenschap, gezin, maatschappij, staat, zij hebben alle hun wortel en grondslag in die roeping, welke van God tot alle mensen uitgaat. Neem haar weg, en er ontstaat een oorlog van allen tegen allen, de ene mens wordt een wolf voor de ander. De roeping door wet en Evangelie houdt de zonde tegen, vermindert de schuld, en stuit het bederf en de ellende van de mens; zij is een gratia reprimens. Zij is een bewijs, dat God God en voor niets overschillig is, dat niet alleen het Jenseits maar ook het Diesseits waarde voor Hem heeft. Hoezeer de mens dan ook geneigd is, om zich achter zijn onmacht te verschuilen, of met Pelagius en Kant uit zijn plicht tot zijn macht te besluiten; ook daarin erkent hij, dat Gods recht en onze plicht onverzwakt blijven bestaan, en dat hij zelf onontschuldbaar is **3**). Eindelijk nog
8. is de roeping niet alleen een gratia reprimens, maar ook een gratia praeparans. Christus is tot een κρισις, tot een val, maar ook tot een opstanding in de wereld gekomen, [Mr. 4:12](#); [Luk. 2:34](#); [8:10](#); [Joh. 9:39](#); [15:22](#); [2 Cor. 2:16](#); [1 Petr. 2:7-8](#). En de roeping door wet en Evangelie bedoelt ook, om door al wat zij schenkt en werkt, in de mensheid en in de enkele mens de komst van Christus voor te bereiden. In Remonstrantse zin **4**) werd zulk een gratia praeparans door de Gereformeerden beslist ontkend **5**). Het geestelijk leven, dat in de wedergeboorte ingeplant wordt, is wezenlijk verschillend van het natuurlijk en zedelijk leven, dat eraan voorafgaat; het komt niet door menselijke werkzaamheid of evolutie maar door een scheppende daad van God tot stand. Sommigen noemden daarom de werkzaamheden, die aan de wedergeboorte voorafgaan, liever actus antedecanei dan actus praeparatorii. Maar toch kan er in goede zin van gratia praeparans gesproken worden; tegenover alle methodistische richtingen, die het natuurlijke leven miskennen, is ze zelfs van uitnemende waarde. Want de belijdenis van de voorbereidende genade houdt niet in, dat de mens, door te doen quod in se est, door vlijtig ter kerk te gaan, met ernst naar Gods woord te horen, zijn zonde te erkennen, naar verlossing te verlangen enz., volgens een meritum de congruo, de genade van de wedergeboorte verdienen of ook zich voor haar ontvankelijk en vatbaar maken kan. Maar zij houdt in, dat God Schepper, Onderhouder en Regeerder van alle dingen is en dat hij zelfs ver van te voren in de geslachten het leven schikt van hen, die Hij te zijner tijd begiftigen zal met het geloof. De mens is op de zesde dag niet door evolutie uit lagere schepselen ontstaan, maar door Gods hand geschapen; toch mag zijn schepping door de voorafgaande daden van God voorbereid heten. Christus zelf is van boven gekomen, maar zijn komst is eeuwenlang voorbereid. Natuur en genade zijn onderscheiden en mogen niet verward of vermengd worden, maar God legt verband tussen beide. Schepping, verlossing en heiligmaking worden oeconomisch toegeschreven aan Vader, Zoon en Geest, maar deze drie zijn de éne en waarachtige God en samen brengen zij het hele werk van de verlossing tot stand. Niemand kan tot Christus komen, tenzij de Vader hem trekke; en niemand ontvangt de Heilige Geest, dan wie de Zoon Hem zendt.

En daarom is er een gratia praeparans. God bereidt zelf op menigerlei wijze zijn werk van de genade in de harten voor. Hij wekt in Zacheüs de begeerte, om Jezus te zien, [Luk. 19:3](#), werkt verslagenheid onder de schare, die Petrus hoort, [Hand. 2:37](#), doet een Paulus ter aarde vallen, [Hand. 9:4](#), brengt de stokbewaarder tot verlegenheid, [Hand. 16:27](#), en leidt zo het leven van al zijn kinderen ook vóór en tot het uur van hun wedergeboorte toe. Ook al zijn zij nog niet van hun zijde de verzoening en rechtvaardiging deelachtig, al hebben zij nog niet de wedergeboorte en het geloof, zij zijn toch reeds voorwerpen van zijn eeuwige liefde, en Hij leidt hen zelf door zijn genade heen tot die Geest, die alleen wederbaren en troosten kan.

Alles staat dan ook naar de ordening van God met hun latere toebrenging tot en roeping in de gemeente in verband. Ontvangen en geboorte, huisgezin en geslacht, volk en land, opvoeding en onderwijs, ontwikkeling van verstand en hart, bewaring voor schrikkelijke zonden, voor de lastering tegen de Heilige Geest bovenal, of ook overgave aan allerlei boosheid en ongerechtigheid, rampen en oordelen, zegeningen en weldaden, prediking van wet en Evangelie, verslagenheid en vrees voor het oordeel, ontwaking van de consciëntie en behoefte aan redding, het is alles een gratia praeparans tot de wedergeboorte uit de Heilige Geest en tot de plaats, welke de gelovige later in de gemeente innemen zal. Eén is wel de weg naar de hemel, maar vele zijn de leidingen van God, zowel vóór als op die weg, en rijk en vrij is de genade van de Heilige Geest. Jeremia en Johannes de Doper en Timotheüs worden op andere wijze toegebracht dan Manasse of Paulus, en vervullen in de dienst van God elk een onderscheiden taak. Piëtisme en methodisme miskennen die leidingen, beperken Gods genade, willen allen bekeren en vormen naar één type. Maar de Gereformeerde theologie eerbiedigt de vrijmacht van God en bewondert de rijkdom van zijn genade 6).

- 1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 242.
- 2) Zie bijv. W. Schmidt, Theol. Stud. u. Krit. 1887 bl. 1-44.
- 3) Verg. over wezen en vrucht van de uitwendige roeping de reeds vroeger Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 10 Algemene Openbaring; 85 v. en Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 347 v. over de algemene genade aangehaalde literatuur, en voorts nog: Twissus, Op. I 660 v. Trigland, Opuscula I 430 v. II 809 v. Gomarus, Op. 197 v. Synopsis pur. theol. 30, 40-46. Voetius, Disp. II 256. Maastricht, Theol. VI 2, 16. Turretinus, Theol. El. XV qu. 2 en ook XIV 14, 51. Witsius, Oec. foed. II 9, 4. III 5, 20. Heidegger, Corp. Theol. XXI 9-11. Alting, Theol. Probl. bl. 187. De Moor, Comm. III 1071. Hodge, Syst. Theol. II 641 v. Shedd, Dogm. Theol. I 451, II 482 v. Candlish, The atonement 1861 bl. 169 v. A. Robertson, Hist. of the atonement Controversy in conn. with the secession church 1846.
- 4) Conf. Rem. en Apol. Conf. XI 4
- 5) Can. Dordr. I verw. 4. Trigland, Antapol. c. 25 v. Maccovius, Loci C. bl. 699 v. Maastricht, Theol. VI 3, 19-28. Witsius, Oec. foed. III 6, 9.
- 6) Over de gratia praeparans is gehandeld door Musculus, Loci Comm. par. 24. Petrus Martyr, Loci C. bl. 312. Ursinus, Explic. Catech. qu. 88- 90. Olevianus. ea. bij Heppe, Dogm. d. d. Protest. II 372. Perkins, Werken III 127 v. Amesius. Casus Conc. II 4 en disp. theol. de praeparatione peccatoris ad conversionem, bij H. Visser, G. Amesius 1894 bl. 125. Maccovius bij A. Kuyper Jr., Joh. Maccovius bl. 57, 339 v. 352 v. De Britse theologen op de Dordsche Synode over het derde en vierde artikel. Synopsis pur. theol, 32, 6. Witsius, Oec. foed. III 6, 11-15. Voetius, Disp. II 402-424. De Moor, Comm. IV 482. M. Vitringa, Het geestelijk leven c. 4. Eenhoorn. Wellevan I 220. Van Aalst, Geestelijke Mengelstoffen, bl. 298, 369. Comrie, Catech. op vr. 20-23. Owen, Recht. uit het geloof c. 1 bl. 83 v. Kuyper, Het werk v. d. Heilige Geest II 111. H. Bavinck, Roeping en wedergeboorte bl. 137 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 436)

436. Schrift en ervaring getuigen echter, dat al deze werkingen van de *vocatio externa* niet altijd en bij allen tot het oprecht geloof en de zaligheid leiden. Vanzelf rijst dus de vraag, wat de diepste en laatste oorzaak van die verschillende uitkomst is. Daarop werd in de Christelijke kerk in hoofdzaak drieërlei antwoord gegeven. Sommigen zeiden, dat die verschillende uitkomst te danken was aan de wil van de mens, hetzij die wil van nature of door de genade van de Logos of door die in de doop of ook door die in de roeping de kracht ontvangen had, om het Evangelie aan te nemen of te verwerpen. Op dit standpunt is er geen onderscheid van *vocatio externa* en *interna*, van *vocatio sufficiens* en *efficax*. Innerlijk en wezenlijk is de roeping altijd en bij allen dezelfde; zij heet alleen *efficax* naar de uitkomst, als iemand haar gehoor geeft. Na al wat vroeger 1) over het pelagianisme gezegd is, behoeft dit antwoord geen breedvoerige weerlegging meer. Het is duidelijk, dat het geen oplossing biedt. Men kan wel in de praktijk bij de naaste oorzaak blijven staan en bepaaldelijk het ongeloof toeschrijven aan de wil van de mens. Men spreekt dan ook naar waarheid, [Deut. 30:19](#); [Jos. 24:15](#); [Jes. 65:12](#); [Matt. 22:2](#); [23:37](#); [Joh. 7:17](#); [Rom. 9:32](#) enz.; de zondige wil van de mens is oorzaak van zijn ongeloof. Maar reeds in de praktijk schrijven alle vromen te allen tijde en onder alle richtingen hun geloof en zaligheid alleen aan Gods genade toe 2). Er is niets, dat hen onderscheidt dan die genade alleen, [1 Cor. 4:7](#). En daarom kan dit onderscheid in de laatste instantie niet liggen in de menselijke wil. Blijft men daarbij toch als de laatste oorzaak staan, dan verheffen zich ineens al de psychologische, ethische, historische en theologische bezwaren, die te alle tijde tegen het pelagianisme ingebracht zijn. Een onberekenbare willekeur wordt ingevoerd, de zonde verzwakt, de beslissing over de uitkomst van de wereldgeschiedenis in handen van de mens gelegd, de regering van alle dingen aan God onttrokken, zijn genade te niet gedaan. Ook al schrijft men de macht, om vóór of tegen het Evangelie te kiezen, aan de herstelling door de genade toe, de zaak wordt daardoor toch niet beter. Men voert dan een genade in, die enkel en alleen in de herstelling van de wilskeuze bestaat, van welke de Schrift met geen woord melding maakt, die eigenlijk de wedergeboorte al onderstelt en ze toch eerst na goede keuze van de wil tot stand brengen moet 3). Ook raakt men op dit standpunt verlegen met al die miljoenen van mensen, die nooit het Evangelie hebben gehoord of ook als kinderkens wegstierven, en die daarom nooit in de gelegenheid werden gesteld, om Christus aan te nemen of te verwerpen. De vrije wil van de mens kan daarom de laatste oorzaak van geloof en ongeloof niet zijn

Een ander antwoord werd daarom op de bovengestelde vraag door Bellarminus gegeven; hij verwierp zowel de leer van Pelagius als van Augustinus, zocht een middelweg te bewandelen, en zei, dat de *efficacia* van de roeping daarvan afhing, of zij tot iemand kwam in een geschikte tijd, als zijn wil genegen was om haar op te volgen (*congruitas*) 4). Met dit congruïsme stemt het gevoelen overeen van Pajon, Kleman en ook van Shedd, die de zaligheid in the highest degree probable noemt voor ieder, die ernstig en ijverig van de middelen van de genade gebruikt maakt 5). Maar ook dit antwoord is onbevredigend. Er ligt in de *congruitas* wel ene belangrijke waarheid, die, door het methodisme miskend, in de Gereformeerde leer van de *gratia praeparans* tot haar recht komt. Maar zij is geheel onvoldoende, om de *efficacia* van de roeping te verklaren. Immers is zij in zichzelf niet anders dan een *suasio moralis*, welke uiteraard onmachtig is, dat geestelijk leven te scheppen, hetwelk volgens de Schrift door wedergeboorte in de mens ontstaat; voorts onderstelt zij, dat de mens in het ene ogenblik niet, in het andere wel geschikt is om de genade aan te nemen, zoekt de zonde dus in de omstandigheden en verzwakt die in de mens; verder legt zij de beslissing in de wil van de mens en roept daardoor al de bekenkingen weer op, die boven genoemd en door Bellarminus zelf tegen het pelagianisme ingebracht werden; en eindelijk legt zij tussen roepingen bekering slechts een verband van *congruitas*, dat als zedelijk van aard steeds door de wil verbroken kan worden en daarom de *efficacia* van de roeping niet

waarborgen kan. Daarom werd door de Augustinianen, de Thomisten en Gereformeerden de oorzaak, waardoor de roeping bij de een vrucht droeg en bij de ander niet, in de aard der roeping zelf gezocht. De eersten zeiden, dat er, ingeval de roeping krachtig is, een delectatio victrix bijkwam, die niet alleen het posse maar ook het velle schonk; de Thomisten spraken van een physica praedeterminatio of actio Dei physica, welke het posse agere, door de vocatio sufficiens geschonken, in een agere deed overgaan [6](#)), maar de Gereformeerden hadden tegen deze termen bezwaar, vooral tegen de omschrijving van de daad van God in de bekering als een fysische, en spraken liever van ene vocatio externa en interna. Deze onderscheiding komt reeds bij Augustinus voor [7](#)), werd van hem overgenomen door Calvijn [8](#)), en dan ingeburgerd in de Gereformeerde theologie. Eerst werd deze tweeërlei roeping ook nog wel anders genoemd, nl. vocatio materialis en formalis signi en beneplaciti, communis en singularis, universalis en specialis enz. [9](#)), maar de naam van uit- en inwendige roeping kreeg de overhand en heeft allengs de andere verdrongen.

Al komt deze onderscheiding nu met letterlijke woorden in de Schrift niet voor, zij is toch op haar gegrond. Zij vloeit

1. reeds daaruit voort, dat alle mensen van nature gelijk zijn, verdoemelijk voor Gods aangezicht, [Rom. 3:9-19](#); [5:12](#); [9:21](#); [11:32](#), dood in zonden en misdaden, [Ef. 2:2-3](#), verduisterd in het verstand, [1 Cor. 2:14](#); [Ef. 4:18](#); [5:8](#), het koninkrijk Gods niet kunnende zien, [Joh. 3:3](#), slaven van de zonde, [Joh. 8:34](#); [Rom. 6:20](#), vijanden van God, [Rom. 8:7](#); [Col.1:21](#), die zich van de wet niet kunnen onderwerpen, [Rom. 8:7](#), uit zichzelf niets goeds kunnen denken of doen, [Joh.15:5](#); [2 Cor. 3:5](#), en, ofschoon het Evangelie voor de mens is, toch er vijandig tegenover staan en het als een ergernis of dwaasheid verachten, [1 Cor.1:23,2:14](#). Uit de mens is daarom het onderscheid niet te verklaren, dat na de roeping waar te nemen valt. Alleen God en zijn genade maakt onderscheid, [1 Cor. 4:7](#).
2. De prediking van het Woord is zonder meer niet voldoende, [Jes. 6:9-10](#); [53:1](#); [Matt.13:13v](#), [Mr. 4:12](#); [Joh.12:38-40](#) enz.; al in het Oude Testament werd daarom de Heilige Geest beloofd, die allen leren en een nieuw hart schenken zou, [Jes. 32:15](#); [Jer. 31:33](#); [32:39](#); [Ezech. 11:19](#); [36:26](#); [Joël 2:28](#); en daartoe werd Hij op de pinksterdag uitgestort, om met en door de apostelen te getuigen van Christus, [Joh.15:26-27](#), om de wereld te overtuigen van zonde, gerechtigheid en oordeel, [Joh.16:8-11](#), om te wederbaren, [Joh. 3:5v.](#), [Joh. 6:63](#); [16:13](#), en te leiden tot de belijdenis van Jezus als de Heere, [1 Cor.12:3](#).

Daarom wordt:

3. het werk van de verlossing zowel subjectief als objectief geheel aan God toegeschreven, en wel niet in algemene zin, zoals Hij door zijn voorzienigheid alle dingen voortbrengt, maar bepaaldelijk ook in die engere zin, dat Hij door bijzondere Goddelijke kracht de wedergeboorte en bekering werkt. Het is niet van degene, die wil noch van degene die loopt, maar van de ontfermende God, [Rom. 9:16](#); de roeping is realisering van de verkiezing, [Rom. 8:28](#), [11:29](#). Het is God, die het hart vernieuwt en er zijn wet in schrijft, Ps. 51:12 [[Ps. 51:10](#)]; [Jer. 31:33](#); [Ezech. 36:26](#), die verlichte ogen van het verstand geeft, [Ps. 119:18](#); [Ef.1:18](#); [Col. 1:9-11](#), en het hart opent, [Hand. 16:14](#), die zijn Zoon als Christus kennen doet, [Matt.11:25](#); [16:17](#); [Gal.1:16](#), en tot Hem heenleidt met geestelijke kracht, [Joh. 6:44](#); [Col.1:12-13](#), die het Evangelie prediken doet, niet alleen in woorden, maar ook in kracht en in de Heilige Geest, [1 Cor. 2:4](#); [1 Thess. 1:5-6](#), en zelf de wasdom geeft, [1 Cor. 3:6-9](#), die in één woord in ons werkt beide het willen en het werken naar zijn welbehagen, [Phil. 2:13](#), en daartoe een kracht bezigt, welke gelijk is aan de werking van

de sterkte van zijn macht, als Hij Christus uit de doden opgewekt en gezet heeft aan zijn rechterhand, [Ef. 1:18-20](#).

4. De daad zelf, waardoor God deze verandering in de mens teweegbrengt, heet dikwijls wedergeboorte, [Joh.1:13](#); [3:3v.](#), [Tit. 3:5](#) enz., en de vrucht daarvan wordt aangeduid als een nieuw hart, [Jer. 31:33](#), καινη κτισις, [2 Cor. 5:17](#), θεου ποιημα, κτισθεντες εν κριστω ιησου, [Ef. 2:10](#), το εργον, του θεου [Rom. 14:20](#), zijn οικοδομη, [1 Cor. 3:9](#); [Ef. 2:21](#) enz., dat is, wat er in de mens door de genade tot stand gebracht wordt, is veel te rijk en te groot, dan dat het uit een suasio moralis van het woord van de prediking zou kunnen verklaard worden.

Eindelijk

5. de Schrift spreekt zelf van de roeping in tweeërlei zin. Meermalen gewaagt zij van een roeping en nodiging, die niet opgevolgd wordt, [Jes. 65:12](#); [Matt. 22:3,14](#); [23:37](#); [Mr.16:15-16](#), enz., en dan kan zij zeggen, dat God alles van zijn zijde gedaan heeft, [Jes. 5:4](#), en dat de mensen door hun onwil niet geloofd en Gods raad, de Heilige Geest, de roeping hebben weerstaan, [Matt. 11:20v.](#), [Matt. 23:37](#); [Luk. 7:30](#); [Hand. 7:51](#). Maar zij kent ook een roeping, die God tot auteur heeft, realisering van de verkiezing en altijd krachtdadig is; zo ook bij Paulus, [Rom. 4:17](#); [8:30](#); [9:11](#), [24](#); [1 Cor.1:9](#); [7:15v.](#), [Gal.1:6,15](#); [5:8](#); [Ef. 4:1](#), [4](#); [1 Thess. 2:12](#); [2 Tim.1:9](#), cf. ook [1 Petr. 1:15](#); [2:9](#); [5:10](#) [2 Petr.1:3](#); de gelovigen kunnen daarom eenvoudig als κλητοι, [Rom.1:7](#); [1 Cor. 1:2](#), [24](#), κλητοι κριστου, of κλητοι εν κυριω, [1 Cor. 7:22](#), di. geroepen door God, die Christus toebehoren en in zijn gemeenschap leven, worden aangeduid. Daarnaast kent Paulus wel een prediking van het Evangelie aan zulken, die het verwerpen, maar hun is het Evangelie een dwaasheid, [1 Cor.1:18](#), [23](#), een reuk van de dood ten dode, [2 Cor. 2:15-16](#), zij verstaan het niet, [1 Cor. 2:14](#). Als een kracht van God, [1 Cor. 1:18](#), [24](#), bewijst het zich aan hen, die door God naar zijn voornemen geroepen worden, [Rom. 8:28](#); [9:11](#); [11:28](#); [Ef. 1:4-5](#).

- 1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 241 v.
Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 414 v.
Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 428 v.
- 2) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 242.
- 3) Frank, Syst. d. Chr. Wahrheit II 325.
- 4) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 415.
- 5) Shedd, Syst. Theol. II 511-528.
- 6) Over Augustianen en Thomisten werd reeds vroeger gehandeld,
Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 416.
- 7) Augustinus, de praed. sanct. c. 8.
- 8) Calvin, op [Rom. 10:16](#). Acta Syn. Trid. c.
antidoto, sess. 6, Corpus Ref. XXXV 480. Inst. III 24, 8 enz.
- 9) Polanus, Synt. Theol. VI c. 32. M. Vitringa. Doctr. III 156.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 437)

437. Omdat de krachtdadige roeping, zoals Paulus daarvan spreekt, de vocatio verbalis externa en ook zelfs de vocatio realis niet uitsluit, maar in zich opneemt, hebben wij daarbij aan al de arbeid van God te denken, welke van zijn zijde door Woord en Geest, uitwendig en inwendig, middellijk en onmiddellijk, radend en krachtdadig verricht wordt, om in de natuurlijke mens een geestelijke mens te doen geboren worden, die van de allereerste

aanvang af uit Hem, in de gemeenschap met Christus en door de Heiligen Geest het leven ontvangt. Deze roeping staat dus in onverbrekkelijk verband met en leidt vanzelf heen tot die andere weldaad van het genadeverbond, welke gewoonlijk de naam van wedergeboorte draagt. Het Griekse woord *παλιγγενεσία* of *παλιγγενεσία* komt niet voor het eerst in het Nieuwe Testament, doch ook elders in de literatuur voor en had verschillende betekenissen. In de Stoïsche wijsbegeerte werd het gebruikt van de wereldvernieuwing, welke na afloop van de tegenwoordige bedeling intreden zou; palingenesie was de naam voor wat met andere woorden de *αποκαρσασις των παντων* heet; en ze zou niet eenmaal plaats hebben, doch herhaaldelijk geschieden; de Stoa geloofde aan een *περιοδικη παλιγγενεσία των ολων*. De school van Pythagoras hechtte aan het woord een andere zin en bezigde het voor de wedergeboorten van de zielen uit de dood; op de *αποσιωσις* volgt de *αναβιωσις* of *παλιγγενεσία*, of met een ander woord nog de *μετενσωματωσις*, de zielsverhuizing of reïncarnatie. Naast deze twee eschatologische kreeg het woord dikwijls nog allerlei overdrachtelijke betekenissen; Philo noemt Noach en zijn gezin, die in de zondvloed gespaard werden, *παλιγγενεσίας ηγεμονες και δευτερας αρχηγεται περιόδου*; Josephus spreekt van de terugkeer van de Joden uit Babel naar Palestina als ene *παλιγγενεσία της πατριδος*; Cicero noemt het herstel tot zijn vroegere waardigheid en eer een *παλιγγενεσία*; en Olympiodorus zegt: *παλιγγενεσία της γνωσεως εστιν η αναμνησις* 1).

Een brede plaats ging de idee van de wedergeboorte allengs innemen in de mysteriën, die, uit het Oosten afkomstig, in de eerste eeuwen van de Christelijke jaartelling naar het Westen doordrongen en daar een grote uitbreiding vonden. Alle hebben zij met elkaar gemeen, dat er een god of godin in sterft en daarna weer tot nieuw leven ontwaakt. In de Eleusinische mysteriën bijv. werd Kore (Persephone) eerst door Pluto geroofd en naar de onderwereld gevoerd, om daarna weer aan het licht gebracht en aan haar moeder teruggegeven te worden; en dezelfde gedachte ligt ten grondslag aan de Phrygische, Phoenicische en Egyptische mysteriën. Maar die gedachte werd niet didactisch ontwikkeld en betoogd, doch op aanschouwelijke, dramatische wijze aan de ingewijden voor ogen gesteld; de mysteriën waren naar de uitdrukking van Rohde religieuze pantomimen, verbonden met heilige gezangen en plechtige spreken. Alleen door deel te nemen aan allerlei ceremoniën, door aan verschillende reinigingen zich te onderwerpen, door te eten en te drinken van de door de priesters aangeboden spijs en drank, konden de ingewijden, die gewoonlijk weer in verschillende klassen verdeeld waren, indringen in de verborgenheden en zich de goddelijke levenskrachten toeëigenen, welke in deze culten werden uitgereikt. Vooral kwam dit uit in de Mithradienst, die uit Perzië stamde, over Frygië heen naar Rome kwam en daar in de derde eeuw na Christus zijn hoogtepunt bereikte. Middelpunt van deze dienst was de doding van een stier door de als een jeugdige god voorgestelden Mithra. Van die stier ving de ingewijde het bloed op; hij liet het druppelen op zijn hoofd, zijn lippen, ogen, oren, wangen, hij dronk het zelfs in en bood zich dan aan de menigte ter verering aan; want door met het bloed zich te dopen, was hij gereinigd, van de godheid gelijk, en in aeternum renatus. Natuurlijk maakten deze mysteriën op de deelnemers en toeschouwers een zeer verschillende indruk. Sommigen zagen er niet meer dan een natuurnythe in, die het sterven en herleven van de levenskracht aanschouwelijk voorstelde. Anderen legden er een geestelijke zin in, en dachten daarbij aan het proces van dood en opstanding, dat ieder mens, de hele mensheid en heel de wereld door moet maken, om de onsterfelijkheid, het eeuwige leven, het goddelijk zijn deelachtig te worden 2).

Nu is in de laatste tijd door de voorstanders van de religionsgeschichtliche methode beweerd, dat het Christendom een syncretistische religie is en niet alleen in zijn latere dogmenvorming, maar ook reeds in zijn eerste leerontwikkeling de invloed van deze heidense mysteriën heeft

ondergaan. Natuurlijk kan dit gewichtige vraagstuk hier niet behandeld worden 3), maar ten aanzien van de idee van de wedergeboorte mist de bewering in elk geval genoegzame grond. Ten eerste toch is het reeds opmerkelijk, dat het woord *παλιγγενεσία* in het Nieuwe Testament slechts tweemaal, [Matt. 19:28](#) en [Tit. 3:5](#), voorkomt, en dat men bij [Matt. 19:28](#) nog te bedenken heeft, dat wij niet weten, hoe Jezus in het Aramees die gedachte heeft uitgedrukt, welke de evangelist in het Grieks door *παλιγγενεσία* heeft weergegeven. Voorts is de idee van de wedergeboorte in de mysteriën steeds met ceremoniële of zelfs sacramentele handelingen verbonden, maar in de Schrift komt ze herhaaldelijk op zichzelf zonder dergelijk verband ter sprake, [Joh. 3:3, 5](#); [Jak. 1:17](#); [1 Petr. 1:3, 23](#); zelfs in [Tit. 3:15](#) is de verbinding met of de zinspeling op de doop nog onzeker. Al verder draagt de verklaring van vele gebruiken in de mysteriën, oa. van het doden van de Mithrastier, nog een zeer problematisch karakter; ja onze kennis van de mysteriën berust voor een groot deel op getuigenissen uit de 2e tot 4e eeuw na Christus, toen ze eerst in het Romeinse rijk tot bloei kwamen; de mogelijkheid is dus niet uitgesloten, dat het Christendom van zijn zijde op de verklaring van de mysteriën invloed heeft geoefend. In elk geval, als het oorspronkelijk Christendom zich onder inwerking van de mysteriën gevormd had, dan zou deze reeds in Palestina, bij Paulus, Johannes, en bij heel de gemeente van die tijd begonnen moeten zijn, maar hiervoor ontbreekt alle bewijs. Het geloof van de eerste Christelijke gemeente sluit zich bij de persoon van Christus aan, maar staat van de beginne af antitetisch tegenover de hele heidensen godsdienst. Eindelijk nog, het Nieuwe Testament bedient zich doorgaans van diezelfde woorden, welke in het gewone Grieks van die tijd gebruikelijk waren; hoe zou het Evangelie anders ook gehoor en ingang hebben kunnen vinden? Maar het verbindt met die woorden dikwijls een andere, diepere zin, en maakt die langzamerhand tot inhoud van het menselijk bewustzijn. Dat is het geval met woorden als *σωτηρία*, *ζωή*, *απολυτρωσις* enz., en ook met de idee van de wedergeboorte, die in de Schrift slechts tweemaal door *παλιγγενεσία*, en overigens door vele andere woorden uitgedrukt wordt.

- 1) Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch s. v. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt, bl. 3, 4. Bartlet in Hastings' D. B. IV 214.
- 2) Cumont, Die orientalischen Religionen im Röm. Heidentum, Deutsche Ausg. von G. Gehrich. Teubner 1910 passim, vooral 80-82. Staerk, Neut. Zeitgesch. I 99 v. Felten, Neut. Zeitg. II. 542-553. Gennrich, Lehre vd. Wiedergeburt bl. 39-41.
- 3) Verg. het vroeger daarover gezegde, deel 26362 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 438)

438. De gedachte wortelt reeds in het Oude Testament. Het woord *παλιγγενεσία* komt in de LXX niet voor, behalve dat Job in 14:14 zegt: *υπομενω εως παλιν γενωμαι*. Maar zakelijk treffen wij de wedergeboorte reeds duidelijk in de Israëlitische religie aan. Geheel in overeenstemming met de Oudtestamentische bedeling is deze in de eerste plaats een zaak van heel het volk; bij de wetgeving en later in de profetie is het woord allereerst tot het hele volk gericht, dat God in zijn verbond heeft opgenomen, en wordt dit volk op grond van dit verbond voor de eis gesteld, om de Heere te dienen met hun hele hart en met hun hele ziel, [Deut. 10:12](#); [Joz. 24:2](#). Maar naarmate in de historie de afval, de ontrouw, de hardigheid van het hart van het volk aan het licht trad, werd er door de profeten te sterker de nadruk op gelegd, dat er een innerlijke verandering moest plaats hebben, niet alleen bij het volk in zijn geheel, maar ook bij ieder lid van dat volk in het bijzonder. En daartoe was de mens uit zichzelf onbekwaam, [Gen. 6:5](#); [8:21](#); [Job 14:4](#); [15:16](#); Ps. 51:5 [[Ps. 51:3](#)]. Zomin als een

moorman zijn huid of een luipaard zijn vlekken veranderen kan, kan Israël goed doen, daar het geleerd heeft kwaad te doen, [Jer. 13:23](#); het hart is arglistig meer dan enig ding en dodelijk ziek, [Jer. 17:9](#). Zomin het veulen van een woudezel als mens geboren kan worden, zal een verstandeloos man kloekzinnig worden [Job 11:12](#). Maar wat geen mens bij zichzelf of bij anderen tot stand brengen kan, dat zal de Heere in de toekomst doen. Hij alleen kan een rein hart scheppen, Ps. 51:11-13 [[Ps. 51:9-11](#)]. Hij zal het stenen hart wegnemen en een vleses hart schenken, de voorhuid van het hart besnijden, een nieuwe geest geven in het binnenste van hen, de wet in hun hart schrijven en hen in zijn inzettingen doen wandelen. Dan zal Israël zijn volk zijn, een spruit van zijn plantingen en een werk van zijn handen, opdat Hij verheerlijkt worde, [Deut. 10:16](#); [30:1-6](#); [Jes. 54:13](#); [60:21](#); [Jer. 24:7](#); [31:18](#), [31](#) v., [Jer. 32:8](#) v., [Ezech. 11:19](#); [36:25](#) v..

Zulk een inwendige verandering werd dan ook, eerst door Johannes de Doper, daarna door Jezus aan een iegelijk ten eis gesteld, die wilde ingaan in het koninkrijk van God. Het volk van Israel was toch, in weerwil van al zijn uitwendige voorrechten, door en door bedorven; het had, ondanks zijn besnijdenis, de doop nodig, de doop van de bekering tot vergeving van de zonden, waarin de mens geheel en al wordt ondergedompeld, om als een ander mens en tot een nieuw leven op te staan, [Matt. 3:2](#) v.. Er is een radicale omkeer, een μετάνοια, nodig, om aan de goederen van het koninkrijk deel te krijgen. Wie er binnen wil gaan, moet met zijn hele vroegere leven breken, zijn ziel verliezen, [Matt. 10:37-39](#); [16:25](#); [Luk. 14:26](#), alles verlaten, [Luk. 14:33](#), zijn kruis opnemen en Jezus navolgen, [Matt. 10:38](#), een kind worden, [Matt. 18:3](#), met schuldbelijdenis tot de Vader terugkeren, [Luk. 15:18](#), door de enge poort heen de nauwe weg bewandelen, [Matt. 7:14](#). Wie dat in waarheid doet, wordt daartoe door God zelf bekwaamd. Want de mensen zijn van nature boos, [Matt. 7:11](#); uit hun hart komt niets dan ongerechtigheid voort, [Matt. 15:19](#); als een kwade boom, kunnen zij geen goede vruchten voortbrengen, [Matt. 7:17](#)v. Zal er dus van goede vruchten sprake zijn, dan moet de boom vooraf goed gemaakt worden, en dat kan God alleen, [Matt. 19:26](#). Kinderen van God en burgers van het hemelrijk zijn zij, die als een plant door de hemelse Vader geplant zijn, [Matt. 15:13](#), aan wie de Zoon de Vader, en de Vader de Zoon heeft geopenbaard, [Matt. 11:25-27](#); [13:11](#); [16:17](#); terwijl zij vroeger geestelijk dood waren, zijn zij thans het waarachtige leven deelachtig en hebben zij een eeuwig leven te wachten, [Matt. 8:22](#); [Luk. 15:24](#); [18:30](#).

In dit hele onderwijs van Christus, gelijk het in de eerste drie Evangeliën is vervat, komt het woord wedergeboorte niet voor, maar de zaak wordt er klaar in voorgesteld. Als Jezus dus in zijn gesprek met Nicodémus zegt, dat niemand het koninkrijk van God kan zien, tenzij hij weer (van boven), uit water en Geest geboren wordt, [Joh. 3:3-8](#), dan komt Hij met het onderwijs in de andere Evangeliën niet in strijd, maar vat Hij tegenover de leraar Nicodémus slechts kort en scherp samen, wat Hij elders breder en in meer populaire vorm heeft uiteengezet. Nicodémus was nl. een aanzienlijk man, een leraar Israëls, een lid van de hoge raad; hij had van Jezus' wonderen gehoord en hield Hem op grond daarvan voor een leraar, door God gezonden; maar hij verkeerde nog in twijfel of Jezus de Messias was, en begaf zich daarom, omwille van de Joden 's nachts tot Jezus, ten einde door een vertrouwelijk gesprek met Hem tot zekerheid te komen. Nicodémus begon het gesprek dan ook met de erkenning, dat hij Jezus voor een leraar hield, die van God gekomen en tot zijn werken door God bekwaamd was, en hij wilde daaraan blijkbaar de vraag verbinden, wat een mens doen moet, om het koninkrijk van de hemelen in te gaan. Maar Jezus laat hem de tijd niet tot het stellen van die vraag, en antwoordt terstond: voorwaar, voorwaar zeg Ik u: tenzij iemand geboren worde van boven, kan hij het koninkrijk van God niet zien. En Hij snijdt daarmee bij Nicodémus in eens alle mensenwerk, alle Farizeese wetsonderhouding als weg tot het koninkrijk onverbiddelijk af.

Daarom spreekt Jezus ook niet letterlijk van een weer (ten tweede male, van nieuw) geboren worden, maar van een geboren, worden van boven. De nadruk valt niet daarop, dat er voor de ingang in het koninkrijk een tweede geboorte nodig is (ofschoon de wedergeboorte natuurlijk ook zo heten kan), maar Jezus wil tegenover Nicodémus vooral in het licht stellen, dat alleen een geboorte van boven, [Joh. 3:3](#), uit water en Geest, [Joh. 3:5](#), uit de Geest, [Joh. 3:8](#), de toegang tot het koninkrijk ontsluit. Deze geboorte staat tegenover die uit het vlees, want wat uit vlees geboren is, dat is vlees, [Joh. 3:6](#); zij is niet uit de bloede, noch uit de wil van het vlees, noch uit de wil van de man, maar uit God, [Joh. 1:13](#). Daarom is zij even onbegrijpelijk in haar oorsprong en richting, als de wind, maar zij is niettemin mogelijk, want zij is een geboorte uit de Geest, [Joh. 3:8](#). Nadat Jezus eerst in het algemeen gezegd had, dat zij een geboorte is uit water en Geest (beide zonder lidwoord), [Joh. 3:5](#), spreekt Hij in [Joh. 3:7-8](#) bepaaldelijk van de Geest (met het lidwoord), om te kennen te geven, dat deze Geest, als de Geest van God, dit grote werk van de geboorte van boven tot stand brengen kan. Bij het water in [Joh. 3:5](#), denkt Jezus dan ook niet aan de doop, maar Hij omschrijft daarmee de natuur van de geboorte van boven, het is een geboorte, die het karakter van een vernieuwing en reiniging draagt (waarvan het water beeld is, [Ezech. 36:25](#); verg. de verbinding van Geest en vuur, [Matt. 3:11](#)), en aan een nieuw, geestelijk leven het aanzijn schenkt. En dat kan deze geboorte van boven bewerken, omdat zij een geboorte uit de Geest, uit God Zelf is, [Joh. 3:6-8](#).

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 439)

439. Ook de apostelen spreken menigmaal van de wedergeboorte, maar duiden deze met verschillende woorden aan, en vatten ze nu eens in ruimere dan in engere zin op. Jakobus zegt in c. [Jak. 1:18](#), dat God ons naar zijn wil gebaard, voortgebracht heeft, ἀπεκυσεν (cf. hetzelfde woord in [Jak. 1:15](#): de zonde, voleindigd zijnde, baart de dood), opdat wij eerstelingen van zijn schepping zouden zijn. Dit ἀποκυειν heeft zijn oorzaak in de wil van God, van wie alle goede gaven en volmaakte giften nederdalen, en die het grootste bewijs van zijn vaderlijke liefde daarin geeft, dat Hij ons als zijn volk voortgebracht heeft. Het kwam tot stand door middel van het woord van de waarheid, (of alleen de waarheid [Jak. 3:14](#); [5:19](#), of ook de volmaakte wet, de wet van de vrijheid, de koninklijke wet, [Jak. 1:25](#); [2:8](#), [12](#)), dat niet buiten en tegenover ons is blijven staan, zodat we er alleen hoorders van zijn, maar dat in ons geplant is, volgens [Hebr. 8:10](#); [9:16](#) in de tafelen van ons hart geschreven is, en dus onze zielen kan zalig maken, [Jak. 1:21](#). En het doel van dit voortbrengen ligt daarin, dat de Christenen de eerstelingen van Gods schepping zouden zijn, dat is, het ware Israël, het bijzonder eigendom van God, gelijk het volk Israëls dat was in de dagen van het Oude Testament, [Ex.19:6](#); [Deut. 7:6](#); [14:2](#); [26:18](#); [Ps.136:4](#); [Jes. 43:21](#); [Mal. 3:17](#), cf. [1 Petr. 1:23](#); [2:9](#), en als zodanig de eerstelingen van het koninkrijk, dat God over heel de schepping oprichten zal, cf. [Rom. 8:19-23](#); [Hebr. 12:23](#). Petrus bedient zich van het woord ἀναγενναν, dat in het gewone Grieks niet gebruikelijk was, (ofschoon Philo een enkele maal παλινγενεσις met ἀναγεννησις afwisselt en Porphyrius eens het adjectief ἀναγεννητικός bezigt), en dat letterlijk opnieuw voortbrengen, wederbaren betekent. Ook Petrus schrijft deze wedergeboorte aan God en zijn barmhartigheid toe, [1 Petr. 1:3](#), en laat ze tot stand komen door middel van het levende en blijvende woord van God, hetwelk identiek is met het woord van het Evangelie, dat onder zijn lezers verkondigd was, vs. 23, 25. Maar Petrus onderscheidt zich van Jakobus daarin, dat hij die wedergeboorte ten nauwste enerzijds met de opstanding van Christus en anderzijds met de levende hoop in verband brengt. De opstanding van Christus is toch de middelloorzaak, door welke God hen tot levende hoop heeft wedergeboren, 1:3; de opwekking en verheerlijking van Christus is juist daartoe geschied, dat hun geloof en

hoop op God zouden zijn, 1:21; de gelovigen zijn als levende steen en op Hem, de hoeksteen, opgebouwd, 2:4-6, en leven in zijn gemeenschap, 5:14. Van deze opwekking van Christus hadden zij kennis gekregen door het woord van het Evangelie, dat onder hen verkondigd was in de kracht van de Heilige Geest, die van de hemel gezonden was, 1:12, 23, 25, en dat als zulk een woord van God levend en blijvend is, 1:23.

Of dit levend en blijvend woord van God nu met het onvergankelijk zaad identiek dan wel daarvan onderscheiden is, is moeilijk tot beslissing te brengen. De afwisseling van de preposities: *ἐκ σπορας* en *δια λόγου* is geen afdoend bezwaar tegen de eerste opvatting, want zij laat zich genoegzaam daaruit verklaren, dat Petrus eerst de zaak in beeld, en daarna zonder beeld uitdrukt. Ook de vergelijking met [1 Joh. 3:9](#) bewijst het onderscheid niet, want Petrus gebruikt het woord *σπορα* en Johannes *σπέρμα*; Johannes spreekt ook volstrekt niet over de wijze, waarop, of het middel, waardoor de geboorte uit God tot stand komt, maar wil blijkens het verband betogen, dat uit God geboren te zijn en te zondigen elkaar volkomen uitsluiten; wie uit God geboren is, zondigt niet en kan zelfs niet zondigen, omdat het zaad van God, dat is ongetwijfeld het nieuwe levensbeginsel, hetwelk God in zijn hart heeft geplant, in hem blijft; Petrus daarentegen wil juist in het licht stellen, dat zij, die wedergeboren zijn door het levende en blijvende woord van God, geroepen en bekwaamd zijn, om hun zielen door gehoorzaamheid aan de waarheid te reinigen en onder elkaar ongeveinsde broederlijke liefde te oefenen, [1 Petr. 1:22](#). Wat zo krachtig in het leven zich openbaren moet en kan, dat moet ook uit iets levends en blijvends voortgekomen zijn. En dat is het onvergankelijk zaad van het woord van God. Het verband doet dus vermoeden, dat zaad en woord dezelfde zaak aanduiden, en dit vermoeden wordt daardoor versterkt, dat in [1 Petr. 1:24-25](#) in het geheel niet meer van het zaad gesproken wordt, maar dat het als gras vergankelijke vlees aan het woord alleen wordt tegengesteld. Omdat nu deze wedergeboorte te danken is aan God, die ze tot stand bracht door de opstanding van Christus en door middel van het levende woord, daarom is zij een wedergeboorte-tot-levende-hoop. Dit vormt bij Petrus als het ware één begrip; het nieuwe leven heeft hoop tot inhoud; heel het leven van de gelovigen wordt door hoop gedragen en geleid; zij bepaalt hun handel en wandel. Zij is trouwens ook geen dood bezit, maar levend, werkzaam, krachtig; zij strekt zich uit naar en bindt de gelovigen vast aan de hemelse erfenis, [1 Pet. 1:4-13](#), zij roept en bekwaamt hen ook tot een heilige wandel, naar het voorbeeld van Christus, 1:14 v. De wedergeboorte-tot-levende-hoop is tegelijk wedergeboorte tot een nieuw, heilig leven.

Bij Paulus ligt de wedergeboorte reeds opgesloten in de roeping, welke hij steeds neemt in krachtdadige zin. Vandaar dat het woord slechts eenmaal bij hem voorkomt, in [Tit. 3:5](#), waar hij zegt, dat God ons niet heeft zalig gemaakt uit onze werken, maar overeenkomstig zijn barmhartigheid *δια λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*, di. door middel van het bad van de door de Heilige Geest gewerkte wedergeboorte en vernieuwing. Sommigen vinden hierin een zinspeling op of directe heenwijzing naar de doop; anderen menen, dat de apostel de wedergeboorte en vernieuwing door de Heilige Geest onder het beeld van een bad voorstelt. De zaak verandert er niet door, en de eerste gedachte is zonder twijfel paulinisch; [Rom. 6](#) levert er het bewijs voor. Als degenen, die te voren door God verordineerd zijn, in de tijd worden geroepen, krachtdadig, zoals Paulus dat zelf ondervonden had op de weg naar Damascus; als zij, gelijk de apostel het elders uitdrukt, [Phil. 3:12](#), van Jezus Christus Zelf gegrepen zijn, dan komen zij in datzelfde ogenblik tot het geloof, en door dat geloof ontvangen zij de rechtvaardigmaking en de aanneming tot kinderen, [Rom. 3:22](#), [24](#); [4:5](#); [5:1](#); [Gal. 3:26](#); [4:5](#), enz., met de verzekering daarvan door het getuigenis van de Heilige Geest, [Rom. 8:15-16](#); [Gal. 4:6](#), [2 Cor. 1:22](#); [Ef. 1:13](#); [4:30](#). Maar dit is niet de enige verandering, die met hen plaats grijpt. De krachtdadig geroepenen worden

door het geloof ook terstond opgenomen in de gemeenschap met Christus; zij worden met Hem begraven en opgewekt, [Rom. 6:3](#) v., levend gemaakt, [Ef. 2:1](#), [5](#), naar zijn beeld veranderd, [Rom. 8:29-30](#); [1 Cor. 4:15](#); [2 Cor. 3:18](#); [Gal. 4:19](#); Christus leeft in hen, en zij leven in Christus, [Gal. 2:20](#). Omdat Christus echter door zijn opstanding geworden is tot levendmakende Geest, [1 Cor. 15:45](#); [2 Cor. 3:17](#), kan dit ook zo worden uitgedrukt, dat zij de Geest van Christus ontvangen hebben, [Rom. 5:5](#); [8:15](#); [1 Cor. 2:12](#); [2 Cor. 11:4](#); [Gal. 3:2](#); [4:5](#); [5:18](#), dat de Geest in hen woont, [Rom. 8:11](#), en dat zij in de Geest leven en naar die Geest wandelen, [Rom. 8:1](#), [4](#), [5](#), [9](#), enz. Door het geloof is Christus of zijn Geest in de geroepenen de auteur en de oorsprong van een nieuw leven, [Gal. 3:2](#); [4:6](#), zodat zij nu heel andere, nieuwe, geestelijke mensen zijn. Het oude is voorbijgegaan, en het is alles nieuw geworden, [2 Cor. 5:17](#). Zij zijn uit de dood overgegaan in het leven, [Ef. 2:5](#); [5:14](#); [Col. 3:2](#); zij zijn aan vlees en wereld gekruisigd, [Gal. 5:24](#); [6:14](#); zij leven Zelf niet meer, doch Christus leeft in hen, [Gal. 2:20](#); ze zijn een nieuw schepsel, [2 Cor. 5:17](#), Gods maaksel, [Ef. 2:10](#), wandelen in nieuwigheid van het leven, zijn tempelen van en worden geleid door de Heiligen Geest, [Rom. 6:4](#); [8:14](#); [1 Cor. 6:19](#); [Gal. 5:25](#), enz.. En heel deze verandering nam objectief voor hen gestalte aan in de doop; deze was voor hen het grote keerpunt in hun leven, de breuk met heel hun vorige wandeling, de volkomen overgave aan Christus en zijn dienst, maar van Gods zijde ook de verzegeling, dat zij in de gemeenschap met Christus opgenomen en al zijn weldaden deelachtig waren, [Rom. 6:3](#) v. [Gal. 6:17](#). Het woord wedergeboorte mag daarom bij Paulus slechts eenmaal voorkomen; zakelijk ligt zij bij hem opgesloten in de krachtdadige roeping, waarmee Christus de tevoren gekenden tot één plant met zichzelf heeft gemaakt in de gelijkmaking van zijn dood en van zijn opstanding, [Rom. 6:5](#).

Nog meer dan bij Paulus neemt de wedergeboorte bij Johannes een centrale plaats in. Wat nl. uit vlees geboren is, dat is vlees, [Joh. 3:6](#), en staat vijandig tegen God over. Zulken, die alleen op natuurlijke wijze geboren zijn, [Joh. 1:13](#), zijn uit, [Joh. 8:23](#); [15:19](#), en behoren tot de wereld, [Joh. 14:17, 19, 22](#) enz., zijn van beneden, [Joh. 8:23](#), uit de duivel, [Joh. 8:44](#), begrijpen het licht van de Logos niet, [Joh. 1:5](#), nemen Hem niet aan, [Joh. 1:11](#), hebben de duisternis liever dan het licht, [Joh. 3:19-20](#), horen niet, [Joh. 8:47](#), kennen God niet, [Joh. 8:19](#); [15:21](#), zien het koninkrijk van God niet, [Joh. 3:3](#), wandelen in de duisternis, [Joh. 12:35](#), haten het licht, [Joh. 3:20](#), en zijn dienstknechten van de zonde, [Joh. 8:34](#). Zij kunnen ook het koninkrijk van God niet zien, [Joh. 3:3](#), niet geloven, [Joh. 5:44](#); [12:39](#), niet het woord van God horen, [Joh. 8:43](#), niet tot Christus komen, [Joh. 6:44](#), de Heilige Geest niet ontvangen, [Joh. 14:17](#). En daarom is er wedergeboorte nodig. Deze is een γεννηθῆναι ἀνωθεν d.i. van boven, [Joh. 3:3](#), cf. [Joh. 3:31](#); [8:23](#); [19:11](#), [23](#) ἐκ θεοῦ, [Joh. 1:13](#), [12](#), [20](#); [3:9](#) enz., uit water en Geest, [Joh. 3:5](#), d.i. uit de Geest, [Joh. 3:6](#), [8](#), wiens reinigende werkzaamheid in het water haar beeld heeft, cf. [Ezech. 36:25-27](#); [Matt. 3:11](#), geheimzinnig en wonderlijk, zodat niemand oorsprong en wezen er van kent, [Joh. 3:8](#). Deze wedergeboorte wordt daarom bij Johannes ook niet zo rechtstreeks als bij Paulus met de roeping in verband gebracht, maar meer beschouwd als een werk van de Vader, die de zijnen tevoren aan Christus gegeven heeft en hen in de tijd tot Christus heenleidt. Immers werkte Christus als Logos ook reeds vóór zijn vleeswording, [Joh. 1:1-13](#); Hij scheen als licht in de wereld, maar deze kende Hem niet, [Joh. 1:5](#), [9](#), [10](#). Hij kwam tot het zijne, tot Israël, en de zijnen namen Hem niet aan, [Joh. 1:11](#); maar toch was ook toen zijn komst niet geheel vruchteloos, want zovelen als hem aannamen, kregen reeds de macht, om kinderen van God te worden. En dat waren dezulken, die uit God geboren waren, [Joh. 1:12-13](#) cf. [1 Joh. 5:1](#). Voordat de mensen tot Christus komen en in Hem geloven, zijn zij al uit God, [Joh. 8:47](#), uit de waarheid, [Joh. 18:37](#); zij worden door de Vader gegeven aan de Zoon, [Joh. 6:37](#), [39](#); [17:2](#), [9](#); Hij trekt ze tot Christus, [Joh. 6:44](#); en al wie zo tot Christus komt, werpt Hij niet uit en verliest Hij niet, maar bewaart Hij tot het eeuwige leven, [Joh. 6:39](#); [10:28](#); [17:12](#). Christus komt, om hen, die als door de Vader Hem gegeven zijn schapen

reeds zijn, [Joh. 10:27](#), toe te brengen, om hen zijn stem te doen horen en volgen en tot één kudde te vergaderen, [Joh. 10:16](#); [11:52](#); om hun, die al in zekere zin kinderen van God zijn, [Joh. 11:52](#), de ἐξουσία, het recht en de bevoegdheid te schenken, om het te worden, om zich als zodanig, als geborenen uit God, als τέκνα του θεου, te openbaren en dit vooral te tonen in de broederlijke liefde, di. in de liefde tot hen, die eveneens uit God geboren zijn, [1 Joh. 5:1](#).

Ten onrechte wordt deze leer van Johannes door sommigen tot een gnostisch dualisme herleid ¹⁾. Het is immers geen dualisme, dat van nature bestaat, want alle dingen zijn oorspronkelijk door de Logos geschapen, [Joh. 1:3](#); de wereld heel in het algemeen is het voorwerp van Gods liefde, [Joh. 3:16](#); God gaf zijn Zoon, niet om de wereld te veroordelen, maar te behouden, [Joh. 3:17](#), [12:47](#). Van nature behoren echter alle mensen tot de wereld, die het licht haat, omdat haar werken boos zijn, [Joh. 3:19-20](#). Zo hangt het dus van het geloof af, of iemand het eeuwige leven ontvangt, [Joh. 3:15](#), [16](#), [36](#). Dat geloof is een ἐργον, [Joh. 6:29](#), het is een komen, [Joh. 5:40](#); [6:35](#), [37](#), [44](#); [7:37](#), een aannemen, [Joh. 1:11-12](#); [3:11](#) v., [Joh. 5:43](#), een dorsten en drinken, een hongeren en eten, [Joh. 4:13-15](#); [6:35](#), [50](#) v., [Joh. 7:37](#); het gaat niet buiten verstand en wil om, maar alleen wie de wil van de Vader wil doen, bekent van Jezus' leer, of ze uit God is, dan of Hij van zichzelf spreekt, [Joh. 7:17](#). Het ongeloof wordt daarom ook aan de onwil van de mens toegeschreven, [Joh. 5:40](#); [8:44](#); de mens blijft er verantwoordelijk voor, [Joh. 3:19](#); [9:41](#); [12:43](#); [15:22](#), [24](#). God zond zijn Zoon in de wereld, opdat een iegelijk die in Hem gelooft, niet verderve, maar het eeuwige leven hebbe, [Joh. 3:16](#), [36](#); [6:47](#); [20:31](#). Door het geloof ontvangt men dus het eeuwige leven, is men uit de dood overgegaan in het leven, [1Joh 3:14](#), heeft men de boze en de wereld overwonnen, [1Joh. 2:14](#); [5:4](#), is men de zalving van de Heilige deelachtig, [1Joh. 2:20](#), [27](#); van een verloren gaan is geen sprake meer, want Christus bewaart de zijnen, [Joh. 10:28-29](#), en het zaad van God blijft in hen, [1Joh. 3:9](#). Maar toch worden de gelovigen vermaand, om in Christus en in zijn woord te blijven, [Joh. 15:4-10](#), [1Joh. 2:24](#), om het nieuwe leven, dat hun geschonken is, te openbaren in het doen van de rechtvaardigheid, [1Joh. 2:29](#), in reiniging, [1Joh. 3:3](#), in het bewaren van zichzelf, [1Joh. 5:18](#), in liefde tot God en de broederen, want God is liefde, [1Joh. 4:7](#), [8](#); [5:1](#). De zonde blijft de gelovigen immers aankleven hun hele leven lang, [1:8](#); de volkomen Godgelijkvormigheid wordt hun deel eerst in de toekomst, [1Joh. 3:2](#).

In de Schriften van het Oude en van het Nieuwe Testament is er dus wel verschil in woorden en wijze van voorstelling, maar in de zaak zelf bestaat er volkomen overeenstemming. Hetzij de wedergeboorte besnijdenis van het hart, het schenken van een nieuw hart en een nieuwe geest, krachtdadige roeping, trekking van de Vader, geboorte uit God enz. genoemd wordt, zij is altijd in volstrekte zin een werk van God, waardoor de mens innerlijk veranderd en vernieuwd wordt. Zij heeft haar diepste oorzaak in de barmhartigheid van God, is gegrond in de opstanding van Christus, komt tot stand in de gemeenschap van Christus, van wie het woord getuigenis geeft, en openbaart zich in een heilig leven. Soms valt de nadruk, bijv. bij Johannes, meer daarop, dat zij het beginsel van het nieuwe leven is, waarvan het gelovig horen en aannemen van Jezus' woord het gevolg is; soms treedt die andere zijde meer op de voorgrond, waarnaar ze de ontplooiing en ontwikkeling van dat nieuwe leven is. Maar beide zijn toch ten innigste verbonden, en horen in het éne begrip van de wedergeboorte onafscheidelijk bijeen. Er is echter één plaats, waarin aan het woord wedergeboorte een veel ruimere betekenis gegeven wordt. In [Matt.19:28](#) zegt Jezus, dat de twaalf discipelen, die alles verlaten hadden en Hem gevolgd waren, in de wedergeboorte, wanneer de Zoon des mensen zal gezeten zijn op de troon van zijn heerlijkheid, ook zitten zullen op twaalf tronen, oordelende de twaalf geslachten Israëls. Het ontbreken van alle nadere bepaling bewijst, dat het woord, dat Jezus in het Aramees gebruikte, een bekende zaak moet hebben aangeduid. En

dat was ook het geval. De Oudtestamentische profetie verwachtte reeds aan het einde van de dagen een vernieuwing van hemel en aarde, [Jes. 11:1-9](#); [65:17-25](#); [66:22](#) enz., en deze verwachting ging over in de apocriefe literatuur en in het geloof van heel het Joodse volk [2](#)). Het Messiasrijk zou ook een verandering in de natuur en in alle aardse verhoudingen medebrengen. Jezus bevestigt deze verwachting, evenals ook de apostelen later doen, [2 Petr. 3:10-13](#); [Op. 21:1, 5](#), en duidt deze verandering als een wedergeboorte aan. Indien wij deze betekenis met de bovengenoemde verbinden, dan blijkt, dat de Schrift van de wedergeboorte voornamelijk in drieërlei zin spreekt: als beginsel van het nieuwe leven, dat door de Geest van God vóór het geloof in de mens geplant wordt, als de zedelijke vernieuwing van de mens, gelijk die zich in heilige wandel openbaart, en eindelijk als herstelling van de hele wereld in haar oorspronkelijke volkomenheid. Zo omvat de wedergeboorte het hele werk van de herschepping, van haar allereerste aanvang in het hart van de mens af tot haar voltooiing in de nieuwe hemel en de nieuwe aarde toe.

[1](#)) Scholten, Het Evangelie naar Johannes 1864 bl. 89 v.

Holtzmann, Neut. Theol. II 468 v.

[2](#)) Weber, Syst. der alt syn. pal. Theol. bl. 380 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 440)

440. De bekering, welke door de prediking van het Evangelie in de wereld bewerkt werd, bracht natuurlijk in de eerste tijd bij allen die het Evangelie aannamen, een grote uitwendige verandering mee; zij ging vergezeld van en openbaarde haar ernst en waarheid in een volkomen breken met Jodendom of Heidendom en in een zich voegen tot de arme en eenvoudige gemeente van Christus. De doop maakte een diepe kloof tussen het eertijds en het thans. Vandaar dat velen telkens getuigen van de grote omkeer, die er in hun leven plaats greep; zij verheugen zich over de verlossing uit hun vorige ijdele wandeling en over de vrijheid van het kindschap van God, waarin zij thans door Christus gesteld zijn. De Christenen voelden zich een eigen, uitverkoren volk, een nieuw geslacht, nieuwe schepselen, die in Christus het waarachtige leven en de gemeenschap met God deelachtig zijn [1](#)). De wedergeboorte was een gebeurtenis, welke zij in hun eigen ziel doorleefd hadden; maar zij kwam, zodra men er over denken en schrijven ging, tekort. Gewoonlijk bleef men in de theorie bij de eisen van het Evangelie, geloof en bekering, staan, en drong tot de inwendige, verborgene werking van de Geest, die daarachter lag, niet door. Tegenover het fatalisme van het Heidendom legde men op de zelfstandigheid en vrijheid van de mens nadruk en verzwakte zijn verdorvenheid. Het heilswerk ging van Gods zijde in de roeping op, en als de mens zijnerzijds aan die roeping gehoor gaf, zich bekeerde en geloofde, dan ontving hij in de doop de vergeving van al zijn verleden zonden. Die doop stond van de aanvang af in het middelpunt; tussen teken en betekende zaak werd geen scheiding gemaakt, over beider verband werd weinig nagedacht en geen theorie opgesteld; genoeg was het, dat de afwassing van het lichaam tegelijk was een reiniging van het hart van de kwade consciëntie. De doop was het grote keerpunt, de radicale verandering, de besliste overgang uit een zondig verleden in een heilig heden; hij was in een of andere zin de wedergeboorte zelf [2](#)).

Toen de kerk langzamerhand ophield een zendingsgemeente te zijn, haar leden meer uit haar eigen kinderen dan uit Joden en Heidenen won en dientengevolge de kinderdoop algemeen in praktijk bracht, bleef men dit nauw verband tussen doop en wedergeboorte vasthouden, maar moest er toch belangrijke wijziging in aanbrengen. Bij hen, die volwassen tot het Christendom overkwamen, kon de eis van voorafgaande bekering en geloof gehandhaafd

worden, maar bij de kinderen, uit Christenouders geboren, was dit onmogelijk; zij werden dus gedoopt op grond, niet van hun persoonlijk geloof, maar van het geloof van de kerk, in wier gemeenschap zij geboren waren. Voorts, als de doop aan volwassenen na belijdenis bediend werd, was hij een machtig keerpunt op de weg, een afsterving van het oude en een opstanding tot het nieuwe, geestelijke leven; maar bij kinderen trad deze markante betekenis van de doop natuurlijk op de achtergrond, en werd de wedergeboorte, die daarin plaats had, min of meer van het verleden en de toekomst losgemaakt; ze was niet meer breuk met het oude en beginsel van het nieuwe leven, maar instorting van een bovennatuurlijke kracht, die later bij het opwassen door de kinderen ten goede gebruikt of ten kwade misbruikt kon worden. En eindelijk kon bij die wedergeboorte meer de negatieve, of de positieve zijde in het oog worden gevat; daar kinderen nl. niet aan dadelijke zonden schuldig staan, kan de vergeving, die in de doop geschiedt, en altijd slechts verleden zonden betreft, daarop ook geen betrekking hebben en alleen slaan op de erfzonde; maar naarmate deze erfzonde ook als schuld, of alleen als smet, of nog zwakker uitsluitend als een gemis wordt opgevat, verandert de betekenis van de vergeving in de kinderdoop en komt het zwaartepunt te liggen in de instorting van een nieuwe, bovennatuurlijke kracht. In het Oosten werd daarom bij de wedergeboorte in de doop vooral aan het inplanten van de kiem van de onsterfelijkheid gedacht ³⁾, en toen in het Westen de erfzonde, ofschoon eerst door Tertullianus, Cyprianus, Augustinus ea. ernstiger beschouwd, langzaam door de leer van het donum superadditum een negatief karakter aannam, verloor de regeneratio haar eigenlijke betekenis en ging zij in de justificatio over. Dientengevolge nam de leer van de wedergeboorte bij Rome deze gestalte aan: aan de volwassenen na de zeven praeparationes en aan de kinderen van de gelovigen zonder enige praeparatio hunnerzijds, dan alleen deze negatieve, dat zij geen obicem ponunt, deelt de kerk door de priester in het sacrament van de doop de gratia infusa (justificans en sanctificans) mee. Deze genade bevrijdt de dopeling van de schuld en de eeuwige straf, voorzover deze om de verleden zonden op hem rusten, en doodt in hem de erfsmet, in zover zij de concupiscentia beteugelt en slechts als fomes peccati laat voortbestaan. Positief bestaat ze in een divina qualitas, in animo inhaerens, die zakelijk identiek is met het verloren donum superadditum, en dus de mens God gelijkvormig maakt, in de kerk als het lichaam van Christus en dus in Christus Zelf inlijft, en tot het doen van bovennatuurlijke goede werken en tot het verdienen van het eeuwige leven in staat stelt. Behalve in enkele buitengewone gevallen is deze gratia infusa niet anders te verkrijgen dan door het sacrament van de kerk; de doop is dus volstrekt noodzakelijk tot de zaligheid en de mens daardoor absoluut afhankelijk van de kerk en haar priester. Dat is hij zelfs niet alleen bij de aanvang, maar blijft hij bij voortduring. Want niet alleen heeft hij voor de later begane peccata venialia altijd weer het sacrament van de boete nodig, maar hij kan de in de doop ontvangen genade ook weer door peccata mortalia verliezen en ze dan niet anders dan door de bemiddeling van de kerk terugkrijgen. De wedergeboorte is geen duurzaam, blijvend goed, maar in haar bestaan en ontwikkeling voortdurend van het werk van de mens afhankelijk ⁴⁾.

1) Zie bijv. Barnabas 6. 11. Ignatius, Eph. 19.20. Magn.1. 9. Smyrn. 4. Clemens, 1 Cor. 29, 58 enz.

2) Barn. 11. Clemens, 2 Cor. 6. Hermas, Mand. IV 3. Door de vergeving in de doop tot de verleden zonden te beperken, kwam men met de later bedreven zonden in grote moeilijkheid. Maar dit punt komt later ter sprake. Verg. voorlopig K. Lake, Zonde en Doop, Theol. Tijdschr. 1909 bl. 538-544.

3) Gennrich, Lehre van der Wiedergeburt bl. 95. Hofmann, Symboliek. Utrecht. 1861 bl. 187.

4) Conc. Trid. VI 4 v. Catech. Rom. II 2, 25 v. En verg.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 441)

441. Door het beginsel uit te spreken, dat de mens gerechtvaardigd wordt uit genade door het geloof alleen, drong de Reformatie de kerk als middelares van het heil op zijde en herstelde zij de rechtstreekse band van de ziel aan God, onder bemiddeling van Christus en zijn woord alleen. Zij plaatste diens gevolg de Schrift vóór de kerk en het woord vóór het sacrament. Maar dit principe bracht eigenaardige gevaren en moeilijkheden mee. Want de Anabaptisten trokken het zover door, dat zij de kerk en de sacramenten als middelen van de genade geheel verwierpen, de wedergeboorte als een nieuw leven van actief geloof en bekering afhankelijk maakten, en dus de doop alleen toelieten op grond van persoonlijke belijdenis. Luther keerde toen halverwege op zijn schreden terug, en de Luthersen leerden later eenparig, dat de sacramenten inderdaad geloof en bekering onderstellen, maar dat, omdat bij kinderen daarvan geen sprake kan zijn, de doop door de kracht van de Heilige Geest, die met het doopwater zich verbindt, aan hen die genade schenkt, welke eigenlijk door het sacrament vooraf werd vereist en ondersteld. Men keerde dus tegen de Anabaptisten het argument om; in plaats van te besluiten, dat de kinderen, omdat geen geloof en bekering kunnende oefenen, ongedoopt moesten blijven, redeneerde men, dat zij juist gedoopt moesten worden, om het geloof en de zaligheid te verkrijgen; ergo sunt baptizandi, ut fides et salutem consequantur **1)**. De doop is toch volgens [Tit. 3:5](#) het bad van de wedergeboorte, en is dat juist voor de kinderen, omdat het woord als middel van de genade bij hen nog geen dienst kan doen **2)**. De genade, welke in de doop geschonken wordt, bestaat in de gave van het geloof, de vergeving van de zonden en het eeuwige leven, en is voor de kinderen, die vroeg sterven, volkomen genoegzaam. Maar bij hen, die opwassen tot jaren van het onderscheid, komt ze op de proef te staan. Want wanneer de mens deze genade zich niet door daden van geloof en bekering toeëigent, gaat ze weer verloren. En ook wanneer hij door fides en conversio heen de regeneratio in de zin van renovatio deelachtig wordt, blijft dit nieuwe leven met al de ontvangen genade, tot het einde toe verliesbaar. Zo maakten de Luthersen op hun beurt toch ook weer voor de kinderen in de regel — want voor buitengewone gevallen werd een uitzondering gemaakt **3)** — de wedergeboorte van de doop en mitsdien van de kerk afhankelijk; ook zij verbraken de continuïteit van het geestelijke leven, door de wedergeboorte altijd door verliesbaar te stellen, en met name tussen de aan geloof en bekering voorafgaande regeneratio prima en de daarop volgende regeneratio secunda (renovatio) onderscheid en scheiding te maken; zij liepen daarmee het gevaar, om de eerste tot een kracht te verzwakken, welke de mens in staat stelde om te geloven, maar die het in het onzekere liet, of hij ooit metterdaad geloven zou **4)**.

De theologen van Gereformeerde belijdenis stonden natuurlijk voor dezelfde moeilijkheid, en vonden bovendien geen oplossing, die allen bevredigde. Evenals het Evangelie, toen het in de beginne verkondigd werd, en elke religieuze beweging, die later binnen het Christendom opkwam, zo had ook de Reformatie zich allereerst tot de volwassenen te wenden en stelde dus de prediking van geloof en bekering op de voorgrond. Door dat geloof werd men de regeneratio, het nieuwe, geestelijke leven deelachtig; fide nos regenerari, luidt de titel van het derde hoofdstuk in het derde boek van Calvijns Institutie, maar zo kwam men met de kinderen van de gelovigen en met hun doop in het gedrang. Om daaraan te ontkomen, sloeg men verschillende wegen in; men grondde de doop van de kinderen van de gemeente op het geloof van de ouders of van de kerk, op hun toekomstig geloof, op het niet nader omschreven verbond van de genade, waarin de kinderen met hun vaders begrepen waren, op de met de voorbeelden van Johannes en Jezus geïllustreerde gedachte, dat de Heilige Geest in de harten

van kinderen vóór hun bewustzijn en vóór hun geboorte werken kan, op de in het geloof aan de belofte van het genadeverbond aangenomen werkelijkheid, dat de Heilige Geest in hun hart de hebbelijkheid van het geloof en zo de wedergeboorte (in engere zin, als het allereerste levensbeginsel) gewrocht had 5). Dikwijls komen bij de theologen, oa. bij Calvijn 6), verschillende van deze redeneringen naast elkaar voor, zonder dat een ervan tot leidende gedachte verheven wordt. Het laatste gevoelen van een voorafgaande wedergeboorte kreeg nog daardoor steun, dat men, zodra geloof en bekering in verband met het diep bederf van de menselijke natuur werden ingedacht, tot een verborgene, inwendige werkzaamheid van de Heilige Geest terug moest gaan, waaruit ze allen konden opkomen en verklaard konden worden. Wedergeboorte en bekering moesten dan wel, althans logisch, onderscheiden, en de eerste vóór de tweede geplaatst worden. Maar men had dit gevoelen, dat de wedergeboorte bij de kinderen vóór de doop plaats had, nauwelijks uitgesproken, of er rezen terstond weer andere bezwaren. Niemand durfde beweren, dat dit altoos en zonder uitzondering het geval was; men vergenoegde zich dus met te zeggen, dat dit in de regel zo plaats had. Bovendien kon men het nog met enige grond staande houden van die kinderen van het verbond, die in hun prille jeugd stierven; maar de belijdenis van de verkiezing deed velen reeds ten aanzien van deze vroegstervende kinderkens voorzichtig spreken. En wat de kinderen betrof, die in het leven bleven en opgroeiden, leerde de werkelijkheid dikwijls geheel anders, dan hun doop verwachten deed. Zo zag men zich in ieder geval genoodzaakt tot de beperking, dat alleen de uitverkoren kinderen in de regel vóór hun doop werden wedergeboren. En ook dit was, met het oog op het feit, dat vele gedoopten eerst op veel later leeftijd en na een lange zondedienst tot geloof en bekering kwamen, velen te kras; zij bepaalden zich dus tot de algemene uitspraak, dat de wedergeboorte plaats kon hebben vóór, of in, of kortere of langere tijd na de doop 7). Maar dan verder nog, als de wedergeboorte plaats had in de prille jeugd, vóór of onder de doop, wat was zij zelf en waarin bestond haar natuur? De meeste Gereformeerden hielden de continuïteit van het geestelijk leven vast; de wedergeboorte in de jeugd plantte dat beginsel van het leven in het hart, dat voortdurend door God werd bewaard, later in daden van geloof en bekering overging, en daarna zich voortzette in de heiligmaking. Maar een niet onaanzienlijke groep van Anglicaansche godgeleerden ging allengs tussen de "baptismal regeneration" en de later op geloof en bekering volgende vernieuwing onderscheid maken, en verstond onder de eerste de instorting van de geestelijke kracht, welke op later leeftijd tot geloof en bekering in staat stelde en daarvan dus ook in haar bestand afhankelijk was 8). En toen de kerk steeds meer in verval kwam en van de wereld gelijkvormig werd, wisten zich velen niet anders uit de moeilijkheid te redden, dan door inwendig en uitwendig genadeverbond te scheiden en de sacramenten tot tekenen en zegelen van het laatste te verzwakken. De doop gaf en onderstelde de wedergeboorte niet, maar nam alleen in het genadeverbond op, voorzover de mens daardoor een verzekering van Gods algemene liefde en goedwilligheid ontving en er door uitgenodigd en verplicht werd, om het Evangelie aan te nemen en zich in oprechtheid tot God te bekeren 9). Zo werd, evenals in het methodisme, het piëtisme, het rationalisme, de verhouding van wedergeboorte en geloof weer omgekeerd. De mens was verplicht en had volgens het meer en meer veldwinnend gevoelen ook nog wel de zedelijke kracht, om te geloven en zich te bekeren; het du sollst onderstelde en eiste het du kannst; door dat geloof werd hij dan wedergeboren en verbeterde hij zijn leven. Tenslotte kwam het in de Aufklärung zover, dat men de term wedergeboorte liefst vermeed; verlichting, beschaving, ontwikkeling, zedelijke opvoeding en verbetering waren veel betere woorden, en verdienden ook zakelijk verreweg de voorkeur.

1) Gerhard, Loci Theol. I. XX 195.

2) Gerhard, t.a.p. XX 186.

3) Gerhard, t.a.p. XX 236.

- 4) Schmid, Dogm. der ev. Luth. Kirche par. 54.
- 5) Verg. hierbij de nagelaten dogmenhistorische studie van G. Kramer, doct 8. in de Gods. aan de Vrije Universiteit, over Het Verband van Doop en Wedergeboorte. Met een inleidend woord van Dr. A. Kuyper. Breukelen 1897. Deze studie is zeer belangrijk, maar wordt al te zeer beheerst door het streven, om de Gereformeerde Theologen zoveel mogelijk tot voorstanders van een aan de doop voorafgaande wedergeboorte te maken. Dit gevoelen wordt wel nu en dan, op voorzichtige wijze uitgesproken, maar volstrekt niet door allen gedeeld.
- 6) Calvin zegt wel een enkele maal, dat de kinderen der gelovigen reeds vóór de doop door een bovennatuurlijke genade heilig zijn, Inst. IV 16, 31, dat het zaad van geloof en bekering door een geheime werking van de Geest in hen schuilt, IV 16, 20, dat de genade van de wedergeboorte hun uit kracht van de belofte ten deel valt en de doop bij wijze van zegel volgt, bij Kramer t.a.p. bl. 145. Maar het is niet zeker te zeggen, wat de kracht van deze uitdrukkingen is. Daarnaast toch spreekt hij zich aldus uit, dat zijn eigen doop hem niets nutte, zolang de daarin aangeboden belofte door hem verwaarloosd werd, IV 15, 17, dat God wel niet van uitwendige middelen afhankelijk is, maar toch ordinario modo ons daaraan bindt, IV 1, 5, 16, 19, dat voor hen, die het Evangelie horen, het woord van God spiritalis regenerationis semen unicum is, IV 16, 18, dat de kinderdoop geen meerdere kracht vereist, dan dat hij het verbond van de genade bevestigt, en dat de verdere betekenis van het sacrament later volgt, IV 16, 21, dat voor volwassenen het woord het onverderfelijke zaad van de wedergeboorte is, maar dat, ubi vero nondum per aetatem nobis inest docilitas, Deum tenere suos regenerandi gradus, IV 16, 31 enz. Verg. ook Kromsigt, Iets over Calvijns doopsbeschouwing, Troffel en Zwaard, 1905 bl. 102-106.
- 7) De Gereformeerde theologen waren hierover eenstemmig:
 1. dat de weldaden van het genadeverbond in de regel door God in verband met de genademiddelen werden uitgedeeld, de wedergeboorte dus ook in het verband met het woord.
 2. dat God echter niet aan de middelen gebonden was, ook een ongewone weg bewandelen kon, en met name jonge kinderen zonder het woord wederbaren en zaligen kon.
 3. dat Hij in de regel zo te werk ging bij kinderen van de gelovigen, die vóór de jaren van het onderscheid door de dood werden weggenomen.
 4. dat de gedoopte kinderen van de gelovigen, die in het midden van de gemeente leven, zolang voor uitverkoren en wedergeboren te houden zijn, totdat uit hun belijdenis en wandel het tegendeel blijkt.
 5. dat dit echter een oordeel van de liefde is, hetwelk wel regel van onze houding tegenover die kinderen moet zijn, maar niet op onfeilbaarheid aanspraak kan maken. Daarentegen was er van de aanvang af verschil over, of al de kinderen van de gelovigen, voor zover ze uitverkoren waren, reeds vóór, of in of ook eerst na de doop werden wedergeboren.

Sommigen, zoals Martyr, a Lasco, Datheen, Alting, Witsius, Voetius, Maastricht neigden tot het eerste gevoelen. Maar de meesten lieten dit in het midden, Calvin, Beza, Musculus, Ursinus, de Brès, Acronius, Cloppenburg, Walaeus, Maccovius, Bucanus, Turretinus, Heidegger enz.; zie het aangehaalde werk van G. Kramer. Over de mening van het doopsformulier bestaat verschil, G. Oorthuys, Het gebed vóór de doop in ons

doopsformulier, Troffel en Zwaard 1907 bl. 351-374.

- 8) Volgens Voetius, Disp. II 409 leerden enige Engelse theologen, navenant, Ward ea., dat de doop genade toebracht aan alle kinderen, omdat zij obicem ponere non possunt; maar kinderen ontvingen deze genade, bestaande in vergeving van de zonden en wedergeboorte, naar hun vatbaarheid, pro conditione parvulorum, non pro ratione adultorum; zij leidde hen dus niet onfeilbaar zeker tot de zaligheid, maar verplichtte en bekwaamde hen op later leeftijd tot geloof en bekering. Er was dus een specifiek onderscheid tussen de sacramental regeneration en de spiritual regeneration. In het Tractarianisme werd deze opvatting vernieuwd door Gosham, Denison, Pusey, Newman enz.. verg. Ryle. Knots untied, eleventh ed. 1886 bl. 132-196. James Buchanan, The office and work of the Holy Spirit bl. 230 v. Buddensieg, in PRE3 XX 46-47.
- 9) In de eerste tijd werd inwendig en uitwendig genadeverbond nog niet zo duidelijk, en in elk geval niet met deze woorden, onderscheiden. Men hoopte, verkiezing en verbond te kunnen verenigen, zag daarom in het geboren zijn van de kinderen binnen de kring van het genadeverbond een presumabel bewijs van hun verkiezing, en hield zich aan het oordeel van de liefde. Maar zakelijk is de onderscheiding van begin af aan, immers reeds bij Calvijn, aanwezig, bij Kramer t.a.p. 119. Onder de argumenten voor de kinderdoop nemen ook deze een grote plaats in, dat de kinderen van de gelovigen tot het verbond behoren, dat zij heilig, van de wereld afgezonderd zijn, dat zij gedoopt worden op het geloof van de ouders of van de kerk, dat het behoren tot het genadeverbond genoegzame grond voor de kinderdoop is, bij Kramer, t.a.p. 119 v. Er kwam nog bij, dat de weldaden, die de kinderen van de gelovigen deelachtig waren, zeer verschillend werden opgevat en uitgedrukt. Men sprak er van, dat de kinderen behoorden tot het genadeverbond, tot de gemeente, tot het lichaam van Christus, dat zij heilig waren in voorwerpelijke of ook in onderwerpelijke zin, dat hun de genade of de belofte of de aanneming, of ook wel het recht op de genade aangeboden of geschonken werd, dat zij de Heiligen Geest, de Geest van de wedergeboorte, het zaad van de wedergeboorte, de hebbelijkheid van het geloof, het zaad van het geloof en van de bekering hadden of konden hebben enz., bij Kramer t.a.p. bl. 143, 161, 166, 169, 171, 172, 204, 223, 237, 255, 259, 319, 333. Toen in de strijd over de predestinatie de onderscheiding van in- en uitwendig genadeverbond formeel werd uitgesproken, maakten velen spoedig van haar gebruik tot verdediging van de kinderdoop; zie Donteclock, Damman, Trigland, Gomarus, Maccovius, Voetius, H. Alting, ea. bij Kramer t.a.p. bl. 250, 265, 267, 268, 270, 274, 279, 281, 324, 325, 330. In de achttiende eeuw gingen sommigen nog een stap verder en zagen in de doop uitsluitend een sacrament van het uitwendig verbond, verg. de later volgende paragraaf over de doop.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 442)

442. Maar toen de Aufklärung het begrip wedergeboorte voor dat van zedelijke verbetering had ingeruild, werd het weer opgenomen door de idealistische filosofie. Gelijk deze allerwege aan de heerschappij van het verstand zich zocht te ontworstelen en met behulp van

de speculatieve rede in natuur en geschiedenis de diepere zin trachtte op te sporen, zo streefde zij er ook naar, om de verborgen idee aan het licht te brengen, welke in de Christelijke dogmata neergelegd was. Triniteit, vleeswording, verzoening, verlossing en zo ook het begrip van de wedergeboorte keerden in het spraakgebruik van Kant en Fichte, van Schelling en Hegel, en later ook in dat van Schopenhauer en Von Hartmann terug ¹⁾. Natuurlijk legde men in al die termen een betekenis, die verre afweek van de mening van de kerk. Maar desniettemin blijft deze aansluiting aan de Christelijke waarheden hoogst opmerkelijk. En sprak zich nl. ten aanzien van het begrip van de wedergeboorte de overtuiging in uit, dat het zedelijk bederf van de mens veel dieper school dan in zijn verstand, dat er een Hang zum Bösen in hem was, en dat daarom tot zijn herstel geen verlichting en geen ontwikkeling voldoende was, maar dat er niet minder nodig was dan een radicale hervorming, een revolutie in zijn gezindheid, een totale omkeer in de maximen van zijn leven en handelen. Kant en Fichte in zijn eerste periode achtten deze mogelijk door een vrije, intelligibele daad van de wil. Maar toen de idealistische filosofie zich later in pantheïstische zin ontwikkelde, werd in deze wedergeboorte van de mens tegelijk zijn eigen daad en een werk van God aanschouwd; ze was eine göttliche Transmutation ²⁾.

Dergelijke gedachten komen ook later bij andere wijsgeren voor ³⁾, en zijn in de laatste tijd vooral door Eucken ontwikkeld. Het geestesleven in de mens neemt toch volgens deze wijsgeer een eigen plaats in; het openbaart zich in de idealen van het ware, goede en schone, welke het zich vormt, in de normen, waarnaar het zichzelf ontwikkelen wil, in de rijke cultuurarbeit, waarop het zijn stempel drukt. Al deze openbaringen bewijzen de zelfstandigheid, de eenheid en de vrijheid van het geestesleven ten opzichte van het natuurmechanisme, maar tonen tevens het recht van de religie aan. Want deze is niet middel tot geluk, maar Selbsterhaltung en Selbstbehauptung van het geestesleven in de kracht van God. Sie beruht auf der Gegenwart des göttlichen Lebens im Menschen, sie entwickelt sich in Ergreifung dieses Lebens als des eigenen Wesens, sie besteht also darin, dass der Mensch im innersten Grunde seines Wesens in das göttliche Leben gehoben und damit selbst einer Göttlichkeit teilhaftig wird ⁴⁾. Als het Christendom nu optreedt als Erlösungsreligion, dan neemt het daarmee een scherpe tegenstelling aan tussen wat de mens is en wat hij zijn moet, spreekt het zijn onmacht uit, om door langzame verbetering de hoogte te bereiken en verkondigt het een verandering en verheffing door een onmiddellijk ingrijpen van het goddelijke. En dit wordt door de ervaring van het geestesleven bevestigd, want deze leert, dass das Geistesleben die ihm notwendige Selbständigkeit aus der Welt der Erfahrung nicht finden kann, dass alle echte Geistigkeit einen Bruch mit dieser Welt, sowie das Wirken einer neuen Welt in sich trägt. In geistigen Dingen geht für de Menschen aller Weg zum Ja durch ein Nein, und ist ohne eine innere Erhöhung aus der Kraft eines absoluten Lebens alle Mühe verloren ⁵⁾.

In de theologie werd het begrip van de wedergeboorte weer door Schleiermacher hersteld. Zelfs kwam dit begrip bij hem in het centrum van de heilsorde te staan, want godsdienst en bepaaldelijk het Christendom was niet een geopenbaarde leer noch ook een tot doen ons verplichtende zedewet, maar leven, persoonlijk leven in de gemeenschap met God. Dienovereenkomstig bestond de verlossing objectief in de mededeling van de heiligheid en zaligheid van Christus' Godsbewustzijn, waaraan dan subjectief de wedergeboorte beantwoordt, dat is, de opneming van de mens in deze levensgemeenschap met Christus. Als Christus ons tegemoet treedt en krachtig op ons inwerkt, dan wordt het voorheen zwakke en onderdrukte Godsbewustzijn in ons opgebeurd, versterkt en tot heerschappij gebracht. Er ontstaat dan in ons een nieuwe, godsdienstige persoonlijkheid, die met de oude toestand breekt, een nieuw leven aanvangt, en dit in de heiliging ontwikkelt en voltooit. De

wedergeboorte is dus der Wendepunkt, an dem das frühere Leben gleichsam abbricht und das neue beginnt. Schleiermacher heeft de verdienste, dat hij de wedergeboorte weer opnam in de dogmatiek, daaronder een godsdienstig-zedelijke verandering verstond, en ze ook met de persoon van Christus in verband bracht. Maar hij heeft zich daarbij niet geheel aan de invloed van de pantheïstische filosofie kunnen onttrekken. Dat komt ten eerste daarin uit, dat hij, in verband met zijn opvatting van de zonde als zinnelijkheid en van Christus' verschijning als de wedergeboorte van het menselijk geslacht, de wedergeboorte van de individuele mens beschouwt als een, zij het ook allergewichtigst, moment in het proces, waarbij de geest zich in de gemeenschap met God verheft boven en vrijmaakt van de heerschappij van de zinnelijke natuur. En ten andere brengt dit weer mee, dat de rechtvaardiging afhankelijk gemaakt wordt van de bekering. De opneming in de levensgemeenschap met Christus, dat is de wedergeboorte heeft, nl. twee zijden. Enerzijds brengt ze een verandering aan in de verhouding tot God, en dit is de rechtvaardiging; anderzijds bestaat ze in een verandering van het leven, en zo heet zij de bekering (nader nog weer onderscheiden in boete en geloof). Zodra de mens de wedergeboorte deelachtig is, maw. zich bekeert en gelooft, staat hij niet meer als vroeger tegenover God als de Heilige en Rechtvaardige, maar ervaart hij zijn liefde en genade, en verliest hij het bewustzijn van schuld en strafwaardigheid, waardoor hij weleer gedrukt werd; de wedergeboorte sluit een verandering van zijn bewustzijn in en draagt in zover de naam van rechtvaardiging, maar voor een objectieve rechtvaardiging, die aan de bekering voorafgaat, op de gerechtigheid van Christus rust en door het geloof alleen wordt aangenomen en genoten, is er in de geloofsleer van Schleiermacher geen plaats 6).

In de eerste leemte trachtte de Vermittlungstheologie te voorzien, door meer ernst te maken met de zonde (J. Müller) en door de geheel enige, goddelijke natuur van Christus beter tot haar recht te doen komen (J. A. Dörner). Maar zij bleef toch aan de grondgedachte van Schleiermacher getrouw, dat het Christendom in de eerste plaats een nieuw leven had gebracht, en werkte deze nu zo uit: wat de komst van Christus was voor het menselijk geslacht, dat is de wedergeboorte voor de enkele mens; Christus was als Logos reeds het leven en licht van de mensen, en maakte dit leven door zijn vleeswording en nader nog door zijn opstanding tot eigendom van de hele mensheid; Hij werd als centraalindividu het hoofd van een nieuwe mensheid. Maar dit leven moet uit Hem ook in de enkele mens worden overgeplant, en dat geschiedt in de wedergeboorte. Nadat Christus zelf in zijn opstanding en hemelvaart voltooid, vollendet, is, leidt Hij door de Geest achtereenvolgens de enkele mens, de mensheid en heel de kosmos in de gemeenschap van zijn godmenselijk leven in. Hij "erweitert" zijn individuele leven tot een universeel godmenselijk leven. De wedergeboorte is dus wel geen transsubstantiatie, maar toch een Abbild der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi in ons; in haar wordt het persoonlijke leven van de mens geboren tot een godmenselijk leven, tot het leven in zijn hoogste, volle werkelijkheid. En als God de mens zo in Christus ziet, opgenomen in zijn gemeenschap en deelgenoot van zijn leven, dan spreekt Hij hem rechtvaardig 7). Sommigen sloegen hierbij zelfs een theosofische richting in, en schreven aan de wedergeboorte een substantiële werking op de hele mens toe. Luther had reeds gezegd, dat de reële genieting van het vlees en bloed van Christus in het avondmaal ook het lichaam vernieuwt en dat het water in de doop het lichaam toebereidt voor het eeuwige leven. Deze uitdrukkingen konden nog goed worden verstaan, maar later werden ze in de kringen van het piëtisme, met name door Bengel en zijn leerling Fr. Chr. Oetinger, zeer realistisch opgevat. Christus nl. is door zijn lijden en sterven verheven tot vorst van het leven, tot hogepriester naar de wet van het onvergankelijke leven, en heeft als zodanig de macht, om door zijn bloed, dat Hij naar de hemel meenam en waarmee Hij de zijnen besprengt, aan de gevallen, vleselijke, psychische natuur geest, leven, heerlijkheid mee te delen. De wedergeboorte bestaat dus daarin, dat de door de zonde bedorven, door de dingen van de

wereld in beslag genomen, vleselijke, psychische mens naar zijn hele wezen, naar geest, ziel en lichaam, vergeestelijkt, vergoddelijkt, verheerlijkt wordt. Als middel doet daarbij het woord, maar vooral het sacrament dienst, want daarin is Christus zelf met zijn vlees en bloed tegenwoordig en schept Hij in ons een geheel nieuwe mens, niet alleen geestelijk maar ook lichamenlijk; er wordt thans reeds in ons een "zarter geistlicher Leib" gevormd, die eens in volle heerlijkheid zich openbaren zal, want lichamenlijkheid is het einde van Gods wegen en werken 8).

Deze gedachten leefden in de kringen van het piëtisme voort, kwamen weer naar voren in de theosofische speculaties van Schelling, von Baader, Hamberger en drongen ook tot sommige Vermittlungstheologen door. Bij Rothe begint de wedergeboorte met de bekering, die een genadewerk van God maar tevens een vrije daad van de mens is. In die bekering stelt de mens zich in de rechte verhouding tot God, verliest hij het schuld bewustzijn en wordt hij gerechtvaardigd, maar wordt hij ook een nieuw leven deelachtig. De wedergeboorte bestaat daarin, dat de mens geest wordt, dat is, de volstrekte eenheid verkrijgt van Gedanke en Dasein, van idee en natuur; ze begint op een bepaald, centraal punt in zijn persoonlijkheid, maar zet zich dan, vooral onder de werking van de sacramenten in een proces van de Geistwerdung voort, totdat heel zijn organisme vergeestelijkt is en Christus of de Heilige Geest geheel in hem woning maakt 9). Volgens Delitzsch bestaat de wedergeboorte daarin, dat Christus, die door zijn opstanding levendmakende Geest werd, het tegengoddelijk zijn van de mens in een goddelijk zijn omschept, en niet alleen door het geloof ons bewustzijn verandert, maar ook van zijn geest, ziel en vlees ons meedeelt, zodat zich rondom ons gelovende ik een wordende nieuwe mens vormt, die van de goddelijke natuur deelachtig is. De wedergeboorte is dus tegelijk een ethische en een substantiële herstelling van de mens 10).

Bij deze voorstelling, die overigens ook op zichzelf reeds vreemd aandoet, kwam de reformatorische leer van de rechtvaardigmaking alleen door het geloof aanmerkelijk te kort en trad zij zelfs over in het Roomse spoor. In dit gebrek van de bij Schleiermacher zich aansluitende Vermittlungstheologie trachtte Ritschl te voorzien, als hij de rechtvaardiging weer op de voorgrond schoof, haar opvatte als een synthetisch oordeel en als een goed van de gemeente beschouwde 11). Maar onder de bezwaren, die zich langzaam tegen zijn stelsel verhieven, behoorde ook dit, dat het individuele subject, of maw. de wedergeboorte en de mystiek daarin niet tot hun recht kwamen. De rechtvaardiging toch, die eens en voor altijd in het Evangelie van Jezus over de gemeente is uitgesproken, wordt iemands persoonlijk bezit, als hij, in de regel langs de weg van de Christelijke opvoeding, zich bij de gemeente aansluit, in vertrouwen op Jezus' persoon alle wantrouwen jegens God laat varen, en voorts in zijn zedelijk beroep het einddoel van God, nl. het koninkrijk van God, tot zijn eigen levenstaak maakt. Meer valt er eigenlijk niet van te zeggen, want een Busskampf is lang niet voor allen nodig en blijft uitzondering, en de geschiedenis, hoe iemand tot het geloof komt, is te individueel, dan dat zij nauwkeurig onderzocht en objectief beschreven zou kunnen worden. Genoeg zij het daarom te zeggen, dat, wie bij de gemeente zich aansluit, gerechtvaardigd en wedergeboren is. Beide zijn wezenlijk één 12). Op dezelfde wijze wordt door Herrmann de wedergeboorte met de ervaring van rechtvaardiging in het geloof vereenzelvigd. In zijn boek: Der Verkehr des Christen mit Gott, stelt hij zich ten doel, om alle mystiek uit de religie te verwijderen. De omgang van de Christen met God bestaat volstrekt niet in enige gemoedsbewegingen en gevoelsindrukken, want, indien dat zo was, zouden zulke aandoeningen gezocht en gekweekt moeten worden en werd het overige leven in arbeid, beroep enz. als minderwaardig achteruit gezet en de godsdienst zelf van zijn inhoud beroofd, want alle mystiek is uiteraard monotoon. Maar het verkeer met God ligt objectief voor ons in

de persoon van Christus; in Hem en in Hem alleen is God voor ons aanwezig, komt Hij tot ons, doet Hij zich kennen als een God van genade, die de zonden vergeeft, knoopt Hij verkeer met ons aan en bewerkt onze zedelijke bevrijding. Een ander verkeer met God, buiten de historische Christus om, is er niet en is ook niet nodig. Als wij het beeld van Jezus op ons laten inwerken, als wij in zijn persoon door het geloof van God vergevende liefde ervaren, dan worden wij daardoor in datzelfde ogenblik geheel nieuwe mensen; we worden van schuldgevoel, angst, vrees bevrijd, zijn verzekerd van Gods liefde, en gaan getroost en moedig aan de zedelijke arbeid. Herrmann ontkent dus niet, dat er in de natuurlijke mens een verandering plaats grijpen moet; hij legt juist zo sterk mogelijk nadruk op persoonlijke ervaring en op persoonlijk godsdienstig leven. Maar deze verandering wordt in de mens door het zien op Jezus, door het geloof aan Gods in Hem geopenbaarde liefde teweeggebracht. Een andere, daarvan onderscheiden, daarnaast gaande wedergeboorte, bestaande bijv. in instorting van een reële kracht in de doop, is er niet; het geloof brengt de wedergeboorte, de nieuwe gezindheid en moed, vanzelf mee, de wedergeboorte is niet anders dan het geloof **13**). Vandaar dat Kaftan de wedergeboorte evenals de rechtvaardigmaking uit de heilsorde naar het werk van Christus terugbracht en in haar een weldaad zag, die objectief in Christus, bepaaldelijk in zijn opstanding, voor de gemeente gereed lag, en waaraan de individuele mens door het geloof alleen deel kreeg **14**).

- 1) De verlossingsleer van al deze wijsgeren werd reeds kort weergegeven in Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 422 v.
- 2) Schelling, Werke 17 bl. 388. Diepzinnig is ook het woord van Goethe in zijn Selige Sehnsucht: und solange du das nicht hast, dieses: stirb und werde, bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde.
- 3) Verg. o.a. Lotze, Mikrokosmos III 361 v. Carrière, Zedelijke wereldorde. Utrecht 1880 bl. 328. de Bussy, Ethisch idealisme bl. 39 v.
- 4) R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion2. Leipzig 1905 bl. 149.
- 5) Eucken t.a.p. bl. 393. Verg. ook zijn Hauptprobleme der Religionsphilos. der Gegenwart2. Berlin 1907 bl. 83 v. 95 v.
- 6) Schleiermacher, Der Christl. Glaube par. 106-109. Verg. Weerts, Schleiermachers Lehre Von der Wiedergeburt in ihrem Verhältnis zu Kants Begriff des intelligibelen Charakters, Neue kirchl. Zeits. 1909 bl. 400-415.
- 7) Verg. Martensen, Dogm. bl. 360 v. Lange, Dogm. II 921 v. 945 v. Schoeberlein, Prinzip u. Syst. d. Dogm. bl. 652, 811 enz. De nadruk valt dan meer, evenals oudtijds reeds in de Griekse theologie, op de persoon dan op het werk van Christus, meer op zijn vleeswording dan op zijn verzoenend sterven, meer op wat Hij is dan op wat Hij doet. Dezelfde gedachte beheerst vele Anglicaanse theologen, verg. bijv. Ch. Gore, The incarnation of the Son of God. Bampton Lectures for the year 1891, meermalen herdrukt, London Murray 1909. Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 387.
- 8) Bengel op [Hebr. 12:24](#). Oetinger, Die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet. Stuttgart 1852 bl. 284 v. Verg. Ritschl, Gesch. des Pietismus III 79 v. Gennrich, Lehre von der Wiedergeburt, bl. 186 v.
- 9) Rothe, Theol. Ethik par. 742-776.
- 10) Delitzsch, Bibl. Psych 2. bl. 323-354. Verwante gedachten over de wedergeboorte komen ook in zwakker of sterker mate voor bij Beck, Vorles. fiber die Christl. Ethik I 250 v.

Rocholl, Spiritualismus und Realismus, Neue kirchl. Zeits. 1898. Id., Umkehr zum Idealrealismus, Neue kirchl. Zeits. 1904 bl. 622 v. Lechler, Die bibl. Lehre v. H. Geist I 1899 bl. 79 v. II 1902 bl. 360 v. en anderen, die later bij de leer van het avondmaal worden aangehaald.

- 11) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 433.
- 12) Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 2 163 v. 557 v. Unterricht in der Christl. Religion par. 36 v. 46 v. Verg. ook Conrad, Begriff und Bedeutung der Gemeinde in Ritschls Theologie, Theol. Stud. u. Krit. 1911 bl. 230-292.
- 13) Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. Stuttgart 1886, 5e u. 6e Ausg. 1908, passim, vooral bl. 276 v. 280 v.
- 14) Kaftan, Dogm. par. 54, 55.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 443)

443. De verhouding tot de rechtvaardigmaking is wel een hoogst belangrijk, maar volstrekt niet het enige verschil, dat bij de wedergeboorte zich voordoet. Wie de verwachting mocht koesteren, dat de vragen, die bij deze locus opkomen, en de antwoorden, die daarop gegeven worden, veel minder talrijk zijn, dan bij de dogmata van de triniteit, vleeswording, voldoening enz., vindt zich bitter teleurgesteld. De verscheidenheid van de meningen is zo groot, dat het moeilijk is, om er een helder overzicht van te verkrijgen. In de eerste tijd, toen het Christendom in de wereld zijn intrede deed, hield men zich aan de eenvoudige orde, dat geloof en bekering de weg baanden tot de weldaden van vergeving van de zonden en eeuwig leven. Men sloot zich daarin bij de prediking van Johannes de Doper, van Jezus en de apostelen aan. En zo gaat nog altijd de openbare verkondiging van het Evangelie van Christus in de gemeente of in de zending te werk; ze kan niet optreden met de eis van wedergeboorte, maar kan volwassenen alleen roepen tot geloof en bekering. Elke nieuwe, religieuze beweging, zoals de Reformatie en later het Methodisme, begint daarom met diezelfde nodiging; geloof en bekering staan, zodra en zolang het Evangelie met volwassenen te doen heeft, steeds op de voorgrond. Calvijn ging daarvan zelfs uit en liet in de via salutis de wedergeboorte volgen op het geloof. En tal van theologen, onder alle richtingen en in alle tijden, richten daarnaar de heilsorde niet; nadat zij over de roeping gehandeld hebben, gaan zij over tot de loci van geloof en bekering.

Maar zodra de gemeente bestand in de wereld verkregen heeft en tot nadenken ontwaakt, doen zich tegen deze orde twee bezwaren op. Het eerste is aan de kinderen van de gelovigen ontleend, die niet tot de Heidenen gerekend kunnen worden en toch in hun prilste jeugd niet metterdaad geloven en zich bekeren kunnen. Bleven deze alle in leven, zo zou de moeilijkheid daardoor enigmater ondervangen kunnen worden, dat zij later de gelegenheid ontvingen, om zich te bekeren en te geloven. Maar dit is het geval niet; duizenden bij duizenden sterven vóór of in of korte tijd na de geboorte weg **1**). En niet alleen het Christelijk gevoel, maar ook de leer van de Schrift over het genadeverbond, waarin met de gelovigen zelf ook hun kinderen begrepen zijn, verzet er zich tegen, dat deze alle verloren zouden zijn. Indien er nu geen ingang in het koninkrijk van de hemelen is dan door geloof en bekering, dan werd men genoodzaakt, om tussen geloof als vermogen en als daad, tussen bekering in passieve en in actieve zin, of met andere woorden tussen wedergeboorte en bekering (geloof) onderscheid te maken, en ook in de ordo salutis de eerste aan de tweede te laten voorafgaan. Er kwam hierbij nog een andere overweging, die in dezelfde richting dreef. Zolang de gemeente bij de eenvoudige Evangelieprediking leeft en een zendingsgemeente blijft, rust zij in de roeping tot geloof en bekering; zij blijft bij de waarneembare verschijnselen staan en

dringt met haar bewustzijn nog niet tot de grond van de verschijnselen door. Maar dat kan slechts een korte tijd duren. Het nadenken ontwaakt, niet maar het weetgierig, doch bepaaldelijk ook het religieuze nadenken; de Christelijke gemeente toch was van begin af aan verzekerd, dat de zaligheid, die zij ontving, een gave van God was. Zodra zij zich hiervan rekenschap begon te geven, en op dit punt de Schrift dieper onderzocht, kon zij bij geloof en bekering als daden van de mens niet blijven staan, maar moest zij antwoord geven op de vraag, wat er achter deze daden lag, of ze hun oorsprong hadden in de wil van de mens of in de genade van God. En ze werd hiertoe te meer gedrongen, omdat ze in en buiten de gemeente zovelen zag opgroeien, die nimmer tot geloof en bekering kwamen. Toen scheidden zich de wegen. Sommigen, al de volgelingen van Pelagius in vroeger en later tijd, hielden staande, dat de *via salutis*, na de roeping van God, bij de mens met zijn daden van geloof en bekering begon en dat deze dus hun laatste en diepste oorzaak hadden in de vrije wil van de mens. Maar Augustinus en de zijnen voelden zich door het getuigenis van de Schrift en door hun eigen ervaring genoodzaakt, om de daden van geloof en bekering te laten opkomen uit een voorafgaande, inwendige, krachtdadige genade van God, dat is met andere woorden uit de wedergeboorte. Zo kwam dus, niet alleen bij de kinderen, maar evenzeer bij de volwassenen, de wedergeboorte in orde vóór het geloof en de bekering te staan.

Toch ging deze scheiding in de werkelijkheid lang zo eenvoudig niet toe, als de tegenstelling van de beginselen zou doen verwachten. Velen waren op bemiddeling bedacht en werden daartoe gedreven door een ethisch belang. Als nl. de wedergeboorte geheel en al van geloof en bekering werd losgemaakt, dan scheen ze alleen nog te kunnen bestaan in een, van 's mensen bewustzijn en wil totaal onafhankelijke, magische instorting van geestelijke kracht. Vandaar dat tal van dogmatici nog heden ten dage, evenals velen in vroeger tijd, de wedergeboorte op geloof en bekering laten volgen en daarvan min of meer afhankelijk maken. Natuurlijk komt men dan voor het probleem te staan, hoe het zalig worden nog geheel en volkomen als een werk van God te handhaven is, indien geloof en bekering toch tegelijk vrije daden van de mens moeten wezen. Men kan enige verzoening trachten te vinden, door erop te wijzen, dat de natuurlijke mens nog ter kerk kan gaan, het woord van God kan horen, de Schrift kan onderzoeken; dat hij zijn best kan doen (*facere, quod in se est*); dat hij nog bezit een *facultas se applicandi ad gratiam* of de mogelijkheid van een niet actief-wederstaan; dat hij in roeping of doop de kracht ontving (*gratia actualis, vires credendi*), om te kunnen geloven, als hij wilde; of ook, dat er tussen Goddelijke en menselijke werkzaamheid geen tegenstelling en zelfs geen onderscheid is, omdat beide één en dezelfde zaak zijn, van twee zijden gezien enz.; maar het behoeft geen betoog, dat al deze voorgestelde pogingen tot verzoening ijdel zijn. Als God en mens niet ge-, maar toch onderscheiden zijn, dan komt men toch altijd voor de vraag te staan: bij wie berust, aan het einde van alle wisselwerkingen, de finale beslissing? Wie geeft ten slot te de doorslag? Indien de mens, dan heeft in beginsel Pelagius gelijk en rust de beslissing over wat in de geschiedenis het allervoornaamste is, nl. de eeuwige zaligheid, in zijn handen. Indien echter het laatste woord aan God is en aan de almacht van zijn genade, dan plaatst men zich aan de zijde van Augustinus en neemt men een voorafgaande wedergeboorte (inwendige genade) aan, waarbij de mens passief is. Door maw. wedergeboorte na geloof en bekering te plaatsen, ontkomt men niet aan de moeilijkheid, maar wikkelt zich in een onoplosbare tegenstrijdigheid.

Hetzelfde is het geval, wanneer men bij de kinderen van de gelovigen de afhankelijkheid van de wedergeboorte van geloof en bekering wil vasthouden. Natuurlijk gaat het dan niet aan, een wedergeboorte in het hart van de kinderen aan te nemen, die buiten alle middelen om door de Heiligen Geest gewrocht zou zijn; en evenmin kan men zeggen, dat de Heilige Geest door het woord de kinderen van de gelovigen, die nog geen oordeel van het onderscheid

hebben, tot geloof en bekering beweegt, want per verbum non potest agi cum infantibus sed tantummodo cum adultis, qui pervenerunt ad annos discretionis 2). Hierover oordelen dan ook alle Roomsens, Lutherens, Anabaptisten enz. gelijk. De laatsten blijven zelfs consequent tot verwerping van de kinderdoop toe, al is het dat zij toch weer in de regel de zaligheid van de jongstervende kinderen aannemen en daartoe de erfzonde verzwakken. Maar Roomsens en Lutherens hebben een oplossing juist in de kinderdoop gezocht. Deze doop onderstelt wel niets, althans geen andere dan uitwendige voorrechten (geboorte uit Christenouders enz.), maar hij geeft veel, nl. inlijving in Christus en in zijn lichaam. Daarmee wordt echter op bedenkelijke wijze het karakter van het sacrament veranderd; want terwijl het sacrament als teken en zegel van het genadeverbond en van het deelgenootschap aan zijn weldaden werd ingesteld, doet hier de doop dienst, om de kinderen juist in dat verbond in te leiden en hen de weldaden daarvan deelachtig te maken. Daarmee kreeg de doop een kracht, welke hij van zichzelf niet hebben kan, maar die er aan verleend werd door het woord en de Geest, die zich op een geheimzinnige wijze met het doopwater verbonden; een voorstelling, welke een veel meer magisch karakter draagt, dan die, welke men uit ethische overwegingen zocht te ontvluchten. Zelfs valt niet in te zien, waarom de doop, indien hij werkelijk de genade schenkt, niet aan kinderen van ongelovigen bediend zou mogen worden. Zover is men echter niet durven gaan; zelfs is van de oorspronkelijke regel, dat geloof en bekering aan de doop dienden vooraf te gaan, bij Rome nog een herinnering in de leer van het obicem non ponere bewaard. En de Lutherens hielden staande, dat de kinderen van de gelovigen wel niet het geloof tot de doop medebrachten, dat ze ook niet op het geloof van hun ouders werden gedoopt, maar dat de Heilige Geest toch door de met het woord verbonden doop dat geloof in hun hart werkte, waardoor zij Christus aannamen en de vergeving van de zonden en het eeuwige leven deelachtig werden. Omdat zij het geloof logisch aan de wedergeboorte lieten voorafgaan, stonden zij erop, dat dat geloof, door de Heilige Geest in het hart van de kinderen gewerkt, een fides actualis was, en geen otiosus aut nudus habitus. Natuurlijk ontkenden ze niet, dat het geloof bij de kinderen op andere wijze werkte dan bij de volwassenen; hun fides was actualis, non respectu externarum operationum sed internarum et fidei propriarum. Maar het was toch zodanig een geloof, dat Christus aandeed, [Gal. 3:13](#), het koninkrijk van de hemelen ontving, [Mr. 10:15](#), de wedergeboorte en de zaligheid deelachtig werd, [Joh. 3:5](#) enz. 3). Wij mogen ons van deze werkzaamheid van het geloof bij de kinderen geen voorstelling kunnen vormen, evenmin als van die bij de volwassenen, als ze in bewustloze toestand verkeren; toch mag daarom de fides actualis aan de kinderen niet worden ontzegd. De poging van de Lutheranen, om op deze wijze aan de oude ordo salutis ook bij de kinderdoop getrouw te blijven, werd echter langzamerhand prijsgegeven; een fides actualis liet zich bij de kinderen psychologisch moeilijk handhaven; en omdat de in de doop geschonken regeneratio toch altijd verliesbaar was en bij het opwassen van de kinderen menigmaal door hun ongelooft verloren ging 4), kwam die wedergeboorte feitelijk op een collatio virium credendi neer 5).

Om al deze redenen kwamen de Gereformeerde theologen er langzamerhand toe, om tussen wedergeboorte en geloof (bekering) onderscheid te maken. In de eerste tijd grondde zij de doop van de kinderen ook nog wel op het geloof van de ouders of van de kerk, op hun toekomstig geloof enz. (Calvijn, Beza). Maar zij keerden hiervan spoedig terug, en kwamen toen tot de eenparige belijdenis, dat de kinderen van de gelovigen evengoed als dezen zelf in het verbond van de genade begrepen waren, niet eerst door en na, maar ook reeds vóór de doop, en dat de Heilige Geest hun evengoed als de volwassenen de genade van de wedergeboorte schenken kon, want deze had evenzeer bij de volwassenen plaats zonder hun wil en vóór het geloof. Er was verschil over de tijd, waarin deze wedergeboorte in de kinderen van de gelovigen plaats had. Maar hierin bestond overeenstemming, dat de Heilige Geest ook zonder de roeping door het woord in de harten van de kinderen werken kon; dat

Hij dit steeds deed bij die kinderen van de gelovigen, die in hun jeugd stierven; dat Hij dit menigmaal deed ook bij die kinderen, welke in de gemeente geboren werden, in haar opgroeiden en later door persoonlijke belijdenis zich bij haar voegden; en dat dus in het algemeen de kinderen van de gelovigen naar het oordeel van de liefde als uitverkorenen en wedergeborenen beschouwd moesten worden, totdat uit hun belijdenis of leven beslist het tegendeel bleek. Wedergeboorte (in engere zin) ging dus zowel bij volwassenen als bij kinderen, zo niet temporeel dan toch altijd logisch aan geloof en bekering vooraf.

- 1) Ofschoon het sterftecijfer in de laatste tientallen jaren voor alle leeftijdsgroepen en in alle beschaafde landen regelmatig daalt, bedroeg het in ons land in 1908 voor de kinderen beneden één jaar nog 12,48 per honderd levend geborenen, en voor de kinderen van één tot en met vier jaar 15,40 per duizend. Verg. een studie over de kindersterfte van Mr. H. W. Methorst, in de Economist Sept. 1909, en voorts art. Sterblichkeit in de Konversationslexica van Meyer, Herder enz.
- 2) Gerhard, Loci Theol. I XX 186.
- 3) Gerhard, Loci Theol. XX 227.
- 4) Quenstedt, Theol. III 146. Hollaz, Ex 883.
- 5) Schmid, Dogm. der ev. Luth. Kirche bl. 340, 342. M. Vitringa, Doctr. III 222 v. De Luthers zijn tot de huidige dag toe verdeeld over de aard en de plaats van de wedergeboorte. Luther zelf liet de wedergeboorte nu eens op het geloof volgen, in die zin, dat het geloof zelf de wedergeboorte was, en liet ze dan weer aan het geloof voorafgaan, in zover de wedergeboorte in de kinderdoop met de donatio fidei samen viel. In de Conf. Aug. heet het nu eens, art. 20, dat de Heilige Geest door het geloof ontvangen wordt, dus op het geloof volgt, en dan weer, art. 5, dat de Heilige Geest het geloof werkt en er dus aan voorafgaat. Tot eenheid kwam het niet. In de orthodoxie en het piëtisme van de 17e en 18e eeuw kwamen beide gevoelens tegenover elkaar te staan. En deze tegenstelling loopt door in de 19e en 20e eeuw; Ritschl legde de nadruk op de rechtvaardigmaking, Schleiermacher op de wedergeboorte. Bij sommigen valt het zwaartepunt in het persoonlijk geloof (de bekering, de zedelijke verandering), dat alleen geoefend kan worden door de bewuste mens, en wordt de doop dus tot een sacrament van de Berufung verzwakt, ongeveer zoals latere Gereformeerden daarin alleen een teken en zegel zagen van het uitwendig genadeverbond. Aldus Ritschl, Herrmann, Kaftan, Kim, Haring, Cremer, Althaus, Kähler enz., waarbij sommigen dan zeer sterk de vrije wil verdedigen, zoals Dieckmann, Wendt, Schmidt. De laatste zegt bijv.: wer das (nl. het salvus esse) nicht will, dem ist nicht zu helfen, auch nicht vom H. Geiste, Chr. Dogm. II 431. Anderen daarentegen stellen de wedergeboorte op de voorgrond en laten deze dan plaats hebben in de doop; aldus Marlensen, Beck, Rocholl, Hofmann, Thomasius, Frank, Lütgert, Hardeland, Von Oettingen enz.; daarbij doet zich dan nog weer het verschil voor, dat de een de wedergeboorte in de doop zo zwak opvat, dat er toch later nog een persoonlijke wedergeboorte nodig is (Thomasius, Martensen), de ander echter in de later volgende bekering slechts een toeëigening wil zien van de in de doop voorafgegane wedergeboorte (Kahn, Von Oettingen, Frank). Lütgert, Gottes Schn und Gottes Geist. Leipzig 1905, drukt de tegenstelling aldus uit: Man wird nicht durch de Glauben wiedergeboren, sondern

durch die Wiedergeburt glaubig. Bij Ebrard gaat de vrije, persoonlijke bekering als subjectieve voorwaarde vooraf aan de wedergeboorte; en beiden zijn zo onderscheiden, dat de bekering de verandering in het bewuste geestesleven aanduidt, maar de wedergeboorte niets minder te kennen geeft dan een geheimnisvolle, mystieke Substanzmittheilung Christi aan het substantiële centrum van de mens, Christl. Dogm. II 308, 314. Op deze wijze tracht Ebrard het mystieke karakter van der wedergeboorte te handhaven en tegelijk elk magisch element eruit te verwijderen, bl. 323 v. 332 v. De hier door Ebrard voorgestane fysieke opvatting van de wedergeboorte, waardoor de natuur van de mens veranderd wordt, wortelt in de theosofie, en komt, in weerwil van haar verwerping in de Form. Conc. Sol. Decl. II 81 (bij J. T. Müller, bl. 607) bij vele Neolutheranen voor, zoals Delitzsch, Martensen, Thomasius, Höfling, Luthardt ea. Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 442.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 444)

444. Nog groter dan over orde en tijd, is het verschil, dat in de dogmatiek over de natuur van de wedergeboorte bestaat. Gelijk vroeger reeds werd opgemerkt **1)**, was het woord wedergeboorte ook buiten de Schrift, en in zeer verschillende betekenissen, in gebruik. Soms werd er de leer van de zielsverhuizing mee uitgedrukt, welke misschien van Indië uit in Griekenland doordrong en in Pythagoras en zijn school warme voorstanders vond. Toen sedert het einde van de achttiende eeuw de literatuur van Indië in Europa bekend werd, begon de Oosterse wijsheid een sterken invloed te oefenen op het Westerse denken. Boeddhisme en theosofie drongen in de Christenheid door, en ook de leer van de zielsverhuizing werd, onder de naam van wedergeboorte, door velen weer als verheven, goddelijke wijsheid begroet **2)**. Maar deze Indische wedergeboorte heeft met de Christelijke niets dan het woord gemeen; terwijl de Schrift onder wedergeboorte een inwendige, geestelijke en zedelijke verandering verstaat, die op het lichaam niet anders dan een indirecte invloed uitoefent, denkt het Boeddhisme daarbij aan een zich talloze malen herhalende incorporatie van de zielen in telkens andere gestalten, zonder dat er enige verandering in de ziel zelf plaats grijpt. En deze incorporatie is voor de Indiër geen voorwerp van hoop en blijde verwachting, maar integendeel van angst en vrees, waarvan hij door onderdrukking van bewustzijn en wil zich zoekt te bevrijden **3)**. Deze leer van de metempsychose behoort dan ook niet in deze locus thuis, maar komt later bij de leer van de laatste dingen ter sprake. Dit is ook het geval met die andere betekenis van het woord wedergeboorte, welke oa. in [Matt. 19:28](#) voorkomt. De wereldvernieuwing kan zeer zeker met de naam van wedergeboorte worden aangeduid, en staat ook met de geestelijke, inwendige wedergeboorte in nauw verband. Maar ze is er toch van onderscheiden; komt niet hier, maar later in de eschatologie aan de orde; en ligt ook naar het gewone spraakgebruik in het woord wedergeboorte niet meer opgesloten.

Voorts spraken de Grieken van de ingewijde in de mysteriën soms als van een wedergeborene, en de Joden duiden op soortgelijke wijze de proselieten aan. Dit spraakgebruik schijnt ook door de Christelijke schrijvers nagevolgd te zijn, als zij meermalen de overgang tot het Christendom en dan bepaaldelijk de doop, waarin die overgang voor allen zichtbaar werd, met de naam van wedergeboorte bestempelden **4)**. Het is daarbij niet uit te maken, in hoeverre bij dit woord ook aan een innerlijke vernieuwing van het hart gedacht werd. In de eerste tijd gingen teken en betekende zaak steeds samen en werden deze nog niet zo duidelijk als later onderscheiden. In elk geval sloot de inwendige verandering ook vanzelf

een uitwendige, zichtbare omkeer in, een verlaten van Joden- of Heidendom, en een door de doop zich voegen bij de Christelijke gemeente. Zulk een objectieve betekenis wordt nog wel eens aan de wedergeboorte gehecht; bisschop Waterland zei bijv. dat regeneratie niet was a change of mind, maar a change of stand, zodat ook Simon Magus wedergeboren kon heten, ofschoon hij bleef in een heel bittere gal en samenknoping van de ongerechtigheid 5); en ook Ritschl sprak van een Stand van de Wiedergeburt 6).

Daaraan verwant is de opvatting van de wedergeboorte bij hen, die de wil van de mens door de zonde in het geheel niet bedorven, of slechts verzwakt achten. Er is dan, gelijk bij Pelagius, volstrekt geen inwendige genade, of, als bij de Semipelagianen, slechts een helpende, medewerkende genade nodig. En de wedergeboorte behoeft dienovereenkomstig ook niet in een vernieuwing van de vermogens van verstand en wil, in een instorting van nieuwe hebbelijkheden te bestaan, maar ze betreft alleen de werkingen van die vermogens. Dit was de voorstelling, die door de Socinianen, de Remonstranten, de Rationalisten van de wedergeboorte gegeven werd; ze waren zelfs min of meer van het woord afkerig en legden er, wanneer ze het bleven gebruiken, nadruk op, dat het een figurata loquendi formula was, cujus partes urgendae non sunt, nisi in multa absurda velimus incidere 7). De wedergeboorte is een overdrachtelijke uitdrukking voor de vitae ante actae secundum doctrinam Domini Jesu reformatio; zij heeft alleen betrekking op vitae mores actionesque; eigenlijk zijn wedergeboorte en bekering een en dezelfde zaak, de ene maal van Gods zijde, de andere maal van de zijde van de mens gezien 8).

Volgens anderen bestaat de wedergeboorte in een vernieuwing van het bewustzijn van de mens. Maar hierbij is weer tweeërlei richting te onderscheiden. De Gereformeerden leerden nl., evenals de Rooms en de Luthers, dat de wedergeboorte niet alleen een verandering aanbracht in de daden, maar bepaaldelijk ook in de vermogens van de mens. Tengevolge van de psychologische mening, dat de wil altijd en vanzelf de laatste uitspraak van het praktische verstand volgt, en ten einde ook in de bekering de zedelijke natuur van de mens te handhaven, kwam Johan Camero, die een korte tijd te Montauban hoogleraar was, tot de leer, dat de verlichting van het verstand in de wedergeboorte voldoende was, omdat de wil dientengevolge vanzelf in de goede richting geleid werd 9). De Gereformeerden kwamen daar vrij eenparig tegen in verzet, en hielden zich aan de uitspraak van de Dordsche Synode, dat de Heilige Geest in de wedergeboorte het verstand verlicht en ook nieuwe hoedanigheden in de wil stort 10); maar Camero had toch grote invloed op de school van Saumur (Amyraldus, Cappellus, Pajon) en bereidde door zijn denkbeelden het latere rationalisme voor 11). Hier wordt dus de regeneratio vereenzelvigd met de aan het geloof voorafgaande illuminatio. Maar het is ook mogelijk, om de wedergeboorte gelijk te stellen met de vernieuwing van het bewustzijn, die een gevolg is van het geloof of met het geloven zelf samenvalt. Luther nl. verstond onder de wedergeboorte nu eens de donatio fidei en dan weer de door het geloof in het bewustzijn aangebrachte verandering, bestaande in troost, blijdschap, vrede enz.; wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit 12). Dit spraakgebruik wordt ook gevolgd in de Lutherse belijdenisgeschriften; nu eens is regeneratio daar een weldaad, die van de justificatio onderscheiden is, en dan weer worden beide vereenzelvigd 13). Op de laatste betekenis van het woord wedergeboorte beriepen zich Ritschl en de zijnen, als ze geen andere wedergeboorte aannamen, dan die in en door het geloof ontstaat; mit der Entstehung des Glaubens fängt in dem Christen ein neues Leben an, das eine Sinnesänderung von Grund aus mit sich führt, ein Leben aus der Kraft Gottes an Stelle der bisherigen Ohnmacht 14). En niet alleen de Göttinger school droeg deze leer voor, maar ook anderen, inzonderheid H. Cremer, E. Cremer en Althaus, namen haar over en verdedigden ze met kracht 15).

Er wordt hierbij echter over het hoofd gezien, dat Luther en zijn volgelingen over de wedergeboorte toch dikwijls ook spreken in een andere zin en haar van de rechtvaardigmaking onderscheiden. Dan is ze maar niet een tengevolge van het geloven intredende opbeuring en vernieuwing van het bewustzijn, doch bepaaldelijk ook een aan het geloof voorafgaande instorting van geestelijke krachten. Zo spraken de Rooms en van een *gratia infusa* 16), de Lutherse theologen van *spiritualis vitae donatio, virium credendi fideique salvificae largitio, of mentis nostrae illuminatio et fiducia in corde nostro excitatio* 17); en de Gereformeerden drukten zich ongeveer op dezelfde wijze uit. Maar zij legden er nog sterker nadruk op, dat niet de daden en zelfs niet de vermogens alleen, maar de hele mens met al zijn vermogens, met ziel en lichaam, met verstand, hart en wil het *subjectum regenerationis* was; en dat deze dus in twee delen bestond, in afsterving van de oude mens, die niet maar onderdrukt, doch gedood wordt en in opstanding van een hele nieuwe mens, die naar God geschapen werd in ware gerechtigheid en heiligheid 18).

Maar ook deze gedachte over de wedergeboorte kwam velen voor, nog niet diep genoeg te gaan. Volgens het Gnosticisme bestond de ware verlossing in de bevrijding van de inwendige mens uit de banden van de stof. Het lichaam is vanwege zijn verderfelijkeheid voor geen verlossing vatbaar, en ook de ziel, die ten nauwste met het lichaam verbonden is, kan van haar vele gebreken niet worden gereinigd. De verlossing heeft dus uitsluitend betrekking op het *pneuma* en wordt door de mens verkregen, ten eerste in de weg van de kennis, maar ten tweede ook door middel van de mysteriën, waaronder vooral de drieërlei doop met water, vuur en geest een brede plaats inneemt. Deze mysteriën bevrijden de geest, beschermen hem voor de boze engelen, delen hem hemelse, goddelijke krachten mee, en maken hem van de goddelijke natuur deelachtig. De wedergeboorte komt hier dus in het middelpunt van leer en cultus te staan, maar ze wordt tevens, evenals in de Heidense mysteriën, omgezet in een fysiek proces 19). En ook werd in het Neoplatonisme langs de weg van reiniging, verlichting en aanschouwing een allernauwste vereniging met de Godheid gezocht. De ziel (of de geest) is nl. van nature goddelijk, maar ze wordt door de uitwendige wereld (materie, waarneming, voorstellingen enz.) onderdrukt en in haar vereniging met de Godheid belemmerd. Wanneer ze zich echter van al het aardse losmaakt, alle voorstellingen onderdrukt, bewustzijn en wil doodt, en tot haar eigen diepste wezen inkeert, dan vindt ze daar God Zelf en wordt zijn volle gemeenschap deelachtig. Op dit hoogste standpunt staat er niets meer tussen God en de ziel in; de ziel is louter licht geworden, vergeestelijkt, vergoddelijkt; alle onderscheid en scheiding is weggefallen; God en de ziel zijn één 20). Deze gedachten, die wezenlijk eigen zijn aan alle mystiek, drongen vooral door de geschriften van Pseudo-Dionysius ook in de Christelijke kerk door; ze werden voor een deel door Rome in de leer van het *donum superadditum*, van de *gratia habitualis* en de *visio Dei per essentiam* overgenomen en geijkt; en ze keren bij alle mystici, zowel in het Protestantisme als in de Roomse kerk terug. Natuurlijk zijn ze dan alle min of meer Christelijk gekleurd geworden; ook zijn ze door de een meer in theïstische en door de ander in pantheïstische richting uitgewerkt; maar altijd maken ze toch aanspraak op een hogere kennis van en een inniger gemeenschap met God, dan die voor de gewone gelovige bereikbaar is. Op dit standpunt wordt de wedergeboorte een wezenlijk deel krijgen aan de goddelijke natuur, een substantiële vereniging van de ziel met de Godheid. Op verschillende wijze wordt dit uitgedrukt: God spreekt zijn eeuwig woord in de ziel uit, Hij brengt zijn Zoon in ons voort; Christus wordt zelf in ons geboren, zoals Hij eens ontvangen werd in Maria, Hij wordt in ons geboren en voortgebracht, zoals de Zoon eeuwiglijk geboren werd van de Vader; God volbrengt de schepping van de nieuwe creatuur zo, dat Hij Adams vlees en bloed aan de dood overgeeft en een nieuw hemels vlees en bloed daarvoor in de plaats schenkt; Christus verandert ons, niet door reparatie maar door

destructie, Hij geeft geen andere hoedanigheden, maar een andere natuur en een ander wezen; wedergeboren te worden, dat is wezenlijk Geest te worden 21).

Wanneer de wedergeboorte zo van de daden tot de vermogens, van de vermogens tot de ziel zelf, en van deze weer tot haar wezen en substantie teruggeleid wordt, heeft ze natuurlijk en kan ze niet anders dan in het onbewuste plaats hebben. Met dit onbewuste werd vroeger in de psychologie en dus ook in de locus, over de wedergeboorte weinig rekening gehouden. Men nam het feitelijk aan, want de weldaad van de wedergeboorte werd ook aan kinderen geschonken, voordat ze tot bewustzijn gekomen waren; de Heilige Geest kon ook zonder het gepredikte woord in hun hart werken; ofschoon ze dat woord niet verstaan, mag men ze toch niet van de doop uitsluiten, aangezien ze ook zonder hun weten van de verdoemenis in Adam deelachtig zijn en op diezelfde wijze ook weer in Christus tot genade aangenomen worden. Voorts sprak men tegen de Anabaptisten uit, dat de gelovigen de tijd van hun wedergeboorte niet moesten en niet altijd konden weten 22); de wedergeboorte was niet zelf een zaak van ervaring, maar van geloof: diese Geburt wird nicht gesehen noch gegriffen, sondern allein gegläubet 23). Maar sedert Leibniz is dit onbewuste in filosofie en psychologie van grote betekenis geworden. De term is echter onduidelijk en kan in zeer verschillende zin worden opgevat. Wanneer wij, als hier niet in aanmerking komende, die werkingen van onze biologische, fysiologische, vegetatieve functies buiten rekening laten, welke geheel en al buiten ons bewustzijn omgaan, en alleen door opzettelijk, wetenschappelijk onderzoek gekend worden, dan blijven er in hoofdzaak nog twee gebieden over, welke onder het onbewuste kunnen vallen. In de eerste plaats kan men er al die voorstellingen, gedachten, lusten, begeerten enz. onder samenvatten, die op een gegeven ogenblik niet in het bewustzijn present zijn, maar die, als van alle kant het bewustzijn omgevende of onder de drempel van het bewustzijn in het heel of half donker weggezonden, toch bij een of andere gelegenheid door herinnering, associatie enz. daarin terug kunnen keren; daartoe behoren al die voorstellingen enz., die wij van onze prille jeugd af hebben opgedaan, en ook al die vaardigheden en kundigheden, welke we door langdurige oefening ons hebben eigen gemaakt. Maar in de tweede plaats kan men bij het onbewuste ook denken aan al die intuïties, die plotseling als een bliksemstraal in het bewustzijn inschieten, in het leven van het genie, de heros, de profeet, de ziener zulk een gewichtige betekenis hebben, ook in clairvoyance, somnambulisme, telepathie en allerlei occulte verschijnselen zich gelden doen, en die naar veler mening terugwijzen naar geheimzinnige, verborgene krachten in de menselijke geest of ook naar een andere, geestelijke wereld, waarmee de mens in gemeenschap staat of zich in gemeenschap stellen kan.

Naargelang men het onbewuste nam in de eerste of in de tweede zin, droegen de nieuwere godsdienstpsychologen een andere leer van wedergeboorte of bekering voor. In het eerste geval bestond deze daarin, dat voorstellingen, indrukken, ervaringen enz., soms jaren geleden in de prille jeugd ontvangen, langzamerhand of ook wel plotseling op later leeftijd, naar aanleiding van een of andere schokkende gebeurtenis, in het bewustzijn terugkeerden, de daar tot dusver heersende voorstellingen en begeerten verdreven, en aan een nieuwe wereld van gedachten en idealen het aanzijn gaven; de wedergeboorte bestond dan wezenlijk in een transformatie van het bewustzijn. Maar anderen achten deze verklaring onbevredigend, omdat zij niet zozeer door de feiten weersproken wordt, als wel aan de religieuze verschijnselen al hun waarheid en waarde ontnemen zou; vandaar dat zij in deze verschijnselen, en bepaaldelijk dan in de bekering, de werking van een objectieve, supranaturele factor onderstellen, die wel niet de vorm, maar toch de inhoud garandeert; ieder vertolkt immers de ervaring, welke hem te beurt valt, op zijn eigen wijze, in zijn eigen taal en voorstellingen; maar die ervaring zelf berust op een contact, op een verbinding met die hoogste realiteit,

welke wij God noemen; en uit die verbinding vloeit de mens nieuwe kracht, een nieuw, breder, rijker leven toe; hij voelt zich één met dat Wezen, dat in heel het universum werkt en dat hemzelf en heel de wereld behoudt.

Beide opvattingen en verklaringen van de wedergeboorte (bekering) schijnen nieuw en oorspronkelijk te zijn, maar ze herinneren aan die, welke er alle eeuwen door van gegeven zijn, in het rationalisme aan de ene, en in het mysticisme aan de andere zijde. De eerste is meer deïstisch, de andere meer pantheïstisch; geen verklaart alles uit de werking van het woord, deze gaat achter het woord tot de Geest terug; daar draagt de wedergeboorte een louter zedelijk karakter, hier is zij de openbaring van een supranaturele kracht. Maar beide wijzen ook de ernstige gebreken aan, waaraan de psychologie van de religie lijdt. Als zij naar haar oorspronkelijk voornemen heel onbevooroordeeld wil zijn en door geen enkele apriorische overtuiging zich wil laten leiden, kan zij, althans tot zekere hoogte, de godsdienstige verschijnselen wel waarnemen en beschrijven, maar zij dringt tot hun innerlijke natuur niet door en kan zich, bij het missen van elke norm, over hun waarheid en waarde hoegenaamd niet uitspreken; zij blijft verlegen en machteloos voor de waarheidsvraag staan; zij heldert misschien psychologisch veel op, maar heeft logisch geen antwoord. Daar zij met zulk een negatieve uitkomst niet tevreden kan zijn, omdat het elke wetenschap tenslotte om de waarheid te doen is, komt zij bij haar onderzoek reeds zeer spoedig met haar eerst aanvaarde onbevooroordeeldheid in tegenspraak, beziet de verschijnselen onder het licht van bepaalde, godsdienstige of wijsgerige overtuigingen, en tracht een verklaring te geven, die met behulp van deze vrij subjectieve en willekeurige premissen is opgesteld. De bekering wordt dan bijv. een verschijnsel dat met allerlei alteraties van het menselijk bewustzijn op één lijn komt te staan, of even arbitrair uit de onbewuste inwerking van een supranaturele factor wordt verklaard. Maar wat bekering en zo ook, wat geloof, gebed, rechtvaardiging, godsdienst enz. waarlijk is, dat kan de psychologie noch de filosofie van de religie ons zeggen; dat zegt de Heilige Schrift ons alleen 24).

- 1) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 436.
- 2) Soms tracht men deze leer der reïncarnatie ook als een Christelijke voor te stellen, die door Jezus Zelf onderwezen werd, verg. Carl Andresen. Die Lehre von der Wiedergeburt auf theistischer Grundlage. Ein Beitrag zur Eineuerung der christl. Theologie². Hamburg 1899.
- 3) Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt bl. 275-355. J. S. Speyer, De Indische theosofie en haar betekenis voor ons. Leiden 1910 bl. 86-93.
- 4) Suicerus, Thee. Eccl. e. v. ἀναγεννησις.
- 5) Bij Hodge, Syst. Theol. III 597, verg. bl. 5.29.
- 6) Ritschl, Rechtf. u. Vers. III² 557.
- 7) Aldus de Remonstranten op de Haagsche Conferentie, bij M. Vitringa, Doctr. III 227.
- 8) Zie verschillende citaten uit Socin. en Remonstr. geschriften bij M. Vitringa, Doctr. III 225-229. De Moor, Comm. IV 782-784. Verg. can. Dordr. III, IV Verw. 3. Zie ook de aan de Remonstranten verwante gevoelens van de theologen der New Divinity School in America, Emmons, Finney en Taylor, bij Hodge, Syst. Theol. III 7-15.
- 9) Verg: mijn Roeping en Wedergeboorte Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 447 v.
- 10) Can. Dordr. III, IV 77. Er is hierbij nog weer verschillende accentuering mogelijk van de vermogens, die in wedergeboorte of bekering veranderd worden. Naarmate de zonde meer in het verstand, in het gevoel of in de wil wordt geplaatst en

dus meer als duisternis, passie of afkeer van en vijandschap tegen God wordt opgevat, valt bij de herschepping van de mens op de verlichting, de regeling van het gevoel of de vernieuwing van de wil de nadruk. De voorstelling verschilt ook, naarmate de bekering overeenkomstig eigen zondige toestand op andere wijze doorleefd wordt. Zelfs de psychologie, die men toegedaan is, oefent hier invloed. Melanchton bijv. sprak in de eerste tijd bijna alleen van mens et cor (affectus) en maakte van de voluntas bijna geen gewag; ze was in het gevoel begrepen en daaraan onderworpen; de bekering bestond dus vooral in instorting van nieuwe gevoelens. Toen hij later meer studie maakte van Aristoteles en zijn psychologie overnam, onderscheidde hij de voluntas van de gevolens, zette ze daarbuiten en daarboven, gaf haar enige macht om ze te regelen en te leiden en kwam hij er zelfs toe, om ze in de bekering enigszins te laten meewerken (synergisme). Verg. E. F. Fischer, Melanchtons Lehre von der Bekehrung usw. Tübingen Mohr 1905 bl. 19 v. 47 v. 97 v

- 11) Schweizer, Centraldogmen II 235 v.
- 12) Verg. Loofs, Dogmengesch. 4 754 v. 766. 782 enz.
- 13) J. T. Müller, Die Symb. Bücher der ev. Luth. K. bl. 98, 108, 109, 115 enz. verg. met bl. 528, 613, 615.
- 14) Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott 1908 bl. 267. Kirn, in PRE3 XXI 250, 255.
- 15) Cremer, Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe². Gütersloh 1901. E. Cremer, Rechtfertigung und Wiedergeburt. Gütersloh 1907. Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im N. Test. 1897. Steinmetz, Zusammenhang v. Taufe u. Wiedergeburt, Neue kirchl. Zeits. 1902. Wacker, Wiedergeburt und Bekehrung 1893. Verg. Paul Rutz, Taufe und Wiedergeburt mit bes. Berücks. der Kindertaufe, Neue kirchl. Zeits. 1901 bl. 585-620. O. Scheel, Die Dogm. Behandlung der Tauflehre in der modernen positiven Theol. Tübingen 1906.
- 16) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 416 en boven Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 440.
- 17) Schmid, Dogm. der ev. Luth. Kirche bl. 340-342.
- 18) Calvin, Inst. III 3, 5. Polanus, Synt. Theol. bl. 466 v. Voetius, Disp. II 432 v. Maccovius, Loci Comm. bl. 750 v. Mastricht, Theol. VI 3, 13-18. Walaeus, Synopsis pur. theol. XXXII 13, 18, 19. Witsius, Oec. foed. III 6, 4. De Moor, Comm. IV 781 enz. Verg. ook Can. Dordr. III, IV 11.
- 19) Krüger, art. Gnosis in PRE3 VI 733, 734. Gennrich, Lehre Von der Wiedergeburt bl. 92 v.
- 20) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 420 en de daar aangehaalde literatuur.
- 21) Zie citaten van Eckart, Tauler ea. bij Gennrich t.a.p. bl. 112-120; van Weigel, de fratres roseae crucis, Barclay, Deurhof, Pontiaan van Mattem bij M. Vitringa, Doctr. III 229-231, en voorts de werken van Erbkam, Göbel, Heppe, Ritschl, reeds vroeger aangehaald. Verwante gedachten komen voor bij de Christelijke theosofen, boven bl. 39, 40, 47 \$topic\$, en ook bij de voorstanders van de conditionele onsterfelijkheid. Zo zegt Edward White, Life in Christ³. Londen 1878 bl. 117: the very object of redemption is to change our nature, not only from sin to holiness, but from mortality to immortality, from a constitution, whose present structure is perishable in all its parts to one which is eternal, so that those, who are partakers of the blessing, pass from death to life, from a corruptible nature

into one which is incorruptible in all its parts, physical and spiritual. Daarentegen is Flacius niet tot deze richting te rekenen. Wel noemde hij de erfzonde substantia hominis, deel III 87 §topic\$ en wanneer hij bedoeld had wat deze uitdrukking inhield, zou hij ook de wedergeboorte in het instorten van een substantie moeten gesteld hebben. Maar tegenover Strigel, die de zonde een accidens noemde, wilde hij sterk laten uitkomen, dat onze gevallen substantia et natura voor God peccatum was, hoc est, rem propter quam mihi irascitur Deus. Verdedigbaar was daarom de uitdrukking nog niet, maar zijn tegenstanders hebben ze hem toch al te zwaar aangerekend, verg. Form. Conc. bij Müller, Die Bekenntnisschriften bl. 574 v. Kawerau in PRE3 VI 88. Vele Lutheranen, ook hier in het land stemden daarom met Flacius in, verg. Dr. J. W. Pont, De Luth. Kerk in Nederland. Baarn 1908 bl. 14, 22.

22) Calvijn, Inst. III 3, 2.

23) Luther bij Hermann, Der Verkehr bl. 278.

24) De vele bezwaren tegen de empirische godsdienstpsychologie zijn breedvoerig ontwikkeld in het werk van Dr. Geelkerken, bl. 273 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 445)

445. Als we letten op de vele verwante begrippen (roeping, verlichting, bekering, vernieuwing, reiniging, heiliging enz.), te midden waarvan de wedergeboorte in de Heilige Schrift optreedt, en acht geven op de vele uiteenlopende opvattingen, die daarvan in de theologie voorkomen, dan schijnt het een hachlijk ondernemen, van haar een definitie te willen geven, welke op algemene instemming aanspraak maakt. En toch schijnt zulk een poging niet onmogelijk te zijn. Want de theosofische en de eschatologische opvatting van de wedergeboorte kan al terstond terzijde gesteld worden, omdat de eerste in het Christendom niet thuis behoort, en de tweede later vanzelf, op grond van [Matt. 19:28](#), in de leer van de laatste dingen ter sprake komt. Dan blijft er voor de wedergeboorte eigenlijk maar drieërlei betekenis meer over. Ten eerste kan men er mee aanduiden die, tengevolge van het gelovig aannemen van het Evangelie, in het bewustzijn intredende verandering, waardoor dit van alle gevoel van schuld en vrees bevrijd en met troost, vrede, vreugde vervuld wordt. Dit is in derdaad een grote, heerlijke transformatie en regeneratie van het bewustzijn; niet alleen Luther en de Lutherse belijdenisgeschriften spreken soms in deze zin van de wedergeboorte, maar een enkele maal komt dit spraakgebruik ook bij Gereformeerden voor. Zo zegt Polanus bijv., dat de regeneratio bestaat in modificatio en vivificatio, en dat deze laatste weer twee delen heeft: laetificatio conscientiae en gubernatio spiritualis **1**). Maar het verdient toch geen aanbeveling, om deze verandering in het bewustzijn met de naam van wedergeboorte aan te duiden, want

1. is dit, althans tegenwoordig, een ongewoon gebruik van het woord;
2. komt de zaak, die men er door uitdrukt, vanzelf bij de rechtvaardigmaking ter sprake; en
3. kan men er licht het misverstand mee voeden, alsof de wedergeboorte eigenlijk met de rechtvaardiging samen viel, en daarvan niet behoorde onderscheiden te worden.

Wanneer wij om deze redenen ook van deze betekenis van het woord wedergeboorte afzien, kan men voorts dit begrip nog nemen in ruimere en engere zin. In de ruimere zin gebruikte

men het woord gewoonlijk in het begin van de Reformatie 2); wedergeboorte omvatte dan de hele vernieuwing van de mens, zoals die uit en door het geloof tot stand kwam, en viel met de bekering (nl. met de *resipiscentia*, niet de *poenitentia*) samen; zodat nu eens de wedergeboorte en dan weer de bekering omschreven werd als te bestaan in twee delen, nl. afsterving van de oude en opstanding van de nieuwe mens 3). Maar verschillende oorzaken, die reeds vroeger werden opgesomd 4), werkten er toe mee, om de wedergeboorte in engere zin op te vatten en aan het geloof en de bekering te laten voorafgaan. De voortgang van de wedergeboorte na en door het geloof kreeg toen gewoonlijk een anderen naam (*resipiscentia*, *renovatio*, *sanctificatio*); dit spraakgebruik drong allengs zover door, dat bijna niemand tegenwoordig bij de wedergeboorte aan de heiligmaking denkt; de engere betekenis van het woord kreeg algemeen burgerrecht. En dit is ook goed te verklaren; het woord sluit niet de wasdom en de ontwikkeling van het nieuwe leven in, maar doet onwillekeurig denken aan de wording en het ontstaan van dat leven. Als de dogmatiek het begrip dus tot de inplanting van het geestelijke leven beperkt, kent zij er een enger zin aan toe, dan waarin de Heilige Schrift doorgaans van wedergeboorte of geboorte van boven, uit God spreekt, en zij heeft dus op haar hoede te zijnt om niet op de klank af te citeren; maar dit is geen bezwaar, omdat de dogmaticus bij elk leerstuk van de taal van de belijdenis zich bedient en het moet laten rusten, niet op de klanken, maar op de gedachten van de Godsopenbaring.

Bij de wedergeboorte in engere zin is nu verder nog weer te onderscheiden tussen de werkzaamheid van God, waardoor Hij wederbaart, en de vrucht van deze werkzaamheid in de mens, die wedergeboren wordt, of maw. tussen de *regeneratio activa* en *passiva*. Beide zaken zijn in de werkelijkheid onmiddellijk aan elkaar verbonden en worden dikwijls in het een woord: wedergeboorte, samengevat; maar tot recht verstand is distinctie onmisbaar. De wedergeboorte in actieve zin, de wederbarende werkzaamheid van God, is slechts een andere naam voor de roeping, nl. de *vocatio efficax*. En het verband tussen de roeping in deze zin (*regeneratio activa*) en de wedergeboorte in passieve betekenis is hetzelfde als tussen het spreken door en het horen en leren van de Vader, [Joh. 6:45](#), als tussen het trekken en volgen, [Joh. 6:44](#), als tussen het geven en aannemen, [Joh. 6:65](#), als tussen de krachtdadige aanbieding en de passieve aanvaarding van het heil, tussen het zaaien en het gezaaide 5). Eerst hebben wij dus in de wedergeboorte op de werkzaamheid van God de aandacht te vestigen, waarover ten dele reeds boven bij de roeping gehandeld werd, maar waaraan thans nog het volgende dient toegevoegd te worden.

Evenals de *vocatio* deels *externa*, deels *interna* is, sluit de daad van God in de wedergeboorte een zedelijke en een (voorlopig zo genoemde, en straks nader te verklaren) hyperfysische werking in 6). Eerstgenoemde werking geschiedt door het woord, richt zich op het bewustzijn (niet alleen de theoretische, maar vooral ook de praktische rede met het geweten) en daardoor heen op de wil van de mens. In de prediking van het Evangelie aan volwassenen, bepaaldelijk bij de zending, gaat deze vooraf, en komt dus de *vocatio externa* in orde vóór de wedergeboorte te staan, ofschoon zij er temporeel ook mee samenvallen mocht. Nu kennen de Pelagianen van alle schakering geen andere werkzaamheid van God in de wedergeboorte dan deze *suasio moralis*; zij achten deze voor de volwassenen genoegzaam, omdat de wil van de mens door de zonde of in het geheel niet aangetast of slechts verzwakt is geworden, en dus, indien hij wil, aan deze zedelijke aanrading gevolg kan geven; en wat de kinderen betreft, is ook deze *suasio moralis* niet nodig, omdat de erfzonde geheel geloofhend of als een, buiten hun schuld omgaand, gebrek wordt aangemerkt 7). Onder de voorstanders van deze richting zijn er wel, die niet alleen van het woord van het Evangelie, het beeld van Jezus in de Evangelien 8) enz., maar ook daarnaast van de Geest en van zijn werkzaamheid spreken, en deze in zekere zin zelfs aan het woord laten vooraf gaan; maar zij denken bij die

Geest dan aan de heilige gemeenschapsgeest, die in de gelovigen te zamen woont 9), of aan de objectieve goddelijke kracht (Potenz), waarin God zich mededeelt 10), of aan de levensrichting en levensmacht, die van Jezus' persoon en werk, evenals van andere grote mannen, is uitgegaan en in de geschiedenis voortwerkt 11); maar zij geloven niet meer in de Heiligen Geest, gelijk die met de Vader en de Zoon deszelfde Goddelijken wezens deelachtig en toch als persoon van hen onderscheiden is 12), en houden dus voor een bijzondere, Goddelijke werkzaamheid in de wedergeboorte geen plaats meer over. De Christelijke kerk heeft echter steeds, en te krachtiger, naarmate ze meer inzicht kreeg in de persoonlijkheid en Godheid van de Heilige Geest, een bijzondere, Goddelijke werkzaamheid in de wedergeboorte aangenomen; evenals zij omgekeerd, naarmate zij vaster overtuigd werd van de noodzakelijkheid van de gratia interna, met te meer beslistheid en vreugde de persoonlijkheid en Godheid van de Heilige Geest beleed 13). Het een staat met het ander in onlosmakelijk verband; als God drieëinig is, moet er, behalve een werk van de Vader in de schepping en een werk van de Zoon in de verlossing, ook een bijzonder, Goddelijk werk van de Heiligen Geest in de heiligmaking zijn. De Christelijke kerk, die staat op de grondslag van het trinitarisch dogma, beleed dus eenparig een gratia infusa. Terwijl echter Rooms en Luthers en deze instorting van de genade (de wedergeboorte) bij de kinderen bonden aan de doop, hebben de Gereformeerden bij het licht van de Schrift leren inzien, dat de kinderen van de gelovigen niet door maar reeds vóór de doop, niet om hun ouders en krachtens hun natuurlijke geboorte, maar met hun ouders krachtens Gods ontferming in het verbond van de genade begrepen waren. Bij hen kon de wedergeboorte dus plaats hebben, en had ze volgens hun overtuiging menigmaal plaats zonder de uitwendige roeping door het woord. Uitwendige en inwendige roeping, woord en Geest, de morele en de hyperfysieke werkzaamheid van God in de wedergeboorte gingen dus in de werkelijkheid dikwijls vrij ver uit elkaar.

Toch is het opmerkelijk, dat de Gereformeerden beider verbandt tegenover de Wederdopers, steeds hebben trachten vast te houden, en in hun belijdenissen, catechismussen en dogmatische handboeken steeds aan de orde van roeping en wedergeboorte getrouw zijn gebleven. Zelfs Maccovius, die de justificatio activa vóór de wedergeboorte plaatst en op deze de fides en de justificatio passiva laat volgen, handelt toch vooraf onder het koninklijk ambt van Christus over de media externa, waardoor Hij zijn regiment uitoefent, en laat de justificatio activa geschieden in het Evangelie, [Gen. 3:15](#), dat door het woord ons wordt bekend gemaakt 14). En zij hadden voor de handhaving van deze orde goede gronden.

1. Wanneer de kinderen van de gelovigen in hun prille jeugd, voordat zij het woord van het Evangelie hebben kunnen horen, worden wedergeboren, dan geldt dit toch altijd alleen van kinderen van de gelovigen, dat is van zulke kinderen, die van hun ontvangenis en geboorte af in het verbond van de genade begrepen zijn. Dit verbond van de genade gaat dus aan hun wedergeboorte vooraf; het ligt objectief als een genadige ordening van God voor hen gereed; het bestaat onafhankelijk van hen in het Evangelie en de sacramenten; en zij worden er passief in opgenomen en nu als leden van dat verbond gedoopt; het sacrament van de doop zou geen sacrament zijn, als het niet als een teken en zegel gehecht was aan het woord. De inwendige roeping, waardoor de kinderen worden wedergeboren, blijft dus objectief ten nauwste met het woord in verband staan, al is het, dat de kinderen daarvan zelf nog geen bewustzijn hebben.
2. Als in de dogmatiek de persoon en het werk van Christus (de soteriologie) behandeld is, kan men niet dadelijk in de soteriologie met de wedergeboorte beginnen, maar moet men vooraf op een of andere wijze in de leer van de Heilige Geest van het verbond van de genade, van de kerk, de genademiddelen, het uitwendig regiment van Christus, de roeping

enz.) handelen over de weg, waarlangs, en de middelen, waardoor het objectieve heil in Christus in de wereld bekend gemaakt en van geslacht tot geslacht wordt overgeleverd. Want indien de wedergeboorte objectief van het woord werd losgemaakt, zou niet alleen over de tegenwoordigheid en werkzaamheid van de Heilige Geest niet meer te oordelen zijn [15](#)), maar zou ook de conclusie voor de hand liggen, dat Christus' persoon en werk eigenlijk voor de zaligheid niet nodig zijn, en dat God de zondaar ook evengoed kan wederbaren zonder Christus, door de Heilige Geest alleen; hoogstens blijft Christus dan alleen nog nodig, om in de wereld van het bewustzijn van God naam en heerlijkheid te openbaren.

3. Het is niet juist, te zeggen zonder meer, dat de wedergeboorte geschiedt door het woord van God, dat is, door Gods kracht. Want al heeft de uitdrukking: woord van God, in de Heilige Schrift meermalen die betekenis [16](#)), in [1 Petr. 1:23-25](#) denkt de apostel klaarblijkelijk aan het woord van de Heere, dat onder zijn lezers verkondigd was, en het woord, waardoor de wedergeboorte geschiedt, is toch, ook al denkt men daarbij alleen aan de inwendige roeping, niet het woord van God in het algemeen, niet zijn woord in schepping en voorzienigheid, maar zijn woord in de herschepping, dat is, het woord, hetwelk Hij in Christus en door zijn Geest in de harten spreekt. De Geest, met andere woorden, die de wedergeboorte werkt, is bepaaldelijk de Geest van Christus, die door Christus verworven en, nadat Hij zelf alles volbracht had en ten hemel was gevaren, in de gemeente uitgezonden is, en nu als zijn Geest in haar woont en werkt, en daarbij alles uit Hem neemt. Dit verband wordt alleen vastgehouden, wanneer men op een andere of andere wijze aan de orde van roeping en wedergeboorte getrouw blijft, want anders komen het werk van Christus en het werk van de Geest los naast elkaar te staan.
4. Bij deze argumenten komen nog enkele overwegingen, die van minder, maar toch niet zonder betekenis zijn. Als sommige Gereformeerde theologen niet alleen bij de vroegstervende, maar ook bij de in leven blijvende kinderen van het verbond, de wedergeboorte liefst stelden vóór of onder de doop, dan was dit geen dogma, hetwelk ergens door de kerk was vastgesteld, maar een oordeel van de liefde, waarnaar de gemeente haar jeugdige kinderen te beschouwen en te behandelen had, totdat uit hun leven het tegendeel bleek; volstreekte zekerheid was en is hier niet te verkrijgen. Voorts moet bij de *vocatio externa* wel worden bedacht, dat ze volstrekt niet alleen geschiedt door de openbare prediking of zelfs door het lezen en onderzoeken van de Heilige Schrift, maar ook plaats heeft in het eenvoudige woord, dat in de huiselijke kring door vader of moeder gesproken en door het kind gehoord wordt; en niemand kan zeggen, wanneer en op welke wijze dit woord op het gemoed van de kinderen zijn invloed kan beginnen te oefenen. Verder overweegt men wel, dat de inwendige roeping of wedergeboorte zonder twijfel steeds in orde aan het salutariter audire van het woord van God vooraf gaat, gelijk Maccovius [17](#)) dan ook terecht beweerde, maar volstrekt niet altijd aan het uitwendig horen noch ook aan de zedelijke werking, die van het woord op hart en gemoed uitgaat. God kan het hart openen vóór, maar ook onder het horen van zijn woord, [Hand. 16:14](#). Hij kan Ezechiël doen profeteren over de dorre beenderen, dat ze gaan leven, [Ezech. 37:14](#) v.; op de roepstem van Jezus, Lazarus doen uitkomen uit het graf, [Joh. 11:43-44](#); de dingen, die niet zijn, roepen, alsof ze waren, [Rom. 4:17](#). Eindelijk houdt men in het oog, dat de roeping in het algemeen volstrekt niet alleen bedoelt, om de wedergeborenen tot geloof en bekering te brengen, maar betekenis heeft voor alle mensen. Er is een *vocatio universalis*, een *vocatio generalis*, een *vocatio specialis*; maar deze schone belijdenis kan niet tot haar recht komen, als de roeping na de wedergeboorte geplaatst en alleen met de wedergeboren en in verband wordt gebracht.

- 1) Polanus, Synt. Theol. bl. 468.
- 2) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 430 v.
- 3) Verg. bijv. Polanus, zo even aangehaald, en de Heidelb. Catech. vr. 88.
- 4) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 430 en Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 441 v.
- 5) Amesius, Med. Theol. i26, 7 v. Voetius, Disp. II 452, 463 v. Heidegger, Corpus Theol. XXI 61.
- 6) Voetius, Disp. II 449, verg. mijn Roeping en Wedergeb. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 449.
- 7) Limborch, Theol. Christ. IV 12, 2 vereenzelvigt dan ook de uit- en inwendige roeping: interna vocatio non est virtus Spiritus seorsim operans averbo, sed per verbum et verbo semper inest, a deo ut revers una eademque sit vocatio, sed quae secundum diversos respectus vocetur externa et interna.
- 8) Aldus vooral Herrmann, Der Verkehr bl. 45 v. Op bl. 147 zegt hij: Deshalb müssen wir die Gedanken, dass Gott der einzelnen Seele näher kommen könne als dadurch, dass er sich in Christus finden lässt, gänzlich abweisen. Aan een werking van Gods Geest in de mens bestaat op dit standpunt geen behoefte. Verg. Nösgen, Der Heilige Geist. Sein Wesen und die Art seines Wirkens. Berlin 1905 bl. 189-194.
- 9) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 123 v. par. 170 v.
- 10) F. A. B. Nitzsch, Ev. Dogm. bl. 439.
- 11) Reischle, Christl. Gl. bl. 105 v. Kirn, Ev. Dogm. bl. 105. Schultz, Ev. Dogm. bl. 91, 103.
- 12) Reischle bijv. spreekt van Vader, Zoon en Geest als van drie zijden of "Wirkungsweisen" Gods, t.a.p. bl. 54.
- 13) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 227 v.
- 14) Maccovius, Loci Comm. bl. 647 v. 676.
- 15) Verg. Form. Conc. bij J. T. Müller bl. 602.
- 16) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 108.
- 17) Maccovius, Loci Comm, bl. 710-724,

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 446)

446. Om al deze redenen hielden de Gereformeerden algemeen en eenparig aan het verband van uit- en inwendige roeping en zo ook aan de orde van roeping en wedergeboorte vast **1)**. Zij kwamen er tegen op, dat de verdeling van de roeping in een uit- en inwendige een divisio generis in species zou zijn en beschouwde haar als een divisio integri in partes ac membra sua **2)**. Zoals zij zich hiermee keerden tegen de Anabaptisten enz., namen zij anderzijds tegenover de Pelagianen van alle gading deze positie in, dat de uitwendige roeping en zedelijke aanrading door hetwoord onvoldoende was tot zaligheid, maar door een heel bijzondere werking van de Heilige Geeste in het hart van de mens gevolgd moest worden **3)**. Deze werking werd in de eerste plaats een onmiddellijke genoemd. Met deze uitdrukking wierp men echter niet omver, wat men eerst over het verband van uit- en inwendige roeping gesteld had, maar bepaalde men zijn standpunt tegenover tweeërlei richting. Ten eerste tegenover de Remonstranten, die de werking van Gods Geest voor een louter zedelijke hielden, d.w.z., voor zulk een, waarvan de vrucht afhankelijk was van de toestemming en inwilliging van de mens. Tussen de werkzaamheid van God en de uitwerking daarvan in het hart van de mens (dat is de wedergeboorte) kwam dus de vrije wil van de mens in te staan. En daartegenover

zeiden de Gereformeerden, dat de werking van Gods Geest in de wedergeboorte onmiddellijk was, dat Gods Geest maw. zelf rechtstreeks in het hart van de mens binnendrong en daar onfeilbaar zeker, zonder enigszins van de wil van de mens afhankelijk te zijn, de wedergeboorte tot stand bracht. En ten andere kozen zij met de term: onmiddellijk, partij tegenover Camero en de Saumurse theologen, die in de wedergeboorte de verlichting van het verstand genoegzaam achtten en meenden, dat dit verlichte verstand dan verder zo op de wil inwerkt, dat deze krachtens zijn aard noodwendig volgen moest. Hier was dus wel een onmiddellijke werking van Gods Geest in het verstand, maar niet in de wil van de mens. En daartegenover beweerden de Gereformeerden in het algemeen, dat de Heilige Geest niet alleen door het verstand heen op de wil inwerkte, maar ook zelf rechtstreeks in de wil indrong en daar onmiddellijk nieuwe hebbelikheden wrocht 4).

Als de werking van Gods Geest in de wedergeboorte volstrekt van de wil van de mens onafhankelijk was, dan mocht zij in de tweede plaats onwederstandelijk heten. Reeds Augustinus zei: *subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur* 5), en de Augustinianen en Thomisten onder de Roomse theologen, evenals ook de Jansenisten, stemden zakelijk hiermede overeen, want ze namen een wezenlijk onderscheid tussen de *gratia sufficiens* en de *gratia efficax* aan, lieten door de eerste aan de mens het kunnen, door de tweede het werkelijk willen en volbrengen meedelen, en leerden dus een onfeilbare werkzaamheid van de *gratia efficax* 6). Maar Rome heeft deze leer beslist verworpen; ze sprak te Trente uit, dat, wanneer het hart door middel van de verlichting van de Heilige Geest is aangeraakt, *neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit* 7). En om alle twijfel en onzekerheid over de zin van deze uitspraak weg te nemen, verklaarde zij op het Vaticaansch concilie: *fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est, et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando* 8). Daarmee is feitelijk de onfeilbare werking van de genade ontkend en de beslissing over het al of niet zalig worden in de wil van de mens gelegd. Dat was van ouds de leer van de Pelagianen en Semipelagianen, die in de Molinistische en Congruïstische stelsels van de Jezuïten over Augustinus en Thomas de overwinning behaalden, en die buiten Rome ook bij de Anabaptisten, Socinianen, de latere Lutheranen enz. 9), en hier te lande bij de Remonstranten 10) ingang vond.

De term *gratia irresistibilis* is eigenlijk niet van Gereformeerde afkomst, maar werd door Jezuïten en Remonstranten gebezigd, om daarmee de leer van de *efficiacia gratiae*, gelijk ze door Augustinus en zijn geestverwanten werd voorgestaan, te karakteriseren. Zelfs hadden de Gereformeerden tegen deze term wel enig bezwaar, omdat zij volstrekt niet wilden ontkennen, dat de genade dikwijls, ja door de natuurlijke mens te allen tijde weerstaan werd en dus ook weerstaan kon worden. Zij spraken daarom liever van de *efficacia* of van de *insuperabilitas gratiae*, of verklaarden de term *irresistibilis* zo, dat de genade finaliter onweerstaanbaar was. De staat van het geschil was zo niet, of de mens Gods genade telkens weerstond en weerstaan kon, maar of hij tenslotte, op het bepaalde ogenblik, dat God hem wederbaren wilde en met de *gratia efficax* in zijn hart werkte, die genade nog verwerpen kon. Het antwoord hangt, gelijk in de vijf artikelen van de Remonstranten duidelijk uitkomt, ten nauwste samen met de leer over het bederf van de menselijke natuur, over de verkiezing al dan niet uit een voorgezien geloof, over de universaliteit en particulariteit van Christus' voldoening, over de vereenzelviging van of de onderscheiding tussen *vocatio sufficiens* (externa) en *efficax* (interna), over de juistheid van de onderscheiding tussen een *voluntas beneplaciti* en *voluntas signi* in het Goddelijk wezen. Terwijl de Remonstranten zich beriepen

op [Jes. 5:1-8](#); [65:2-3](#); [Ezech. 12:2](#); [Matt.11:21-23](#); [23:37](#); [Luk. 7:30](#); [Joh. 5:34](#); [Hand. 7:51](#), en op al de vermaningen tot geloof en bekering, die in de Schrift voorkwamen, zochten de Gereformeerde theologen hun sterkte in de tekening, welke de Schrift geeft van de gevallen mens als blind, onmachtig, natuurlijk, dood in zonden en misdaden, [Jer.13:23](#); [Matt. 6:23](#); [7:18](#); [Joh. 8:34](#); [Rom. 6:17](#); [8:7](#); [1 Cor. 2:14](#); [2 Cor. 3:5](#) [Ef. 2:1](#) enz., en in al die krachtige woorden en beelden, waarmee het werk van de genade in de ziel van de mens beschreven wordt, [Deut. 30:6](#); [Jer. 31:31](#); [Ezech. 36:26](#); [Joh. 3:3,5](#); [6:44](#); [Ef.2:1](#), [6](#); [Phil. 2:13](#); [1 Petr.1:3](#) enz. En zo spraken zij dan de krachtdadigheid en onverwinbaarheid van de Goddelijke genade in de wedergeboorte uit, en deden daarvan belijdenis in de synode te Dordrecht 11).

Ten derde werd de werkzaamheid van God in de wedergeboorte nog als een *operatio physica* omschreven. Maar over de juistheid van deze omschrijving bestond veel verschil van mening. Men was het hierover wel eens, dat het adjectief *moralis* of *ethica* te zwak en onvoldoende was, en bovendien tot allerlei misverstand aanleiding kon geven. Evenals men bij de onmacht van de mens bezwaar had gemaakt, om ze een zedelijke te noemen 12), ofschoon ze toch volstrekt niet lag in de substantie van de menselijke natuur, zo kon men ook bij het werk van Gods Geest in het hart van de mens niet met de naam zedelijk volstaan. Dit woord werd toch door de Remonstranten zo geduid, dat de genade-werking van de toestemming en inwilliging van de mens afhankelijk was en dus ook slechts uitwendig een verandering in de wilsdaden, een *reformatio vitae* ten gevolge had. En nog minder kon men met de naam zedelijk zich tevreden stellen, toen later in de Gereformeerde kerk zelf Camero en zijn leerlingen Amyraldus, Testardus, Dallaeus en Blondel de *gratia particularis* of *subjectiva* (die door hen van de *gratia universalis* of *objectiva* onderscheiden werd) als een *gratia ethica sive moralis* omschreven, en daarmee de congruïstische leer van Pajon en Placaeus voorbereidden 13). Maar welke omschrijving dan de juiste was, viel niet gemakkelijk te zeggen. De Dordsche Synode zei, dat de levendmaking was *plane supernaturalis, potentissima simul et suavissima, mirabilis, arcana et infallibilis operatio, virtute sua, secundum Scripturam* (quae ab autore huius operationis est inspirata) *nec creatione nec mortuorum resurrectione minor aut interior* 14); en de theologen spraken van een *operatio physica* of *hyperphysica*, *realis* of *effectiva*, *persuasoria* of *operativa*, *supernaturalis* of *divina*. 15). Maar welke naam ook gebruikt werd, de bedoeling was duidelijk; de werking van de genade in de wedergeboorte is niet *simpliciter physica*, omdat zij te doen heeft met een redelijk-zedelijk wezen, dat wel door de zonde bedorven is, maar toch mens is gebleven, en dus overeenkomstig zijn natuur hersteld moet worden. Toch is die werking ook niet *simpliciter ethica*, want zij hangt niet af van de toestemming van de mens maar dringt met Goddelijke kracht in zijn binnenste door en herschept hem, in beginsel, weer naar Gods beeld. Ze is dus iets eigensoortigs, draagt tegelijk een ethisch en een fysiek (hyperfysiek) karakter, is krachtig en liefelijk tevens.

- 1) Calvin, Inst. 111 24. Polanus, Synt. Theol. bl. 448 v. Polyander, Synopsis pur. theol. disp. XXX. Heidegger, Corpus Theol. II 205 v. Turretinus, Theol. El. Loc. xv. De Moor, Comm. IV 463-465, 469. M. Vitringa, Doctr. III 169 170-232 enz, Verg. ook Klein, De Zoon van God onder de wet en het leven van Christus onder de wet. Sneek 1901 bl. 57, Hierbij houdt men echter in het oog, dat de Geref. theologen deze orde voor de gewone hielden, maar daarnaast toch altijd ruimte lieten voor een *vocatio extraordinaria*, Polyander, t.a.p. xxx 15, 33. Turretinus, t.a.p. XV 1, 10, enz.
- 2) M. Vitringa, Doctr. III 157.
- 3) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 436 v.
- 4) Verg. mijn Roeping en Wedergeboorte Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 447, Deel IV;

- Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 448.
- 5) Augustinus, de corrept. et grat. XII 30. Verg. Pohle, Dogm. II 457 v. Heinrich, Dogmtheol. VIII 438 v. Pesch, Prael. dogm. V 154 v. enz.
 - 6) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 416.
 - 7) Conc. Trid. VI cap. 5, verg. ook Can. 3, waar de stelling verworpen wordt, dat de mens neque posse dissentire, si velit.
 - 8) Conc. Vatic. III cap. 3.
 - 9) Verg. M. Vitringa, Doctr. III 171-217.
 - 10) Conf. en Apol. Conf. art. 17, bij Episcopus, Op. III 88-89, 187-205. Limborch, Theol. Christ. IV c. 13, 14.
 - 11) Can. Dordr. III, IV en verg. daarbij Acta Syn. Nat. 1620 bl. 218-224 en de Judicia over het derde en vierde artikel der Remonstranten, bl. 153-219. Voorts Gomarus, de gratia conversionis, Op. 185-126. Trigland, Antapol. c. 27 v. bl. 365 v. Spanhemius, de quinquart. controvers. Op. III 1182 v. Maastricht, Theol. VI 3, 20. Turretinus, Theol. El. XV qu. 4-6. De Moor, comm. IV 496-534. M. Vitringa, Doctr. III 171-217.
 - 12) Verg. Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 327 v.
 - 13) M. Vitringa, Doctr. III 175-180.
 - 14) Can. Dordr. III, IV 12.
 - 15) Maccovius, Loci Comm. bl. 696. Spanhemius, Op. III 1183. Maastricht, Theol. VI 3, 9, 26. Witsius, Oec. foed. III 6, 4. Turretinus, Theol. El. XV 4, 18. De Moor, Comm. IV 496 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 447)

446. Tegen deze belijdenis van Gods almachtig en onfeilbaar werkende genade in de wedergeboorte voeren de Remonstranten een reeks van Schriftuurplaatsen aan, die allerlei vermaningen en bedreigingen behelzen en zich richten tot het hart en het geweten, tot het gemoed en de wil van de mens. Maar tegenover het Schriftbewijs verkeren de Gereformeerden toch steeds in gunstiger conditie dan hun tegenstanders. Want wanneer men van de vrije wil van de mens uitgaat en deze als het kostbaarste goed vóór alle dingen wil handhaven, kan men al die teksten, die ongetwijfeld Gods krachtdadige en onverwinnelijke genade leren, onmogelijk tot hun recht doen komen. Daarentegen, als men theologisch te werk gaat en allereerst voor de rechten van God zorgdraagt, houdt men daarbij toch altijd ruimte over voor de inhoud van die Schriftplaatsen, die de mens steeds aanspreken en behandelen als een redelijk zedelijk wezen. Zó werd de mens door God geschapen, zó wordt hij door zijn voorzienigheid onderhouden, en zó wordt hij in de herschepping vernieuwd en gezaligd. Maar dit wordt juist van Remonstrantsche zijde ontkend. Hun voornaamste bezwaar is steeds, dat de leer van de gratia efficax et insuperabilis in het geestelijke een fysieke dwang invoert, met de natuur van een redelijk wezen in strijd is, de mens geheel passief maakt, de zedelijke vrijheid en verantwoordelijkheid ondermijnt. Het Pelagianisme is er daarom altijd op uit, om de weerstaanbaarheid van de roeping te handhaven en wedergeboorte, bekering, heiligmaking, volharding enz. te laten afhangen van een beslissing van de wil. Wedergeboren en gerechtvaardigd wordt hij alleen, die vooraf vrijwillig een of andere conditie volbrengt, gelooft, zich bekeert, gezind is om Gods geboden te onderhouden enz.

Het wikkelt zich daarmee terstond in tal van onoplosbare moeilijkheden. Indien de mens tot het volbrengen van die condities van nature in staat is, is hij zo goed, dat er heel geen wedergeboorte in de zin van de Schrift nodig is; een zedelijke opvoeding en verbetering is dan meer dan voldoende. Indien de mens de kracht, om het Evangelie al dan niet aan te

nemen, vooraf door de gratia praeveniens in doop of roeping ontvangen moet, dan gaat er ook hier een gratia irresistibilis aan het geloven vooraf, want de gratia praeparans wordt aan allen zonder hun willen of weten geschonken; dan heeft feitelijk de wedergeboorte al plaats vóór de beslissing van de mens, want operari sequitur esse, de daad volgt op het vermogen, de wil, die tot het aannemen van het Evangelie in staat stelt, is blijkens het Evangelie van Johannes reeds een vernieuwde en herboren wil. Alleen is dan niet in te zien, hoe er na dat alles nog een vrije wilskeuze mogelijk is; de wil is immers door de buiten zijn toedoen hem geschonken goede kracht reeds ten goede gedetermineerd, en juist in diezelfde mate ten goede gedetermineerd, als zij kracht tot een goede keuze ontving; hoe meer men de wil door de zonde verzwakt laat zijn en hoe meer kracht men hem in de gratia praeveniens schenken Laat, des te meer en in diezelfde mate houdt ook zijn indifferente vrijheid op. Daarbij is het raadselachtig, waartoe zulk een vrije wilskeuze nog nodig is; als God toch reeds van te voren en onwederstandelijk de mens in zoverre vernieuwen moet, dat hij vóór het Evangelie kiezen kan, waartoe dient de handhaving van de indifferente wilsvrijheid dan nog anders, dan alleen om Gods genade weer te verijdelen, zijn genadeverbond weer even wankel en onvast te maken als dat van de werken vóór de val, en Christus nog machtelozer en liefdelozer voor te stellen dan Adam? Want Hij heeft alles volbracht en alles verworven, maar als Hij het wil toepassen, stuit zijn macht en zijn liefde af op de, nog wel met nieuwe krachten toegerusten, wil van de mens! Alleen om een schijnvrijheid van de mens te redden, wordt God van zijn soevereiniteit, het genadeverbond van zijn vastigheid, Christus van zijn koninklijke macht beroofd.

En als men er dan nog maar iets mee won; maar inderdaad verliest men er alles bij. Niet alleen wordt bij de volwassenen de indifferente wilsvrijheid slechts in schijn gered. Maar bij de kinderen blijkt heel de leer onvoldoende en de onbarmhartigheid zelf. Want één van beide: de gratia, die aan de kinderen geschonken wordt, is voldoende ter zaligheid en opent hun, indien zij vroeg sterven, de poorte van de hemel —en dan worden zij behouden zonder hun toedoen en zonder zelf gekozen en beslist te hebben; of zij is niet voldoende, maar dan zijn ook alle kinderen verloren, die vroeg, voordat ze kiezen konden, stierven; en van de kinderen, die opwassen, vallen er door vrije wilskeuze weer duizenden bij duizenden af. Het Pelagianisme in zijn verschillende vormen schijnt barmhartig te zijn; maar het is niets anders dan de barmhartigheid van de farizeër, die zich om de tollenaars niet bekommert. Om de wilsvrijheid bij enkele duizenden volwassenen te redden, en dan nog maar in schijn, geeft het, naar evenredigheid, miljoenen van kinderen aan de verdoemenis prijs. Tenslotte blijft het een raadsel, wat het Pelagianisme daarop tegen hebben kan, dat God zijn krachtdadige genade aan zondaren verheerlijkt.

Indien het de vraag opwierp, waarom God die genade slechts aan velen en niet aan allen schenkt, zou het bij iedereen een welwillend oor vinden. Wie heeft die vraag niet in zich voelen oprijzen en wie is er niet tot in het diepste van zijn ziel door ontroerd? Maar die vraag keert op ieder standpunt weer en wordt door Pelagius evenmin als door Augustinus beantwoord; allen zonder onderscheid moeten rusten in het welbehagen van God. De belijders van Gods soevereiniteit zijn hierbij in geen geval in ongunstiger conditie, dan de verdedigers van de vrije wil. Want gelijk boven aangetoond werd, schenkt de gratia externa volgens de Gereformeerden aan allen, die onder het Evangelie leven, minstens zoveel genade, als volgens de Pelagianen in de zogenaamde gratia sufficiens hun verleend en door hen tot een vrije keuze vóór of tegen het Evangelie genoegzaam wordt gekeurd. De leer van de inwendige roeping ontnemt aan de uitwendige roeping geen enkele zegening en weldaad, welke er naar het pelagianisme of semipelagianisme, volgens Rooms en Luthers en of Remonstranten door God mee verleend wordt. Op Gereformeerd standpunt blijven alle

uitwendig geroepenen objectief in dezelfde conditie verkeren, als waarin zij naar andere belijdenissen zich bevinden. De bewering van de Gereformeerden is alleen, dat al die rijke genade aan en in de mens, als zij niet bepaald genade van de wedergeboorte is, ongenoegzaam is, om de mens tot een vrije, besliste aanneming van het Evangelie te bewegen. Om te geloven in Christus, is volgens de duidelijke leer van het Evangelie van Johannes, niet minder dan wedergeboorte nodig, een werking van Gods kracht als in de opwekking van Christus, [Ef.1:19-20](#). Alle mindere genade, hoe rijk en heerlijk, is onvoldoende; een genade, die zonder te wederbaren toch de wil zover herstelt, dat hij vóór het Evangelie kiezen kan, wordt nergens in de Schrift geleerd en is ook een psychologische ongerijmdheid. Al was deze hun belijdenis ook onjuist (des neen), zij brengt hoegenaamd geen verandering ten nadele in de toestand van hen, die volgens de belijdenissen van alle Christenen tenslotte om hun ongeloof verloren gaan.

Doch boven de voorstanders van de vrije wilskeuze hebben die van de Gereformeerde religie dit in elk geval voor, dat Gods raad zal bestaan, dat zijn genadeverbond niet wankelt, dat Christus waarachtig en volkomen Zaligmaker is, dat het goede i. e. w. eens onfeilbaar zal triomferen over het kwade. Wat ernstig bezwaar kan daartegen worden ingebracht? Indien wij zonder ons weten van de verdoemenis in Adam kunnen deelachtig zijn—een feit, dat niemand loochenen kan—waarom zouden wij dan niet veelmeer zonder ons weten door God in Christus tot genade aangenomen kunnen worden? Van dwang is toch bij deze genade geen sprake. Om een ogenblik sterk te spreken, indien deze genade niet krachtens haar aard dwang uitsloot en God werkelijk dwang gebruikte; wie zou dan toch nog aan het einde het recht of ook zelfs de lust hebben zich te beklagen, indien hij zo aan het eeuwig verderf ontruikt en in het eeuwige leven overgebracht werd? Wie zou de man gelijk geven, die zich er over beklaagde, dat men hem, zonder zijn wilsvrijheid te eerbiedigen, uit levensgevaar had gered? Maar het is niet zo; er is in de inwendige roeping en wedergeboorte geen dwang bij God, $\beta\iota\alpha$ ου προσεστι τω θεω. Geen enkele vrome, van wat belijdenis ook, die in het werk van de genade van dwang heeft gesproken, ook al werd hij als een brandhout uit het vuur gerukt. Veeleer zou het zijn wens zijn, dat God met meer macht in hem de zonde brak en zonder de lange weg van strijd de zaligheid hem deelachtig maakte. Maar zo doet God in de genade niet; alle dwang is met haar wezen in strijd. Er is hier even weinig reden, om van dwang te spreken, als bij de geboorte van de mensen. Het feit is onweersprekelijk, dat het verschil onder de mensen, in geslacht, stand, voorrechten, lichaamskracht, gaven van verstand en hart enz., niet eerst door het gedrag van de mensen veroorzaakt, maar met de ontvangenis en geboorte meegebracht wordt. Wie heeft recht te klagen, als hij minder dan anderen bedeed is? Wie kan roemen, als hem niet een of twee, maar vijf of tien talenten zijn toebetrouwd? Wie is zo dwaas, om de gaven, die hem boven anderen werden geschonken, om de erfenis, welke zijn ouders hem nalaten, om de schatten van cultuur, die bij zijn geboorte voor hem gereed liggen, weg te werpen, omdat hij ze, zonder en buiten zijn willen en weten, uit loutere genade ontving? Indien men deze ongelijke bedeling op natuurlijk of geestelijk gebied een fysieke dwang zou willen noemen, of ze als onrechtvaardig zou durven aanklagen, moet men de theorie van Origenes en van de hedendaagse theosofen aanvaarden, dat alle zielen oorspronkelijk volkomen gelijk zijn geweest, en dat alle verscheidenheid te danken of te wijten is aan de verschillende gedragingen en handelingen van de mensen. Er heerst dan in de wereld alleen de wet van het karma, de wet van loon naar werk, zoals ze ook door het nomistische Jodendom opgesteld en uitgewerkt werd. Maar de Christelijke religie staat hier lijnrecht tegenover. Jezus sprak niet de eigengerechten maar de armen van geest en de zachtmoedigen zalig; Hij kwam niet, om rechtvaardigen, maar om tollenaars en zondaren te roepen tot bekering; om te zoeken en zalig te maken wat verloren was. De genade van God in

Christus, de volle, rijke, vrije, almachtige, onverwinnlijke genade, is het hart van het Evangelie.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 448)

448. Boven werd de regeneratio activa en passiva onderscheiden; de eerste werd tot dusver behandeld; thans komt nog de tweede aan de orde. Wat is de wedergeboorte zelf in de ziel van de mens, wat wordt door de wederbarende werkzaamheid van God in zijn hart gewerkt en voortgebracht? De Heilige Schrift duidt dit product van de herscheppende genade van God met verschillende woorden en beelden aan; zij noemt het een besneden hart, [Deut. 30:6](#); [Rom. 2:29](#), een rein hart en een vaste geest, Ps. 51:19 [[Ps. 51:17](#)], een vlesens inplaats van een stenen hart, [Jer. 31:33](#)v. [Ezech. 11:19](#); [36:25](#), een nieuw schepsel, [2 Cor. 5:17](#), Gods maaksel, [Rom. 14:20](#); [Ef. 2:10](#), een nieuwe mens, [Ef. 4:24](#); [Col. 3:10](#), een nieuw leven, [Rom. 6:1](#); [Ef. 2:5](#) [Col. 3:3](#) enz. Vooral verdient het ook de aandacht, dat de Schrift iemand door de wedergeboorte laat worden tot een geestelijk mens. Hetgeen uit het vlees geboren is, is vlees, en hetgeen uit de Geest geboren is, is geest, [Joh. 3:6](#); door de wedergeboorte wordt de psychische mens tot een geestelijk mens, [1 Cor. 4:1](#); [Gal. 6:1](#); de gelovigen worden samen opgebouwd tot een geestelijk huis, tot een heilig priesterdom, om geestelijke offeranden op te offeren, [1 Petr. 2:5](#); zij hebben een geestelijk verstand, [Col. 1:9](#), onderscheiden als geestelijke mensen alle dingen, zonder zelf van iemand onderscheiden te worden, [1 Cor. 2:15](#), zingen geestelijke liederen, [Col. 3:16](#), dragen niet meer het beeld van de eerste mens, die aards uit de aarde en een levende ziel was, maar van de tweede mens, die levendmakende Geest werd en de Heer uit de hemel is, [1 Cor. 15:45-49](#), ontvangen daarom eens een geestelijk lichaam [1 Cor. 15:44](#), dat gelijkvormig zal zijn aan het heerlijk lichaam van Christus, [Phil. 3:21](#), hebben de wet lief, die geestelijk is, [Rom. 7:14](#), omdat zij dienen in nieuwigheid van de geest, en niet in de oudheid van de letter, [Rom. 7:6](#), cf. [2 Cor. 3:6](#). Dit alles kan niet betekenen, dat de mens van nature alleen een ziel en een lichaam bezitten zou, en door de wedergeboorte er een pneuma, als een nieuw bestanddeel van zijn wezen, bij zou krijgen, want ook de psychische mens bezit in psychologische zin een pneuma, [Gen. 41:8](#); [45:27](#); [Zach. 12:1](#); [Luk. 23:46](#); [Joh. 11:33](#); [Hand. 7:59](#); [17:16](#); [1 Cor. 2:11](#); [5:3](#); [7:34](#); [2 Cor. 7:1](#); [1 Thess. 5:23](#); [Hebr. 4:12](#); [12:9](#), [23](#) enz.; geest en ziel wisselen in de Schrift telkens met elkaar af; nu eens maken lichaam en ziel, dan lichaam en geest het wezen van de mens uit; de psychische werkzaamheden en aandoeningen worden nu eens aan de geest, dan weer aan de ziel toegeschreven, het sterven heet een overgave van de ziel, maar ook wel van de geest **1**). Maar al heeft de mens ook een pneuma in psychologische zin, hij is toch vóór de wedergeboorte een psychisch mens, die geen ander leven bezit dan hetgeen hij door ontvangenis en geboorte uit zijn ouders ontving en dat door de zonde bezielde en beheerst wordt. Opdat hij dit leven verliest en een ander geestelijk leven deelachtig wordt, moet hij zichzelf verloochenen, het kruis opnemen en Jezus volgen, moet hij alles verlaten, om Jezus' discipel te zijn, moet hij in één woord wedergeboren worden uit water en Geest, [Joh. 3:3](#), **5**.

Deze Geest is de Geest van God, want evenals de mens, heeft ook God een Geest, [1 Cor. 2:11](#). Door die Geest schiep en onderhoudt Hij de wereld, [Gen. 1:2](#); [Ps. 33:6](#); [Ps. 104:30](#), deelt Hij allerlei gaven en krachten uit, [Ex. 31:3](#); [Richt. 6:34](#); [14:6](#), zendt en zalft Hij de profeten, [Jes. 48:16](#); [59:21](#); [Ezech. 37:1](#), en vernieuwt en heiligt Hij ook zijn volk, Ps. 51:12 [[Ps. 51:10](#)]; [143:10](#); [Jes. 11:2](#); [28:6](#); [32:15](#) v., [Ezech. 36:27](#); [39:29](#); [Zach. 12:10](#), van die Geest werd Christus ontvangen, met die Geest werd Hij overvloedig gezalfd, door die Geest bracht Hij al zijn werk tot stand, maar daardoor heeft Hij die Geest zich ook zo volkomen verworven, dat Hij zelf de Geest, de levendmakende Geest genoemd kan worden, [2 Cor.](#)

[3:17](#), [1 Cor. 15:45](#), dat de Geest van God nu voortaan is de Geest van zijn Vaders, de Geest van de Zoon, de Geest van Christus, de Geest van de Heere Jezus, [Matt.10:20](#); [Rom. 8:2,9](#); [2 Cor. 3:17,18](#); [Gal. 3:2](#); [4:6](#); [Phil. 1:19](#); [1 Petr. 1:11](#); [Op. 3:3](#), en dat Hij ten volle door Christus aan zijn gemeente kan worden meegedeeld, [Joh. 15:26](#); [16:7](#); [Hand. 2:4](#), [33](#) enz. Deze Geest, die de gelovigen allen ontvangen, hetzij bij de doop, [Hand. 2:38](#), hetzij bij de handoplegging vóór, [Hand. 9:17](#), of na de doop, [Hand. 8:17,19:6](#), was in de eerste tijd vooral ook de auteur van allerlei buitengewone gaven en krachten, glossolalie, profetie, verschijningen, openbaringen, wonderbare genezingen, die de omstanders dikwijls met vrees en ontzetting vervulden, [Hand. 2:7](#), [37](#), [43](#); [3:10](#); [4:13](#); [5:5](#) enz.; maar Hij was van de aanvang er en werd langzamerhand, inzonderheid door Paulus, erkend te zijn de auteur van het hele, nieuwe, Christelijke leven, van al de weldaden, die door Christus verworven waren en aan zijn gemeente werden meegedeeld. Jezus zelf zei reeds, dat Hij de werkmeester van de wedergeboorte, van de overtuiging van zonde, van de vertroosting zou zijn, [Joh. 3:3](#), [5](#); [15:26](#); [16:7-11](#); terstond na de uitstorting op de Pinksterdag werd Hij de Gever van vrijmoedigheid in het spreken, [Hand. 4:8](#), [31](#), van geloofskracht, [Hand. 6:5](#); [11:24](#), van vertroosting en blijdschap, [Hand. 9:31](#); [13:52](#). En later, toen de buitengewone gaven verminderden, werd zijn tegenwoordigheid en werking vooral daarin aanschouwd, dat Hij tot de belijdenis bracht van Jezus als de Heere, [1 Cor. 12:3](#), verzekerde van het kindschap van God en alle gelovigen leidde, [Rom. 8:14-10](#); [Gal. 4:6](#), de liefde van God in hun hart uitstortte, [Rom. 5:5](#), hen vernieuwde en heiligde, [1 Cor. 6:11](#); [Tit. 3:5](#); [1 Petr. 1:2](#), hen geestelijke vruchten dragen deed, [Gal. 5:22](#), geloof en hoop, maar vooral ook liefde, [1 Cor. 13](#), hen verzegelde tot de dag van de belofte, [Rom. 8:23](#); [2 Cor.1:22](#); [5:5](#); [Ef.1:13](#); [4:30](#), in hun lichaam woning nam, zodat ook de leden van dat lichaam werden tot wapenen van de gerechtigheid, [Rom. 6:13](#); [1 Cor. 3:16](#); [6:19](#), en hun lichamen dus ook delen deed in het leven, dat nu reeds uit Christus hun geschonken werd en eens in de opstanding volmaakt aan het licht zou treden, [Rom. 8:11](#); [Col. 3:4](#); [1 Cor. 15:42v](#).

Doordat zij die Geest ontvangen hebben, zijn de gelovigen dus heel andere, nieuwe, geestelijke mensen geworden. Zij zijn en leven in de Geest, [Rom. 8:9](#); [Gal. 5:25](#), wandelen naar de Geest, [Rom. 8:4](#), bedenken wat van de Geest is, [Rom. 8:5](#), bidden in de Geest, [Rom. 8:29](#), verheugen zich in de Geest, [Rom. 14:17](#), leven onder de wet van de Geest, [Rom. 8:2](#), worden geleid door de Geest, [Rom. 8:14](#); [Gal. 5:18](#), en zijn door Hem van hun kindschap, van de liefde van God, van hun vrede met God, van hun toekomstige heerlijkheid zeker. De volle aanneming tot kinderen, en de volkomen openbaring van het nieuwe leven wacht hun eerst bij de verschijning van Christus, [Rom. 8:23](#); [Col. 3:4](#); maar zij zijn ook thans dat kindschap, [Rom. 8:15](#); [Gal. 4:5](#), en dat nieuwe, geestelijke, eeuwige leven reeds deelachtig, hetwelk immers uit de opstanding van Christus hun toevloeit, [Rom. 6:4-11](#); [8:10](#); [2 Cor. 4:10](#). Ja, door die Geest zijn zij ten nauwste met Christus verenigd; in de Geest te zijn, drukt hetzelfde uit, als in Christus te wezen, en de gedachte, dat de Geest in iemand woont, kan ook zo luiden, dat Christus in hem is, want Christus woont alleen door zijn Geest in onze harten, [Ef. 3:16-17](#); [6:10](#), en wie de Geest van Christus niet heeft, komt Hem ook niet toe, [Rom. 8:9](#). Het nieuwe leven is het leven van de Geest, maar evengoed het leven van Christus in ons, [Rom. 6:8](#), [23](#); [Gal. 2:20](#); [Col. 3:4](#); [Phil. 1:21](#); de gelovigen zijn met Christus gekruist, gestorven, begraven, opgewekt, aan Gods rechterhand gezet, verheerlijkt, [Rom. 6:4v.](#), [Gal. 2:20](#); [6:14](#); [Ef. 2:6](#); [Col. 2:12](#), [20](#); [3:3](#) enz.; zij hebben Hem aangedaan, zijn gestalte in zich opgenomen, openbaren in hun lichaam zowel het lijden als het leven van Christus, en worden in Hem volmaakt; in één woord, Christus is alles en in allen, [Rom. 13:14](#); [Gal. 4:19](#); [Col. 1:24](#); [2:10](#); [3:11](#); en zij zijn één Geest met Hem; [1 Cor. 6:7](#); in Christus woont door de Geest God zelf in hen; [1 Cor. 3:16-17](#); [6:19](#).

Het leven, dat in de wedergeboorte ontstaat, kan, van de kant van de mens bezien, een leven van het geloof heten, [Gal. 2:20](#), maar het is objectief een leven van de Geest, een leven van Christus, een leven van God in de gelovige, en dus bovennatuurlijk, wonderbaar in zijn oorsprong en wezen. Evenals de wind blaast waarheen hij wil, zonder zich door enig mens zijn baan te laten voorschrijven, en evenals zijn geluid wel gehoord wordt, maar zonder dat men bepalen kan, waar hij zijn loop begon, en waar hij hem eindigen zal, zo is het gesteld met een iegelijk, die uit de Geest geboren is, [Joh. 3:8](#); het werken van de Geest in de wedergeboorte is vrij, boven alle bepaling van mensen verheven, en onnaspeurlijk, ondoorgrondelijk voor het menselijk kennen. God zelf is in Christus door de Geest de oorsprong van het nieuwe leven, [Joh.1:13](#); [5:21](#), [25](#); [Ef.1:17-19](#). Gelijk bij de schepping het licht alleen door zijn machtwoord ontstond, zo schijnt Hij in de harten, om in het aangezicht van Christus zijn heerlijkheid te doen kennen, [2 Cor. 4:6](#). En even wonderbaar is het geestelijk leven in zijn wezen en werking; want zolang Christus, die er de oorsprong en inhoud van is, in de hemel bij God is, zolang blijft ook het leven van de gelovigen met Christus in God verborgen, [Col. 3:3](#), verborgen voor de wereld en ook ten dele nog verborgen voor de gelovigen zelf; hun leven is en kan op aarde niet anders wezen dan een leven van het geloof. Zo is de Christen in zijn geestelijk bestaan een werk, een schepsel, een maaksel van God, [Rom. 14:20](#); [2 Cor. 5:17](#); [Gal. 6:15](#); [Ef. 2:10](#), niet uit de wereld, maar van boven, uit God geboren, een wonder voor anderen, een wonder allermeest voor zichzelf.

Tenslotte zij hieraan nog toegevoegd, dat het leven van de Geest zeer zeker een gave aan ieder gelovige in het bijzonder is, maar tegelijk ook van stonde aan een innig gemeenschapsleven is. De roeping gaat nl. van God uit, [Rom. 8:30](#); de Vader is het, die zijn Zoon in de harten openbaart, [Matt. 11:25](#); [16:17](#); [Gal. 1:16](#), en door de Geest de bekering, het geloof, de wedergeboorte schenkt, [Joh. 3:3](#), [5](#); [16:8-11](#); [1 Cor. 12:3](#), [2 Cor. 3:3](#); [1 Thess. 1:6](#); [Tit. 3:5](#), (verg [Rom. 12:3](#); [Ef. 2: 8](#); [Phil. 1:29](#), waar van de Geest echter geen melding wordt gemaakt). Maar aan degenen, die geloven, schenkt God nu verder de Geest van de vertroosting, van het kindschap, van de heiligmaking, [Joh. 14:16-17](#); [Gal 3:14](#), gelijk deze dan ook bepaaldelijk op de Pinksterdag in de hele gemeente uitgestort is, [Hand. 2](#). Deze Geest nu, die de gelovigen allen ontvangen tot een blijvend bezit, is een Geest van de gemeenschap; niet een Gemeindegeist, gelijk Schleiermacher meende, die evengoed product als principe van de gemeenschap is, want de Heilige Geest, die in de gemeente woont, is de Geest van God, of van Christus, komt van boven, wordt uitgestort, gezonden, verleend, gegeven, [Joh. 14:16](#); [15:26](#); [16:7](#); [Hand. 2:33](#); [Rom. 5:5](#); [2 Cor. 1:22](#); [5:5](#); [Gal 3:5](#); [4:6](#); [1 Thess. 4:8](#); [1 Joh. 3:24](#); [4:13](#), en door de gelovigen ontvangen, [Rom. 8:15](#), [1 Cor.2:12](#); [2 Cor. 11:4](#); [Gal 3:2](#), [14](#); [1 Joh. 2:27](#). Maar Hij is toch een Geest van de gemeenschap, die de gelovigen niet alleen ieder voor zich met Christus en met God in gemeenschap brengt, maar hen ook onderling in die gemeenschap inlijft en bevestigt. Zij zijn allen door één Geest tot één lichaam gedoopt, [1 Cor. 12:13](#), hebben allen door één Geest toegang tot de Vader, [Ef. 2:8](#), zijn samen één lichaam en één Geest, [Ef. 4:4](#), worden samen op dezelfde grondslag opgebouwd tot een geestelijk huis, tot een woonstede van God in de Geest, [Ef. 2:22](#); [1 Petr. 2:5](#); [1 Cor 3:9](#), genieten dezelfde gemeenschap van de Geest, [2 Cor. 13:13](#); [Phil. 2:1](#); het is de Geest van Christus, die voortdurend door zijn woord tot de gemeenten spreekt, [Op. 2:7v](#), en die met de bruid van Christus zijn wederkomst biddend tegemoet ziet, [Op. 22:17 2](#)).

- 1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 38 Het wezen van de mens; 291.
- 2) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 216, Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 217 en Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 411 met de daar aangehaalde literatuur. Daarbij voege men nog Kähler, Dus

schriftmässige Bekenntnis zum Geiste Christi, Dogm.
Zeitfragen II2 Leipzig 1908 bl. 193-233.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 449)

449. Indien wij dit werk van de Geest van [Gen. 1](#) af tot [Openb. 22](#) toe overzien en bepaaldelijk acht geven op zijn wederbarende werkzaamheid, is er geen weerlegging nodig van de mening, dat de wedergeboorte geheel of voor een deel het werk van de mens zou zijn en alleen in een zedelijke verbetering van zijn leven en handelingen zou bestaan. De Schrift spreekt van deze heilswelddad in veel te sterke bewoordingen, dan dat daarbij aan een louter inwendige verandering, of zelfs aan een wijziging in de wilsrichting en in het levensdoel gedacht zou kunnen worden. Wanneer leven niets anders was dan aanpassing van inwendige aan uitwendige verhoudingen (Spencer), of wanneer overeenkomstig de onderstelling van de moderne psychologie de ziel niet bestond en er niets anders was dan psychische verschijnselen, als product van of parallel lopende met fysiologische veranderingen, dan zou er voor wedergeboorte geen plaats overblijven, of de naam alleen dienen voor een reconstructie van verhoudingen of voorstellingen. Maar de herleving van het vitalisme bewijst, dat de mechanische theorie het leven niet verklaart; en de moderne psychologie kan zich wel beperken tot de studie van de zielsverschijnselen, maar zij kan daarbij nooit blijven staan, en gaat altijd tot een drager (substraat, subject, of hoe men het noemen moge) van die verschijnselen terug, hetzij materialistisch tot de stof, hetzij pantheïstisch tot een substantie, die aan denken en uitbreiding beide ten grondslag ligt, hetzij theïstisch tot een levensbeginsel, dat van de mechanische en chemische krachten onderscheiden is en oudtijds gewoonlijk met de naam van ziel werd aangeduid. Leven is iets eigensoortigs, dat wij uit de aard van de zaak niet van binnen kunnen bezien, maar dat er toch is en in bepaalde verschijnselen (zelfbeweging, zelfvoeding, zelfvoortplanting) zich aan ons kenbaar maakt. Zo spreekt ook de Schrift van het leven; maar zij kent nog een ander leven, dan hetgeen aan schepselen, en bepaaldelijk ook aan de mens, van nature, krachtens ontvangen en geboorte eigen is. Het is een leven, dat alleen in de gemeenschap met God verkregen en genoten wordt, dat vrede, vreugde, zaligheid in zich sluit, en boven zonde, verderfelijke en dood verheven is. Dit is het echte, waarachtige, zalige en eeuwige leven, dat eigenlijk alleen de naam van leven waard is, en geleefd kan worden midden in de tijd en de vergankelijkheid. Maar evenals alle leven, zo is a fortiori dit hoogste leven geen chemisch fabrikaat, geen product van menselijke arbeid, geen vrucht van langzame en lange evolutie, maar het ontstaat alleen door een scheppende daad van God, door een bijzondere bovennatuurlijke werking van Gods Geest.

Zo sprekende van het nieuwe leven, blijft de Schrift zichzelf gelijk en aan haar onderwijs over de oorspronkelijk geschapen en over de gevallen mens getrouw. De mens was bij zijn oorsprong beeld van God, levende in en zalig door de gemeenschap met God; maar hij verloor dat leven door de zonde en werd dus naar lichaam en ziel onderworpen aan de verderfenis. De zonde begon met een daad, maar ze drong in de natuur van de mensen in en verloor hem geheel en al; ze is wel geen substantie, doch ook niet bloot een actus. Zij is een innerlijke, zedelijke verdorvenheid van de hele mens, van zijn gedachten en woorden en daden niet slechts, maar ook van zijn verstand en wil, en weer van deze niet alleen, doch ook van zijn hart, waaruit alle ongerechtigheden voortkomen, van het innerlijkste, de kern, de wortel van zijn wezen, van het ik van de mens zelf. En daarom bestaat de wedergeboorte naar de Schrift, en kan ze ook in niets minders bestaan dan in een algehele vernieuwing en herschepping van de mens. Als de mens radicaal boos is, is tot zijn verlossing een

wedergeboorte van zijn hele wezen onmisbaar. De boom moet eerst goed gemaakt worden, indien hij ooit goede vruchten zal kunnen dragen, want operari sequitur esse.

Anderzijds bestaat de wedergeboorte toch naar de leer van de Schrift ook niet in een geheel nieuwe, tweede schepping. Zij brengt in geen enkel opzicht enige nieuwe substantie in de bestaande schepping in. Dat doet de herschepping niet, indien wij ze nemen in objectieve zin en daarbij denken aan de persoon van Christus en het werk van de zaligheid, door Hem tot stand gebracht; want Christus, schoon ontvangen van de Heilige Geest, nam zijn hele, volle menselijke natuur toch aan uit het vlees en bloed van Maria en bracht ze niet uit de hemel mee. Maar zij doet het ook niet in subjectieve zin bij de wedergeboorte, want het zijn en blijven dezelfde mensen, die eertijds duisternis, [Ef. 5:5](#), dood in zonden en misdaden, [Ef. 2:2](#), rovers, gierigaards enz. [1 Cor. 6:11](#) waren, en die nu afgewassen, geheilgd en gerechtvaardigd zijn. De continuïteit van hun ik, van hun hele menselijke natuur met al hare vermogens en krachten blijft gehandhaafd. En zo is eindelijk ook de herschepping, die er in de wedergeboorte van hemel en aarde, [Mt. 19:28](#), zal plaats hebben, geen vernietiging van deze en het uit het niet voortbrengen van een andere wereld, maar vrijmaking van het schepsel, dat nu aan de ijdelheid onderworpen is. En dat kan ook niet anders zijn, want de ere van God als Zaligmaker hangt juist daaraan, dat Hij dit menselijk geslacht en deze wereld op Satan herovert. Christus is daarom geen tweede Schepper, maar Verlosser, Zaligmaker van deze gevallen schepping, Reformator van alle dingen, die door de zonde verwoest en bedorven zijn. Trouwens, de zonde is ook geen substantie, maar ze bestaat in *ανομία*, ze is een privatio actuosa, die wel de forma van al het geschapene aangetast en geschonden heeft, maar haar substantie, haar wezen niet vernietigd heeft noch ook vernietigen kon. Als de herschepping de zonde dus uit de schepping verwijdt, ontnemt zij er niets wezenlijks aan, niets, dat haar (ofschoon wel "van nature") wezenlijk, oorspronkelijk eigen zou zijn, en tot haar wezen behoren zou. Want de zonde behoort niet tot het wezen van de schepping; ze is later ingedrongen, ze is onnatuurlijk en tegennatuurlijk, zij is deformitas. Als de herschepping de zonde wegneemt en verwijdt, dan tast zij de natuur niet aan en onderdrukt en dwingt haar niet, maar dan herstelt zij de natuur.

En zo ook brengt zij in de natuur van de mens geen nieuwe substantie in; de wedergeboorte bestaat niet in de instorting van een nieuwe, hemelse substantie, niet in zulk een mededeling van het godmenselijk leven van Christus of van het goddelijk leven zelf, dat ons geestelijk leven daarmee substantieel of essentieel identiek zou zijn en in eigenlijke zin vergoddelijkt of vereeuwigd zou worden; niet ook in een fysiologische verandering van ons lichaam, door inplanting van de kiem van het geestelijk opstandingslichaam. Dit alles wordt in de Schrift daardoor uitgesloten, dat de gemeenschap met God en met Christus altijd tot stand komt en in stand blijft door de Geest, dat is niet op magische, fysische, "naturhafte," maar op geestelijke, persoonlijke wijze. Wie de Heilige Geest louter als een bovennatuurlijke, de mens overvallende, hem als het ware van buiten af beheersende en voortdrijvende kracht opvatten, kunnen aan het gevaar niet ontkomen, om in de wedergeboorte een pantheïstische of theosofische verandering te zien. Maar de belijdenis van de triniteit bewaart daarvoor en kent geen andere vereniging dan een unio personarum, al is deze dan ook zo nauw als tussen wijnstok en rank, hoofd en leden, man en vrouw. De wedergeboorte in één woord ontnemt ons niets; dan wat wij, zal het goed zijn, moeten missen, en zij geeft ons terug, wat wij naar ons wezen, naar de idee, moesten hebben en door de zonde verloren. Zij herschept ons in beginsel naar het evenbeeld en de gelijkenis van God.

Maar als de wedergeboorte aan de ene kant niet bloot een reformatio vitae en aan de andere zijde geen instorting van enige nieuwe substantie is, wat is zij dan positief? Ook hier is het,

evenals bij elk ander dogma, lichter, de dwaling af te wijzen, dan thetisch de waarheid te ontvouwen, want bij al wat God openbaart, stuiten wij tenslotte op een ondoordringbaar mysterie; op dat punt, waar het eeuwige het tijdelijke, het oneindige het eindige, de Schepper het schepsel raakt. Zo is het in de natuur, en zo is het nog veelmeer in de genade. Geen persoonlijke ervaring, geen mystieke contemplatie, geen studie van het leven van de vroomheid, geen psychologie van de religie schuift het gordijn van de verschijnselen weg, om de mens van aangezicht tot aangezicht tegenover de Eeuwige te plaatsen. Wat achter de verschijnselen ligt, blijft hier op aarde voor anderen en voor ons zelf een voorwerp van het geloof; het geestelijk leven is met Christus verborgen in God. Maar als wij ons door de getuigenissen van de Schrift laten leiden, dan kunnen wij toch met eerbiedige schroom er wel zoveel van zeggen, dat de hele mens het subject van de wedergeboorte is. Niet alleen zijn daden, zijn handel en wandel, zijn levensrichting en levensdoel, zijn voorstellingen en werkzaamheden worden veranderd, maar de mens zelf wordt omgezet en vernieuwd in de kern van zijn wezen. De Schrift gebruikt daarvoor de naam van het hart, vanwaar al de uitgangen van het leven zijn, zowel in het bewustzijn als in het gemoed en de wil. Als daaruit naar Jezus' woord alle ongerechtigheid en onverstand voorkomt, dan moet daarin ook centraal de verandering plaats grijpen, welke de naam van wedergeboorte draagt. En daarin hebben dan al de bestanddelen, vermogens en krachten van de mens deel, ieder naar zijn aard en mate; niet alleen de lagere of alleen de hogere vermogens, niet slechts het verstand en de wil, niet alleen de ziel of de geest, maar de hele mens met ziel en geest, verstand, wil en gemoed, bewustzijn en gevoel deelt in de weldaad van de wedergeboorte. Zelfs het lichaam is er niet van uitgesloten. De theosofie is wel aan het dwalen geraakt, als zij aan instorting van hemels-fysiche krachten en aan inplanting van de kiem van het toekomstige, pneumatische opstandingslichaam dacht, maar dit mag ons niet weerhouden, om de wedergeboorte ook tot het lichaam uit te breiden. Paulus zegt uitdrukkelijk, dat de Heilige Geest ook in het lichaam als zijn tempel woont, [1 Cor. 6:19](#), dat de opstanding van het lichaam volgen moet krachtens de Geest, die daarin woont, [Rom. 8:11](#), dat de geestelijke mens de leden van zijn lichaam stelt tot wapenen van de gerechtigheid, [Rom. 8:13](#), dat het leven van Jezus ook in het sterfelijk vlees openbaar wordt, [2 Cor. 4:11](#), dat de verheerlijking ten nauwste met de roeping en rechtvaardiging verbonden is, [Rom. 8:29-30](#); [2 Cor. 3:18](#). Maar evenals het lichaam niet zetel, maar instrument van de zonde is, zo deelt het in de wedergeboorte niet rechtstreeks en onmiddellijk, maar afgeleid en als orgaan van de ziel. Corpus mediante anima rationali (neque enim in inanime regeneratio cadit) regeneratur 1).

Als nu de wedergeboorte noch een eigenlijke schepping (instorting van substantie), noch een bloot uitwendige, zedelijke verbetering van het leven is, kan zij slechts in een geestelijke vernieuwing van die innerlijke gezindheden van de mens bestaan, welke van ouds met de naam van habitus of qualitates werden aangeduid 2). Deze nieuwe habitus zijn dan enerzijds onderscheiden van de Heilige Geest die ze wel werkt maar ze niet zelf is, en staan anderzijds als het ware in tussen het wezen of de substantie van de ziel en lichaam van de mens en de werkzaamheden, welke bij het opwassen van het leven, onder voorlichting van de Schrift en onder leiding van de Geest, in verstand, gemoed en wil uit die habitus voortkomen. Nieuwe hoedanigheden zijn het dus wel, welke de wedergeboorte in de mens inplant, maar het zijn toch geen andere, dan die tot zijn wezen behoren, evenals de gezondheid de normale toestand van het lichaam is; het zijn hebbelijkheden, gezindheden, neigingen, die oorspronkelijk in het beeld van God begrepen waren en met Gods wet overeenstemden, en waarvan het herstel de gevallen, zondige menselijke natuur van haar duisternis en slavernij, van haar ellende en dood bevrijdt. Er kan niet schoner van gesproken worden, dan in de belijdenis van Dordrecht geschiedt: als God zijn welbehagen in de uitverkorenen uitvoert, dringt Hij in tot de binnenste delen van de mens met de krachtige werking van de wederbarende Geest; Hij opent het hart,

dat gesloten is; Hij vermurwt dat hard is; Hij besnijdt dat onbesneden is. In de wil stort Hij nieuwe hoedanigheden en maakt, dat die wil, die dood was, levend wordt; die boos was, goed wordt; die niet wilde, nu metterdaad wil; die weerspanning was, gehoorzaam wordt; Hij beweegt en sterkt die wil zo, dat hij als een goede boom vruchten van goede werken kan voortbrengen. De wedergeboorte werkt dus zo weinig met dwang, dat zij de mens veeleer van de dwang en de macht van de zonde bevrijdt; zij is een potentissima simul et suavissima operatio. En daarbij verleent de Heilige Geest aan deze ingestorte qualitates een duurzaam karakter, zij zijn niet in zichzelf onverliesbaar, en danken haar bestand ook niet aan de wil van de mens, maar zij ontleen haar vastigheid aan de gemeenschap van de Heilige Geest, die ze schiep, voortdurend bewaart en bevestigt, en het leven, dat in de wedergeboorte ingestort wordt, boven zonde, verderf en dood verheft; het geestelijk leven is van zijn allereerste oorsprong af een eeuwig leven, en het zaad, dat in de wedergeborene blijft, is onverderfelijk. Dit wordt miskend door allen, die de wedergeboorte, welke aan de kinderen van de gelovigen in hun jeugd geschonken wordt, in haar bestand laten afhangen van een later door hen te nemen wilsbeslissing, en leidt tot de onderscheiding van een eerste en een tweede wedergeboorte, tussen een baptismal regeneration en een later van de mens zelf weer afhankelijke geestelijke vernieuwing. Zelfs kan men hierbij niet blijven staan, maar moet consequent voortschrijden tot het aannemen van een aantal wedergeboorten, die verloren kunnen gaan en weer herwonnen kunnen worden; Hollaz tracht daarom te betogen, dat de wedergeboorte drie, vier en meer malen teniet gedaan en herkrege kan worden ³⁾. Daarmee wordt de liefde van de Vader, de genade van de Zoon, de gemeenschap van de Geest, en ook de natuur van het geestelijk leven ten enenmale miskend. Want dit leven is van alle fysieke leven in wezen onderscheiden; het is uit God geboren, vloeit ons toe uit de opstanding van Christus, wordt van begin af aan gewerkt, in stand gehouden en bevestigd in de gemeenschap van de Heilige Geest; het kan daarom niet zondigen en niet sterven, maar leeft en werkt en groeit, en openbaart zich te zijner tijd in daden van geloof en bekering.

¹⁾ Maccovius, Coll. Theol. bl. 410.

²⁾ Jonathan Edwards, Treatise concerning religious affections III 1, sprak van principles of nature, maar hij voegde er bij: for want of a word of more determinate signification. Verg. Laidlaw, The Bible doctrine of man. Edinburgh 1895 bl. 258 v.

³⁾ Hollaz, Ex. bl. 883, verg. Schneckenburger, Vergl Darst. I 283 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 450)

Par. 51. Geloof en Bekering.

Literatuur over het geloof werd reeds opgegeven in par. 20, (Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 20 De ethisch-psychologische methode; 141) v, waar het ter sprake kwam als principium cognoscendi intemum, en ook reeds in de beide vorige paragrafen. Verder is nog te noemen: De Moor, Comm. IV 285-439. M. Vitringa, Doctr. III 38-131. C. Boetticher, Das Wesen des relig. Glaubens im Nt. Berlin 1896. Huther, Die Bedeutung der Begriffe ζῶν und πιστεύειν in den Joh. Schriften, Jahrb. f. d. Th. 1872 bl. 1-34. Haussleiter, Was versteht Paulus unter Chr. Glauben? Greifsw. Studien, H. Cremer...dargebracht. Gütersloh 1895 bl. 159-182. Id., Der Glaube Jesu Christi und der Chr. Glaube. Erlangen 1891. Schlatter, der Glaube im Nt.

Stuttgart 1905. Art. Erleuchtung, Glaube, Bekehrung. Busse in PRES. Warfield, art. Faith in Hastings, D. B. I 827-838. H. C. G. Moule, Faith, its nature and its work. London 1909. K. Liesche, Verstand und Wille beim Glaubensakt. Eine spekul.-hist. Studie aus der Scholastik im Anschluss an Bonaventura. Paderborn 1909. Chr. Pesch, Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten, Theol. Zeitfragen V. Freiburg 1908. J. V. Bainvel, La foi et l'acte de foi. Paris 1908.

Cam. Bos, Psychologie de la croyance². Paris 1905. Murisier, Les maladies du sentiment religieux². Paris 1907. Hébert, L' évolution de la foi. Paris 1907. De la Combe, Les nouveaux-nés de l' Esprit. Paris 1905. W. Schmidt, Die verschiedenen Typen relig. Erfahrung und die Psychologie. Gütersloh 1910. J. Herzog, Der Begriff der Bekehrung. Gieszen 1903. G. Jackson, The fact of conversion. The Cole Lectures for 1908. Fleming H. Revell Comp.

450. Het geestelijk leven, dat in de wedergeboorte ingeplant wordt, komt met het natuurlijk leven daarin overeen, dat het, om toe te nemen en op te wassen, gevoed en versterkt worden moet. Er is tussen beide anders wel een groot onderscheid, want het geestelijk leven heeft zijn oorsprong in God als Zaligmaker; het is verworven door de opstanding van Christus; en het is een eeuwig leven, dat niet zondigen en niet sterven kan. Maar desniettemin heeft de wedergeborene voortdurend nodig, om met kracht versterkt te worden door de Geest naar de inwendige mens, [Ef. 3:16](#). Ook deze versterking van het geestelijke leven is evengoed als zijn oorsprong, uit God en de rijkdom van zijn genade. Het leven van de geestelijke mens is ook na zijn ontstaan geen ogenblik los te denken van God en zijn gemeenschap, maar is in dezelfde strikte en bijzondere zin, waarin het uit God is, ook door en tot God. Hij is het, die het voedt en onderhoudt, die het nimmer laat varen, die het tot daden en werkzaamheden doet overgaan, die niet alleen het kunnen schenkt, maar ook het willen en werken werkt naar zijn welbehagen, [Phil. 2:13](#); [2 Cor. 3:5](#). Het is een leven in de gemeenschap met Christus; de gelovigen zijn in de doop één plante met Hem geworden in zijn dood en ook in zijn opstanding, [Rom. 6:5](#), zij zijn in Christus en Christus leeft in hen, [2 Cor. 13:5](#); [Gal. 2:20](#); zij kunnen niets doen, indien zij niet blijven in Hem als ranken in de wijnstok, [Joh. 15:4-5](#); zij kunnen alleen sterk worden εν κυρίω και εν τω κρατει της ισχυος αυτου, [Ef. 6:10](#), door de Geest van Christus en in zijn gemeenschap, [Rom. 8:13, 26](#); [2 Cor. 13:13](#); [Ef. 3:16](#). Maar die Geest werkt in de wedergeborenen van het middelpunt van hun wezen uit naar de omtrek heen. Dat kan en dat behoort zo, omdat de nieuwe mens niet dadelijk in "trappen," maar wel in "delen" volmaakt is. In de wedergeboorte wordt principieel de hele mens herschapen; het ik van de mens zelf sterft en leeft uit en in Christus weer op, [Gal. 2:20](#); het is terstond een καινος ανθρωπος die in Christus geschapen woedt, [Ef. 4:24](#); [Col. 3:10](#), wel klein en teer, maar toch in alle delen compleet. En daarom werkt de Heilige Geest naar verschillende zijden, om de nieuwe mens gelijkmatig en evenredig in al zijn delen te laten opwassen. Hij werkt als Geest van de wijsheid, van de heiligheid en van de heerlijkheid en siert de gelovigen met allerlei krachten en gaven en deugden, [Rom. 15:13](#), [1 Cor. 12:3v.](#), [Gal. 5:22](#).

Bepaaldelijk werkt Hij naar de zijde van het verstand de deugden van geloof, kennis, wijsheid enz. Hoewel op geheimzinnige, onnaspeurlijke wijze door de Geest in de mens ingeplant, [Joh. 3:8](#), is het geestelijk leven toch, zodra het zich in de mens bewust wordt, van het eerste ogenblik af gebonden aan het woord van God. Het is immers, ook zelfs bij kinderen, binnen de kring van het genadeverbond en onder de bedeling van het Evangelie ontstaan. Het is in de vocatio interna door een almachtig woord van God te voorschijn geroepen, maar door een woord, dat Hij in en door Christus sprak. En het is geboren uit die Geest, die in het nieuwe leven terstond het geloofsvermogen inplant, de nieuwe wet in het hart schrijft, het woord van God maakt tot een λογος εμφυτος, [Jak. 1:21](#); [1 Petr. 1:23](#). Als het opwast, wast het op in de

gemeenschap met dat woord, dat in allerlei vorm van onderwijzing en vermaning reeds in de huiselijke kring tot het kind komt, en het voelt zich krachtens zijn natuur gebonden aan dat woord, dat nu in verstaanbare klanken tot het oor en in het hart doordringt. Het onuitsprekelijk woord, dat in het hart geschreven werd, leert zichzelf kennen door het woord, dat Christus spreekt in de Schrift. Er is hier een natuurlijke overeenstemming, omdat de Geest getuigt, dat de Geest de waarheid is. Zoals de plant met de bodem, waarin zij wortelt en waaruit zij haar sappen trekt, zo staat het geestelijk leven naar zijn aard in verband met de Schrift; de *vocatio externa* en de *vocatio interna* horen bijeen en hebben hetzelfde woord tot inhoud. Zoals de *vocatio externa* echter bij de schepping van het geestelijk leven niet voldoende was, zo is zij het ook niet bij zijn wasdom en groei. De *vocatio interna* geschiedt dus niet eenmaal en houdt niet op, wanneer zij het nieuwe leven heeft te voorschijn roepen, maar zij zet zich altijd voort. Zoals God eerst alles schiep door het Woord en daarna door datzelfde Woord alle dingen onderhoudt, zo is de *vocatio interna* ook werkzaam bij de onderhouding en ontwikkeling van het geestelijk leven. De gelovigen zijn *κλητοι*, [Rom. 1:6](#), die de hemelse roeping deelachtig zijn, [Hebr. 3:1](#), die voortdurend door God geroepen worden tot zijn koninkrijk, totdat zij het feitelijk zullen beërfd hebben, [1 Thess. 2:12](#); [5:24](#).

De daad nu, waardoor de Heilige Geest het woord van Christus in Zijn geestelijke zin en inhoud verstaan doet en het bewustzijn voor de waarheid ontsluit, draagt in de Schrift nog de bijzondere naam van verlichting. Omdat de zonde het verstand verduisterd heeft, [Rom. 1:21](#); [1 Cor. 1:21](#); [2:14](#); [Ef. 4:18](#); [5:8](#), is er ook nodig een *αποκαλυψις του νοος*, [Rom. 12:2](#); [Ef. 4:23](#). Deze komt tot stand door God, die door *αποκαλυψις*, in de mens, *εν εμοι*, [Gal. 1:16](#), de verandering wegneemt, welke de rechte kennis van de zaken tot dusverre belette, [Mt. 11:25](#); [16:17](#); [Gal. 1:16](#). Hij doet dit door de Heilige Geest te geven, die een *πνευμα σοφιας και αποκαλυψεως* is, [Ef. 1:17](#), in de waarheid leidt, [Joh. 16:23](#), alles leert, [Joh. 14:26](#); [1 Joh. 2:20](#), en de dingen van God doet verstaan, [1 Cor. 2:10-16](#). Zoals Hij bij de schepping door zijn machtwoord het licht uit de duisternis liet schijnen, zo laat Hij het ook door de Zoon, [Mt. 11:27](#), en door de Geest licht worden in de harten van de mensen, [2 Cor. 4:6](#), en maakt de ogen van het hart verlicht, [Ef. 1:18](#). Daardoor weten zij de dingen, die hun door God in het Evangelie werden geschonken, [1 Cor. 2:12](#), hebben zij een *γνωσις* en *επιγνωσις*, di. een hen persoonlijk aangaande en op hen inwerkende kennis, van de Vader, [Mt. 11:27](#); [2 Cor. 4:6](#); [Ef. 1:17](#) van Christus, [Mt. 16:17](#), van de dingen van de Geest van God, [1 Cor. 2:14](#) enz., en zijn zij kinderen van het licht, [Luk. 16:8](#); [Ef. 5:8](#); [1 Thess. 5:5](#), burgers van het rijk van het licht, [1 Petr. 2:9](#); [Col. 2:12](#) en wandelen in het licht, [Ef. 5:8](#); [1 Joh. 1:7](#); [2:9](#), [20](#). Door de verlichting van de Heilige Geest gaat de mens een heel nieuw licht op over alle dingen, over God, Christus, zonde, genade, Schrift, kerk, wereld, dood, oordeel enz. In Gods licht ziet hij nu licht **1**).

Deze kennis wordt nu in de Schrift nader omschreven als kennis van het geloof. Het is geheel in overeenstemming met de Schrift, te zeggen, dat de kennis van God in het aangezicht van Christus zalig maakt, rechtvaardigt, vergeving van de zonden en eeuwig leven schenkt [1 Kon. 8:43](#); [1 Kron. 28:9](#); [Ps. 89:16](#); [Jes. 1:3](#); [11:9](#); [53:11](#); [Jer. 4:22](#); [31:34](#); [Hos. 2:19](#); [4:1](#), [6](#); [Mt. 11:27](#); [Luk. 1:77](#); [Joh. 8:32](#); [10:4](#), [14](#); [17:3](#); [Rom. 10:3](#); [2 Cor. 2:14](#); [Gal. 4:9](#); [Ef. 4:13](#); [Hebr. 8:11](#); [1 Joh. 5:20](#); [2 Petr. 1:2](#); [3:8](#). Maar omdat zij krachtens haar oorsprong, wezen en voorwerp een geheel bijzonder karakter draagt, wordt zij een kennis van het geloof genoemd. Zo bepaald, wordt zij daarmee echter volstrekt niet aangeduid als iets, dat aan de menselijke natuur als zodanig vreemd is en in de zin van een *donum superadditum* aan haar toegevoegd wordt. Duisternis, dwaling, leugen enz. zijn tegennatuurlijk, eigenschappen van de gevallen natuur, maar het licht van de kennis behoort tot het beeld van God, dat de mens oorspronkelijk en wezenlijk eigen was. En ook de kennis van het geloof is geen volstrekt

bovennatuurlijk toevoegsel aan de mens. Geloven heel in het algemeen doet ieder mens, altijd en op alle terrein, vooral ook op dat van de wetenschap. Er is geen kennis zonder enig geloof; het dualisme tussen geloof en wetenschap is theoretisch en praktisch onmogelijk. Zelfs spreekt men in de dogmatiek behalve van zaligmakend, ook van historisch en wondergeloof, welke van het eerste wel wezenlijk onderscheiden zijn en ook in onwedergeborenen vallen kunnen, maar er toch zoveel overeenkomst mee hebben moeten, dat zij dezelfde naam van geloof kunnen dragen. Maar zelfs het geloof in engere zin, de fides justificans of salvifica, is geen donum supperadditum naar Roomse opvatting. Wel is het geloof een gave van God, [Hd. 5:21](#); [Ef. 2:8](#); [Phil. 1:29](#), vrucht van zijn *δυναμεις*, [1 Cor. 2:4](#); [5](#); [Ef. 1:19](#); [1 Thess. 2:13](#), en bepaaldelijk door de Heilige Geest geschonken, [1 Cor. 12:3](#); [2 Cor. 4:13](#). Maar zij is toch een gave, die niet in absolute zin, maar slechts toevallig, ter wille van de zonde, noodzakelijk is. De herschepping toch brengt nooit een nieuwe substantie in wereld of mensheid in; ook in het geloof schenkt zij aan de mens niet zulk een nieuw vermogen, kracht of werkzaamheid, welke de oorspronkelijke, naar Gods beeld geschapen menselijke natuur niet bezat. Integendeel, de Gereformeerden beweerden terecht tegen de Remonstranten [2](#)), dat Adam vóór de val in zijn natuur de kracht bezat, om in Christus te geloven, al kende hij natuurlijk Christus niet en al had hij Hem toen als Zaligmaker niet nodig [3](#)). En zij hielden ook tegen de Roomsse staande, dat Christus als mens op aarde door het geloof had geleefd [4](#)). Omdat nu de wedergeboorte principieel een herschepping is van de hele mens naar het evenbeeld van degene, die hem geschapen heeft, is het geloofsvermogen (fides potentialis, seminalis, habitualis, semen of radix fidei) vanzelf met en in haar gegeven. Zoals kinderen redelijke wezens zijn: ante rationem actualem, zo zijn zij, indien zij kinderen van het verbond zijn, ook fideles ante fidem actualem. De Luthersen spreken bij de kinderen liever niet van wedergeboorte, omdat zij deze bij volwassenen lieten volgen op en lieten voortkomen uit het geloof, en aan deze orde ook bij de kinderen getrouw willen blijven. Ze spraken daarom liever van accensio, procreatio, donatio fidei, of ook van collatio virium credendi [5](#)). Maar langzamerhand leidde dit tot de onderscheiding van een tweeërlei wedergeboorte; een, die in de doop de vires credendi schonk, en een andere, die later bij goed gebruik van de geschonken geloofskracht in renovatio bestond. Zo werd de weldaad, aan de kinderen in de doop verleend, hoe langer hoe meer verzwakt, de continuïteit van het geestelijk leven verbroken, en tevens over het hoofd gezien, dat in de wedergeboorte altijd ook semina spei, caritatis enz. worden ingeplant, dat er in beginsel de hele mens door werd vernieuwd. Op zichzelf is het echter volkomen juist, dat in de regeneratio, gelijk alle vermogens en krachten, zo ook het geloofsvermogen wordt hersteld. Geloven in God, in Christus enz., is voor de wedergeborene mens als zodanig even natuurlijk, als het voor ieder mens natuurlijk is, om aan de zienlijke wereld te geloven. Wel gaat, zoals iedere potentia eerst door zekere inwerking van buiten tot actus overgaat en een tarwegraan alleen in de schoot van de aarde ontkiemt, zo ook het geloofsvermogen, dat door de wedergeboorte is ingeplant, alleen door de voortgaande vocatio interna tot de daad van het geloof over. Maar in de wedergeboorte herstelt God toch het levensrapport dat er oorspronkelijk tussen Hem en de mens bestond; naar Gods beeld herschapen, is de mens weer verwant aan God zelf en aan al wat van God is, aan zijn Christus, aan de dingen van de Geest, aan zijn woord, aan zijn kerk, aan zijn hemel, aan de dingen, die boven zijn. Om de wereld gekruisigd en om de zonde gestorven, leeft hij Gode. En daarom, verlicht wordende door de Heilige Geest, kent hij God ook en is in die kennis zalig, [Joh. 17:3](#).

Maar dit mag niet zo worden verstaan, alsof de wedergeborene deze kennis van God in Christus putte uit zijn eigen hart, uit de inwendige onderwijzing van de Heilige Geest. De mystiek heeft te allen tijde Woord en Geest tegenover elkaar gesteld, de letter veracht, het inwendige woord ten koste van het uitwendige verheven en daarvoor zelfs zich beroepen op

de Heilige Schrift, [Jes. 54:13](#); [Jer. 31:34](#); [Mt. 11:25](#), [27](#); [16:17](#); [Joh. 6:45](#), [1 Cor. 2:10](#); [2 Cor. 3:6](#); [Hebr. 8:10](#); [1 Joh. 2:20](#), [27](#). Daartegen valt op te merken:

1. dat zeer zeker alle kennis op natuurlijk en geestelijk gebied een relatie, een verwantschap tussen object en subject onderstelt. Om te zien is een oog nodig, en object en subject moeten beschenen worden door eenzelfde licht. Om te kennen is verstand nodig, en het is dezelfde Logos, die het gekende object en het kennend subject voor elkaar schiep. Zo ook moet op geestelijk terrein bij het Woord de Geest, bij de vocatio externa de vocatio interna, bij de revelatie de illuminatie bijkomen, om ons God te doen kennen in het aangezicht van Christus.
2. De Schrift spreekt dit in bovengenoemde en andere plaatsen beslist en duidelijk uit. In Gods licht alleen zien wij het licht. Maar zij zegt nergens, dat de wedergeborene de stof van deze kennis uit zichzelf putten kan of moet. In [1 Joh. 2:20-27](#) verbindt de apostel de zalving van de Geest, die de gelovigen van de Heilige, di. van Christus ontvangen hebben, ten nauwste met de waarheid, welke zij gehoord hebben, [1Joh. 2:21-24](#); als zij daarin blijven, blijven zij ook in de Zoon en de Vader en hebben geen nadere onderwijzing meer nodig. Overal verwijst de Schrift de gelovige buiten zich, naar de openbaring van God in natuur, wet en Evangelie heen, [Deut. 4:1](#); [Jes. 8:20](#); [Joh. 5:39](#); [Rom. 1:20](#); [15:4](#); [2 Tim. 3:15](#); [1 Petr. 1:25](#); [2 Petr. 1:19](#) enz.
3. In het natuurlijke is het zo, dat de mens wel een bewustzijn, verstand, rede meebrengt, maar dat hij toch alle inhoud van de kennis van buiten verkrijgen moet [6](#)). Veelmeer is dit in het geestelijke het geval. Want al zijn alle gelovigen ook door de Heere geleerd, zij leven toch nog in het vlees, en blijven tot dwaling geneigd. Telkens verheffen zich in hen gedachten, die zij gevangen hebben te leiden tot de gehoorzaamheid van Christus. Aan zichzelf overgelaten, zouden zij terstond vervallen tot dwaling en leugen. En daarom is hier een objectieve openbaring nodig, die tot regel strekt van leer en leven.
4. Daar komt nog bij, dat niet zienlijke, maar onzienlijke, geestelijke, eeuwige dingen het voorwerp van deze religieuze kennis zijn. Hetgeen geen oog heeft gezien en geen oor heeft gehoord en in het hart van de mens niet is opgeklommen, dat heeft God in het Evangelie bereid die, die Hem liefhebben. Hoe zullen wij deze dingen kennen, vast en zeker, tenzij zij ons in een getrouw beeld, zuiver en onvervalst, voor de ogen worden geplaatst? Wij wandelen hier niet door aanschouwen; zo behoren wij dan de heerlijkheid van de Heere in een spiegel te aanschouwen, om naar datzelfde beeld in gedaante veranderd te worden.
5. En eindelijk, zoals in het natuurlijke ieder schepsel voedsel zoekt naar zijn aard, zo trekt ook in de gelovige het nieuwe leven altijd weer naar het Evangelie, naar het woord van Christus, naar de Schriften heen als naar de grond, waarop het steunt, als naar het voedsel, waardoor het gesterkt wordt. Niet ontbeerlijker, maar steeds onmisbaarder en heerlijker wordt de Schrift degene, die opwast in het geloof. Het getuigenis van de Heilige Geest in zijn hart bindt hem in dezelfde mate en kracht aan de Schrift als aan de persoon van Christus zelf [7](#)).

Uit dit alles wordt nu ook duidelijk, waarom de religieuze kennis in de Schrift als een kennis van het geloof omschreven en het geloof in het subjectieve werk van de zaligheid zo sterk op de voorgrond wordt geplaatst. Eigenlijk gesproken, maakt het geloof of de kennis niet zalig, maar God maakt zalig in Christus door de Heilige Geest [8](#)). Hij maakt zalig, door de

weldaden van het verbond, door Christus, door zichzelf te schenken aan de zondaar. Maar wat zou die zaligheid baten, indien zij ons niet bewust was en wij er geen kennis van droegen? Dan zou zij zelfs niet bestaan. Onbewuste zaligheid is wel voor de Boeddhist het hoogste, en velen geven tegenwoordig aan het niet-zijn boven het zijn de voorkeur. Maar het hoogste zijn is voor de Christen, God te kennen en door die kennis het eeuwige leven te hebben. De kennis is daarom niet een toevallig, van buitenaf komend toevoegsel aan de zaligheid, maar vormt daarin een onmisbaar element. Er is geen zaligheid, die niet gekend, niet genoten wordt. Wat hadden wij aan de vergeving van de zonden, aan de wedergeboorte en volkomen vernieuwing door de Heilige Geest, aan de hemelse heerlijkheid, indien wij er geen bewustzijn en geen kennis van hadden? Zij zouden niet kunnen bestaan, zij onderstellen en eisen bewustzijn, kennis, genieting, en geven daarin de zaligheid. God maakt zalig, door zichzelf in Christus te doen kennen en genieten. Omdat echter de weldaden van het verbond van de genade hier op aarde nog slechts ten dele worden geschonken, omdat de gemeenschap met God, de wedergeboorte, de heiligmaking nog onvolkomen zijn, omdat de kennis onvolmaakt is, onzienlijke dingen tot object heeft en aan de Schrift gebonden is, daarom is de kennis van God hier op aarde een kennis van het geloof. Het geloof is de enige weg, waarlangs zij verkregen wordt, de enige vorm, waarin zij optreden kan. Ja alle weldaden, vergeving, wedergeboorte, heiligmaking, volharding, hemelse zaligheid zijn er voor ons slechts door het geloof; alleen in het geloof genieten wij ze; wij zijn alleen in hoop zalig.

- 1) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 11 Bijzondere Openbaring; 96, Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; B 200. M. Vitringa, Doctr. III 224. Setberg, art. Erleuchtung in PRE3 V 457-459.
- 2) Arminius, Op. 160.
- 3) Gomarus, Op. 163. De Moor, Comm. V 461. Shedd, Dogm. Theol. I 454, II 482 v.
- 4) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 372. Het bewijs voor de stelling, dat ook Jezus geloof oefende, zou nog veel sterker worden, wanneer Haussleiter, Der Glaube Jesu Christi und der Chr. Glaube. Erlangen 1891, en Kittel, πιστις ητου χριστου bei Paulus, Stud. u. Krit. 1906, 3, bl. 419-436, gelijk hadden, dat in deze uitdrukking de genitivus een genitivus subjectivus was. Er zou dan in liggen, dat Christus de rechtvaardige, [Rom. 1:17](#), uit geloof leefde, en door geloof (vertrouwen op God, gehoorzaamheid tot in de dood) tot een verzoening in zijn bloed geworden was, Rom. 3:25. Maar deze exegese wordt terecht door velen bestreden, Holtzmann, Neut. Theol. II 122.
- 5) Verg. M. Vitringa, Doctr. III 82. 222.
- 6) Verg. Deel I; Inleiding; Par. 3 Methode der Dogmatiek; 19, Deel I; Hoofdstuk 1; Par. 7 Principia in de Wetenschap; A 64 v. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 25 De Kenbaarheid Gods; 170 v.
- 7) Verg. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 22 De Grond van het Geloof; 153 v.
- 8) Warfield in Hastings D. B. I 837: The saving power of faith resides thus not in itself, but in the Almighty Saviour, on whom it rests.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 451)

451. In het Oude Testament ontbreekt nog een technische term voor wat nu in de Christelijke godsdienst geloof heet. De zaak komt echter herhaaldelijk voor, want het heil trad van

aanvang af in de vorm van een belofte, die niet anders dan door het geloof aanvaard kan worden, en nam de gedaante aan van een verbond, dat in Gods verkiezende liefde rust, en van de zijde van de mens vrijwillige toestemming vordert, [Gen. 3:15](#); [6:22](#); [7:5](#); [8:22](#); [12:4](#); [15:6](#); [17:21](#)v. [Gen. 22:2](#); [Ex. 20:2](#); [Dt. 7:8](#); [14:1](#) enz. Daden en werkzaamheden van het geloof worden ons daarom bijna op iedere bladzijde van de Oude Testament Schrift verhaald, [Hebr. 11](#). Maar de religieuze verhouding van de mens tot God wordt gewoonlijk door andere woorden uitgedrukt, zoals: God vrezen, dienen, liefhebben, aankleven, vertrouwen, zich op Hem verlaten, steunen, hopen, wachten enz. 1). Aan ons woord geloven is in het Oude Testament het meest verwant het werkwoord [לָאָמַן](#), hi. van [אָמַן](#). In kal betekent dit verbum: verzorgen, opvoeden, [Esth. 2:7](#), [20](#), part. act: voeder, verzorger, opvoeder, voedsterheer, [Num. 11:12](#); [Ruth 4:6](#); [2Sam. 4:4](#), [2 Kon. 10:1](#), [5](#); [Jes. 49:23](#), part. pass: opgevoeden, [Klaagl. 4:5](#). In niphil heeft het werkwoord de betekenis van gedragen worden, [Jes. 60:4](#); [66:12](#), en verder van bestendig of duurzaam zijn, [2 Sam. 7:16](#), bevestigd worden, [Gen. 42:20](#); [Jes. 7:9](#), betrouwbaar zijn (van God, zijn woord, zijn wet, mensen), Ps. 19:8 [[Ps. 19:7](#)]; [93:5](#) enz.. In hiphil betekent het vastmaken, zich vastmaken aan iets, steunen, vertrouwen, en komt dan soms absolute voor, [Jes. 7:9](#); [28:16](#), maar meest met de prepositie [אֶל](#) of [בְּ](#) van de persoon of de zaak, waarop men vertrouwt, [Gen. 16:5](#); [45:26](#), enz., of met een volgende infinitivus, [Ps. 27:13](#); [Job 15:22](#), of met een objectszin, [Ex. 4:5](#); [Job 9:16](#). Voor de religieuze betekenis van het woord zijn, [Gen. 15:6](#); [Jes. 7:9](#) en [Hab. 2:4](#) het belangrijkste; in [Gen. 15:6](#) heet het van Abraham, dat hij in de Heere geloofde, en dat dit geloof hem gerekend werd tot gerechtigheid; er wordt hier niet enkel mee bedoeld, dat Abraham van de belofte aangaande zijn zaad kennis nam, zonder er aan te twifelen, maar er ligt zeer duidelijk in, dat hij dit deed, omdat hij onvoorwaardelijk, op hoop tegen hoop, op God vertrouwde. Ook is het in de beide andere plaatsen; in [Jes. 7:9](#) staat, dat Achaz, die hulp zoekt bij Assur en daarop steunt, niet bevestigd zal worden, als hij daarvan niet afziet en alleen op God zich verlaat; en in [Hab. 2:4](#) wordt tegenover de Chaldeëen, die hun kracht tot hun god maken en wier ziel opgeblazen is van hovaardij, gezegd, dat de rechtvaardige zal leven door zijn vertrouwen op God en zijn belofte. Geloof en vertrouwen gaan samen; [Ps. 78:22](#) zegt, dat God toornde tegen zijn volk, omdat zij niet in Hem geloofden en niet vertrouwden op zijn hulp. God is de getrouwe, [Deut. 7:9](#); [Ps. 33:4](#); [89:38](#) [[Ps. 89:37](#)]; [Jes. 49:7](#); [65:16](#), en die ondanks alle strijd en tegenstand in Hem geloven blijven, zijn de getrouwen in de lande, [2 Sam. 20:12](#); [Ps. 12:2](#); [31:24](#); [101:6](#) enz. 2).

Deze vertrouwensvolle overgave aan God en zijn woord, welke het Oud-testamentisch begrip geloof insluit, werd ook door de Joden dikwijls hoog gewaardeerd, maar ze dwaalden toch weer van de rechte weg af, als zij dit geloof voor een buitengewoon goed werk aanzagen, dat op bijzonder hoge verdiensten aanspraak kon maken 3). Zeer schoon wordt ook telkens door Philo van het geloof gesproken, dat, van al het aardse afziende, alleen op God zich richt; maar het heeft bij hem toch meestal zijn soteriologische inhoud verloren, en klemmt zich meer aan God als de Onzienlijke en Eeuwige, dan aan de God van de genade en zaligheid vast 4). Daarentegen krijgt het woord [πίστις](#) in het Nieuwe Testament zijn volle religieuze betekenis. Johannes de Doper predikte reeds, dat alle eigengerechtigheid van de Joden voor God geen waarde had, en dat bekering, [μετανοια](#), en doop, voor allen nodig waren, om in te gaan in het koninkrijk van de hemelen. Jezus nam deze prediking over, maar voegde eraan toe, dat dat rijk aanvankelijk in Hem, de Zoon des mensen, gekomen was; Hij bracht daarvan de blijde boodschap, en trad daarom op met de eis: bekeert u en gelooft het Evangelie. Als Jezus dat doet, opent Hij geen andere weg tot de zaligheid, dan die, hoewel minder duidelijk, reeds in het Oude Testament was voorgesteld. Want Abraham en al de geloofshelden van het Oude Verbond zijn ons tot voorbeeld, [Rom. 4:3](#)v., [Gal. 3:6](#); [Hebr. 11](#); de gelovigen van het Nieuwe Testament zijn uit het geloof van Abraham, zijn zijn kinderen, [Rom. 4:16](#), en wandelen in

zijn voetstappen, [Rom. 4:12](#). Zij worden op geen andere wijze zalig dan de vromen van het Oude Verbond, [Hd. 15:11](#); [10:43](#); [Joh. 5: 45](#); toen en nu geldt het, dat de rechtvaardige zal leven uit het geloof, [Hab. 2:4](#); [Rom. 1:17](#); [Gal. 3:11](#); [Hebr. 10:38](#) 5). Hiermee wordt echter het onderscheid in de bedelingen van hetzelfde genadeverbond niet te niet gedaan; integendeel, zoals objectief de belofte in de vervulling overging, zo nam ook de religio subjectiva een andere gedaante aan; het geloofsoog van de vromen was toen hopen en wachtend op de komende Messias gericht, nu sluit het leven van de gemeente zich aan bij de in Jezus verschenenen Christus; toen stond de hoop, nu staat het geloof in het middelpunt. Dat dit inderdaad het geval is, blijkt reeds daaruit, dat het zelfst. naamwoord πιστις, en het werkwoord πιστευειν elk ongeveer 240 maal in het Nieuwe Testament voorkomen, dat het werkwoord alleen in Col., Philem, 2 Petr., 2 en 3 Joh. en de Apocalypse, dat het zelfst. naamwoord alleen in het Ev. van Joh. en 2 en 3 Joh., en dat beide alleen in 2 en 3 Joh. gemist worden. Voorts hebben beide woorden bijna altijd religieuze betekenis; slechts enkele malen worden ze in meer algemenen zin gebezigd, bijv. [Mt. 24:23](#); [Joh. 9:18](#); [Hd. 9:26](#), [1 Cor. 11:18](#) enz. En wat nog meer zegt, beide woorden hebben al spoedig een technische betekenis gekregen: geloven is hetzelfde als Christen worden, [Hd. 2:44](#); [4:4](#); [13:48](#), enz.; gelovigen is een andere naam voor Christenen, [Hd. 10:45](#); [1 Tim. 4:3](#), [12](#); en geloof is dikwijls zoveel als de Christelijke religie, die nu in de gemeente tot een objectieve macht is geworden, [Hd. 6:7](#); [Gal. 3:23](#), [25](#); [6:10](#) enz. 6).

Deze rijke betekenis kreeg het Griekse woord πιστις natuurlijk eerst langzamerhand. Bij de Synoptici heeft het rechtstreeks God tot object, [Mk. 11:22](#), en Jezus in zover, als men betrouwen in Hem stelde en overtuigd was, dat God in en door Hem sprak en wonderen deed, [Mt. 8:10](#); [9:2](#), [28](#); [15:28](#); [17:20](#); [21:21-22](#) enz. Maar daardoor bond Jezus toch de mensen aan zijn persoon, en leidde hen tot een dieper inzicht van hun eigen geestelijke noden en van hun behoefte aan Hem in nog een andere zin dan alleen als geneesmeester van het lichaam. Zijn wondermacht was openbaring en bewijs van zijn volkomen, verlossende macht, zodat Hij niet alleen de zieken genezen, maar ook de zonden vergeven kon, [Mt. 9:2](#); aan het geloof is de behoudenis verbonden, [Luk. 7:50](#); [Mk. 5:34](#). Ook waar niet opzettelijk van het geloof sprake is, wordt het toch stilzwijgend ondersteld; alles om zijnentwil en de wil van het Evangelie te verlaten, en dan het kruis op zich te nemen en Hem na te volgen, [Mt. 10:22v.](#), [Mt. 16:24v.](#), dat is slechts mogelijk in het geloof aan zijn persoon. Zodra Jezus dan ook uit de doden opgestaan, ten hemel gevaren was en de Heilige Geest gezonden had, begonnen zij Hem te verkondigen als degene, die door God tot Heer en Christus was gemaakt, [Hd. 2:36](#), om Israël te geven bekering en vergeving van de zonden, [Hd. 2:38](#); [5:31](#). En weldra ontstond er een gemeente, die zich daardoor kenmerkte, dat zij geloofde in de Heere, [Hd. 5:14](#); [9:42](#); [11:17](#); [14:23](#).

Dit geloof sloot van de aanvang af twee elementen in zich:

1. het aannemen van de apostolische prediking aangaande de Christus, en
2. het persoonlijk vertrouwen op die Christus, als nu nog levende in de hemel, en machtig, om de zonden te vergeven en de volkomene zaligheid te schenken.

Hoewel beide zijden in de geschriften van de apostelen naast elkaar voorkomen, legt toch Johannes vooral de nadruk op het eerste moment, πιστευειν of met een objectszin of c. dat. rei, [Joh. 2:22](#); [4:50](#); [5:47](#); [6:69](#); [8:24](#); [11:42](#); [13:19](#); [17:8](#) 21; [1 Joh. 5:1,5](#); Paulus daarentegen op het tweede, en spreekt dan van πιστις c. gen., van Jezus, [Rom. 3:22](#); [Gal. 2:16](#), [20](#); [3:22](#); [Ef. 3:12](#); [Phil. 3:9](#), van de waarheid, [2 Thess. 2:13](#), van het Evangelie, [Phil.1:27](#), προς θεον,

[1 Thess. 1:8](#), εις χριστον, [Col. 2:5](#); [Phil. 1:5](#), ες χριστω, [Gal. 3:26](#); [Ef. 1:15](#); [2 Tim. 3:15](#), en van πιστευειν τινι, [Rom. 4:3](#); [Gal. 4:6](#); [2 Tim. 1:12](#); [Tit. 3:8](#), επι τινα, [Rom. 4:5](#), [24](#), επι τινι, [Rom. 9:33](#); [1 Tim. 1:16](#), en vooral εις τινα, [Rom. 10:11](#); [Col. 2:5](#); [Phil. 1:29](#). Maar volstreekte tegenstelling is dit niet, want Johannes spreekt menigmaal van πιστευειν εις τινα, [Joh. 2:11](#); [3:16](#), [18](#), [36](#); [4:39](#); [6:29](#) enz., εις το ονομα [Joh. 1:12](#); [2:23](#); [1Joh. 5:13](#), en ook τινι, [Joh. 3:15](#); [5:24](#), [38](#), [46](#); [6:30](#), en τω ονοματι, [1Joh. 3:23](#); en Paulus construeert πιστευειν ook met τι en οτι, [Rom. 10:9](#); [1 Cor. 13:7](#), cf. [Joh. 15:14,17](#); [1 Thess. 4:14](#). Vooral is het verkeerd, de latere onderscheiding van Deo credere en in Deum credere of ook die van historisch en zaligmakend geloof met de bovengenoemde te vereenzelvigen. Menigmaal toch sluit de constructie van πιστευειν met οτι, bijv. dat Jezus is de Christus, wel terdege het zaligmakend geloof in, [Joh. 6:69](#); [8:24](#); [11:27](#); [17:8](#); [1 Joh. 1:5](#); [Rom 10:7](#); en πιστευειν τινι of εις τινα is dikwijls niet meer dan een historisch geloof, [Joh. 7:31](#), [40v.](#), [Joh. 8:30v.](#), [Joh. 10:42](#); [11:45](#), [48,12](#):11, [42](#); in [1 Joh. 5:10](#) staat zelfs πιστευειν εις την μαρτυριαν.

Voorts komt in de beschrijving van het geloof de individualiteit van de apostelen uit; ieder bezieet het van zijn zijde. Jakobus komt tegen de eenzijdig intellectualistische opvatting van het geloof op, en toont aan, dat het echte geloof in Jezus Christus, [2:1](#) dat de toegang in het gebed tot God ontsluit [Jak. 1:6](#); [5:15](#), en beginsel van de deugden is, [Jak. 1:3](#), en goede werken als een levend geloof zich bewijzen moet, [Jak. 2:17v](#). Petrus, de apostel van de hoop, brengt het geloof, dat overigens ook bij hem de gerechtigheid van Christus deelachtig maakt, [2 Petr. 1:1](#), en beginsel van goede werken is, [1 Petr. 1:7](#), [21](#); [5:9](#), vooral met het verkrijgen van het einde van de zaligheid in verband, waartoe de gelovigen door de kracht van God bewaard worden, [1 Petr. 1:5](#), [9](#); [2:6](#). Paulus let bij het geloof vooral op zijn voorwerp, nl. Jezus Christus, die van God ons geworden is tot wijsheid, gerechtigheid, heiligmaking en verlossing, [1 Cor. 1:30](#), aan wiens persoon en weldaden wij alleen door het geloof, zonder de werken van de wet, deel krijgen, omdat God zijn gerechtigheid in hem juist zonder en buiten de wet om heeft geopenbaard, [Rom. 3:21,28](#); maar om er dan vervolgens even sterk de nadruk op te leggen, dat dat geloof, omdat het niet bloot op Christus vertrouwt, maar in Hem inlijft, in zijn gemeenschap opneemt en aan zijn Geest deelachtig maakt, oorsprong en waarborg van een nieuw leven is, [Rom. 6v](#). De schrijver van de brief aan de Hebreeënen daarentegen, ofschoon hij wel erkent, dat Jezus Christus het voorwerp, [Heb. 3:14](#); [10:22](#); [13:7-8](#), evenals ook de leidsman en voleinder van het geloof is, [Heb. 12:2](#), beschouwt dit toch veelmeer van zijn subjectieve dan van zijn objectieve zijde. Zijn lezers liepen immers gevaar, om terug te vallen en zich te onttrekken ten verderve, [Heb. 4:1](#); [6:1](#); [10:39](#), en daarom wijst hij aan, dat het geloof bestaat in zekerheid aangaande het onzienlijke, eeuwige en toekomstige, [Heb. 11:1](#), dat het zijn echtheid betonen moet in vasthouden aan Gods trouw, [Heb. 11:11](#), macht, [Heb. 11:18](#), en beloften, [Heb. 4:1-2](#); [6:12](#); [10:36](#); [11:6](#), [9](#), [26](#), en dat zijn deugden vooral bestaan in vrijmoedigheid, [Heb. 3:6](#); [4:16](#); [10:19](#), [35](#), vastheid, [Heb. 3:14](#); [11:1](#), lijdzaamheid, [Heb. 10:36](#); [12:1](#), en hoop, [Heb. 3:1](#); [6:11](#), [18](#); [10:23](#). Johannes eindelijk laat het geloof ons vooral van die zijde zien, waarnaar het niet eerst in de toekomst, maar nu reeds in het heden, niet aan de gnosticus, maar aan elk, die waarlijk gelooft, dat Jezus Christus in het vlees gekomen is, [1 Joh. 4:2](#), het eeuwige leven schenkt, [Joh. 3:16](#); [5:24](#); [6:47](#), [54](#); [20:31](#), [1 Joh. 3:14-15](#); [5:11](#), want dat leven is immers juist in Christus verschenen, [Joh. 1:4](#); [1 Joh. 1:1-2](#); [5:11](#); wie Hem heeft, heeft het leven, [1 Joh. 5:12](#).

Maar in die rijke verscheidenheid blijft de eenheid volkomen bewaard. Geloven sluit altijd in het aannemen van het getuigenis, dat God door de apostelen getuigd heeft van zijn Zoon, en het onbepaald vertrouwen op de persoon van Christus. Beide hangen onverbrekkelijk samen: wie het getuigenis van de apostelen waarlijk gelooft, vestigt voor zijn zaligheid zijn vertrouwen op Christus alleen, en wie op Christus als de Zoon van God zijn vertrouwen stelt,

neemt ook het getuigenis van de apostelen aangaande die Christus wijwillig en graag aan. Beide tezamen maken in subjectieve zin het wezen van het Christendom uit. Indien Christus alleen een historisch persoon was, die door zijn leer en leven ons een voorbeeld had nagelaten, zou een historisch geloof van het overgeleverd getuigenis genoegzaam zijn, maar dan kwam het in het Christendom ook niet tot ware religie, dat is tot waarachtige gemeenschap met God, en zou het deïsme gelijk hebben. Indien Christus omgekeerd, naar de mening van het pantheïsme, niet de historische, doch slechts de ideale Christus was, zou het geloof aan een apostolisch getuigenis heel overbodig zijn en Christus niet anders wezen dan het leven van God in ons, maar dan kwam het evenmin tot ware gemeenschap van God en mens, omdat deze het wezenlijk onderscheid van beide onderstelt.

Maar nu is Christus beide: een historisch persoon, de Christus van de Schriften, en tevens de verheerlijkte Heer in de hemel, die nog leeft en regeert als het hoofd van zijn gemeente. Hij verwierf de zaligheid in het verleden, maar past ze zelf in het heden toe. En de weldaden van het verbond, door Hem verworven, omvatten de herschepping van het zijn en van het bewustzijn; zij bestaan in rechtvaardigmaking en vernieuwing, in licht en in leven, in waarheid en in genade. Zij veranderen de mens in de wereld van zijn gedachten, maken hem vrij van leugen, dwaling, duisternis, doen hem God kennen als de genadige, die de zonden vergeeft, stellen hem in de rechte verhouding tot God en alle dingen, doen hem bedenken de dingen, die boven zijn, en geven hem in het geloof een vaste grond van de dingen, die men hoopt en een bewijs van de zaken, die men niet ziet. En zij veranderen de mens ook in zijn zijn, maken hem vrij van de smet van de zonde, doen hem in het verborgene van zijn hart leven in de gemeenschap met God door Christus in de Heilige Geest, maken hem een burger van de hemelen, geboren van boven, uit God, herschapen naar de gelijkvormigheid aan het beeld van de Zoon, opdat Hij zij de eerstgeborene onder vele broederen. En deze beide staan in onlosmakelijk verband. Want Christus, die nedergedaald is, is dezelfde, die ook opgevaren is, ver boven alle hemelen, opdat Hij alle dingen vervullen zou, [Ef. 4:10](#). De Heilige Geest, die wederbaart, is dezelfde, die ook in ons van Christus getuigt. De Schrift leidt op tot Christus, die boven is, gezeten aan Gods rechterhand, en Christus, die door de Geest in onze harten woont, leidt ons terug tot de Schrift. Met het hart gelooft men ter rechtvaardigheid, maar met de mond belijdt men ter zaligheid, [Rom. 10:10](#). Het geloof naar de Schrift sluit beide uit: een geloof van het hart, dat niet belijdt, en een belijdenis, die niet wortelt in het geloof van het hart. Het is mystiek en noëtisch tegelijk, een onbepaald, onwankelbaar vertrouwen op Christus, als die naar het getuigenis van de Schrift alles voor mij volbracht heeft en op die grond nu en eeuwig mijn Heer en mijn God is.

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 410 v.
- 2) Verg. over het Hebr. woord voor geloven oa. ook Schlatter, Der Glaube im Nt. bl. 505-565, en L. Back, Der Glaube nach d. Anschauung des A. T. Eine Untersuchung über die Bedeutung Nymah im altt. Sprachgebrauch. Gütersloh 1900.
- 3) Weber, Syst. der alt syn. pal. Theol. 292, 295 v.
- 4) Dähne, Gesch. Darst. der jüd.-alex. Religionsphilosophie I 392. Warfield, t. a. p. bl. 828. Schlatter, t.a.p. bl. 578 v.
- 5) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 348.
- 6) Warfield, t.a.p. bl. 828-831. Ook in Tim. 1:19,3:9,4:1 enz. duidt πιστευει naar zijn mening niet de doctrina fidei aan, maar subjective faith conceived of objectively as a power, bl. 831.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 452)

452. Deze rijke leer van de Schrift over het geloof kwam in de theologie niet tot haar recht, omdat men van de gewone, dagelijkse betekenis van het woord uitging en de religieuze betekenis, welke het in de Schrift verkregen had, uit het oog verloor **1**). Bij Rome leidde dit langzamerhand tot de volgende voorstelling:

1. Geloven is altijd en overal, ook in de Christelijke godsdienst, een daad van het verstand, hetzij meer van het theoretisch of van het praktisch verstand, bestaande in een *cum assensu cogitare*; in de religie is het een *assensus firmus ac certus ad ea omnia, quae Deus credenda proponit*.
2. Zo beschouwd, is het geloof (als *fides informis*) wel goed, een kostelijke deugd, ja zelfs een gave van God. Want de wil, die overeenkomstig de regel: *nemo credit nisi volens*, altijd aan het geloven voorafgaat, is daartoe door de genade van God bewogen. Weliswaar hebben ook de duivelen deze *fides informis*, maar zij ontvangen deze niet als een gave van God, doch geloven, omdat zij in hun verstand de waarheid niet kunnen weerspreken. De mens heeft echter, door de genade van God bewogen, zelf vrijwillig de openbaring van God toegestemd, en daardoor een verdienstelijke daad verricht, die op loon aanspraak kan maken, en als een van de zeven *praeparationes* hem voor de rechtvaardigmaking voorbereidt. Desniettemin is het geloof op zichzelf, als *fides informis*, ongenoegzaam, om de mens rechtvaardig en zalig te maken.
3. Bij het geloof moet dus de liefde bijkomen; de *fides informis* moet een *fides formata* worden. Op de vraag, hoe ze dat wordt, zijn de antwoorden verschillend. Sommigen zeggen, dat de *fides informis* en de *fides formata* twee onderscheidene *habitus* zijn, zodat de eerste, bij het optreden van de tweede, verdwijnt. Anderen zeggen, dat beide naast elkaar blijven voortbestaan. En nog anderen zijn de mening toegedaan, dat beide, in het verstand beschouwd, *unus et idem habitus* zijn, en alleen verschillend heten met het oog daarop, dat de *fides formata*, als liefde, zetelt in de wil **2**). Eerst deze *fides formata* maakt rechtvaardig en zalig; maar ook wie alleen de *fides informis* bezit, moet als een gelovige, als een Christen, als een waar doch incompleet lid van de kerk worden beschouwd.
4. Het geloof heeft tot object, niet de bijzondere genade van God in Christus, zoals de Hervormers zeggen, maar alles wat God geopenbaard heeft. Maar natuurlijk is het niet mogelijk en daarom ook niet nodig, dat alle gelovigen, ook de eenvoudigste, al de artikelen van het geloof kennen en onderscheiden; zij geloven vele dingen, *quae ignorant* en bezitten *fidem velatam in mysterio* **3**). Ze moeten wel enige kennis bezitten, en van de dogmata, dat God bestaat, een beloner is, drieëinig is en in Christus vlees werd, een *fides explicita* hebben, maar overigens kunnen zij met een *fides implicita* volstaan en omhelzen daarmee *omne, quod credit sacrosancta mater ecclesia*. Daarom is het geloof enerzijds geen *fiducia* op Gods barmhartigheid in Christus, zoals Luther zei, noch ook een *notitia* of *cognitio*, zoals Calvijn leerde, maar het is *simplex assensus*, beter *per ignorantiam quam per scientiam* te definiëren **4**).
5. Bepaaldelijk kan het niet bestaan in het vertrouwen, dat Christus mijn Heer en mijn Zaligmaker is, dat mij persoonlijk de zonden vergeven zijn. Want ten eerste is het geloof een zaak van het verstand en vertrouwen een zaak van de wil, en een en dezelfde deugd kan niet tegelijk in twee vermogens zetelen. Ten andere is vertrouwen niet het geloof zelf, maar een gevolg en vrucht van het geloof; als ik iets vast geloof, dan vertrouw ik erop; *fides antecedit, fides generat fiduciam*. Ten derde kan het vertrouwen, dat mij de zonden

vergeven zijn, niet samenvallen met het geloof, waardoor ik Christus aangrijp, ten einde door Hem de vergeving van de zonden te ontvangen. En ten vierde, als het geloof in de zin van vertrouwen rechtvaardigde, dan zou daarmee de stelling vallen, dat het geloof alleen rechtvaardigde, want in vertrouwen ligt ook hoop en liefde opgesloten 5). Het vertrouwen, dat mijn zonden vergeven zijn, kan om al deze redenen, het geloof zelf niet zijn, maar volgt erop en vloeit er uit voort.

6. Eindelijk, dit vertrouwen kan, tenzij door bijzondere openbaring, nooit absolute zekerheid zijn; het is en blijft een certitudo moralis, conjecturalis, die vergissing en verlies van de genade niet uitsluit 6).

Omdat de Hervorming geboren werd uit de persoonlijke ervaring, dat de mens niet door de werken van de wet, maar alleen door het geloof gerechtvaardigd wordt, stelde zij spoedig tegenover Rome een heel andere opvatting van voorwerp en wezen van het geloof. Luther sloot zich eerst nog wel aan bij de oude, van [Hebr. 11:1](#) uitgaande definitie, dat het geloof is substantia rerum sperandarum et non apparentium, maar kwam weldra tot het inzicht, dat het is fiducia, confidere in nudum Deum, fiducia misericordiae, promissae propter Christum. En dit werd de voorstelling van heel de Lutherse kerk en theologie; het geloof was ook wel een notitia (credere Deum) en assensus (credere Deo) in intellectu, maar vooral toch een fiducia in voluntate (credere in Deum); niet een algemeen geloof, dat God bestaat en dat de vergeving en zaligheid in Christus is, maar een speciaal vertrouwen, dat die vergeving en zaligheid ook persoonlijk aan mij geschonken is; geen notitia historiae slechts, maar een fides, quae credit etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Christum habemus gratiam, justitiam et remissionem peccatorum; een velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et justificationis 7). Calvijn stelde het wel enigszins anders voor, en legde er vooraf de nadruk op, dat het geloof een firma certaque divinae erga nos benevolentiae cognitio was; hij omschrijft het dus door cognitio en niet door fiducia, legt nog meer op de plena ac fixa certitudo, dan op de apprehensio in het geloof nadruk 8), en zegt elders, dat de apostel in [Ef. 3:12](#) ex fide deducit fiduciam 9). Maar een wezenlijk verschil is dit niet; ook volgens Calvijn is het zaligmakend geloof geen notitia historiae, evenmin als een assensus implicitus, want zonder enige kennis is geen geloof denkbaar 10); het speciale object van dit geloof is evenals bij Luther de belofte van God in Christus, of Christus zelf in het gewaad van de Heilige Schrift 11); en de assensio van het geloof is ook bij Calvijn meer cordis quam cerebri, affectus quam intelligentiae 12); het geloof wordt elders door hem omschreven als firma et efficax fiducia 13); en van de divinae erga nos benevolentiae cognitio heet het nog nader, dat ze per Spiritum Sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur 14).

Het onderscheid tussen de Roomse en de Reformatorische opvatting van het geloof komt dus in hoofdzaak hierop neer:

1. Bij Rome sluit het geloof nog geen persoonlijke verhouding tot God in, maar bestaat het in een, door de genade van God mogelijk gemaakte, vrije en verdienstelijke toestemming van het verstand aan al de waarheden (mysteriën), die God geopenbaard heeft en de kerk gelooft. De persoonlijke verhouding tot God komt eerst na het geloof door de liefde tot stand. Maar bij de Hervormers is het geloof, ofschoon het enige notitia historiae, of m.a.w. de fides generalis onderstelt, in zijn wezen van huis uit een persoonlijke verhouding tot God, dus van door en door religieuze natuur.

2. Als fides specialis heeft het dan ook een speciaal object, niet maar, als bij Rome, alle geopenbaarde waarheden, maar bepaaldelijk de divina benevolentia in Christus, en nog nader de vergeving van de zonden. En deze vergeving, evenals alle weldaden en de persoon van Christus zelf, komt niet door het geloof tot stand, wordt er op generlei wijze door voortgebracht, maar ligt geheel en volkomen in Christus gereed, gaat dus aan het geloof vooraf, en wordt door dat geloof alleen aangenomen en ontvangen.

En

3. is daarom het geloof bij de Hervormers, hetzij het als cognitio of als fiducia omschreven wordt, steeds een zekere kennis, een vast vertrouwen; het staat van nature tegenover alle twijfel en sluit de gewisheid van de persoonlijke zaligheid in. Wel blijft in de gelovigen nog allerlei diffidentia over, maar het geloof in zichzelf is toch altijd zekerheid 15).

- 1) Verg. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 21 Het Geloof; 148.
- 2) Thomas, 8. Theol. II 2 qu. 4 art. 4.
- 3) Lombardus, Sent. III 25.
- 4) Bellarminus, de Justif. I c. 7.
- 5) Bellarminus, de Justif. I c. 10.
- 6) Thomas, S. Theol. II 1 qu. 112 art. 5. Bellarminus, de Justif. III c. 2 v. Conc. Trid. VI c. 9 en can. 13-15. Verg. verder Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 21 Het Geloof; 148 en Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 416 met de daar aangehaalde literatuur.
- 7) Luther bij Köstlin, I 72 v. III, 130, 134 II 434 v. Melancton, Corpus Doctrinae bl. 418 v. Müller, Die Bekenntnisschriften der ev.luth. K. bl. 46, 95 enz. Heppe, Dogm. d. deutschen Prot. II 283 v. Schmid, Dogm. der ev. Luth. Kirche bl. 299 v.
- 8) Calvijn, Inst. III 2, 7. 14.
- 9) Inst. III 2, 15. Verg. Piscator bij Heppe, Dogm. bl. 387. Voetius, Disp. v 288-300. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 2 95 v.
- 10) Inst. III 2, 2-5.
- 11) Inst. II 6, 4. III 2, 7.
- 12) Inst. III 2, 8.
- 13) Comm. op [Rom. 10:10](#).
- 14) Inst. III 2, 7.
- 15) Inst. III 2, 17 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 453)

453. De opvatting van het geloof, welke de Reformatie voordroeg, deed echter bij het nadenken allerlei vragen oprijzen. Daar was terstond al de verhouding, welke tussen het kennen en vertrouwen, de fides generalis en de fides specialis bestond. De Heidelbergse Catechismus plaatste deze eenvoudig naast elkaar en verbond ze slechts door een: niet alleen, maar ook. Maar psychologisch leverde deze juxtapositie al bezwaar op, want hoe kon een en dezelfde deugd tegelijk zetelen in twee vermogens? Men gaf daarop gewoonlijk ten antwoord, dat verstand en wil niet realiter, sed ratione tantum verschilden, en dat, al zouden zij ook realiter verschillen, er kwaliteiten zijn, zoals bijv. de filosofie, de erfzonde, het beeld van God, die in meer dan één vermogen zetelen 1). Bevredigend kan men dit antwoord niet noemen, want in zijn eerste lid bewijst het te veel en zou het alle onderscheid tussen de intellectuele en de ethische deugden uitwissen, en in zijn tweede lid trekt het vergelijkingen, die niet opgaan, want de erfzonde bijv. is niet een enkele qualitas of habitus, maar is de

samenvatting voor het zondig bederf in heel de menselijke natuur. Velen bleven daarom de moeilijkheid gevoelen, en trachtten een andere oplossing te geven. Sommigen sloten zich bij Calvijn aan, en omschreven het geloof alleen door *notitia* of *cognitio*; zij verstonden daaronder dan geen *scientia*, en zelfs geen zuiver theoretische kennis, maar een kennis van het praktische verstand van de mens, die door de Heilige Geest gewerkt was, en in de overtuiging (het overreed worden) bestond, dat Christus zijn zaligmaker was 2).

Maar deze omschrijving kwam anderen veel te verstandelijk voor en tegenover de Roomse voorstelling te weinig belijnd; zij gingen daarom een heel andere kant uit, en namen wel aan, dat de *notitia* of *cognitio* een *praerequisitum* was van het geloof, maar dat de *fides salvifica* (*specialis*) in het vertrouwen gelegen was en zetelde in de wil 3). Verreweg de meesten echter bewandelden de middenweg en zagen in het geloof niet een *habitus unus et simplex* sed *compositus et per aggregationem*, die niet door één werkzaamheid kan weergegeven worden, maar vele, en tot verschillende vermogens behorende, werkzaamheden in zich besloot 4). Maar ook zo bereikte men geen rustpunt; want als het geloof verschillende werkzaamheden bevatte, rees dadelijk de vraag, welke en hoeveel dat waren. In de eerste tijd sprak men er gewoonlijk van twee: —kennen en vertrouwen. Maar Melanchton had er al drie genoemd: *notitia*, *assensus* en *fiducia* 5), en, ofschoon velen hierbij bleven staan, anderen gingen verder en noemden nog vele anderen op; Turretinus bijv. spreekt van zeven *actus fidei*, nl. *notitia*, *assensus theoreticus*, *assensus fiducialis et practicus*, *refugium ad Christum* *receptio sive adhaesio Christi*, *actus reflexus*, *consolatio et confidentia* 6), en Witsins zelfs van negen: *notitia*, *assensus*, *amor*, *fames sitisque Christi*, *receptio Christi*, *inniti Christo*, *editio Christo*, *actus reflexus*, *fiducia* 7). Deze verschillende geloofswerkzaamheden worden dan weer tot enige klassen gebracht, en wel hoofdzakelijk tot drie: *actus praecedentes* (*notitia*, *assensus theoreticus*, *humiliatio et abnegatio sui ipsius* enz.), *actus comitantes* (*assensus practicus*, *desiderium Christi*, *refugium ad Christum*, *apprehensio Christi* enz.) en *actus consequentes* (*gratia vivificans*, *tranquillans*, *corroborans*, *fructificans* enz.) 8).

Meestal werd nu onder al deze werkzaamheden bepaaldelijk de *receptio* of *apprehensio Christi* als de *actus formalis* van het geloof beschouwd, maar het was toch opmerkelijk, dat onder al die *actus* ook de liefde werd genoemd; Wittichius: noemde deze zelfs tussen toestemming en vertrouwen in als de tweede daad van het geloof, en anderen brachten op soortgelijke wijze de liefde met het geloof in verband 9), zodat het moeilijk werd, om tegenover Roomsen en Socinianen, en in het algemeen tegenover de nomisten, het geloof als een *ορναρον ληπτικον* in de rechtvaardigmaking vast te houden. Dit gevaar bewoog Comrie en de zijnen, om in het geloof van de *actus* tot de *habitus* terug te gaan. De oudere Gereformeerden onderscheidden in het geloof gewoonlijk een passieve en een actieve zijde, en zij stelden zich tevreden met te zeggen, dat het geloof in de rechtvaardiging slechts als een ontvangend orgaan, als een instrument, dienst doet, doch in de heiligmaking als werk en als beginsel van goede werken voorkomt. De Remonstranten beweerden daartegenover, dat het geloof juist als instrument een daad is, waartoe wij verplicht worden en waardoor wij Christus aannemen 10). In deze redenering gaf Comrie eigenlijk aan de Remonstranten gelijk; indien het geloof als een daad rechtvaardigt, dan is de rechtvaardiging uit de werken; vandaar dat in de rechtvaardiging het geloof hoegenaamd niet als *actus*, maar enkel als *habitus* in aanmerking komt 11). Geen daad geeft aan het geloof zijn vorm of wezen, maar het geloof, als *habitus* door God in het hart gewerkt, bezit zijn stof en vorm terstond volkomen in zichzelf; kennis, toestemming en vertrouwen zitten daar van huis uit in, en behoren daar alle even wezenlijk toe 12). Maar niet als daden rechtvaardigen deze; integendeel, daar moet iets zijn in de innerlijke natuur van het geloof, waardoor het van alle werken, hoe ook genaamd, wezenlijk onderscheiden is 13). Vandaar dat Comrie de inlijving

in Christus in het geloof als habitus onderscheidt van en laat voorafgaan aan de actus fidei, waardoor wij onzerzijds Christus aannemen enz., en dus bij de verklaring van antwoord 21 in de Heidelbergse Catechismus uitgaat van het antwoord op de 20^e vraag 14). Hoe scherpzinnig dit alles door Comrie ook ontwikkeld werd, de vraag liet zich niet onderdrukken, of met deze verklaring aan de woorden van antwoord 21 en aan het standpunt van de Hervormers geen geweld werd aangedaan. Is de habitus fidei, (semen, radix, facultas, principium fidei) in formele zin wel fides te noemen, en had Voetius niet gelijk, als hij aangaande de fides als radix, facultas enz. zei: non nisi analogice et improprie per metonymiam causae seu principii hanc vocari posse fidem; formaliter enim non magis est fides, quam semen est arbor, aut ovum est pullus, aut bulbus est flos 15).

- 1) Maccovius, Loci Comm. bl. 762. Turretinus, Theol. El. XV 8, 13.
- 2) Zanchius, Op. VIII 712 v. Piscator, Aphorismi doctrinae Christianae, maximam partem ex Institutione Calvinii excerpti. Herborn ed. 5a bl. 57: est igitur haec fides certa firmaque cognitio gratiae Dei, merito mortis Christi nobis reconciliatae, ac verbo promissionis testatae, qua quisque fidelium promissionem illam sibi privatim applicat, certo statuens, illam ad se non minus quam ad reliquos credentes pertinere. Verg. ook Gomarus, Disp. Theol. XXIII 12, 22, 23. Voetius, Disp. Sel. II 499 v. V. 288-300. Camero bij Schweizer, Die Centraldogmen II 239 v.
- 3) Aldus vooral de practici in Engeland, verg. Mastricht, Theol. 1 1, 22. Keckermann, Syst. Theol. Hanov. 1603 bl. 427 v. fides justificans seu salvifica praesupponit quidem notitiam, sed formaliter est affectus erga promissionem gratiae, en ze bestaat dan in affectus applicans promissionem gratiae ad individuum, et non ad speciem tantum. Witticismus en anderen bij M. Vitringa, Doctri. III 51.
- 4) Turretinus, Theol. El. XV 8, 13.
- 5) Melancthon, in de derde uitgave van zijn Loci, verg. Kirn, art. Glaube in PRE3 VI 678.
- 6) Turretinus, Theol. El. XV qu. 8.
- 7) Witsius, Oec. foed. III c. 7. Verg. M. Vitringa. Doctr. III 49.
- 8) Voetius, Disp. II 499 v. Heidegger, Corpus Theol. XXI 97 v. Verg. Mastricht, Theol. 1 1, 21: het geloof zetelt in intellectu quidem radicaliter, in voluntate formaliter, in reliquis animae facultatibus operative.
- 9) Verg. de Moor, Comm. IV 358 v. M. Vitringa, Doctr. III 70. Ook Theod. van van de Groe, Het ware zaligmakende geloove. Nieuwe uitgave. 's Gravenhage C. de Bruin z j. bl. 56 rekent tot het wezen des geloofs een oprechte liefde en hoogachting voor Christus.
- 10) Apol. Conf. c 10, bij Episcovius, Op. II 165. en daartegen Trigland, Antapologia bl. 318 v.
- 11) Comrie, Stellige en praktikale verklaring van de Heidelb. Catech. Nieuwe uitgave. Nijkerk 1856 bl. 386.
- 12) Comrie, t.a.p. bl. 412.
- 13) Comrie, t.a.p. voorrede bl. XXVI,
- 14) Comrie, t.a.p. bl. 373 v. Verg. ook N. Holtius, Gods. Verh. over het oprecht geloof 1747, in de uitgave, Bolsward 1851 gedrukt achter zijn Verhandeling over de Rechtvaardigmaking door het geloof bl. 215-262.
- 15) Voetius, Disp. II 499 v288.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 454)

454. Niet minder ernstig waren de moeilijkheden, die er oprezen bij het nadenken over de aard van de fiducia, welke door zovelen als de eigenlijke formele daad van het geloof werd beschouwd. Bellarminus had er al tegen ingebracht, dat het vertrouwen, dat mij al mijne zonden vergeven zijn, onmogelijk identiek kan wezen met het geloof, waardoor ik Christus tot vergeving van mijn zonden aanneem, maar daarvan slechts gevolg en vrucht kan zijn. En deze kritiek maakte indruk. Gomaruskende feitelijk haar recht, als hij onderscheid maakte tussen de fides, per quam justificamur, en de fides, qua credimus nobis per Christum remissa esse peccata; de eerste gaat aan de rechtvaardiging vooraf, de tweede volgt er op; de eerste wordt aan allen door de Heilige Schrift voorgeschreven, de tweede volgt uit de Heilige Schrift en uit het getuigenis van ons eigen geweten, en is als het ware de conclusie uit een syllogisme 1). Deze, meer logisch dan temporeel, bedoelde onderscheiding werd door alle theologen overgenomen 2), en zou op zichzelf nog niet zulke belangrijke gevolgen hebben gehad, maar zij werd door twee overwegingen versterkt. De eerste was van theoretische aard en werd ontleend aan de leer van de particuliere voldoening. Volgens de Gereformeerde belijdenis had Christus niet voor alle mensen, hoofd voor hoofd, doch alleen voor de uitverkorenen de zaligheid verworven; maar die uitverkorenen worden in de Schrift niet met name genoemd, doch het Evangelie wordt gepredikt aan allen zonder onderscheid en allen worden tot geloven geroepen en verplicht. Niemand kan en mag dus beginnen met te geloven, dat Christus voor hem voldaan heeft en dat zijn zonden vergeven zijn. Maar omdat het Evangelie zegt, dat allen, die geloven, de vergeving en het leven ontvangen, mag hij eerst, ingeval hij gelooft, uit zijn geloof tot het bezit van de vergeving van zijn zonden besluiten. Tussen de actus directus van het geloof, waardoor ik in mijn verlorenheid tot Christus de toevlucht neem, ten einde uit zijn hand de vergeving en de zaligheid te ontvangen, en de actus reflexus van het geloof, waardoor ik tot mijzelf terugkeer met de bewustheid, dat ik waarlijk de vergeving en de zaligheid deelachtig ben, kwam dus de ernstige vraag in te staan: maar geloof ik waarlijk in Christus, is mijn geloof van de echte stempel, is het niet een tijdelijke aandoening, die straks weer voorbijgaat, is het geen tijd- en geen historisch geloof?

En deze scheiding tussen de uitgaande en de wederkerende daad van het geloof werd bevorderd door die andere overweging, welke haar grond vond in de praktijk van het leven. De Hervormers maakten die onderscheiding in het geloof nog niet, omdat zij stonden in de pleroforie van het geloof; zij geloofden, en daarom spraken zij; hun mond liep over van wat hun hart vervulde. Maar deze periode van sterk geloof en heldere geloofsbewustheid ging spoedig voorbij; er trad een ander geslacht op, dat deze inwendige, geestelijke reformatie niet meer doorleefd had. Men kon in de belijdenis wel zeggen, dat het geloof bestond in het vaste vertrouwen, dat mij persoonlijk al mijn zonden om Christus' wil vergeven zijn, maar de werkelijkheid leerde geheel anders. Verzekerde Christenen waren er zeer weinige; de meeste leden van de kerk waren onverschillig, tevreden met hun orthodoxie, of zoekende of twijfelende, die geen rust konden vinden. De leer was gezuiverd, maar het leven liet ontzaglijk veel te wensen over. Onder invloed van de Engelse en Schotse practici stonden toen een reeks van mannen op, die klaagden over het verval van de kerk en de achteruitgang van de zeden, die de oordelen van God aankondigden en ze reeds in allerlei rampen en oorlogen zagen komen, die alleen heil en redding verwachtten van een reformatie van het hart en van het leven 3). Zij riepen overheid en kerkdienaren op, om hun plicht te doen, en drongen bij allen op ernstig, nauwgezet zelfonderzoek aan. Rechtzinnigheid, lidmaatschap van de kerk, geboorte uit gelovige ouders, doop, belijdenis, avondmaal waren niet genoeg. Wie niet meer bezit, "grijpt de schors van de waarheid net beleden voor waarheid aan" 4). Anderen trokken nog sterker tegen de letterkennis te velde en slaakten de verzuchting: O

Heer, verlos ons van de letter, die duizenden vermoordt en zet er de stempel op van uw Geest! Zij ijverden voor een praktisch, gemoedelijk, bevindelijk Christendom 5). Maar ook wie voor dit uiterste zich wachtten, gaven de leer van een wedergeboorte vóór de doop in de praktijk zo goed als geheel prijs, stelden in een zogenaamde Evangelische bekering weinig vertrouwen, drongen op verbreking van het hart, overtuiging van zonde, gevoel van ellende aan als voorwaarden, om aan Christus en zijn weldaden deel te krijgen en gaven in de orde van het heil aan rechtvaardiging en wedergeboorte een plaats na het geloof 6). Deze droeve, twijfelmoedige staat van het geestelijk leven aanschouwende, trachtten anderen wel een veiliger weg in te slaan, en de zekerheid van het heil weer op te nemen in het wezen van het geloof. Maar zij dwaalden daarbij meestal even ver ter linker zijde af als hun tegenstanders rechts, en zagen in het verzekerd vertrouwen niet slechts een wezenlijk bestanddeel, doch het volle wezen, de eigenlijke actus formalis van het geloof 7). Dit leidde dan heel licht tot de antinomiaanse opvatting, dat het geloof bestond in de verstandelijke aanneming van de sententie: u zijn de zonden vergeven, een sententie, die door God niet eerst in het Evangelie werd uitgesproken, maar reeds van eeuwigheid in het besluit van de verkiezing lag opgesloten, en door de persoon en het werk van Christus slechts tot openbaring was gebracht 8).

- 1) Gomarus, in een appendix achter zijn commentaar op Hebr., de fidei, per quam justificamus, natura, Op. I 654 v.
- 2) Bijv. Amesius, Med. Theol. XXVII 16. Maccovius, Loci Comm. bl. 765. Mastricht, Theol. I 1, 25. Voetius, Disp. II 502. Turretinus, Theol. El. XV qu. 8, 7, 11. qu. 10, 3. qu. 12. 6. Comrie, Catech. bl. 447. Brakel, Red. Godsd. XXXIV 27 enz. Verg. ook Conf. Westmon. c. 18, 3, bij K. Müller, bl. 580, en aangaande de strijd over het toevluchtnemend en verzekerd vertrouwen in Schotland, Princeton Theol. Review, July 1906, bl. 327-331.
- 3) rote invloed hadden vooral W. Teellinck, Noodwendig Vertoogh aengaende de tegenwoordigen bedroefden staet van Gods volck 1627 en De toetsteen des geloofs, waerin de gelegentheijt des waren saligmakende geloofs nader ontdekt wordt, so dat een ijder sich selven daer an kann toetsen of hij oock het ware salighmakende gelove heft, na zijn dood uitgegeven in 1662. Witsius, Twist des Heeren met zijn wijngaard 1669 en Lodenstein, Beschouwinge van Zion 1674 v.
- 4) odenstein bij W. Schortinghuis, Zedig antwoord op het hist. verhaal van de Hoogerw. en Z.gel. Heere Daniël Gerdes enz. Gron. 1740 bl. 99:

Gij grijpt de schors van de waarheyd net beleden
 Voor waarheyd aan; maar arme mens gij dwaalt,
 Dat wesen is de waarheyd, dat beneden
 Van boven in het reed'lijk schepsel straalt.

- 5) Zo inzonderheid Eswijler, De waarheid des Evangeliums of Zieelseenzame Meditatiën over de voornaamste waarheden des Evangeliums 1685. Joh. Verschuur, Waarheid in het binnenste of Bevindelijke Godgeleerdheid 1735, nieuwe uitgave 1841. W. Schortinghuis, Het innige Christendom 1710, verg. Dr. J.C. Kromsigt, Wilhelmus Schortinghuis. Groningen 1904 bl. 141 v.
- 6) Verg. bijv. Jac. Koelman, De natuur en gronden des geloofs, 5e druk. Rotterdam 1768. Theod. van der Groe, Toetssteen van de waare en valse genade, 1753, derde druk. Gorinchem z. j. I 151, 251. II 743 v. 951 v. Van van de Groe hield overigens vast, dat de verzekerdheid niet het gehele wezen (zoals van Hattem), maar toch een wezenlijk bestanddeel van het geloof was, en werd daarover heftig aangevallen door Jacob Groenewegen van Oudshoorn, zie Theod. van van de Groe, Beschrijvinge van het oprecht en zielzaligend gelove. Nevens enige brieven van Jacob

Groenewegen, Adriaan van der Willigen en Theodorus van van de Groe, volgens een handschrift van 1742 uitgegeven te Rotterdam bij R. C. Hüge z. j. Lampe, *De verborgentheit van het genaadeverbondt*. Amsterdam 1718. Volgens Lampe gaat het geloof aan de wedergeboorte vooraf, ald. bl. 254-169, en bestaat het wezenlijk in het aannemen van Christus, bl. 287. De gelovigen worden door hem onderscheiden in zwakken en sterken; bij de eersten is er eerst weer een verlangen, een hongeren en dorsten naar Christus en vervolgens een gaan, komen, zoeken, toevlucht nemen, en een onbeschaamd aanhouden bij Christus; aan de tweede is eerst eigen een vrijmoedigheid, om zich Christus toe te eigenen, om Hem te mijnen, te kussen, te eten en te drinken, en daarna volle zekerheid, een zich verlaten op, een rusten en zich verlustigen in Christus. Ook A. Driessen, hoogleraar te Groningen, stelde zich eerst in zijn strijd tegen van Thuyne aan deze zijde; het wezen van het geloof bestaat in hongeren en dorsten naar de gerechtigheid van Christus, dat is, in het toevluchtnemend vertrouwen; het verzekerd vertrouwen daarentegen kan eerst opkomen, als men door zelfonderzoek van de echtheid van zijn geloof overtuigd is geworden. Later werd hij meer gematigd en erkende, dat in het hongeren en dorsten ook tot zekere hoogte het eten en verzadigd worden reeds ligt opgesloten; wie Jezus waarlijk begeert, geniet Hem ook reeds; wie zoekt, heeft al gevonden; het verzekerd vertrouwen komt dus uit het toevluchtnemend vertrouwen voort als de wortel uit het zaad; het laatste is al een fiducia implicita, verg. J. C. Kromsigt, Wilhelmus Schortinghuis bl. 82 v. 96 v.

- 7) Jac. Schuts, *Het nodigst middel van de saligheyt ofte beschrijvinge des saligm. geloofs*. Rotterdam 1692 zegt, dat al de daden van het geloof, kennen, toestemmen, vertrouwen enz. reeds het geloof onderstellen en dat dit wezenlijk bestaat in het voor waarachtig houden van Gods getuigenis aangaande Christus bl. 20, 34, dat is dus in toestemming. Inzonderheid Theod. van Thuyne trachtte in zijn korte Uitlegginge van het Geref. geloof. Leeuwarden 1722 aan te tonen, dat hongeren, dorsten, toevluchtnemen tot Christus enz. wel aan het geloof voorafgaan en tot het geloof leiden, maar dat het geloof zelf wezenlijk alleen bestaat in het verzekerd vertrouwen, dat wij met God verzoend zijn en vergeving van de zonden hebben ontvangen. De fijnen, die hij bestrijdt, keren naar zijn mening de orde om; zij denken, dat God verzoenlijk is, en dat Hij eerst verzoend wordt door hun geloof (bevinding, goede werken); ze laten de rechtvaardiging dus, evenals de Rooms en de Remonstranten, volgen op het geloof, terwijl deze toch naar Gereformeerde belijdenis eraan voorafgaat. Aan de zijde van Van Thuyne schaarden zich o.a. Ph. Themmen, H. Stegnerus, en ook C. Vrolikhert in zijn twee Godg. Verhandelingen over werkverbond en toerekening van Christus' dadelijke gehoorzaamheid, en over de aard en het wezen des geloofs 1732. Verg. Ritschl, *Gesch. des Pietismus in der ref. Kirche*. Bonn 1880 bl. 321 v. J. C. Kromsigt, t.a.p. bl. 74 v.
- 8) Verg. over Van Hattem, Verschoor, Leenhof enz. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 420, Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 428, en voorts nog M. Vitringa, *Doctr. III* 100, 108. De Moor, *Comm. IV* 419-423, 833. J. C. Kromsigt, t.a.p. bl. 7, 8.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 455)

455. Op deze wijze werd positief die rationalistische en moralistische richting in de heilsorde voorbereid, welke in de achttiende eeuw door bijna alle theologen gevolgd werd. Met verzaking van de reformatische beginselen, sloot zij zich bij de Socinianen 1) en de Arminianen 2) aan, en leerde, dat het geloof, hetzij alleen als assensus of ook nog enigmater als fiducia opgevat, op zichzelf niet rechtvaardigen kon, maar alleen in zover het de nova obedientia in zich sloot en een bron was van deugd 3). Tegen deze eenzijdigheid was

Schleiermacher in zijn recht, als hij zei, dat de religie geen weten was en geen doen, maar haar zetel had in het gemoed, en dat de Christelijke religie daardoor van alle andere onderscheiden was, dat alles in haar verband houdt met de door Jezus van Nazareth tot stand gebrachte verlossing. Maar dit standpunt leidde ertoe, om bij het geloof alle nadruk te leggen op de mystiek van het hart; het geloof was niet het aannemen van een of andere leer, maar die Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi 4), der geheime Einheitspunkt zwischen Christo und dem Individuum 5), persoonlijke gemeenschap met Christus, een zedelijke kracht, een heiligend beginsel, een nieuw leven 6). Daarom gaf Ritschl een opvatting van het geloof, welke in drieërlei opzicht van die van de Vermittelungstheologie afweek; ten eerste toch ging hij van de verhoogde Christus tot de "historische" Jezus terug, zoals die bepaald door de Synoptische Evangelien ons beschreven wordt; ten andere trad de persoon van Christus bij hem terug achter het Evangelie, dat Hij verkondigd, en het werk, dat Hij tot stand gebracht heeft; en ten derde bestond het geloof niet in een mystieke unie met de verheerlijkte Christus, maar in een vertrouwen van het hart op de openbaring van God in de historische Jezus, en meer bepaald op deze openbaring, dat God uit genade de zonde vergeven heeft en in de mensheid een geestelijk koninkrijk oprichten wil 7). In onderscheiding van deze theologie van Schleiermacher en Ritschl is het kenmerkende van de positieve theologie 8) hierin gelegen, dat zij de hele Christus, zoals Hij in de Schrift ons getekend wordt, bepaaldelijk dus ook met zijn verzoenend lijden en sterven, het voorwerp van het geloof laat zijn; dat zij dit geloof niet uitsluitend, maar toch ook als assensus opvat 9), en bindt aan het woord van God in de Heilige Schrift; en dat zij aan de bekering, in de zin van leedwezen over de zonde, en in verband daarmee aan de prediking van de wet, een bredere plaats in de wording van het Christelijk leven toekent, dan gewoonlijk bij de andere richtingen geschiedt 10).

Maar in weerwil van deze en andere punten van verschil, hebben de nieuwe opvattingen van het geloof toch ook belangrijke kenmerken gemeen. Ten eerste is er een streven aan eigen, om de oude tegenstelling tussen het Pelagianisme en het Augustinisme te boven te komen, en het geloof te laten ontstaan langs die psychologische, pedagogische en historische weg, die God met bijna ieder mens houdt, en waarbij Goddelijke en menselijke werkzaamheid voortdurend met elkaar in wisselwerking staan 11), of slechts een en dezelfde werkzaamheid zijn, van God en van de zijde van de mens gezien 12). Ten tweede zijn allen het hierover eens, dat het wezen van het zaligmakend geloof in vertrouwen bestaat, dat is in een persoonlijke verhouding tot God, zoals Hij als een God van genade en heil zich in Christus heeft geopenbaard. Sommigen zijn daarbij uit reactie tegen de orthodoxie zo ver gegaan, dat zij de notitia en assensus geheel en al uit het geloof hebben verwijderd en dit uitsluitend in het vertrouwen van het hart hebben gesteld. Daar liep de scheiding op uit, welke in de aanvang door Ritschl en zijn school tussen Seins- en Werturteile, en in de Parijse school van het Symbolo-fideïsme tussen foi en croyances werd gemaakt 13). Maar deze scheiding bleek spoedig onhoudbaar; als het geloof, hoe innerlijk ook opgevat, een Christelijk geloof zal blijven, en dus aan de openbaring van God in de persoon van Christus gebonden, dan onderstelt het of sluit het altijd een zekere notitia en assensus in 14). Toen Ménégoz over zijn formule: salut par la foi, indépendamment des croyances, van alle zijden aangevallen werd, verklaarde hij zich nader door te zeggen, dat hij de pedagogische betekenis van de croyances niet wilde ontkennen, ook de band van croyances en foi niet wilde doorsnijden, maar alleen tegen verwarring en vereenzelviging van beide in verzet kwam. Zozeer zijn de geloofsvoorstellingen voor het geloof onmisbaar, dat la croyance engendre la foi, et il n'y a pas de foi sans croyance 15). Slechts is het geloof in die zin van de geloofsvoorstellingen onafhankelijk, dat nos croyances, quelles qu'elles soient—vraies ou fausses—n' entrent nullement en ligne de compte dans le jugement que Dieu porte sur nous. Dieu ne regarde pas

à nos croyances, mais à notre coeur. Celui qui lui donne son coeur, c'est à dire celui qui a la vraie foi, lui est agréable, quelles que soient ses erreurs doctrinales, et celui qui ne lui donne pas son coeur, c'est à dire qui est incrédule, sera condamné quelque orthodoxe qu'il ait été. Nous sommes sauvés par la foi seule—sola fide— indépendamment de nos croyances 16). Omgekeerd legt de positieve theologie er de sterkste nadruk op, dat de fides generalis, hoe onmisbaar ook, onvoldoende is, en dat de fides specialis een vertrouwen van het hart is. Er blijft alleen het overigens belangrijk verschil, of de fides generalis aan de fides specialis voorafgaat dan wel uit deze voortvloeit.

Eindelijk tonen de nieuwere beschrijvingen van het geloof ook daarin nog een grote overeenstemming, dat zij naast de religieuze, tevens de ethische natuur van het geloof sterk op de voorgrond doen treden. Omdat Ritschl in de rechtvaardiging een goed van de gemeente zag en haar meer als onderstelling dan als inhoud van het geloof opvatte, kwam de mystiek bij hem niet tot haar recht, en liep hij gevaar, de religie in moraal te doen opgaan; immers het geloof betoont zich vooral in de arbeid aan het Godsrijk en valt wezenlijk met de liefde samen 17). Terecht wordt daartegenover door anderen de religieuze natuur van het geloof gehandhaafd, en de rechtvaardiging en unio mystica als weldaden beschouwd, die ook aan ieder gelovige in het bijzonder geschonken worden; maar ook dezen bejiveren zich, om het innerlijk verband van geloof en liefde, van rechtvaardiging en heiligmaking vast te houden, en de zedelijk-vernieuwend kracht van de Christelijke godsdienst in het licht te stellen 18).

- 1) Fock, van de Socin. bl. 673. M. Vitringa, Doctr. III 73.
- 2) Conf. Rem. Co 11. Limborch, Theol. Christ. V 9, 24 v. Verg. M. Vitringa, Doctr. III 75.
- 3) Bretschneider, Dogm. II 319. Knapp, Glaubenslehre II 324, 325, Wegscheider, Instit. theol. par. 159. Verg. het neonomisme, Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 421 v.
- 4) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 108. Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 425 v.
- 5) Martensen, Dogm. bl. 368.
- 6) Ch. de la Saussaye in mijn Theol. van D. Ch. d. l.. S. 2e druk bl. 62 v.
- 7) Ritschl, Rechtf, u. Vers. III 94 v. 536 v. 549 v. Kaftan, Dogm. par. 3, 69. Herrmann, Der Verkehr 1908 bl. 170 v. Gottschick, Die Kirchlichkeit der e. g. kirchl. Theol. 1890 bl. 11-53. Verg. ook reeds Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 425 v.
- 8) Zie bijv. Dorner, Glaub. I bl. 3 v. 558 v. Philippi, Kirchl. Dogm. V 1 bl. 41 v. Luihardt, Komp. van de Dogm. par. 63. Frank, Syst. d. Chr. Wahrh. II 2 333 v. Von Oettingen, Luth. Dogm. I 316 v. III 542 v. Runze, Dogm. bl. 263 v. Kübel, Ueber den Unterschied zwischen der posit. u. der liber. Richtung in der mod. Theol. 2 München 1893 bl. 26 v.
- 9) Het sterkst geschiedt dit door Ed. König, Glaubensgewissheit und Schriftzeugnisse, Neue kirchl. Zeits. 1890 bl. 439- 463, 515-530. Der Glaubensact des Christen nach Begriff und Fundament untersucht. Erlangen Deichert 1891. Der biblisch-reformatorische Glaubenebegriff und seine neueste Bekämpfung, Neue kirchl. Zeits. 1908 bl. 628-660. (tegen Herrmanns bestrijding: Lage und Aufgabe der evang. Dogm. in: Zeits. f. Th. u. k. 1907). Volgens König bestaat er over de fidee generalie tussen Rome en de Hervorming geen verschil, want geloof is altijd en overal het aannemen van een waarheid op grond van een getuigenis, dus notitia en assensus. Omdat echter deze fides generalie in religieuze

- zin op een bepaalde inhoud, dat is op heilsbeloften van God in Christus, betrekking heeft, wordt zij tot fidee specialie en heeft zij "die stärkste Resonanz in der Gefühlswelt und die mächtigste Beeinflussung des Wollens" ten gevolge. Ofschoon König tegen de opvatting van het geloof als een Erlebnis zeer gewichtige opmerkingen maakt, laat hij de fides generalis en de fidee specialis onvermijdelijk naast elkaar staan, en hangt hij het zaligmakend geloof aan de twijfelachtige resultaten van een historisch onderzoek op.
- 10) Alle bovengenoemde voorstanders van een positieve theologie houden de zogenaamde boete voor een wezenlijk element in de bekering, hetzij zij er een plaats aan geven vóór of in het geloof maar ze bepalen niets over mate, tijdsmoment en duur van zulk een boete. Daarentegen komen dergelijke nadere bepalingen dikwijls in methodistische kringen voor, ook in de zogenaamde moderne Gemeinschaftsbewegung. Verg. M. Schian, Die moderne Gemeinschaftsbewegung. Stuttgart 1909 bl. 9v.
- 11) Verg. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III. 536. 555. Kaftan, Dogm. bl. 624v. Herrmann, Der Verkehr bl. 82v. 171v. 183. Zie ook reeds Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 239, Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 425.
- 12) Verg. Von Hartmann, deel III 621v.
- 13) Verg. Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; F 58, Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 20 De ethisch-psychologische methode; 144, Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 20 De ethisch-psychologische methode; 146, Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 21 Het Geloof; 148 en voorts nog H. Haldimann, Le Fidélisme. Paris 1907.
- 14) Zo zegt bijv. Herrmann, Der Verkehr bl. 180: Der christliche Glaube bezieht sich zunächst überhaupt nicht auf eine Lehre, sondern auf eine Thatsache, die fest und sicher in dem Leben des Menschen steht, der zum Glauben berufen ist. Demgemäss ist die notitia allerdings eine Vorbedingung des Glaubens. Verg. verder ib. bl. 45 v. en. Der geschichtl. Christus der Grund unseres Glaubens, Zeits. f. Tb. u. K. 1892 bl. 282 v. M. Reischle, Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den geschichtl. Jesus Christus, ib. 1897 bl. 171 v. Gottschick, Die Kirchlichkeit bl. 6, 8. Kaftan, Dogm. bl. 25 v.
- 15) Ménégos, Publications diverses sur le Fidélisme. Paris 1900 bl. 251.
- 16) Ménégos, t.a.p. bl. 262.
- 17) Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 2 551: Der Glaube an Christus und Gott fällt unter dem Umfang des...Begriffs der Liebe. Er ist stetige Richtung des Willens auf den Endzweck Gottes und Christi, welche der Gläubige um seiner selbst willen innehält. Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 452.
- 18) Herrmann, Der Verkehr bl. 241 v. Kaftan, Dogm. bl. 22. Häring, van de Chr. Gl. bl. 531 v. Frank, Chr. Wahrheit 112 354 v. Von Oettingen, Luth. Dogm. III 542, 572. W. Schmidt, Christ. Dogm. II 3 v. Kähler, Wiss. der Chr. Lehre 3 bl. 467 v. Laatstgenoemde neemt de ethiek in de dogmatiek op onder de titel: Von der Betätigung des Rechtfertigungs-Glaubens.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 456)

456. De omschrijvingen, die er sedert de Reformatie van het geloof gegeven zijn, zijn zo talrijk en zo uiteenlopend, dat men haast aan een juiste en heldere bepaling van het wezen van het geloof zou gaan wanhopen. De Roomse theologie heeft het voordeel van een zeer eenvoudige en bevattelijke definitie, als zij het geloof alleen in assensus laat bestaan, maar zij stelt daarmee het zaligmakend geloof met alle ander historisch geloof op één lijn, miskent er de religieuze natuur van, moet het daarom laten aanvullen door de liefde, en maakt zo de vergeving van de zonden en het eeuwige zalige leven van de goede werken van de mens afhankelijk. Het geloof is in de Schrift echter geen verstandelijk aannemen slechts van het getuigenis van de apostelen aangaande Christus, maar een persoonlijke verhouding tot, een band van de ziel aan Christus, die nu gezeten is aan de rechterhand van de kracht van God. Het bekleedt daar zulk een centrale plaats, dat het το εργον του θεου bij uitnemendheid heten kan, [Joh. 6:29](#); het is het beginsel van heel het Christelijk leven, het middel, waardoor wij Christus en al zijn weldaden deelachtig worden, de subjectieve bron van alle heil en zegen. Terwijl het ons door de Schrift bindt aan de historische Christus, heft het ons tegelijk tot de onzienlijke wereld op, en doet ons leven in gemeenschap met de Heer uit de hemel. Waar het in de mens ook zetelt, het werkt in op al zijn vermogens en krachten, geeft er richting en leiding aan, beheerst zijn verstand en zijn hart, zijn denken en doen, zijn leven en handelen; Christenen zijn gelovigen, πιστοι. Het is mystiek en noëtisch, receptief en spontaan, passief en actief, een tegenstelling van alle werken en zelf het werk van God bij uitnemendheid, middel ter rechtvaardiging en beginsel van de heiligmaking, heel het leven door ons begeleidend en eerst bij de dood overgaande in aanschouwing. Het is niet meer dan natuurlijk, dat de theologie er mee worstelt, om van dit geloof een enigszins juiste omschrijving te geven. En zelfs indien haar dit gelukken mocht, is zij toch nooit bij machte het leven te beheersen en alle eenzijdigheden en dwalingen in de praktijk te voorkomen. Toch kan het niet onmogelijk zijn, in de heilsorde aan het geloof die plaats en betekenis te geven, welke naar de Schrift eraan toekomt.

Daartoe dient op de voorgrond te staan, dat alle weldaden van het heil door Christus verworven en in Hem aanwezig zijn, en dat Hij zelf daarvan, als de Heer uit de hemel, door zijn Geest de uitdeler en toepasser is. Noch geloof, noch bekering zijn condities, die op enigerlei manier de zaligheid verwerven; zij zijn alleen de weg, waarin de weldaden van het verbond in het subjectief bezit komen van hen, voor wie zij verworven zijn. In zoverre is het volkomen juist te zeggen, dat de rechtvaardigmaking, evenals de andere weldaden van het verbond, aan het geloof voorafgaat. In het pactum salutis is de Zoon reeds als borg en middelaar voor de zijnen opgetreden. Volgens [2 Cor. 5:19](#) heeft God de wereld met zichzelf in Christus verzoend en haar de zonden niet toegerekend, en [Rom. 4:25](#) zegt duidelijk, dat Christus, zoals Hij overgeleverd is om onze zonden, zo ook opgewekt is δια την δικαιοσιν ημων, di. om, ter wille van onze rechtvaardigmaking, dat is om onze rechtvaardigmaking door zijn dood te verwerven en door zijn opstanding ons deelachtig te maken. De καταλλαγη is niet van de ιλασμος daarin onderscheiden, dat deze objectief en geen subjectief is. Ook de eerste is objectief; de inhoud van het Evangelie luidt: God is verzoend, neemt die verzoening aan, gelooft het Evangelie. Verzoening, vergeving, heiligmaking enz., komen niet door ons geloof of onze bekering tot stand, maar zij zijn volkomen verworven door Christus; en Hij deelt ze uit naar zijn wil. Te meer dient dit vastgehouden, omdat er geen gemeenschap aan de weldaden van Christus is, dan door de gemeenschap aan zijn persoon. De weldaden van het verbond zijn geen stoffelijke goederen, die bezeten en genoten kunnen worden zonder en buiten de middelaar van dat verbond. Maar zij zijn in Hem besloten en bestaan nooit en nergens onafhankelijk van Hem. Als gezegd wordt, dat Christus ze verworven heeft, geeft dit te kennen, dat God al die weldaden zonder schending van zijn gerechtigheid, uit genade schenkt en schenken kan in de gemeenschap van Christus. Met

name behoort onder die weldaden, die Christus verworven heeft, ook de gave van de Heilige Geest. Hij is zelf Geest geworden, Hij heeft door zijn lijden en sterven de Geest van de Vader en van de Zoon ook gemaakt tot zijn Geest, tot de Geest van Christus, en deelt die daarom uit, gelijkerwijs Hij wil, terwijl die Geest zelf alles uit Christus neemt. De gave van de Heilige Geest onderstelt dus, dat God zijn Christus, en dat Christus zichzelf reeds meegedeeld en geschonken heeft. Ook de allereerste weldaad van het heil is een weldaad van het verbond, welke de objectieve unio mystica onderstelt. Er is niet alleen geen opstanding, maar ook geen gekruisigd en begraven worden, geen afsterving van de oude mens, dan in de gemeenschap van Christus. Deze toerekening en schenking van Christus en zijn weldaden heeft ideëel, in het besluit, reeds van eeuwigheid plaats gehad; ze werd objectief gerealiseerd in Christus als hoofd en middelaar, toen Hij mens geworden, gestorven en opgewekt is; zij maakt ook zakelijk de inhoud uit van het woord van het Evangelie; doch zij wordt eerst individueel toegepast en uitgedeeld in de vocatio interna, en passief van de zijde van de mens aanvaard in de wedergeboorte. Hetzij deze wedergeboorte nu in de jeugd of op latere leeftijd, vóór of onder het horen van het Woord plaats vindt, in logische zin gaat zij toch altijd aan het daadwerkelijk geloven vooraf. Want verbum Dei nemo salutariter audire potest, nisi qui sit regnitus [1](#)); niemand kan komen tot Christus, tenzij de Vader hem trekke, [Joh. 6:44](#), verg. ook [1 Cor. 2:14](#); [12:3](#); [Rom. 8:7](#) enz.

Maar de wedergeboorte in engere zin, als instorting van het beginsel van het nieuwe leven, kan ook temporeel aan het geloof voorafgaan. In hun strijd tegen de Wederdopers kwamen de Gereformeerden langzamerhand tot het inzicht, dat het vermogen, het zaad, de hebbelijkheid van het geloof of met andere woorden de wedergeboorte in beperkte zin reeds plaats kon hebben in de prille jeugd, vóór het ontwaken van het bewustzijn, in of vóór de doop, of zelfs reeds vóór de geboorte. Zij beriepen zich op de voorbeelden van [Jeremia 1:15](#), van Johannes de Doper, [Luk. 1:15](#), van Paulus, [Gal. 1:15](#) en van Jezus zelf, [Luk. 1:35](#), en voorts op de leer van de Schrift over besnijdenis en doop, over kerk en genadeverbond, maw. op al die bewijzen, die voor de kinderdoop worden aangevoerd en dus later nog ter sprake komen. Indien er ook geen wedergeboorte plaats had in de jeugd, zou òf de erfzonde verzwakt òf aan de zaligheid van alle vroegstervende kinderen gewanhoopt moeten worden. Omdat echter de genade van God louter genade, en dus van alle menselijke conditie volstrekt onafhankelijk is, en omdat ze bepaaldelijk in haar Nieuw-Testamentische bedeling heel overvloedig is, [Rom. 5:15](#), en tot alle geslachten en volken zich uitstrekt, behoeft er noch van verzwakking van de erfzonde noch van het ontzeggen van de zaligheid aan alle jongstervende kinderen sprake te zijn. Voor God is er geen deur gesloten, geen schepsel ongenaakbaar, geen hart ontoegankelijk. Hij kan met zijn Geest binnendringen in het innerlijkst wezen van ieder mens, zonder of met het woord, langs de weg van het bewustzijn of buiten alle bewustzijn, in de ouderdom en van de ontvangenis af. De ontvangenis van Christus uit de Heilige Geest in Maria's schoot bewijst, dat de Geest van God reeds van dat ogenblik af en voortdurend in een mensenkind heiligend werkzaam kan zijn. Het bezwaar, dat hiertegen wordt ingebracht, komt altijd hierop neer, dat op die wijze de zelfstandigheid en vrijheid van de mens prijsgegeven en over zijn zaligheid geheel buiten hem om beslist wordt. Maar ten eerste geldt dit bezwaar in dezelfde mate ook ten opzichte van de wedergeboorte, welke op later leeftijd plaats vindt. Want tenzij men de Pelagiaanse weg wil inslaan en de wedergeboorte afhankelijk wil maken van de vrije geloofskeuze van de mens, gaat in dit geval de wedergeboorte aan het geloof vooraf en geschiedt zij in de mens zonder de mens. Ten tweede is het een onloochenbaar feit, dat alle kinderen in zonden ontvangen en geboren zijn en daarom aan allerhande ellendigheid, ja aan de verdoemenis zelf onderworpen zijn; en daartegenover is het een troostrijke gedachte, dat zij ook als kinderen reeds zonder hun weten in Christus tot genade aangenomen worden. En ten derde vindt deze belijdenis analogie en steun in de wijze, waarop God in

schepping en onderhouding met de bedeling van zijn gaven te werk gaat; niemand kan tot Hem zeggen: wat doet Gij? niemand onderscheidt ons, dan God alleen; wat hebben wij, dat we niet hebben ontvangen, en zo wij het ontvangen hebben, wat roemen wij, alsof wij het niet ontvangen hadden? [1 Cor. 4:7](#).

De leer van de wedergeboorte in engere zin is daarom een kostelijk stuk van de Gereformeerde belijdenis. Daaraan ontleen godzalige ouders de troost, dat zij aan de verkiezing en zaligheid van hun kinderen, welke God in hun kindsheid uit dit leven wegneemt, niet behoeven te twifelen, ook al kon het geestelijk leven zich bij hen nog niet openbaren in daden van geloof en bekering. Daarin ligt de mogelijkheid, om de continuïteit van het geestelijk leven van zijn allereerste aanvangen af tot in zijn hoogste ontwikkeling en volmaking toe, vast te houden, want de wedergeboorte in engere zin bestond volgens de Gereformeerden niet bloot in de gave van de vires credendi, in het herstel van de vrije wilskeuze, in een baptismal regeneration, die van de wedergeboorte als renovatio vitae in wezen onderscheiden en in haar bestand van de later volgende persoonlijke toestemming en aanvaarding afhankelijk was; maar zij was terstond een wedergeboorte in vollen zi, in beginsel de hele mens omvattend, al zijn vermogens en krachten aanvankelijk vernieuwend, en later naar alle zijden in geloof en bekering, in heiligmaking en goede werken zich openbarend en bevestigend. Het is één leven, dat in de wedergeboorte wordt ingestort, bij het opwassen voortdurend versterkt wordt, en in het eeuwige, zalige leven hiernamaals wordt voltooid.

De belijdenis van de wedergeboorte als inplanting van het nieuwe levensbeginsel bevat daarom ook nog een uitnemende, pedagogische waarde. Het is natuurlijk geen onomstotelijk dogma, dat alle kinderen van het verbond of zelfs alle uitverkorene kinderen van het verbond reeds in hun prille jeugd, vóór of in de doop, worden wedergeboren. De Gereformeerde theologen hebben dit nooit in deze krasse zin geleerd. Maar zij hielden staande, dat zulk een wedergeboorte in de jeugd, vóór de jaren van het onderscheid, plaats hebben kon, omdat de Geest van Christus niet aan het bewustzijn en de wil van de mens gebonden is; zij beleden, dat zulk een wedergeboorte in de jeugd menigmaal werkelijk plaats had, inzonderheid bij die kinderen, welke God in hun kindsheid uit dit leven wegnam; en zij hielden zich aan de regel, dat wij alle kinderen van het verbond, die in de gemeenschap van de kerk geboren en gedoopt zijn, niet als heidenkinderen, maar naar het oordeel van de liefde als ware kinderen van het verbond te beschouwen en te behandelen hebben, totdat uit hun belijdenis of wandel duidelijk het tegendeel blijkt. Welke kracht en waarde in deze beschouwing voor de Christelijke opvoeding, gelegen is, zowel voor die van het huisgezin als van de school en de kerk, kan hier niet nader ontwikkeld worden [2](#)). Maar zij kenmerkt de Gereformeerde pedagogiek in haar onderscheid van de anabaptistische en methodistische, handhaaft het verband tussen natuur en genade, gaat uit van de realiteit van genadeverbond en doop, gelooft aan de eenheid en de organische wasdom van het geestelijk leven, en erkent ten volle, dat God het geloof en de bekering volstrekt niet altijd plotseling in het hart werkt, maar dikwijls, ja, in de regel, geleidelijk, langs psychologische en pedagogische weg, uit het ingeplante leven voortkomen en zich ontwikkelen doet.

Deze voorstelling is volstrekt niet daarmee in strijd, dat het geloof in de Heilige Schrift steeds als een gave van God beschreven wordt, [Mt. 11:25-27](#); [16:17](#); [Gal. 1:16](#); [Joh.1:12,13](#); [6:44,1 Cor. 12:3](#); [Ef. 1:11](#); [2:8](#); [Phil. 1:29](#); [2:13](#), zoals het als zodanig ook altijd door alle vromen graag en dankbaar erkend wordt. Want de wijze, waarop God zijn raad uitvoert, doet in geen enkel opzicht te kort aan de werkelijkheid en kracht van die raad, ja, is zelf in die raad opgenomen en bepaald. God kan de mens, die Hij wederbaarde naar zijn wil, plotseling of

ook geleidelijk tot geloof en bekering brengen, maar Hij blijft altijd dezelfde genadige en almachtige God, die beide het willen en het werken werkt naar zijn welbehagen. Immers, zomin als Hij in de schepping, nadat Hij alles uit het niets te voorschijn heeft geroepen, zich van de wereld terugtrekt en haar aan zichzelf overlaat, zo min laat Hij in de herschepping het werk varen, dat Hij in de wedergeboorte begonnen heeft. Hij woont door zijn Geest in al het geschapene in, en is door diezelfde Geest, als Geest van Christus, in heel de gemeente en in elk van haar leden tegenwoordig. Hij behoeft niet van buiten en van boven af neer te dalen, maar dringt door de Geest, die in Christus en in de gemeente als zijn lichaam woont, in de binnenste delen van de mens door, opent het geslotene, vermurwt het harde hart, maakt daar woning en verlaat het nimmermeer. Hij versterkt het nieuwe leven voortdurend van binnen uit, [Ef. 3:16](#), en voedt het van buiten af door de verkondiging van zijn woord. Vocatio interna en externa gaan hand aan hand. Gelijk God het zaad in de akker van binnen uit doet zwellen en breken, nederwaarts wortelen doet schieten en opwaarts doet ontkiemen en uitspruiten, en daarbij van de voedende krachten en sappen in de bodem, van regen en zonneschijn als middelen zich bedient, zo sterkt en voedt Hij het geestelijk leven van ogenblik tot ogenblik door de kracht van zijn genade en door de zegen van zijn woord. Niet voor eens, maar altijd door werkt Hij het willen en het werken naar zijn welbehagen. Hij schenkt het geloofsvermogen en de geloofskracht, maar ook het willen geloven en het geloven zelf, niet mechanisch noch magisch, maar innerlijk, geestelijk, organisch, in verband met het woord, dat Hij op allerlei wijze, door het lezen van de Schrift, door de raad en de vermaning van de ouders, door het onderwijs van de meester, door de openbare prediking tot de mensen brengen laat. Zodra uit het nieuwe leven het geloof ontwaakt, sluit het zich bij dat woord aan, en zodra dat woord gehoord wordt, vindt het in dat nieuwe leven weerklank. Gelijk de mens, tot bewustzijn komende, vanzelf en zonder dwang de wereld buiten zich erkent, zo neemt de ziel, die uit Gods gemeenschap leeft, het woord van Christus in kinderlijk geloof, dankbaar en met vreugde aan. Geloof en woord van God horen bijeen; het geloof is uit het gehoor en het gehoor door het woord van God, [Rom. 10:17](#).

1) Maccovius, Loci Comm. bl. 710.

2) Verg. mijn Paedag. Beginselen. Kampen 1904 bl. 90-92.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 457)

457. Indien er geen geloof in actu is dan door het woord van God, dan moet er tussen notitia (assensus) en fides ook enig verband bestaan. Trouwens volgt dit ook reeds daaruit, dat het religieus (zaligmakend) geloof met het historisch, tijd- en wondergeloof, en met het geloof, waarvan wij ieder ogenblik in het dagelijks leven spreken, niet dezelfde naam zou kunnen dragen, wanneer zij niet een of meer kenmerken met elkaar gemeen hadden. En de Schrift zou de verhouding van de mens tot God niet met het Hebr. woord **יִשְׁמַע** en het Griekse woord **πιστευειν** —woorden, die zij ook buiten het religieuze terrein kent en gebruikt— hebben kunnen aanduiden, indien in de godsdienstige en in de gewone betekenis van die woorden alle overeenstemming ten enenmale ontbrak. Er is dan ook eigenlijk niemand die bij enig nadenken de band tussen notitia en fides volkomen verbreken kan of feitelijk verbreekt. Uit reactie tegen het intellectualisme kan men wel enige tijd allen nadruk laten vallen op het element van het gevoel of van het vertrouwen, dat in het zaligmakend geloof aanwezig is, maar alle overdrijving schaadt en drijft weer over. De geschiedenis van de Werturteile in de school van Ritschl en van le salut par la foi, indépendamment des croyances in de Parijse school, stelt dit helder in het licht. Geen enkele richting, die de religie hoger schat dan een

zuiver psychologisch verschijnsel en haar waarheid en waarde vasthoudt, kan de godsdienst totaal van het verleden en van de omgeving losmaken, en uit het geloof alle notitia en assensus verwijderen. De moderne en de orthodoxe hebben hier elkaar niets te verwijten en handelen formeel precies gelijk; ook eerstgenoemde moet geloven aan een getuigenis, dat in de natuur, geschiedenis, geweten, gemoed enz. van Godswege tot hem komt, en dat hij dus kennen en aannemen moet.

Maar van het hoogste belang is het, om de verhouding tussen het geloof als notitia (en assensus) en het geloof als fiducia goed in te zien. De ervaring doet ons verschillende feiten kennen: daar zijn er velen, die van hun prilste jeugd af voor de godsdienstige waarheid diep ontvankelijk zijn, en ze nooit met een bloot historisch, doch van de aanvang af reeds met een zaligmakend geloof ontvangen en aannemen; daar zijn anderen, die van van de jeugd aan in een bepaald milieu van godsdienstige voorstellingen zijn opgevoed, deze met een historisch geloof overnemen, en of nooit of soms veel later tot een persoonlijk, zelfstandig religieus leven komen; en daar zijn er ook, die vroeger nooit van bepaalde godsdienstige voorstellingen hebben gehoord of ze nimmer met een historisch geloof hebben aangenomen, maar die op een gegeven ogenblik door een of andere prediking (bijv. over zonde en oordeel, over Gods liefde en genade enz.) bijzonder getroffen worden en van daaruit ook tot het aannemen van andere, daarmee in verband staande, waarheden worden geleid. Minder algemeen uitgedrukt, daar zijn er, die door de Schrift tot Christus, en daar zijn er ook, die door Christus tot de Schrift worden gebracht 1). Aan deze ervaringen in de praktijk van het leven is geen vaste regel te ontleen. Maar anders komt de zaak te staan, als wij naar het logisch verband van notitia en fides onderzoek doen. Dan toch blijkt, dat het historisch geloof (notitia, en ook assensus dikwijls, maar beide hier genomen in zuiver historische zin) menigmaal wel aan het zaligmakend geloof voorafgaat, maar dit toch nimmer uit zich zelf voortbrengt of voortbrengen kan. Tussen beide is geen verschil in mate of graad, maar in beginsel en wezen. Als iemand, die in het historisch geloof werd opgevoed, later het zaligmakend geloof deelachtig wordt, dan kan de kennis van de waarheid, welke hij door het historisch geloof verkreeg, hem wel van veel nut zijn, want waarheid blijft waarheid, hetzij ze bloot met het verstand of ook met het hart wordt aangenomen, maar de notitia en assensus veranderen toch geheel van natuur en karakter; ze blijven geen bloot historisch weten en toestemmen, gelijk andere geschiedkundige feiten voor waar worden aangenomen, maar zij worden een persoonlijk, met de zaligheid van de ziel in verband staand kennen, een certa firmaque cognitio 2). De inhoud van de notitia blijft dezelfde, maar wordt op een andere wijze aangenomen; de waarheid verandert niet, maar ze wordt door de vrome in een ander licht gezien; ze wordt dan aanvaard en omhelsd als een goddelijke waarheid, die min of meer rechtstreeks met de eeuwige belangen van de mens in verband staat.

Dat is de waarheid, welke het piëtisme met zijn bevindelijke kennis tegen de letterkennis verdedigde; het dwaalde af, wanneer het de verandering in de wijze, waarop de waarheid door het historisch en door het zaligmakend geloof wordt aangenomen, ook tot de inhoud uitbreidde en van een andere, hogere, geestelijke waarheid of van een waarheid achter de waarheid ging spreken, doch het had toch volkomen gelijk in zijn bewering, dat de vrome dezelfde waarheid op een heel andere wijze ziet en aanneemt dan hij, die het persoonlijk godsdienstige leven mist. Trouwens de Reformatie had van de aanvang af niet anders geleerd. Als Calvijn het geloof omschreef als een firma certaue cognitio, dan dacht hij daarbij niet aan het historisch, maar zeer stellig en beslist aan het zaligmakend geloof, want hij gaf aan die cognitio de divina erga nos benevolentia tot object, en deed haar zetelen meer in het hart dan in de hersens, meer in het gemoed dan in het verstand 3).

Bovendien, zekerheid op godsdienstig gebied krijgt de mens volgens Calvijn alleen door het getuigenis van de Heilige Geest, dat is door het getuigenis van diezelfde Geest, die alle gelovigen in al de waarheid leidt, hen verzekert van hun kindschap en hun de hemelse erfenis waarborgt ⁴⁾. Niemand kan daarom naar de eenstemmige belijdenis van alle Gereformeerde theologen het woord van God zaligmakend horen, tenzij hij wedergeboren is. En daarmee steunden zij op het getuigenis van de Schrift, die het herhaaldelijk klaar en duidelijk uitspreekt, dat de natuurlijke mens de dingen van de Geest van God niet begrijpt, maar dat alleen de wedergeborene het koninkrijk van de hemelen ziet. Het historisch geloof mag dus temporeel menigmaal aan het zaligmakend geloof voorafgaan, en ook op zichzelf onmiskenbare pedagogische waarde hebben; de firma certaue cognitio van Gods genade in Christus en voorts van alle waarheden van het heil, is vrucht, of liever inhoud en bestanddeel van het ware, zaligmakend geloof. De notitia en assensus, die in het historisch geloof liggen opgesloten en soms reeds vroeger iemands verstandelijk eigendom waren, worden later op het zaligmakend geloof als op een nieuwe wortel geënt, en trekken daar dan andere en betere levenssappen uit.

Als de kennis van het zaligmakend geloof in deze zin verstaan en van de louter historische notitia en assensus wezenlijk onderscheiden wordt, kan de omschrijving van de fides salvifica als firma certaue divinae erga nos benevolentiae cognitio, zoals Calvijn die gaf en bedoelde, voor juist en ook voor volledig gelden. Want niet alleen wisselt de Heilige Schrift meermalen het geloven met het kennen af, [Joh. 6:69](#); [7:3](#); [1 Cor. 1:21](#); [2 Cor. 4:6](#) enz., maar in de definitie van Calvijn zijn de fides generalis (hier bedoeld niet als het historisch geloof, maar als zaligmakend omhelzen van de om de centrale heilsbelofte in Christus zich groeperende heilswaarheden, zoals bijv. het apostolisch getuigenis als een getuigenis van God, de Schrift als Gods woord) en de fides specialis (welke die centrale heilsbelofte, de divina erga nos benevolentia tot object heeft) organisch met elkaar verbonden; de fides salvifica als cognitio aanvaardt als met één acte Christus als Zaligmaker en de Schrift als Gods woord; zij kent en neemt Christus aan in het gewaad van de Heilige Schrift, *evangelio suo vestitum* ⁵⁾, en vermijdt dus zowel het dorre rationalisme als het valse mysticisme. Er is eigenlijk al geen schoner definitie denkbaar dan deze, dat het geloof een vaste en zekere kennis is van de barmhartigheid, welke God in Christus ons heeft betoond. Wat is het Christelijk geloof in zijn wezen toch anders, dan de op Gods getuigenis rustende en door de Heilige Geest in ons hart gewerkte verzekerdheid, dat de eeuwige Vader van onze Heere Jezus Christus, die hemel en aarde uit niet geschapen heeft en nog door zijn almachtige en alomtegenwoordige kracht onderhoudt en regeert, om zijns Zoons Christus' wille ook onze God en Vader is? Maar de theologie is toch bij deze definitie van Calvijn niet blijven staan; ze bleek in de praktijk onvoldoende. Ten eerste toch lag het gevaar voor de hand, om de cognitio van het zaligmakend geloof, ofschoon wezenlijk van de notitia en assensus in het historisch geloof verschillend, met deze te verwarren en dus tot de Roomse opvatting van het geloof terug te keren ⁶⁾; en dit gevaar werd te ernstiger, toen in de Protestantse kerken eerst de dode orthodoxie en daarna het rationalisme de overhand kreeg. Ten andere werd het daarom noodzakelijk, om tussen de cognitio van het zaligmakend en de notitia van het historisch geloof een helder en duidelijk onderscheid te maken; maar zodra men dit beproefde, zag men zich wel genoodzaakt, om, op het voorbeeld van Calvijn zelf, de cognitio van het zaligmakend geloof te omschrijven als een zaak meer van het hart dan van het hoofd, meer van het gemoed dan van het verstand. Daarmee werd echter tegelijk het zwaartepunt van de fides salvifica uit het kennen in het vertrouwen verlegd, en de onderscheiding, min of meer zelfs de tegenstelling voorbereid, dat het echte geloof niet alleen een cognitio, maar ook (en dus vooral) een fiducia was; de fiducia drong dus de cognitio (de Heid. Catech. antw. 21 spreekt zelfs niet van cognitio, maar van notitia) als van minder waarde op de achtergrond.

En ten derde bracht de omschrijving van het echte geloof als fiducia zowel theoretisch als praktisch een eigenaardige moeilijkheid mee en maakte zij in de fiducia weer de onderscheiding noodzakelijk tussen het toevlucht-nemend en het verzekerd vertrouwen, tussen de actus directus en de actus reflexus, het wezen en het wel wezen van het geloof, tussen de daad, waarmee de gelovige naar Christus uitgaat en Hem als Zaligmaker begeert en aanneemt, en de daad, waarmee hij tot zichzelf terugkeert en zich van zijn gemeenschap aan Christus en aan al zijn weldaden vergewist.

Deze onderscheiding was op zichzelf niet verkeerd, maar leidde er spoedig toe, om de beide daden van het geloof temporeel op elkaar te laten volgen, om tussen het toevluchtnemend en het verzekerd vertrouwen het zelfonderzoek in te schuiven, om de verschillende werkzaamheden van het geloof op te vatten als zovele trappen en stadiën in het geloof, en zo de gelovigen in een aantal groepen en klassen in te delen, die in de stichtelijke lectuur en in de toepassing van de predikatie ieder in het bijzonder werden toegesproken en behandeld. In één woord, het herstel door de Reformatie van de religieuze natuur van het geloof, de ontdekking, dat het geloof iets heel anders was dan het historisch voor waar houden van enige godsdienstige voorstellingen, het diepe inzicht, dat het echte geloof een fides specialis was, met een speciaal object, nl. de persoon van Christus (Gods genade in Christus, de divina erga nos benevolentia), dit alles deed in de historie hoe langer hoe duidelijker in het licht treden, dat men het in het geloof niet met een enkelvoudig, maar met een zeer gecompliceerd verschijnsel te doen had. Het was geen zaak van het verstand alleen, maar ook van de wil; het zetelde niet in één, maar in beide vermogens 7); het was notitia in intellectu, consensus in voluntate, amor, desiderium, gaudium in affectibus 8); tal van eigenschappen vallen daarin op te merken 9); tal van werkzaamheden lopen daarin samen, al bepaalt men ze in hoofdzaak tot kennen, toestemmen en vertrouwen, of al kent men onder alle aan de receptio Christi de centrale plaats toe 10); het zaligmakend geloof is geen habitus unus et simplex, sed compositus, qui sub unico conceptu comprehendi non potest 11).

Daarom ging Comrie van al de daden en werkzaamheden tot de habitus fidei terug, waardoor wij Christus worden ingelijfd, evenals in de nieuwere tijd Frank in de ervaring van de wedergeboorte, Herrmann in het persoonlijke Erlebnis van Jezus' zedelijke grootheid, Ménégos in de aan de croyances ten grondslag liggende foi het beginsel en het wezen zocht van het Christelijk geloof. Het geloof is in de geschiedenis van de Reformatie, die zich daarbij aansloot aan de gedachten van de Heilige Schrift, hoe langer hoe meer de naam geworden voor die nieuwe, normale, geestelijke, de hele mens omvattende verhouding, waarin God allereerst (in de regeneratio of fides habitualis) de mens tot zichzelf, en daarna de mens (in de fides actualis) met al zijn vermogens en krachten zich tot God stelt. Het valt feitelijk met de onder een bepaald gezichtspunt beschouwde religio subjectiva samen, want deze mag en moet de naam van geloof dragen, omdat ze hier op aarde in al haar eigenschappen en werkzaamheden steeds betrekking heeft op de eeuwige, almachtige, genadige en barmhartige God, die wij niet gezien hebben, maar die wij nochtans, op het getuigenis van Christus, geloven, vertrouwen, liefhebben, danken en dienen, totdat dit geloof eens in aanschouwen zal overgaan en wij God zien zullen aangezicht tot aangezicht.

1) Verg. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 21 Het Geloof; 148.

2) Verg. Calvijn Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 452 v.

3) Calvijn; Inst. II 6, 7, 8.

4) Verg. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 22 De Grond van het Geloof; 151 v. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 17 De historisch-apologetische methode; 132.

- 5) Calvijn, Inst. III 2, 6.
- 6) De Rooms en verwerpen uitdrukkelijk de onderscheiding van fides historica en fides salvifica, Bellarminus, de Justif. I c. 4, maar maken een scherpe scheiding tussen geloof en liefde, ib. c. 15. De Remonstranten daarentegen ontkennen het wezenlijk onderscheid van fides temporaria en fides salvifica, en nemen de obedientia op in het geloof, Conf. X. Apol. pro Conf. XVIII. Verg. M. Vitringa, Doctr. III 72, 93, 96-98.
- 7) Maccovius, Loci Comm. bl. 762.
- 8) Mastricht, Theol. II 1, 8-10.
- 9) Zie inzonderheid Comrie, Verhandeling van enige eigenschappen des Zaligmakenden geloofs. Onveranderde uitgave volgens 1744. Leiden Donner z. j.
- 10) Maltricht, Theol. II 1, 11. Comrie, Het A B C des geloofs. Onveranderde uitgave volgens 1746. Leiden Donner z. j. Zie reeds boven.
- 11) Turretinus, Theol. El XV, 8 13.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 458)

458. Indien dit de natuur is van het zaligmakend geloof, is het tot zekere hoogte onverschillig, of men het nader door kennis of vertrouwen of door beide samen omschrijft. Want de cognitio, zoals Calvijn ze opvat, sluit de fiducia in, en de fiducia is op haar beurt zonder de cognitio niet mogelijk; beide zijn niet gejuftaponeerd en zijn ook niet bloot door een: niet alleen, maar ook, verbonden, doch beide staan tot elkaar in organisch verband. In beide komt het aan op de receptio Christi, dat is op het persoonlijk aannemen, niet van een leer, maar van de persoon van Christus, gelijk Hij in het Evangelie ons aangeboden wordt; het ware geloof is in één woord die grote weldaad van het genadeverbond, waardoor wij Christus worden ingelijfd en Hem met alle zijn weldaden aannemen. Gelijk het aanbod van de genade van God in Christus aan allen gepredikt moet worden, zo mag dat ook door allen met een kinderlijk geloof worden aangenomen. Dit geloof toch heeft zelf geen condities, welke de mens eerst vervullen moet, om te mogen geloven; ook heeft hij daarvoor geen bijzondere verzekering of openbaring nodig, want het recht en de vrijmoedigheid van het geloof zijn voor ieder in de Schrift, in de ernstige roeping van God en in zijn ernstige belofte, om allen, die tot Hem komen en geloven, de rust van de zielen en het eeuwige leven te schenken ¹⁾, overvloedig aanwezig. Ook is droefheid over de zonde geen conditie, omdat zij als poenitentia slechts in vroeger omschreven zin gratia praeparans mag heten en als resipiscentia juist vrucht en bewijs is van het geloof. Het geloof is ook zelf geen conditie voor de andere weldaden (rechtvaardigmaking, heiligmaking), althans niet in die zin, dat deze er op enigerlei wijs door bewerkt of verworven worden, maar hoogstens alleen zo, dat het geloof subjectief nodig is, om de in Christus gereed liggende weldaden deelachtig te worden. Het geloof is dus naar zijn aard niets anders dan de subjectieve, persoonlijke (in de fides habitualis passieve, in de fides actualis actieve) aanneming van Christus met al zijn weldaden.

Dit geloof brengt, tenslotte, zijn eigen zekerheid mee. Gelijk in het weten als weten de bewustheid van te weten begrepen ligt, zo sluit het geloof naar zijn aard volstreckte zekerheid in. Het staat tegenover bezorgdheid, [Mt. 6:31](#); [8:26](#); [10:31](#), vrees, [Mk. 4:40](#); [5:36](#), twijfel, [Mt. 14:31](#); [21:21](#); [Rom. 4:20](#); [Jak. 1:6](#), ontroering, [Joh. 14:1](#), het is onbepaald vertrouwen, [Mt. 17:20](#), [υποστασις](#) en [ελεγχος](#) van de ongeziene dingen, [Hebr. 11:1](#). Uit die verzekerdheid van het geloof spreken en roemen de vromen van het Oude en Nieuwe Verbond, [Gen. 49:18](#); [Ps. 16:8-10](#); [23:4-6](#); 31:2 [[Ps. 31:1](#)]; 56:5,10 [[Ps. 56:4,9](#)]; 57:3 [[Ps. 57:2](#)], enz., [Rom. 4:18](#), [21](#);

[8:38](#); [2 Tim. 4:7-8](#); [Hebr. 11](#) enz. En toen Rome deze zekerheid verwierp [2](#)), heeft de Hervorming, heeft inzonderheid Calvijn [3](#)), deze zekerheid in het geloof naar de Schrift weer aangewezen. Fides numquam se ipsam ignorat [4](#)). De fout van het antinomianisme bestond dan ook niet daarin, dat het in het geloof de verzekerdheid opnam, maar ze was hierin gelegen, dat het heel het geloof in die verzekerdheid liet opgaan, alle andere werkzaamheden van het geloof miskende, en dus er niets anders onder verstaan kon dan het verstandelijk aannemen van de sententie: u zijn de zonden vergeven.

Naar de andere zijde dwaalde het nomistisch piëtisme daarin, dat het de certitudo salutis uit het wezen naar het welwezen van het geloof overbracht, en, behalve door buitengewone openbaringen, alleen bereikbaar achtte in de weg van een voortdurende zelfbespieding en een lang en angstig zelfonderzoek. In plaats van het geestelijk leven langs deze weg tot die hoogte op te leiden, heeft het echter aan dat leven meer en meer alle vastigheid ontnomen en het van alle spontaniteit beroofd. "Door niets wordt immers een gevoel meer tegengehouden dan door een voortdurend angstvallig onderzoek ernaar, of men het ook heeft. Slechts bij uitzondering brengt men het hiermee verder dan tot een klagen over eigen "dodigheid". En nog meer dan het spontane gevoelen wordt het spontaan handelen door het aanhoudend inzien in zichzelf belemmerd. Het goede zaad kan niet welig groeien, als het telkens losgewoeld wordt, om zijn wasdom te kunnen constateren. Het letten op de bevindingen verlamt de wil. Men heeft het te druk met zichzelf, om tot een krachtig handelend optreden te kunnen geraken" [5](#)).

Tegenover de ene en de andere eenzijdigheid is daarom in overeenstemming met de Reformatorische beginselen staande te houden, dat het geloof en het geloofsleven veel te rijk is, dan dat het in de nudus assensus van het artikel over de vergeving van de zonden zou opgaan, maar dat het toch wel waarlijk naar zijn wezen en aard de zekerheid insluit. Deze zekerheid, die betrekking heeft zowel op de objectieve genade van God in Christus als op de subjectieve gemeenschap, welke de gelovige daaraan bezit, komt niet van buitenaf aan het geloof toe, maar ligt er in beginsel van de aanvang af in opgesloten, en zij wordt niet verkregen, door op onszelf, maar door van onszelf af op Christus te zien; ze heeft haar grondslag en vastigheid in de beloften van God, en niet in de wisselende bevindingen of de onvolkomen goede werken. In de gelovige komt zeker telkens allerlei twijfel en vrees op, [Mt. 8:25](#); [14:30](#); [Mk. 9:24](#); heel zijn leven door heeft hij daartegen te strijden, maar hij kan die strijd alleen voeren en in die strijd alleen overwinnen in de kracht van dat geloof, dat aan Gods belofte zich vastklemt, in het volbrachte werk van Christus rust, en zo van nature zekerheid is [6](#)). De verschillende daden van het geloof, zoals kennen, toestemmen, vertrouwen enz. [7](#)), welke van de fructus fidei of bona opera nog weer te onderscheiden zijn, vormen dan ook geen trappen in het geloof, die temporeel op elkaar volgen, maar zijn werkzaamheden, die zelf alle en in verband met elkaar zwak of sterk kunnen zijn; er zijn kinderen en jongelingen, mannen en vaders in Christus. Maar wie met een waar geloof het Evangelie omhelst, is in dezelfde mate en kracht, waarmee hij dit doet, ook van zijn eigen zaligheid zeker, en omgekeerd; het een staat met het andere in het nauwste verband en gaat er mee op en neer. Zo is en blijft het geloof dan naar zijn aard een onbepaald en onvoorwaardelijk vertrouwen van het hart op de rijkdom van Gods genade in Christus; het is heden ten dage wezenlijk nog hetzelfde wat het was in de tijd van het Oude en Nieuwe Testament, een geloven tegen hoop op hoop, [Rom. 4:18](#), een vaste grond van de gehoopte en een besliste overtuiging van de ongeziene dingen, [Hebr. 11:1](#), een zeker vertrouwen, dat bij God alle dingen mogelijk zijn, [Mark. 10:27](#), [11:23-24](#), dat Hij, die Christus uit de doden opgewekt heeft, [Rom. 4:24](#); [10:9](#), nog doden levend, nog zondaren zalig maakt en altijd door de dingen, die niet zijn, roept alsof zij waren, [Rom. 4:17](#).

- 1) Can. Doctr. III IV 8.
- 2) Conc. Trid. VI. c. 9 en Can. 13-15.
- 3) Calvijn, Inst. III 2, 14 v.
- 4) Sohnius, Op. I 976.
- 5) J. C. Kromsigt, W. Schortinghuis bl. 333. Verg. ook mijn Zekerheid des geloofs. 2e druk. Kampen 1903.
- 6) Calvijn, Inst. III 2, 17 v. Zanchius, Op. VIII 712 v.
- 7) Voetius, Disp. II 499-512. Witsius, Oec. foed. III c. 7. Turretinus, Theol. El. XIV qu. 8. Comrie, Het A B C des geloofs.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 459)

459. Gelijk het geestelijk leven, in de wedergeboorte ingeplant, onder de invloed van Woord en Geest naar de zijde van het verstands zich ontwikkelt tot geloof, kennis, wijsheid, zo openbaart het zich onder diezelfde voorlichting en leiding naar de zijde van de wil in bekering. Wanneer men dit woord in de ruimste zin neemt en er alle zedelijke verandering door verstaat, waardoor een mens met zijn zondig verleden breekt en het pad van de deugd betreedt, dan kan men ook van bekering spreken bij velen, die het Christendom nooit hebben gekend of daarvan slechts een uitwendige, oppervlakkige invloed hebben ondergaan **1)**. God laat zich toch aan geen mens onbetuigd, maar doet door natuur en geschiedenis, door hart en geweten een *vocatio realis* uitgaan, welke onder alle volken het godsdienstig en zedelijk besef staande houdt. Alle mensen hebben een meer of minder sterk bewustzijn van zonde, schuld en straf, en tegelijk ook van de zedewet en van het goede, waartoe zij verplicht zijn. Ofschoon de Heidenen de wet van Mozes niet kennen, doen zij toch van nature de dingen die van de wet zijn en betonen daarmee, dat het werk van de wet in hun harten geschreven is; hun eigen geweten legt daarvan mede getuigenis af, en de gedachten en redeneringen, welke zij onder elkaar houden, zijn er het klaarste bewijs van, want ze zijn allen van beschuldigende of ook van ontschuldigende aard, [Rom. 2:14-15](#). Diep is dikwijls de blik, die de Heidenen in het zielenleven van de mens slaan. Men had een helder besef van het berouw, de spijt, de wroeging, waardoor de zondige daad gevolgd wordt, en personifiëerde die in de Erinyen (Furiën), die inzonderheid door Aeschylus op aangrijpende wijze geschilderd worden. *Sua quemque fraus et suus terror maxime vexat; suum quemque scelus agitat amentiaque afficit; suae malae cogitationes conscientiaeque animi terrent* **2)**. Maar men wist ook, dat aan de bekering van een zondig tot een deugdzaam leven het gebrek aan zelfkennis in de weg staat. De meeste mensen kennen zichzelf niet, vergeten eigen gebreken en zien alleen de gebreken van de ander; en als zij ze niet ontkennen kunnen, werpen zij de schuld op anderen, op de omstandigheden, op de goden, op het noodlot. Zelfkennis is daarom, met berouw en schuldbekentenis, de eerste stap op de weg van de zedelijke verbetering; *poenitentia salutaris dea; quem poenitet peccasse, paene est innocens; saepe desperatio spei causa est*. Wel is het moeilijk, *mutare animum*. Maar ieder heeft daartoe toch de macht en de keuze; de deugd is het eigen werk van de mens; op de tweesprong van het leven geplaatst, kan hij de een en de andere richting inslaan; en voor het bewandelen van het pad van de deugd is het nimmer te laat; *sera numquam est (poenitentia)* **3)**.

De geschiedenis laat ons dan ook in de niet-Christelijke wereld vele zulke bekeringen zien. Uit de Griekse oudheid bijv. is inzonderheid het verhaal aangaande Polemo, de zoon van een rijk Athener, bekend, die in zijn jeugd een woest leven leidde, maar door de erustige persoonlijkheid en de indrukwekkende redevoeringen van Xenocrates tot een streng zedelijk

leven werd bekeerd 4). Van Boeddha meldt de overlevering, dat hij, geboren uit een aanzienlijk geslacht, eerst onbezorgd en vrolijk leefde en van de ellende in de wereld geen besef had; maar toen hij op zekere dag een grijsaard, een zieke, een lijk en een monnik te aanschouwen kreeg, werd hij door dit gezicht zo aangegrepen, dat hij zijn paleis verliet en zes jaren in zelfkastijding doorbracht; aan het einde daarvan ging het licht van de kennis voor hem op en begon hij het Indische evangelie van de verlossing te prediken 5). Ook gaf de stichter van de Jainasecte, Vardhamana, zich in zijn jeugd aan een werelds leven over, maar toen hij dertig jaren oud was, kreeg hij van de ernst van het leven zulk een diepe indruk, dat hij gezin en familie verliet en als een asceet door het land trok; na twaalf jaren in zware zelfkastijding en diepe meditatie te hebben doorgebracht, ontving hij het licht van de kennis, verkreeg de rang van een heilige, en won door zijn prediking vele aanhangers 6). Aan Mohammed viel eerst op veertig-jarige leeftijd een openbaring te beurt, maar van dat ogenblik af voelde hij zich ook geroepen tot profeet, en bewoog door zijn prediking van het naderend oordeel en van de zinnelijke vreugde van het paradijs vele mensen tot het geloof. Alle godsdiensten en stelsels winnen veld door de bekeringen, die zij maken, door de veranderingen, die zij aanbrengen in de voorstellingen, de genegenheden en de handelingen van de mensen. Sommige bekeringen zijn meer van religieuze, andere van ethische, nog andere meer van intellectuele of esthetische aard; maar alle komen zij daarin overeen, dat het leven van de mens zich rondom een nieuw centrum van ideeën groepeerd en dat zijn ziel belang gaat stellen in datgene, wat zij vroeger niet kende, verwaarloosde of zelfs verachtte. Zulk een verandering onderging Thomas Carlyle, als hij in een gewichtig ogenblik van zijn leven alle vrees voor dood en duivel van zich afzette, en die moed van de overtuiging greep, waardoor zijn later leven zich kenmerkte; in dat uur had, naar zijn eigen woord, zijn spiritual new-birth plaats 7). Ook John Stuart Mill maakte zulk een crisis door, toen hij in de herfst van het jaar 1826 uit de neerslachtige en onverschillige toestand, waarin hij maanden lang verkeerd had, door het lezen van de gedenkschriften van Marmontel en de gedichten van Wordsworth verlost en tot een gelukkiger leven opgebeurd werd 8).

Deze voorbeelden zouden zonder grote moeite met vele andere vermeerderd kunnen worden; en dit is nog veel meer het geval, wanneer de naam van bekering zo ruim genomen wordt, dat hij op allerlei veranderingen, die in de overtuigingen, de genegenheden en de handelingen van de mensen kunnen plaats grijpen, toepasselijk is. De psychologie van de religie heeft zich hieraan niet zelden schuldig gemaakt, als zij alle "altérations de la personnalité" niet alleen bijbracht, om de bekering in Christelijken zin zielkundig toe te lichten, maar ze daarmee ook in wezen gelijk stelde. Tegenover deze nivellering van alle verscheidenheid dient men echter in overweging te nemen, dat de bekering nu eenmaal een bepaalde zin heeft en op religieus terrein thuis behoort; dat de psychologische toelichting nog iets heel anders is dan wetenschappelijke verklaring; dat de psychologie van de religie uit de aard van de zaak onmachtig is, om tot het wezen van de bekering door te dringen en krachtens haar willekeurig aangenomen "Voraussetzungslosigkeit" de maatstaf mist, waarnaar zij de psychologische verschijnselen, die zij als bekeringen stempelt, onderscheiden en beoordelen kan; en dat eindelijk de Schrift ons een zeer bepaald en duidelijk begrip van de bekering aan de hand doet 9).

Om dit begrip te vinden, moet men wel van de woorden uitgaan, die in onze taal door bekering vertaald zijn, maar daarbij toch niet blijven staan. Want wat wij met de naam van bekering aanduiden, wordt in de Schrift niet alleen met woorden uitgedrukt, maar ook op andere wijze beschreven en tevens in leerrijke voorbeelden ons voor ogen gesteld. De meest gebruikelijke woorden zijn in het oude Testament נָחַם en שׁוּב. Het eerste נָחַם betekent: berouw hebben, berouwen, en wordt geconstrueerd met אֵל, of כִּי, van de zaak, waarover

men berouw heeft; het wordt van mensen, [Richt. 21:6, 15](#); [Job 42:6](#); [Jer. 8:6](#); [31:19](#), maar vooral zeer dikwijls van God gebruikt, [Gen. 6:6-7](#); [Ex. 32:12, 14](#); [Dt. 32:36](#); [Richt. 2:18](#), enz., al wordt elders ook alle berouw aan Hem ontzegd, [Num. 23:19](#); [1 Sam. 15:29](#). Het substantivum נחם komt maar eenmaal voor, in [Hos. 13:14](#). Het andere woord, שׁוּב, betekent eerst: zich wenden, op een weg omkeren, terugkeren, en dan overdrachtelijk zich van een of andere werkzaamheid afwenden, iets ophouden te doen, bijv. zich afwenden van, מִן, de zonde, [1 Kon. 8:35](#), de ongerechtigheid, [Job 36:10](#), de overtreding, [Jes. 59:20](#), de goddeloosheid, [Ezech. 3:19](#), de boze werken, [Neh. 9:35](#), enz. De richting, waarnaar men zich dan toekeert, wordt door de prepositie אֶל aangeduid, bijv. tot de Heere, Ps. 51:15 [[Ps. 51:13](#)]; [Jes. 10:21](#); [Jer. 4:1](#); [Hos. 14:3](#); [Am. 4:8](#); [Mal. 3:7](#) enz. Maar evenmin als het woord נחם, wordt dit woord שׁוּב steeds gebruikt van wat wij in de dogmatiek bekering noemen; want het wordt niet alleen op God toegepast, om uit te drukken, dat Hij zich ergens van afwendt, bijv. van zijn toorn, [Ex. 32:12](#), van zijn voornemen, om te straffen, [Jer. 4:28](#), maar het duidt soms bij mensen ook aan, dat zij zich van de Heere afkeren en tot de afgoden toewenden, [Jos. 22:16, 18, 23](#); [Richt. 2:19](#). Het subst. תשובה komt in het Oude Testament zelfs nooit in religieus-ethische zin voor, maar behoudt doorgaans zijn letterlijke betekenis van terugkeer, [1 Sam. 7:17](#); [2 Sam. 11:1](#) enz., en neemt soms die van antwoord aan, [Job 21:34](#); [34:36](#); in [Hos. 11:7](#) drukt het zelfs de afkering of afval van de Heere uit. De profetie gaf aan het woord שׁוּב echter hoe langer hoe meer een religieus-ethische betekenis. De geschiedenis leerde het immers maar al te duidelijk, dat het volk Israëls niet bleef wandelen in de wegen van de Heere, maar telkens tot de dienst van andere goden zich verleiden liet. En toen de mate van zijn ongerechtigheden vol was, kondigden de gezanten van God de straf van de ballingschap aan, maar openden toch ook weer de hoop op een terugkeer naar het land Kanaän. Die terugkeer moest en zou dan echter niet bloot plaatselijk en tijdelijk zijn, maar zij moest en zou ook vergezeld gaan van en als het ware samenvallen met een bekering in religieus-ethische zin, met een verandering van hart en leven. Soms mag het bij de profeten moeilijk uit te maken zijn, of het woord שׁוּב meer de eerste, of de tweede betekenis heeft, [Jes. 10:21](#); [Jer. 31:21](#); [46:27](#); [Hos. 6:1](#); [14:8](#); [Zach. 2:12](#); dit is zeker, dat een algehele, niet alleen uit-, maar ook inwendige verandering, voor het volk noodzakelijk is. De offeranden, die de Heere welbehagelijk zijn, bestaan in een gebroken en verslagen hart, Ps. 51:19 [[Ps. 51:17](#)]; de ware besnijdenis is de besnijdenis van het hart, [Deut. 10:16](#); [Jer. 4:4](#); het ware vasten en treuren ligt in het scheuren van het hart en niet van de klederen, [Joël 2:13](#); de Heere eist een bekering met het hele hart, [Joël 2:12](#). En dat eist Hij niet slechts, maar belooft het ook en zal het eens geven in de dagen van het nieuwe verbond, [Jer. 31:31](#) v., [Ezech. 36:25](#) v., [Zach. 13:1](#); [Mal. 4:6](#).

De nomistische richting, welke na de ballingschap opkwam, verliet echter deze profetische lijn en vatte de bekering hoe langer hoe meer op als een werk, dat de vorige zonden goedmaken moest. Zij bestond in een korter of langer, minder of meer diep berouw, voorts in belijdenis van de zonden, en dan ook nog in een zelf opgelegde straf, zoals vasten, onthouding, zelfkastijding. Deze boete had de kracht, om de gepleegde zonde te verzoenen en het verleden goed te maken; de תשובה was een תקנתא, een restitutio in integrum, een herstel in de stand van de rechtvaardigen, of een תפואה, een genezing of heling. En wanneer deze herstelling door de boete verkregen was, dan konden door de onderhouding van de wet weer verdiensten verworven worden, die aanspraak gaven op loon hier of hiernamaals **10**).

1) Planner, Syst. Theol. gent pur. c. 13, en anderen, genoemd door Fabricius in zijn Bibliographia antiquaria, bij M. Vitringa, Doctr. III 116.

2) Cicero, pro Roscio Am. c. 24, verg. F. F. C. Fischer, De Deo

- Aeschyleo. Amstelod. 1892 bl. 62 v. R. Mulder, De conscientiae notione, quae et qualis fuerit Romanis. L. B. 1908.
- 3) Verg. vele dergelijke uitspraken bij R. Schneider, Christl. Klänge 1877 bl. 272 v.
- 4) Zeller, Philos. van de Grieken II4 994.
- 5) Ch. de la Saussaye, Lehrbuch van de Religionsgeschichte I3 82 v.
- 6) Ch. de la Saussaye, ib. i69.
- 7) G. Jackson, The fact of conversion bl. 138 v.
- 8) Jackson, t.a.p. bl. 140.
- 9) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 432.
- 10) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 410 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 460)

460. Tegen deze veruitwendiging van de beking traden Johannes de Doper en Jezus met de eis van de μετανοια op. Dit Griekse woord is op zichzelf nog geen religieus begrip, maar duidt eenvoudig elke verandering aan, die in iemands mening plaats grijpen kan, τροπη γνωμης, mentie mutatio, "transmentatio". Toch kreeg reeds in het gewone Grieks het werkwoord μετανοειν de zin van berouw hebben, zo niet over heel het zondig verleden, dan toch over bepaalde zondige daden; en het zelfst. naamwoord μετανοια duidde, inzonderheid bij Plutarchus, reeds die zedelijke verandering aan, waardoor een mens met zijn vorig leven breekt en tot een beter leven zich heenwendt. In de LXX deed het woord μετανοειν dienst als vertaling, soms van שׁוּב, maar meestal van נָחַם, dat echter ook enkele malen door επιμελεισθαι wordt overgezet. Gewoonlijk werd het woord נָחַם echter door επιστρεφειν vertaald, hetwelk ook reeds in het gewone Grieks in overdrachtelijke, zedelijke betekenis voorkomt, en ook door de Nieuwtestamentische schrijvers herhaaldelijk zo gebruikt wordt. Een paar maal heeft het hier transitieve betekenis, anderen bekenen, [Luk. 1:16-17](#); [Hd. 26:18](#); [Jak. 5:19-20](#), maar in de regel wordt het intransitief gebruikt van het zich bekenen. Soms wordt bij dit werkwoord zowel de negatieve zijde, waarvan men zich afkeert, als de positieve zijde waartoe men zich heenwendt, uitgedrukt, bijv. [Hd. 14:15](#): van de ijdele dingen tot de levende God, [Hd. 15:19](#): van de Heidenen tot God, [Hd. 26:18](#): van de duisternis tot het licht, [1 Thess. 1:9](#): van de afgoden tot God. Op andere plaatsen wordt alleen de negatieve, [Hd. 3:26](#); [Jak. 5:19-20](#), of alleen de positieve zijde, [Luk. 1:16-17](#); [Hd. 9:35](#); [11:21](#); [2 Cor. 3:16](#); [1 Petr. 2:25](#), of geen van beide, [Mt. 13:15](#); [Lu. 22:32](#); [Joh. 12:40](#); [Hd. 3:19](#); [28:27](#), vermeld. In [Lu. 17:4](#); [Hd. 3:19](#); [26:30](#) komen μετανοειν en επιστρεφειν beide naast elkaar voor; in [Mk. 1:15](#) wordt naast het μετανοειν, en in [Lu. 22:32](#); [Hd. 11:21](#) wordt naast het επιστρεφειν afzonderlijk nog het πιστευειν genoemd; verg. ook [Hd. 2:38](#), waar het μετανοησατε aangevuld wordt met βαπτισθητω εκαστος υμων ενι τω ονοματι ιησου κριστου. Naast beide woorden komt in het Nieuwe Testament ook nog enkele malen, [Mt. 21:29](#), [32](#); [27:3](#); [2 Cor. 7:8](#); [Hebr. 7:21](#), het werkwoord μεταμελεισθαι voor. Omdat dit woord in [Mt. 27:3](#) van het berouw van Judas gebezigd wordt, hebben sommigen wel gemeend, dat μετανοια steeds de resipiscentia evangelica et salutaris, μεταμελεια daarentegen altijd de dolor secundum mundum te kennen gaf; maar dat schijnt toch niet juist te zijn ¹⁾. Want in [Mt. 21:32](#) wordt μεταμελεισθαι gebruikt van het goede berouw, dat tot geloof (aan Johannes de Doper) leidt; en in [Hebr. 12:17](#) wordt μετανοια volgens de exegese van sommigen gebruikt van het berouw, dat Ezau na verlies van het eerstgeboorterecht toonde, maar dat niet in waarachtige beking bestond ²⁾. Daarentegen is er tussen μετανοια en επιστροφη wel dit onderscheid, dat het eerste woord meer let op de inwendige zinsverandering, welke een mens beweegt, om zich van het zondig verleden af te wenden, terwijl het tweede woord meer aanwijst de nieuwe verhouding, waarin hij tengevolge van die zinsverandering ook uitwendig intreedt.

Maar deze Bijbelse termen voor wat wij bekering noemen, zijn niet logisch of dogmatisch bepaald, doch worden nu eens ruimer dan enger genomen; men denke er slechts aan, dat de Hebr. woorden **נחם** en **שוב** soms zelfs op God worden toegepast, dat de woorden **μετανοια** en **επιστροφή** eens de **πιστις** insluiten, dan weer naast haar plaats nemen en meermalen ook in haar begrepen zijn. De leer van de bekering steunt dus volstrekt niet alleen op die teksten, waar dit woord voorkomt, maar wortelt in al datgene, wat de Schrift over de natuurlijke toestand van de mens en over de noodzakelijkheid, het karakter, de wijze, de vrucht van zijn godsdienstig zedelijke verandering ons voor ogen stelt. Jezus. bijv. treedt op met de prediking van de **μετανοια**, en noemt deze soms alleen, [Mt. 4:17](#), verbindt ze elders met de **πιστις** aan het Evangelie, [Mk. 1:15](#), en spreekt tot Nicodemus alleen van wedergeboorte, [Joh. 3:3](#), [5](#), [8](#). Maar voorts heldert hij de bekering, welke Hij vordert voor de ingang in het koninkrijk, op allerlei wijze op. Hij doet dat, als Hij in de bergrede het koninkrijk toekent aan de armen van geest, de treurenden, de hongerenden en dorstenden naar de gerechtigheid enz., [Mt. 5:3v.](#); als Hij zegt, dat men alleen door de enge poort en langs de nauwe weg kan ingaan tot het eeuwige leven, [Mt. 7:14](#); als Hij niet de rechtvaardigen, maar de tollenaars en zondaren tot bekering roept, en de vermoeiden en beladenen tot zich nodigt, [Mt. 9:13](#); [11:28](#); als Hij de eis aan zijn discipelen stelt, dat zij zich veranderen moeten en worden als een kind, [Mt. 18:3](#), dat ze alles moeten verlaten, zichzelf verloochenen, hun leven verliezen, het kruis opnemen, om Jezuswaardig te zijn, [Mt. 10:37v.](#), [Mt. 16:24v.](#); als Hij tenslotte, om niet meer te noemen, in de gelijkenis van de verloren zoon ons voor de ogen schildert, hoe deze door gebrek en ellende tot zichzelf komt, opstaat, tot de Vader gaat en met schuldbelijdenis tot Hem terugkeert. Ook is bij Paulus betrekkelijk zelden van bekering sprake, [Rom. 2:4](#); [2 Cor. 7:9-10](#); [1 Thess. 1:9](#); [2 Tim. 2:25](#) maar ze ligt bij hem opgesloten in het sterven, gekruisigd en begraven worden, benevens in het opgewekt worden tot een nieuw leven, dat de gelovige in de gemeenschap met Christus deelachtig wordt, [Rom. 6:3v.](#), [Gal. 2:19-20](#), in het afleggen van de oude en het aandoen van de nieuwe mens, [Ef. 4:22-24](#); [Col. 3: 9-10](#), in het doden van de leden op aarde, [Col. 3:5](#), in de kruisiging van het vlees, [Gal. 5:24](#), in het weerstaan van de listige verleidingen van de duivel, [Ef. 5:11](#), en in het wandelen naar de Geest., [Rom. 8:3](#), in het leven voor God door Christus Jezus, de Heere, [Rom. 6:11](#), en in het stellen van alle leden Gode tot wapens van de gerechtigheid, [Rom. 6:13](#) enz.

Daarbij komt nog, dat de Heilige Schrift niet alleen in verschillende bewoordingen van bekering spreekt, maar ze ook menigmaal in de levensgeschiedenis van onderscheiden personen beschrijft en aanschouwelijk ons voor ogen stelt. Daarbij is echter in aanmerking te nemen, dat de Schrift tussen bekering en bekering onderscheid maakt. Paulus maakt in [2 Cor. 7:10](#) melding van een droefheid naar God, die een onberouwelijke bekering werkt tot zaligheid, en van een droefheid naar de wereld, die de dood werkt. Deze laatste is een droefheid, die niet naar God, overeenkomstig zijn wil is, niet uit de kennis van God en van zijn wet voortvloeit, maar die van de wereld is en ook in de kinderen van de wereld vallen kan. Ze gaat niet over de zonde als zonde, omdat ze God vertoornt, maar over een bepaalde zondige daad en haar gevolgen. Als een mens bijv. aan een of andere misdaad zich heeft schuldig gemaakt en dan niet bereikt, wat hij ervan verwacht had, maar integendeel zijn geld, zijn goed, zijn eer, zijn naam en positie daarbij verloren heeft en met schande zich overdekt ziet, dan gaan niet zelden zijn ogen open, aanschouwt hij zijn ellende en voelt hij zich aangegrepen door berouw, door spijt, door zelfverwijt, dat hij deze jammerlijke daad heeft gepleegd. Dit berouw kan dan soms zo aangroeien, dat het tot wroeging, tot zielenangst, tot wanhoop wordt en de mens geen uitweg ziet dan in de zelfmoord. Daarvan levert ons de Schrift de schrikwekkende voorbeelden in Kaïn, Ezau, Achitofel en vooral in Judas. Ook kan het gebeuren, dat een mens op zijn zondige weg voor een ogenblik staande gehouden wordt, dat hij door een bijzondere gebeurtenis in zijn leven (een sterfgeval, een ramp, tegenspoed

enz.) tot nadenken en inkeer komt, dat hij van de prediking van wet of Evangelie een diepe indruk ontvangt, [Mt.13:20-21](#), het voornemen opvat, om zijn leven te beteren, zich bij de gemeente aansluit en zelfs hemelse gave smaakt en krachten van de toekomstige eeuw, [Hebr. 6:4-5](#), en dat hij toch later, als verdrukking of vervolging komt, geërgerd wordt en afvalt. Zulke voorbeelden laat de Schrift ons zien in Achab, [1 Kon. 21:27](#), in de volksbekeningen, die er onder Mozes, Jozua, de richters en onder de vrome koningen soms plaats grepen, en waarbij niet alles kaf, maar er toch, evenals bij alle godsdienstige bewegingen, zeker veel kaf onder het koren was, verg. ook [Jona 3:5](#) v.; voorts ook in Simon de tovenaars, [Hd. 8:9v.](#), in Demas, die de tegenwoordige wereld weer liefkreeg, [2 Tim. 4:10](#), in Hymeneüs en Alexander, die schipbreuk leden van het geloof, [1 Tim.1:20](#); [2 Tim. 2:17](#), en in die velen, die reeds in de apostolische tijd weer uitgingen, omdat zij niet uit ons waren, [1 Joh. 2:19](#), de Heer, die hen gekocht had, verloochenende, [2 Petr. 2:1](#).

Dat alles is de ware bekering niet. Deze komt volgens [2 Cor. 7:10](#) op uit de droefheid naar God, dat is, uit zulk een droefheid, die overeenkomstig Gods wil is, die dus niet bloot een ethisch, maar allereerst een religieus karakter draagt, met God, met zijn wil, met zijn woord in verband staat, op de zonde als zonde, zelfs afgezien van haar gevolgen, betrekking heeft, die door God geëist, maar ook als een vrije gave door Hem geschonken wordt. Deze droefheid werkt dan ook bekering tot zaligheid, een bekering, die de zaligheid onfeilbaar zeker meebrengt (terwijl de droefheid van de wereld de dood, het verderf ten gevolge heeft), en die bekering-tot-zaligheid is daarom ook onberouwelijk; ze veroorzaakt nooit enig berouwen kan dat niet veroorzaken, omdat ze de droefheid naar God tot beginsel en de zaligheid tot doel en bestemming heeft. Ook van deze waarachtige bekering levert de Schrift vele voorbeelden en getuigenissen; men denke slechts aan Naäman, [2 Kon. 5:15](#), Manasse, [2 Kron. 33:12-13](#), aan de scharen, die tot Johannes kwamen en zich door hem lieten dopen, belijdende hun zonden, [Mt. 3:6](#), aan Nathanaël, [Joh. 1:46v.](#), Levi, [Mt. 8:9](#), Zacheus, [Luk. 19:8](#), de blindgeborene, [Joh. 9:38](#), de Samaritaanse vrouw [Joh. 4:29](#), [39](#), de moordenaar aan het kruis, [Luk. 23:42](#), aan de drie duizend zielen, die op het Pinksterfeest werden toegebracht, [Hd. 2:37v.](#), aan de Moorman, [Hd. 8:37](#), Paulus, [Hd. 9:6](#), Cornelius, [Hd. 10:44v.](#), Lydia, [Hd. 16:14](#), de stokbewaarder te Filippi, [Hd. 16:30v.](#) enz..

In al deze berichten is er grote overeenstemming; de bekering bestaat altijd in een inwendige zinsverandering, welke het zondig verleden in het licht van Gods aangezicht doet zien, tot droefheid, leedwezen, verootmoediging, schuldbelijdenis leidt, en ook innerlijk en uiterlijk de aanvang van een nieuw godsdienstig-zedelijk leven wordt. Maar bij die overeenstemming is er toch ook een grote verscheidenheid in de omstandigheden, waaronder, de tijd en wijze waarop, de aanleiding, waarnaar de bekering plaats grijpt. Nu eens was een wonder, [Hd. 5:14](#); [9:35](#); [13:12](#); [19:17](#), dan een uitvoerig Schriftbewijs, [Hd. 8:35](#); [17:3](#); [18:28](#), of ook de eenvoudige prediking van het geloof in Christus, [Hd. 16:31](#), het middel, waarvan God zich bediende, om de bekering in het hart te werken. Van meer betekenis is nog het verschil in bekering bij de Joden en de Heidenen; de Joden kenden de ene en waarachtige God, en velen van hen, die later in Christus geloofden, waren reeds lang vóór die tijd de wedergeboorte en bekering deelachtig. Maar zij verkeerden soms lange tijd in twijfel, of de historische persoon van Jezus de Messias was, die aan de vaders was beloofd. Enkeligen zagen en geloofden dat terstond, zoals Simeon, die een openbaring ontvangen had, [Luk. 2:26](#), en Anna, die een profetes was, [Luk. 2:36](#); maar anderen twijfelden, of werden soms weer, als een Johannes de Doper, [Mt. 11:2v.](#), in hun geloof geschokt; Paulus inzonderheid ergerde zich aan het kruis en kon en wilde niet geloven, dat de gehangene aan het hout, de gevloekte door God en mensen, dat de gekruisigde Jezus de eengeboren Zoon van de Vader en de Zaligmaker van de wereld was. Hun bekering bestond dus niet daarin, dat zij een andere God leerden kennen en dienen,

maar hierin dat zij Jezus als de Messias erkenden, in Hem de vervulling zagen van wet en profetie, en daaruit de gevolgen trokken, die er ten aanzien van de hele Ondtestamentische bedeling van het genadeverbond uit voortvloeiden.

Daarentegen droeg de verandering, die bij de bekering van de Heidenen plaats greep, een heel ander karakter. Dezen verkeerden toch vóór die tijd niet in het genadeverbond, maar wandelden in hun eigen wegen, [Hd. 14:16](#); zij waren in die tijd zonder Christus, vervreemd van het burgerschap van Israël, vreemdelingen van de verbonden van de belofte, geen hoop hebbende en zonder God in de wereld, [Ef. 2:12](#); en ze maakten zich tevens aan allerlei verschrikkelijke zonden schuldig, afgoderij, hoererij, ontucht, dronkenschap enz., [1 Cor. 6:10-11](#). De bekering bestond dus bij de Heidenen niet bloot in een erkenning van Jezus als de Christus, maar ze was ook een bekering van de ijdele dingen tot de levenden God, [Hd.14:15](#); [15:19](#); [26:20](#); [1 Thess.1:9](#), en sloot een volkomen breuk met heel het vroeger godsdienstig-zedelijk leven in. Voorts verhaalt de Schrift ons wel van vele bekeringen, die op latere leeftijd en soms plotseling plaats grepen; maar zij weet ook van zulke personen, als Samuël, [1 Sam. 2:26](#), Jeremia, [Jer. 1:5](#), Johannes, [Luk.1:80](#), Timotheüs, [2 Tim. 3:15](#), die van van de jeugd aan in de Schriften onderwezen waren en in de vrees van God gewandeld hebben; zelfs wordt van de kinderen van het verbond gezegd, dat hunner het koninkrijk van de hemelen is, [Mt.19:14](#), dat hun met hun ouders de belofte toekomt, [Hd. 2:39](#), en dat zij in de Heere, dat is in de gemeenschap met Christus, aan hun vader en moeder gehoorzaam moeten zijn, en door hen in de lering en vermaning van de Heere moeten opgevoed worden, [Ef. 6:1](#), [4](#). Van de gedoopten wordt dan ook in het Nieuwe Testament nooit gezegd, dat ze later bekeerd zijn; de bekering slaat altijd op hen, die uit Joden of Heidenen tot de gemeente overkwamen en door de doop, als teken en zegel van die bekering, werden ingelijfd. Het Nieuwe Testament bevat niet de geschiedenis van de gevestigde kerk, maar van de stichting van de kerk in de toenmaals bekende wereld.

Tenslotte dient nog opgemerkt te worden, dat de Heilige Schrift in enkele bijzondere gevallen toch ook bij gelovigen nog wel van bekering spreekt. Gelovigen toch bereiken hier op aarde de volmaaktbeid niet; zij struikelen allen in velen, [Jak. 3:2](#); en als zij zeggen, geen zonde te hebben, verleiden zij zichzelf, [1 Joh. 2:8](#). Daarom hebben zij de strijd tegen de zonde voort te zetten tot het einde van hun leven toe, en vruchten voort te brengen, die van de bekering waardig zijn en aan haar beantwoorden, [Mt. 3:8](#); [Lu. 3:8](#); [Hd. 26:20](#). De eerste, principiële bekering moet zich dus voortzetten in een het hele leven omvattende, tot de dood toe voortgaande bekering. En dat niet alleen. Gelovigen kunnen ook afdwalen, in grote zonde vallen, en daarin zelfs een tijd lang blijven leven; en dan is als het ware een tweede bekering noodzakelijk. David is daarvan in het Oude Testament ten voorbeeld, [2 Sam. 12:13](#), en Petrus in het Nieuwe Testament [Mt. 26:75](#). Jezus had Petrus te voren gewaarschuwd, [Luk. 22:32](#), en zo vermaant Hij ook later door Johannes zijn in vele opzichten afgedwaalde Klein-Aziatische gemeenten, om zich te bekeren en de eerste werken te doen, [Op. 2:5](#), [16](#), [21-22](#); [3:3](#), [19](#). Ook deze tweede bekering is Gods werk; Petrus had de oprichting uit zijn val aan Christus te danken, aan zijn trouwe voorbede, [Luk. 22:32](#), al bedient Hij zich daarbij ook van middelen, [Ps.19:8](#); [Jak. 5:19-20](#). En zo is het met heel de bekering, van het begin tot het einde; zij is Gods werk, [Jer. 31:18](#). [Kl. 5:21](#), en zijn gave, [Hd. 5:31](#), [11:18](#), maar zij realiseert zich door het verstand en de wil van de mens; als God de mens bekeert, dan is hij bekeerd, [Kl. 5:21](#), en dan bekeert hij zichzelf, [2 Kon. 23:25](#); [2 Chron. 15:4](#); [Ps. 22:28](#) [[Ps. 22:27](#)]; [51:15](#) [[Ps. 51:13](#)]; [Jes. 19:22](#); [Mt. 11:21](#), [Luk.15:7,10](#); [Hd. 9:35](#); [11:21](#) enz.

1) Verg. Witsius, Oec. foed. III 12, 130-136. De Moor, Comm. IV 400.

- 2) Misschien is het echter beter, om het laatste woord in dit vers, αὐτὴν, niet terug te laten slaan op μετανοία, maar op εὐλογία, en het dan aldus op te vatten: Ezau wilde later de zegening toch beërven, maar ofschoon hij haar met tranen zocht, werd hij verworpen, omdat hij geen plaats (gelegenheid) voor bekering vond, dat is, niet tot waarachtige bekering kwam. Of het woord μετανοεῖν in Mt. 11:21 en 12:41 van louter uitwendige of ook van waarachtige, inwendige bekering moet verstaan worden, is twijfelachtig.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 461)

461. De prediking van het Evangelie vond bij sommige Joden, maar vooral onder de Heidenen ingang, en bracht in vele kringen een grote verandering van leer en leven teweeg. Zelfs zij, die ongelovig bleven, konden daarvoor de ogen niet sluiten en legden soms huns ondanks een krachtig getuigenis af van het nieuwe, godvruchtige en zedelijke leven, dat in de gemeenten aangetroffen werd. De apostolische vaders volgden dan ook het voorbeeld van de Nieuwtestamentische brieven, en drongen met al de ernst, die in hen was, op de versiering van de Christelijke belijdenis met een heilige wandel aan. Es ist ein schönes Lebensideal, das alle Schriften des nachapostolischen Zeitalters als eine religiöse Forderung, an deren Erfüllung das Heil geknüpft wird, vorschreiben. Die Hauptzüge dieses Ideals sind Liebe innerhalb der Gemeinde, Sanftmut und Geduld nach aussen hin, Treue und Bekenntnis, Reinheit und Heiligung gegenüber all der Befleckung, die in der Welt umgeht, Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit im Verkehr, Reinhaltung der Ehe und des Familienlebens, Berufserfüllung 1). Toen de kerk gevestigd was, kwam ook reeds spoedig het cadechumenaat in gebruik; Heidenen, die zich bij de gemeente wensten te voegen, werden niet terstond tot de doop toegelaten, maar ontvingen vooraf onderricht in de Christelijke waarheid, en moesten zich verbinden, om daarnaar te leven en te wandelen. En over de leden van de gemeente werd in de eerste tijd een nauwkeurig toezicht en een strenge tucht geoefend. Maar hier deden zich spoedig allerlei moeilijkheden voor. De gedachte was algemeen, dat de doop, als teken en zegel van de eerste bekering, alleen de vóór die tijd begane zonden vergaf, en op de latere geen betrekking had; vandaar dat velen de doop zo lang mogelijk uitstelden. Toen echter de kerk gevestigd was en zich meer uit haar eigen leden, dan door toetreding van buiten, voortplantte en in verband daarmee de kinderdoop algemene toepassing vond, werd natuurlijk dit uitstellen van de doop onmogelijk en ging het meer en meer een uitzondering vormen.

Wat nu de zonden aangaat, die door de gelovigen later na de doop bedreven werden, men kon natuurlijk niet verwachten, dat deze geheel en al zouden ophouden; de apostelen hadden daartoe te sterk gesproken, dat wij allen in velen blijven struikelen en dat degenen, die zeggen geen zonde te hebben, zichzelf verleiden. Maar men koesterde toch de hoop, dat de gelovigen zich van grove zonden onthouden en voortdurend in heiligmaking zich oefenen zouden 2). Dit maakte een onderscheiding tussen kleine en grote, lichte en zware zonden noodzakelijk, welke in vele gevallen moeilijk aan te wijzen was, maar die in de praktijk langzamerhand zo werd uitgewerkt, dat men bij de eerste aan allerlei dagelijkse overtredingen dacht (onwaarheid spreken, nijdt afgunst, twisten, bedriegerijen, kwaadsprekingen, kleinere oneerlijkheden in het bedrijf enz.) en bij de tweede aan zeldzame, openbare, ergernis-gevende misdaden (moord, roof, bedrog op grote schaal, echtbreuk, kindermoord, gifmengerij, apostasie, afgoderij, toverij enz.). Maar voorts werd men ook in

zijn verwachting teleurgesteld dat de Christenen zich aan deze zware zonden nooit zouden schuldig maken. Integendeel, zulke gevallen kwamen langzamerhand in groter getale ook in de gemeente voor. De strenge partij wilde nu zulke ergerlijke leden eenvoudig door de ban voorgoed uit de gemeente wegdoen en hun nimmer meer de gelegenheid bieden tot terugkeer en wederopneming. Montanus en Novatianus trachtten omstreeks het midden van de tweede eeuw deze praktijk weer te herstellen. Doch van begin af aan waren er anderen, die zachter oordeelden; en althans nog één bekering voor zulke gevallen mogelijk achtten ³⁾; en hun theorie won allengs de overhand en drong ook door in de praktijk.

Want ten eerste was de strenge praxis niet vol te houden, toen de zware zonden in de gemeente toenamen en het getal van de lapsi, vooral in de Deciaanse vervolging, onrustbarend steeg. En ten andere namen allen tegenover de lichte zonden, welke toch ook zonden waren, een ander standpunt in. Van deze leerde men algemeen, ten dele zeker onder invloed van het Jodendom en in elk geval daarmee geheel in overeenstemming ⁴⁾, dat ze door de gelovigen zelf konden worden verzoend en goedge maakt. Die kleinere zonden zijn onvermijdelijk, maar de gelovige bezit boven de ongelovige dit voordeel, dat hij binnen de kerk is en die zonden door het geduldig dragen van de daaraan verbonden straf, door eenzame of openbare belijdenis, door het doen van goede werken (vasten, aalmoes, gebed) weer uitwissen kan. En omdat de grens tussen lichte en zware zonden dikwijls willekeurig en zwevend was, konden allerlei zonden gemakkelijk uit de laatste groep in de eerste overgaan; tot de zware zonden werden allengs in hoofdzaak alleen moord, hoererij en afval gerekend, welke openlijke ergernis gaven en schande over de gemeente brachten. Voor degenen, die aan deze zonde zich schuldig maakten en uit de gemeenschap van de kerk verwijderd waren, was terugkeer in de eerste tijd alleen dan mogelijk, wanneer zij zich onderwierpen aan de door de bisschop opgelegde, weer in graden onderscheiden boete, en na afloop daarvan een openbare belijdenis deden in het midden van de gemeente. Zo kwam er naast de poenitentia catechumenorum in de doop, en de voortdurende, in aalmoes, gebed, vasten bestaande poenitentia fidelium, een derde boete te staan, de poenitentio lapsorum, welke in de weg van het poenitentiam agere en de exhomologesis weer de reconciliatio tot stand brengen kon. Doch ook in deze strenge tucht trad allengs allerlei verslapping in. In vele gevallen had er geen excommunicatie plaats, omdat de pax et tranquillitas ecclesiae zachter maatregelen noodzakelijk maakte. Naarmate een zonde meer of minder openbaar en ergerlijk was, werd een volkomen of slechts half openbare belijdenis geëist, en soms stelde de kerk zich ook met een private belijdenis tevreden. Zo werd de poenitentia publica meer en meer een zeldzaamheid, die het karakter van gemeentelijke tucht bijna geheel verloor en nog slechts als een maatregel van openbare rechtspraak dienst deed.

Daarnaast werd, naarmate de poenitentia lapsorum in het geheel niet of slechts zelden toegepast werd en de wereld in de kerk binnendrong, door ernstige mannen, door monniken als Cassianus, door pausen als Gregorius, te sterker op de poenitentia fidelium de nadruk gelegd. Onder deze werd ook wel, en lange tijd zelfs nog alleen de schuldbelijdenis voor God in de eenzaamheid verstaan. Maar van ouds leefde de gedachte, dat de gelovige voor zijn peccata venialia zelf te boeten, straf te dragen, goede werken te doen had, en zo alleen de vergeving verwerven kon. De vertaling van de Griekse woorden μετανοια en μετανοειν door poenitentia en poenitentiam agere werkte deze opvatting in de hand, want poenitentia sloot het denkbeeld van poena in, en het poenitentiam agere bevorderde de gedachte van een doen. Daarbij kwam, dat in de poenitentia lapsorum de kerk (de bisschop) de straf oplegde en de verzoening uitsprak, dat de monniken in de kloosters menigmaal tot belijdenis van hun overtredingen voor de overste werden verplicht, dat de Iers-Schotsche kerk vrijwillige belijdenis voor de priester aanbeval. Dientengevolge kwam het belijden van de zonden voor

de priester sedert de tijd van de Karolingen in de Frankische kerk meer en meer in gebruik, en werd dit vooral in de vastentijd en vóór het genieten van het avondmaal als een bewijs van vroomheid beschouwd. Zodra de gelovige zijn zonden voor een priester beleden (gebiecht) had, ontving hij dus de absolutie, de vergeving van de schuld van zijn zonden om Christus' wil. Maar hij bleef verplicht tot het volbrengen van de boete of straf, welke de priester hem tegelijkertijd oplegde. Daardoor werd het weer noodzakelijk, om tussen de *reatus culpae* en de *reatus poenae* te onderscheiden ⁵); de priester deelde terstond na de belijdenis van de zonden de vergeving uit, maar hij moest toch een aan de zwaarte van de beleden zonden evenredige penitentie (gebeden of andere goede werken) opleggen, opdat de biechteling zich daardoor innerlijk vrijmaken zou van de macht van de zonde. Omdat deze penitentie in de regel niet volkomen in dit leven te volbrengen was, moest het tekort hiernamaals door het lijden in het vagevuur worden aangevuld.

- 1) R. Knopt. *Das nachapost. Zeitalter*. Tübingen 1905 bl. 421, 422.
- 2) Verg. Kirsup Lake, *Zonde en Doop*, Theol. T. 1909 bl. 538-554.
H. Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christ. bis auf Origenes*. Tübingen 1908 (waarbij men echter raadplege de recensie van Kunze, Theol. L. Blatt 1909 col. 244-250, en vooral van Wernle, Th. L. Zeitung 1909 col. 586-590).
- 3) Bijv. de Pastor van Hermas, Vis. II 2 Mand. III. Sim. VIII 11, Maar elders spreekt hij zich minder ruim uit, verg. Knopt, t.a.p. bl. 432 v.
- 4) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 411.
- 5) Verg. Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 44 De Straf der Zonde; 338.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 462)

462. Maar men kon ook nog langs een anderen en veel gemakkelijker weg van deze penitentie gedeeltelijk of geheel ontslagen worden. Van ouds werd nl. reeds aan gevallenen, die een oprecht en diep berouw toonden, de boetetijd verkort of de boetedoening verminderd of verzacht. Volgens Cyprianus werd door de voorbede en de verdiensten van de confessoren menigmaal een zodanige verlichting van straf voor de berouwvolle lapsi bewerkt. Daaruit ontwikkelde zich later de gewoonte, dat de bisschoppen aan hen, die zich ijverig betoonden in hun boetedoening, of bijv. wegens ziekte haar niet konden volbrengen, een deel van de straf kwijtscholden, of de strenge straf in een zachtere veranderden. Dit alles was echter een individuele behandeling, die de bisschop of priester voor ieder geval afzonderlijk te regelen had. Maar deze redemptio (*commutatio*, *relaxatio poenitentiae*, ook wel *remissio peccatorum* genoemd) nam vooral sedert de elfde eeuw een meer algemeen karakter aan, en kreeg nu deze vorm, dat ieder, die aan een bepaalde voorwaarde voldeed (bijv. deelnam aan een krijg tegen de ongelovigen, aan een kruistocht, of ook een ander op zijn kosten daartoe uitrustte enz.), een gedeeltelijke of ook wel een algehele kwijtschelding (*indulgentia partialis* of *plenaria*) van de opgelegde boete verkrijgen kon.

Van die tijd af namen de aflaten, onder medewerking van de pausen, zo in aantal toe, dat er tenslotte een complete handel in gedreven werd. De voorwaarden, waaronder ze te verkrijgen waren, werden gaandeweg verminderd en van alle zedelijke ernst beroofd. Johann Tetzel vorderde nog wel berouw voor een persoonlijke aflaat, maar achtte dit bij een aflaat voor de gestorvenen onnodig; hier was zijn, ook door anderen later nog verdedigde en door de paus niet beslist verworpen mening, dat, sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem

Fegfeuer springt. Ook werden er in die tijd voor een kleine som gelds aflaatbrieven uitgegeven, die men later bij de biechtvader inleveren kon, en waarop deze dan volle absolutie na berouw kon schenken. Wie maar iets bijdroeg tot de bouw van een kerk, een hospitaal, een brug, of tot enig ander werk van algemeen belang, ontving een vermindering van de tijdelijke straffen, die hij voor zijn zonden nog te dragen had; de aflaathandel werd voor Rome een rijke bron van inkomsten, en wierp nog meer voordelen af, toen sedert de dertiende eeuw de werking van de indulgentiae ook tot de arme zielen in het vagevuur, zij het ook alleen per modum suffragii, uitgebreid werd. Vooral Alexander Halesius was de theoloog, die deze hele aflaatspraktijk dekte met de theorie, dat de kerk in het bezit was van een schat van overtollige verdiensten, door Christus en de heiligen verworven, en daarvan uitdelen kan aan degenen, die in hun penitentie te kort kwamen. De Roomse kerk veroordeelde te Trente de misbruiken wel, die er bij de aflaathandel waren ingeslopen, maar hield de indulgentiarum usus, als christiano populo maxime salutarem, met alle beslistheid in stand 1); tegen die Sitte, zegt ook een Rooms geleerde, den Befördern gemeinnütziger Werke Ablässe zu erteilen und auf diese Weise den Ablass mit Geldspenden zu verbinden, ist grundsätzlich nichts einzuwenden 2).

Men dient billijkheidshalve bij dit Roomse boetesacrament in het oog te houden, dat de satisfactio operis en ook de aflaat niet dient, om voor de gelovige, die een zware zonde beging, de vergeving van haar schuld, of maw. de kwijschelding van de eeuwige straf te verwerven, want deze is door Christus verworven en wordt de biechteling na contritio cordis en confessio oris reeds in de absolutie geschonken; de satisfactio operis bestaat alleen in het dragen van de tijdelijke straffen, die hij door zijn zonde verdiend heeft, en waarvan hij dan door middel van een aflaat weer vermindering of verkorting bekomen kan 3). Maar de fijne distincties, waaraan de Roomse dogmatiek en moraal zo rijk is, dringen dikwijls zeer weinig tot het bewustzijn van het volk door en zijn veel te subtiel, om het leven te beheersen. Boete en aflaat bevorderen door hun praktijk de voorstelling, dat de genade alleen dient, om de mens door het dragen van straf en het doen van goede werken tot verwerving van de eeuwige zaligheid in staat te stellen. De onderscheiding tussen contritio perfecta et imperfecta, of m.a.w tussen contritio en attritio dreef in dezelfde richting; ze kwam op in de tijd van de scholastiek, vond vooral bij Thomas 4) steun en werd te Trente tot kerkelijke leer geijkt 5).

De contritio is die smart over de zonden, welke enkel en alleen voortkomt uit de liefde tot God, dus caritate perfecta est; zij brengt eigenlijk de vergeving van de zonden al mee, voordat de gelovige gebiecht en van de priester de absolutie ontvangen heeft, hoewel daarom de ontvangst van het boete-sacrament niet overbodig is, want Christus heeft elke zware zonde aan de sleutelmacht van de kerk in het sacrament onderworpen, en de contritio sluit daarom als zodanig het votum sacramenti in. Maar deze volmaakte, zuivere contritio komt in de werkelijkheid zelden voor. Naast haar bestaat dan ook nog een attritio, dat is, zulk een smart over de zonde, die vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu voortvloeit, en voorts de wil, om te zondigen, uit-, en de hoop op vergeving insluit; en deze attritio maakt de mens niet tot een huichelaar en groter zondaar, maar is een bovennatuurlijke gave van God, een werking van de wel niet inwonende maar toch het hart bewegende Heilige Geest, die hem voor de ontvangst van het sacrament voorbereidt en geschikt maakt; ze brengt vanwege haar onvolmaaktheid de vergeving van de zonde wel niet mede, maar in verbinding met de sacramentele absolutie rechtvaardigt zij hem toch en spreekt hem vrij van de eeuwige straf.

Hiermee in verband kreeg nu ook de absolutie weer een andere betekenis; terwijl de priester vroeger slechts beschouwd werd als confessionis testis et reconciliationis adjutor, die Gods

vergeving inriep voor de zonden van de biechteling, of slechts de vergeving constateerde, welke de biechteling door zijn contritio reeds verkregen had, werd hij nu de gevolmachtigde uitdeler van de door Christus verworven weldaad van de vergeving; sedert de twaalfde eeuw ging dan ook de vroegere, en nog steeds in de Griekse kerk gehandhaafde, deprecatorische formule in de declaratorische: ego absolvo te, over 6). De absolutie in het boete-sacrament draagt dus bij Rome een absoluut karakter. Toch is dit meer schijn dan werkelijkheid. Want ten eerste kan de biechtvader niet over het hart oordelen, en kan hij de absolutie niet uitspreken dan in de onderstelling, dat de biechteling in zijn berouw en belijdenis oprecht is geweest; en ten andere is het: ego absolvo te, toch altijd, zoals de theologen het noemen, een *judicium mixtum*; het is enerzijds een *solutio* van de zonde (haar schuld en eeuwige straf) maar anderzijds een *ligatio* met de tijdelijke straf. De priester spreekt zijn biechteling eigenlijk alleen vrij "unter Voraussetzung der zu leistenden zeitlichen Genugthuung"; hij zal eerst waarlijk vrij zijn, "sobald er die.....vorbehaltene Strafe zur Genugthuung abgetragen haben wird 7); de *satisfactio operis* behoort om die reden ook niet tot de *essentia*, maar tot de *integritas sacramenti*; zij is een *pars integrans sacramenti*.

Heel de ontwikkeling van het boetewezen ontving bij Rome daarin haar eindpunt, dat de poenitentia eerst door theologen als Hugo van St. Victor en Lombardus en daarna door het concilie te Florence 1439 onder het zevental sacramenten opgenomen werd. Het heilig sacrament van de boete (zó spreekt Rome, en niet van heilige boete, ofschoon doop en avondmaal wel zo heten) is een tweede doop, maar met het oog op de *satisfactio operis* een *baptismus laboriosus*, een *secunda post naufragium tabula*, het enige en volstrekt noodzakelijke remedium voor degenen, die de in de doop ontvangen heiligmakende genade door een doodzonde verloren hebben, maar ook nuttig en goed voor allen, die zich slechts aan *peccata venialia* schuldig maken, en dus overeenkomstig de canon van het vierde Lateraan concilie door ieder gelovige minstens eenmaal per jaar te gebruiken 8). Van de doop is voorts de boete vooral in dit opzicht onderscheiden, dat de priester daar uitsluitend als priester optreedt, die in Christus' naam alle zonden en alle straffen volkomen kwijtscheldt; maar hier fungeert hij ook als rechter, die eerst door middel van de biecht kennis neemt van de begane overtredingen, deze dan aan de hand van libri poenitentiales naar haar strafwaardigheid schat, vervolgens de mate van de daaraan evenredige tijdelijke straffen bepaalt, en eindelijk, in de verwachting, dat de biechteling deze gewillig en volkomen dragen zal, een in de vorm absolute vergeving uitdeelt. De boete is dus bij Rome een geestelijk gerechtshof, en de handeling van de priester een rechtelijke daad, *actus judicialis* 9).

1) Conc. Trid. sess. 25 cont., decretum de indulgentiis.

2) N. Paulus bij Buchberger, Kirchl. Handlexikon I 21.
Overigens is de oversprong van de aflaten nog niet ten volle opgehelderd. Sommigen zoeken die meer in het vroegere boetewezen, anderen meer in de propaganda van de pausen van de heiligen oorlog tegen Saracenen, Noormannen, Moren, en van de kruistochten naar Palestina. Verg. o.a. Nik. Paulus, Johann Tetzl van de Ablassprediger. Mainz 1899. Anton Kurz, Die kath. Lehre vom Ablass vor und nach dem Auftreten Luthers. Paderborn 1900. Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. Handbuch für Geistliches und Laien. Paderborn 1900. Gottlob, Kreuzablass und Almosenablass (Kirchenr. abh. Heft 30-31.) Stuttgart Enke 1906. Brieger art. Indulgenzen in PRE3 IX 76-94. H. Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung2. Leipzig 1910 bl. 67 v. M. A. Gooszen, Jubeljaar en Jubelaflaat, Theol. T. 1903 bl. 97-110 enz. Oudere literatuur bij M. Vitringa, Doctr. III

140-152.

- 3) De definitie van de aflaat is dan ook gewoonlijk deze:
indulgentia est remissio poenae temporalis peccatis debitae,
in foro Dei valida per applicationem ex thesauro ecclesiae,
verg. bijv. Oswald, Die dogm. Lehre vd. h. Sakr. der kath.
Kirche². Münster 1864 II 201.
- 4) Thomas verduidelijkt de benamingen contritio en attritio
aldus: in corporalibus dicuntur attrita, quae aliquo modo
sunt comminuta, sed non perfecte, sed contritio dicitur,
quando omnes partes tritae sunt simul per divisionem ad
minima; et ideo significat attritio in spiritalibus
quamdam displicentiam de peccatis commissis, sed non
perfectam, contritio autem perfectam, bij Loofs,
Dogmengesch⁴. bl. 586. Verg. ook Oswald t.a.p. bl. 72 v.,
en Stuckert, Die kath. Lehre von der Reue. Freiburg Mohr 1896.
- 5) Conc. Trid. sess. XIV c. 4.
- 6) Lila: ego te absolvo, ostendunt, peccatorum remissionem huius
sacramenti administratione effici. Catech. Rom. II 5 qu. 13,
2,15.
- 7) Oswald, Die dogm. Lehre vd. h. Sakr. van de kath. Kirche²
1864 II 102. Verg. Conc. Trid. sess. XIV c. 5: si erubescat
aegrotus vulnus medico detegere, quod ignorat, medicina non
curat. Over de woorden en de betekenis van de absolutie was
en is er nog allerlei verschil, tot zelfs over de geldigheid,
indien ze iemand wordt bekend gemaakt per telefoon, C. Pesch,
Prael. dogm. VII 1900 bl.116-131. Pohle, Dogm. III⁴ 436.
- 8) Dit concilie, onder Innocentius III in 1215 gehouden, stelde
in can. 21 vast: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad
annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata
confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio
sacerdoti. Verg. Conc. Trid. sess. XIV c. 5. can. 6. Catech.
Rom. II c. 5 qu. 32 v. Bellarminus, de poenit. lib. 3. De
Griekse kerk spreekt van vier malen 's jaars, Conf. orthod. p. 164.
- 9) Van de rijke literatuur over de poenitentia zij genoemd: het
waarschijnlijk uit de elfde eeuw afkomstige en ten onrechte
aan Augustinus toegekende geschrift de vera et falsa
poenitentia (cf. Loofs, Dogmengesch⁴. bl. 488 v.) Lombardus,
Sent. IV dist. 14-22, en commentaren op deze sententiae van
Thomas enz. Thomas, S. Theol. III qu. 84-90. Suppl. qu. 1-28.
c. Gent. IV c. 70-72. Conc. Trid. sess. XIV. Catech. Rom. II
c. 5. Bellarminus, de poenitentia (Controv. III Colon. 1615
bl. 376-482, cf. ook de indulgentiis, Controv. II 436-481).
Perrone, Prael. theol. Lovan. 1841 VII 865-479 en de
indulgentiis VIII 1-48. C. Pesch, Prael. dogm. VII. Friburg
1900 bl. Pohle, Dogm. III⁴ 1910 bl. 382-524. Jansen, Prael.
theol. III 597-743 enz. Over de geschiedenis van het
boetewezen handelen o.a. Petavius, de poenitentiae vetere in
ecclesia ratione diatribe, Opus de theol. dogm. VIII 407-673
(Paris. 1870). Buchberger, Die Wirkungen des Bussakramentes
nach der Lehre des h. Thomas v. A. Mit Rücksichtnahme auf die
Anschauungen anderer Scholastiker dargestellt. Freiburg 1901.
Jos. Gartmeier, Die Beichtpflicht, hist. dogm. dargestellt.
Regensburg 1905. P. Schmoll, Die Busslehre der
Frühcholastik. München 1909, cf. de beoordeling van Karl
Müller, Theol. Lit. Z. 1910 col. 77-80. Deze verdedigt zich
daar tevens tegen Loofs, die in zijn Dogmengesch⁴. par. 29,
45, 59 enz. een andere voorstelling van de ontwikkeling van
de boete geeft, en voorts een hele reeks van werken over dit
onderwerp opsomt.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 463)

463. Gelijk reeds vroeger werd opgemerkt ¹⁾, nam de Reformatie bij de oppositie tegen het Roomse boetewezen haar aanvang. Luther ontdekte weer de Schriftuurlijke betekenis van de μετανοια en kon zijn ogen niet geloven, als hij daarmee het ingewikkeld stelsel vergeleek, dat Rome van de boete gemaakt had. Inderdaad is er bijna geen artikel van het geloof, waarbij de verbastering en de geestelijke schade zo helder aan het licht treedt, als bij dat van de beking en de vergeving van de zonden. Van de eenvoudige nodiging tot zinsverandering en levensverbetering heeft Rome een gerechtshof gemaakt, waarbij de priester als rechter optreedt, de schuldige verhoort, de mate van zijn tijdelijke straffen bepaalt en hem tegelijk declaratorisch de absolutie uitdeelt ²⁾. Men behoeft zich volstrekt niet te beroepen op de onzedelijke praktijken, waartoe de biechtstoel menigmaal aanleiding geeft ³⁾, om het Roomse boetewezen te veroordelen. Want ook hiervan afgezien, bevat het gronden ter verwerping genoeg.

Immers heeft het geleid tot de valse onderscheiding van reatus culpae en reatus poenae, tot een catalogus van vergefelijke en dodelijke zonden, waarvan de laatste door Christus vergeven worden, de eerste echter door de gelovigen zelf goed te maken zijn, tot miskenning, van het verschil tussen straf en kastijding, tot een beperking en achteruitzetting van de verdiensten van Christus en van de genade van God, tot het voldoende stellen van de attritio, die alleen uit vrees geboren wordt, tot het opleggen van de private biecht aan ieder gelovige en tot het verheffen van de boete tot een sacrament, waarvoor in de Schrift alle grond ontbreekt. De gevolgen zijn daarvan in de praktijk, dat de leek voortdurend tot in zijn stervensure toe voor zijn zaligheid van de priester afhankelijk wordt gehouden, en of aan de ene kant, evenals de priester, bij een oppervlakkige, uitwendige schatting van de zonden zich neerlegt, een valse gerustheid gaat koesteren, op het woord van de absolutie, op zijn godsdienstplichten en op de aflaten zijn vertrouwen stelt, òf ook aan de andere zijde van dag tot dag in onzekerheid en vrees verkeert, of hij zijn zonden alle gebiecht, de straf ervoor genoegzaam gedragen heeft, en bij het sterven naar de hemel of misschien nog voor een onbekend aantal jaren naar het vagevuur zal gaan.

De Reformatie stond sterk, als zij tegen dit juridisch boetestelsel haar aanval richtte en er de Bijbelse gedachte van de beking voorin de plaats stelde. Doch er deden zich daarbij spoedig vele vragen voor, die tot verschil en verdeeldheid aanleiding gaven. Als de beking, gelijk in de eerste tijd algemeen gezegd werd, in contritio en fides bestond, waardoor kwamen deze in de mens tot stand? Bediende God zich daarbij van het middel van de wet of van het Evangelie of van beide? Ging de poenitentia aan de fides vooraf of volgde zij daarop en vloeide zij er uit voort? En indien tussen het berouw, dat aan het geloof vooraf kan gaan, en het hartelijk leedwezen over de zonde, dat uit het geloof geboren wordt, of met andere woorden tussen poenitentia en resipiscentia onderscheid te maken is, is het noodzakelijk, dat de poenitentia bij hen, die waarachtig bekeerd worden, steeds aan het geloof vooraf ga; mogen zij tevoren om hun beking bidden; moeten zij een kortere of langere tijd van verschrikking en vrees, van angst en wanhoop doormaken, om later van hun beking verzekerd te zijn, en moeten zij de wijze en de tijd, ja de dag en het uur weten, waarop zij waarlijk tot God zijn bekeerd en Christus als hun Zaligmaker hebben aangenomen? Of is zulk een berouw en droefheid over de zonde eigenlijk in het geheel niet nodig, en veeleer overbodig en onnut? Kan en mag men zelfs wel van beking spreken bij hen, die niet, als in de dagen van het Nieuwe Testament of ook door de zending, uit het Joden- of Heidendom tot het Christendom overkomen, maar die in de kerk geboren en gedoopt en van van de jeugd af in de Christelijke waarheid opgevoed zijn? Is hun doop niet het teken en zegel van hun

bekering, zodat een latere onnodig is? Maar laat dit zijn zoals het is, waarin bestaat de waarachtige bekering van de mens? Is ze een werk van God of een werk van de mens of van beide tezamen; is de mens daarbij passief of actief? En waar heeft ze plaats, in het verstand of in de wil; is zij uitsluitend religieus of ook ethisch van aard; en welke delen bevat zij, contritio, fides benevens nova obedientia, of mortificatio en vivificatio? Is de bekering in één daad afgelopen, of zet zij zich heel het leven door voort? Is er een bekering mogelijk op het sterfbed en in het laatste moment van het leven, of moet zij zich altijd in een doen van goede werken openbaren en bevestigen? Kan er ook bij gevallenen nog een bekering voorkomen, of is de terugkeer voor hen afgesneden? Welke eindelijk is de vrucht van de bekering; gaat de bekering aan de vergeving van de zonden vooraf, of volgt zij er op? En indien het eerste, hoe gaat zij er dan aan vooraf, als middel, als voorwaarde, als verdienstelijk werk? Waartoe is zij in het geheel nodig, als Christus alles volbracht en de hele zaligheid verworven heeft?

Om op al deze vragen een antwoord te geven, is een duidelijke bepaling van wat onder bekering verstaan wordt onmisbaar. In de Heilige Schrift heeft het woord nu eens ruimer, dan enger betekenis; soms sluit het de wedergeboorte, het geloof en de hele vernieuwing van de mens in, soms wordt het geloof er zeer duidelijk van onderscheiden; van bekering is er sprake bij de aanvang van het nieuwe leven, bij de overgang inzonderheid uit het Joden- of Heidendom tot het Christendom, maar ook wel bij de voortgang en het herstel van het nieuwe leven; en terwijl nu eens meer de inwendige verandering van het gemoed op de voorgrond treedt (in het woord μετανοια), valt dan weer sterker de nadruk op de uitwendige omkeer, die daarvan het gevolg en de openbaring is (in het woord επιστροφη). In de Christelijke kerk werd spoedig een drieërlei poenitentia onderscheiden, catechumenorum, fidelium en lapsorum. De bange zielservaring, welke Luther doorgemaakt had, deed hem bij dit woord vooral denken aan de schrik van de consciëntie en de vrees voor het oordeel, welke door de wet gewerkt wordt en aan het geloof voorafgaat. Maar hij zag zelf in en sprak het ook meermalen uit, dat dit berouw, hetwelk ook in zulken vallen kon, die nooit tot bekering kwamen, niet het waarachtige, hartelijke leedwezen was, hetwelk uit het geloof voortkomt en heel het leven voortduren moet. Dientengevolge werd inzonderheid door de Gereformeerden tussen μεταμελεια en μετανοια, tussen poenitentia en resipiscentia, tussen berouw en bekering onderscheid gemaakt, niet in graad slechts, doch in beginsel en wezen. Zo werd het begrip van de bekering reeds naar één zijde begrensd; ze valt niet vóór en buiten maar binnen het nieuwe leven, vloeit voort uit het geloof en wortelt in de wedergeboorte (in engere zin). Doch ze ontving allengs nog een andere afbakening. Eerst werd het woord in de Gereformeerde theologie, evenals in de Heilige Schrift, zeer dikwijls nog ruim voor de hele verandering van een mens genomen, van de aanvang af tot aan het einde toe; bekering sloot dan wedergeboorte, geloof, voortgaande vernieuwing of heiligmaking in. Maar de strijd met de Wederdopers stelde de vraag aan de orde, of er ook bij kinderen, vóórdat ze tot bewustzijn gekomen waren, van geloof en bekering sprake kon zijn; en de twist met de Remonstranten liep over de kwestie, of God dan wel de mens in het werk van de zaligheid en met name ook in de bekering de eerste was. Daarom werd door de Gereformeerden al spoedig tussen habitus fidei en actus fidei en zo ook tussen conversio habitualis en conversio actualis onderscheid gemaakt. Conversionis enim gratia est duplex, habitualis et actualis. Prior est, qua homo virtute Spiritus Sancti regeneratur, seu fidei et charitatis virtutibus donatur. Altera est actualis, qua homo jam reginitus, Dei verbo et Spiritus auxilio, virtutes illas actu credendo et diligendo exerit.

De Remonstranten keerden deze orde om; zij lieten de bekering aanvangen met de conversio-actualis, welke tezamen door Gods gratia sufficiens en door de vrije wil van de mens tot stand kwam, en zeiden nu verder, dat deze conversio actualis langzamerhand door herhaalde

oefeningen van de daden van geloof en bekering in een conversio habitualis overging. Maar de Gereformeerden vatten de conversio habitualis als een habitus infusus (niet acquisitus) op, schreven haar uitsluitend aan de wederbarende genade van God toe, en zagen daarbij in de prediking van het Evangelie alleen een medium antecedens et ordinarium adjunctum. En de conversio actualis werd dus bij hen die daad van de door God met de deugden van geloof en liefde begiftigde, wedergeboren mens, waarbij hij, door Gods woord opgewekt en door zijn Geest bekwaamd, die deugden ook actu oefenen gaat [4](#)). Zo kreeg de bekering in de Gereformeerde heilsorde allengs een zeer bepaalde plaats; enerzijds was ze in wezen gescheiden van de dikwijls ook bij ongelovigen voorkomende poenitentia legalis, en ook onderscheiden van de fides, charitas of conversio habitualis, dat is van de later meest zogenoemde wedergeboorte in engere zin. En anderzijds was zij als conversio actualis prima ook nog weer onderscheiden van de conversio continua, die zich door heel het leven heen voortzet, en van de conversio actualis secunda, die bij gelovigen weer na afdwaling en val of ook na inzinking van het geestelijk leven noodzakelijk is.

Waarin bestaat nu deze conversio actualis prima? De Luthersen nemen in de poenitentia gewoonlijk drie stukken op: contritio, fides en bona opera (nova obedientia). Maar deze drie hangen in hun heilsorde niet organisch samen. Onder de contritio worden de terrores conscientiae verstaan, die door de wet bewerkt worden en aan het geloof voorafgaan; maar deze terrores conscientiae leiden volstrekt niet zeker tot het geloof en kunnen na kortere of langere tijd voorbijgaan en verdwijnen. Onder het geloof verstaan de Luthersen het vertrouwen van het hart op Gods genade in Christus, maar omdat zij daarbij bijna uitsluitend letten op de vrede van de consciëntie en de rust van de ziel, die van het geloof de vrucht is, wordt het bij hen niet duidelijk, hoe uit de fides de nova obedientia voortvloeit, noch hoe ze daartoe opwekken en aansporen kan [5](#)). Doch op het voetspoor van Calvijn gaven de Gereformeerden aan de poenitentia een plaats buiten en aan de resipiscentia een plaats binnen het Christelijk leven, namen de fides niet in de resipiscentia op, maar lieten beide opkomen uit de wortel van de wedergeboorte en erkenden beide in haar relatieve zelfstandigheid; het geloof kwam daardoor vooral met de rechtvaardigmaking, de bekering met de heiligmaking in verband te staan; dat is, de resipiscentia of conversio ontving bij de religieuze een eminent ethische betekenis [6](#)).

Dit komt daarin sterk uit, dat Calvijn de resipiscentia niet liet bestaan in contritio en fides (met of zonder bona opera), maar in mortificatio en vivificatio, en hierin door tal van Gereformeerde theologen, o.a. door Ursinus in zijn Catechismus en Explicationes, gevolgd werd. Enkelen droegen echter een andere indeling voor. Bij Calvijn had wedergeboorte nog niet die engere betekenis, welke er later aan toegekend werd, maar duidde zij de hele vernieuwing van de mens aan, welke voortkwam uit het geloof; en zo werd ook resipiscentia als conversio actualis door hem nog niet van de conversio habitualis (of wedergeboorte in engere zin) onderscheiden; hij kon er daarom licht toe komen, om in aansluiting aan [Rom. 6](#), aan de resipiscentia de beide delen van mortificatio en vivificatio toe te kennen. Maar toen al deze begrippen later meer belijnd werden, maakten sommigen de opmerking, dat de mortificatio en vivificatio, dat is, het passief met Christus gekruisigd en opgewekt worden, eigenlijk delen waren van de regeneratio; regenerationis termini sunt duae qualitates, nempe inherens corruptio et sanctitas quae introducitur. Maar de termini resipiscentiae sunt duo facta, peccatum commissum et bonum faciendum. Dientengevolge werd ze omschreven als odium peccati et amor iustitiae, als aversio amalo et conversio ad bonum, of meer uitgebreid als dolor post peccatum perpetratum propter offensum Deum, et ex dolore mutatio totius animi amalo ad bonum [7](#)). Doch ook als men de mortificatio en vivificatio beschouwen blijft als delen van de conversio actualis, kent men daaraan toch altijd een andere betekenis toe,

dan wanneer zij als delen van de wedergeboorte voorkomen; in het laatste geval zijn ze uitsluitend daden van God, waaronder de mens passief verkeert; maar als mortificatio en vivificatio delen zijn van de conversio actualis (of resipiscentia), zijn ze werkzaamheden van de mens, die door de Geest van God is wedergeboren en met de deugden van geloof en liefde is begiftigd 8).

Zo bestaat dus de bekering als conversio actualis prima (gelijk ze hier ter plaatse, na de wedergeboorte in engere zin, naast en in verband met het geloof, en vóór de rechtvaardigmaking in behandeling komt) in die werkzaamheid van de wedergeboren mens, waardoor hij de zonde in haar ware aard leert kennen, haten en vlieden, met ootmoedige schuldbelijdenis tot God als Vader in Christus terugkeert en met blijdschap van het hart in zijn wegen gaat wandelen. Er zitten hier dus verschillende elementen in: verlichting van het verstand, waardoor de zonde in haar eigenlijke aard gekend wordt, dat is als zonde in Gods oog; droefheid, smart, leedwezen, schaamte over de zonde, omdat wij daardoor God vertoornd hebben; ootmoedige schuldbelijdenis, in het verborgene voor God alleen of ook privaat voor een mens, of in bijzondere gevallen ook in het openbaar voor de kerkeraad of de hele gemeente; een haten van de zonde en een bewuste en besliste keuze, om haar te vlieden; een opstaan en terugkeren tot God als een genadig Vader in Christus, dus in het geloof, dat Hij de zonden vergeven kan en wil; een hartelijke vreugde in God door Christus, omdat Hij de zonde vergeven heeft en onze genadige Vader is; een oprechte lust en liefde, om naar de wil van God in alle goede werken te leven. De waarachtige bekering bestaat dus niet in een morele levensverbetering, in een breken met een of andere grove zonde, en een zich schikken tot deugd. Doch ze is een volstreckte omkeer op de levensweg, een principiële breuk met de zonde, omdat zij zonde is. Dat kan de bekering echter slechts wezen, wanneer zij in de eerste plaats een religieus karakter draagt, dat is, wanneer wij de zonde hebben leren kennen, gelijk God ze ziet, bij het licht van zijn heilige wet, gelijk ze Hem onteert en vertoornt. Daaruit vloeit dan haar ethische aard als vanzelf voort. Want wie de zonde zó leert kennen, als zonde in Gods oog, die kan ze niet liefhebben, maar haat en vliedt ze, maakt er door ootmoedige schuldbelijdenis zich los van, en ontvangt een innige lust en liefde tot het goede, dat is tot een leven overeenkomstig Gods wil. De ware bekering omvat dan ook de hele mens, zijn verstand, zijn hart, zijn wil, zijn ziel en zijn lichaam; ze doet hem over heel de linie heen met de zonde breken, en stelt zijn hele persoon en leven in Gods weg en dienst. Met name valt in de bekering de nadruk op de wil; geloof en bekering komen beide op uit de wedergeboorte, ze wortelen beide in het hart; maar terwijl het geloof van daaruit meer naar de zijde van het bewustzijn werkt en de vergevende genade van God in Christus zich toe-eigent, oefent de bekering haar werkzaamheid meer uit in de sfeer van de wil en wendt deze van het kwade af en naar het goede heen. Gelijk echter verstand en wil een gemeenschappelijke wortel hebben in het hart van de mens, nooit gescheiden zijn maar voortdurend op elkaar inwerken; zo is het ook met geloof en bekering. Zij blijven steeds met elkaar in verband staan, en steunen en bevorderen elkaar.

1) Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 416 v.

2) Het woord μετανοια valt daarom bij de Roomse godgeleerden minder in de smaak; het drukt immers niets meer dan zinsverandering uit, Oswald, t.a.p. II 23. Zij spreken liever van poenitentia en poenitentiam agere, dat aan poena en punire, aan straf en strafdragen doel denken, en van boete, dat van het Gothische causatieve werkwoord batjan (van de stam bat = goed; verg. beter) is afgeleid en goedmaken betekent. Het woord biecht komt van het werkwoord. be-jehen = toestemmen, bekennen.

- 3) Verg. bijv. De werken van Vader Chiniqui. Vijftig jaren in de kerk van Rome en De Priester, de Vrouwen de Biecht. Uit het Engels, Amsterdam. Höveker en zoon z. j. Dr. Karl Weiss, Beichtgebot und Beichtmoral der röm. kath. Kirche. St. Gallen 1901.
- 4) Gomarus, Op. I 104b. 107a. Walaeus, Synopsis pur. theol., disp. 32, 2. Maastricht, Theol. VI 4, 4, 5. Witsius, Oec. foed. III 12, 128. Turretinus, Theol. El. XV 13. Kuyper, Het werk vd. Heilige Geest II 197 v.
- 5) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 418.
- 6) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 419.
- 7) Musculus, Loci Comm. bl. 312b. Junius, Theses Theol. Op. I 1684, ed. Kuyper bl. 209. Amesius, Med. Theol. I 26, 29 v.
- 8) Polanus. Synt. Theol. bl. 469.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 464)

464. Ofschoon de waarachtige beking in wezen steeds een en dezelfde is, vertoont zich toch in de wijze, waarop, en de tijd, waarin zij plaats grijpt, allerlei verschil. Toen het Christendom zijn intrede in de wereld deed, moesten Joden en Heidenen, die zich bij de gemeente wensten aan te sluiten, ieder op hun wijze, breken met de godsdienst, waarin zij geboren en opgevoed waren. De Jood had te erkennen, dat vleselijke afstamming van Abraham, besnijdenis, tempel- en offerdienst enz. hun betekenis hadden verloren; en de Heiden moest zijn afgoderij, beeldendienst, offermaaltijden, bijgelovige en onzedelijke praktijken vaarwel zeggen en de levende God gaan dienen. Omdat er aan deze overgang in de regel geen eer of voordeel, maar integendeel veel smaad en schande, veel vervolging en verdrukking verbonden was, bestond er weinig gevaar, dat men uit bij-oogmerken zich dopen en in de gemeente zich opnemen liet; de *ἐπιστροφή* was over het algemeen een duidelijk teken en bewijs van innerlijke *μετάνοια*. Toch was er van begin af aan ook kaf onder het koren; in de apostelkring bevond zich reeds een Judas; Simon te Samaria zocht de gave van God door geld te verkrijgen, [Hd. 8:20](#), en Johannes en Paulus klagen over broeders, die de gemeente verlaten en de tegenwoordige wereld weer lief gekregen hebben, [1 Joh. 2:19](#), [1 Tim. 1:20](#); [2 Tim. 2:18](#), [20](#); [4:10](#). Toen de kerk van Christus later tot macht en eer kwam, hadden er telkens overgangen plaats, die niet uit waarachtige beking, maar uit allerlei menselijke berekeningen en overwegingen voortkwamen. Men behoeft daarbij volstrekt niet altijd te denken aan bewuste huichelarij, opzettelijk bedrog, weloverlegde eerezucht of winstbejag; maar als een nieuwe godsdienst optreedt, de ijdelheid van de oude godsdienst in het licht stelt, en vele bekeerlingen maakt, zijn er altijd anderen, die volgen en zonder innerlijke overtuiging bij de nieuwe beweging zich aansluiten. Dat verschijnsel deed zich van de aanvang af bij de uitbreiding van het Christendom onder de volken van Europa voor, en het herhaalt zich tot de huidige dag toe op het gebied van de zending.

Wanneer wij de wijze, waarop Paulus, Augustinus, Luther tot beking kwamen, tot maatstaf nemen en deze aanleggen aan de bekingen, waarvan de zending verhaalt, dan zien wij ons, enkele uitzonderingen daargelaten, zeer droef teleurgesteld. De motieven van de beking, die tot onze kennis komen, zijn dikwijls zo heel andere, dan die wij verwacht hebben of wensen zouden. De een neemt het Christendom aan, omdat op een of andere wijze de onmacht van de goden, die hij tot dusver diende, aan het licht is getreden; een ander, omdat het hem verlost van de vrees en de angst, waarin het geestengeloof en de toverij hem gekneld hield; een derde voelt zich aangetrokken door de schoonheid van de Heilige Schrift, door de eenvoud van de Bergrede, door het ethisch gehalte van het Evangelie, door het verheven beeld van Christus;

en een vierde volgt, omdat andere personen, die hij liefheeft, en in wie hij vertrouwen stelt, zijn voorgegaan. Soms komt het voor, dat gehele groepen of stammen plotseling hun afgodsbeelden verbranden en het Christendom aannemen, dat jarenlang schijnbaar vruchteloos onder hen gepredikt was. Er heerst in vele Christelijke kringen aangaande werking en vrucht van de zending nog dikwijls groot misverstand, dat door de roerende bekeringsgeschiedenissen in zendingsberichten, Christelijke romans, traktaatjes enz. niet zelden stelselmatig bevorderd is. Men dient echter in het oog te houden, dat van hen, die het Christendom pas leren kennen, niet hetzelfde verwacht kan worden, als van hen, die er van hun jeugd af in opgevoed zijn; dat de diepste motieven van de bekering in de regel voor anderen, en dikwijls ook voor hen, die ze ervoeren, onbekend blijven; en dat diep schuldbesef niet een oorzaak, maar een vrucht is van het geloof.

Geheel anders staat het met hen, die als kinderen in de gemeente van Christus geboren, gedoopt en opgevoed zijn. Tenzij zij een tijd lang afgedwaald zijn en openlijk de zonde gediend hebben, kan de bekering bij hen niet, als bij de Heidenen, in een verandering van godsdienst en zedelijk leven bestaan. De Schrift gaat ervan uit, dat de kinderen van de gelovigen tot het genadeverbond behoren, dat aan hunn de belofte en het koninkrijk van de hemelen is, en dat zij "in de Heere" zijn. De Christelijke kerk in haar geheel nam, blijkens haar leer en praktijk van de kinderdoop, deze beschouwing van de Schrift over en ging uit van de realiteit van het genadeverbond. In dit opzicht is er tussen Roomse en Grieksche, Lutherse en Gereformeerde kerk geen verschil; de laatste heeft er echter nog veel meer ernst mee gemaakt dan de andere kerken, omdat zij tegenover deze de onverliesbaarheid van de genade en de ongebroken continuïteit van het geestelijk leven staande hield. Maar toen sedert het midden van de zeventiende eeuw de kerk in verval kwam en de grens van het genadeverbond door het verwaarlozen van de tucht bijna geheel uitgewist werd, toen maakte allengs de Schriftuurlijke beschouwing voor de piëtistische en de methodistische plaats. De kinderdoop werd uit gewoonte nog wel behouden, maar het geloof in zijn sacramentele kracht en waarde was verdwenen; kinderen waren onwedergeboren en onbekeerd, en dus zondaren en kinderen des toorns. Prediking, catechisatie (voorzover die nog bestond), Zondagschool, revivalmeeting, ja ook het gewone onderwijs in huisgezin en school, het moest alles aan de bekering en dus aan de "redding," salvation, dienstbaar worden gemaakt.

Er lag in heel deze beweging een wettige en gezonde reactie tegen de onverschilligheid en lauwheid van de gevestigde kerken; maar zodra zij haar protest omzette in een systeem, maakte zij zich aan grote eenzijdigheden schuldig. Zij ging uit van wantrouwen aan Gods belofte, miskende de waarheid van het genadeverbond, verzwakte de betekenis van de doop, sloot het oog voor de macht van de traditie, voor de gestadige, rustige arbeid van het Christelijk huisgezin, voor de verborgene, stille werking van Gods Geest in de harten, beroofde de school en het onderwijs van hun zelfstandigheid, drukte aan de opvoeding een onnatuurlijk karakter op, maakte de kinderen angstig, bevende en voortdurend zichzelf bespiedende, richtte al haar aandacht op een plotselinge crisis, een heftige emotie, een bewuste omzetting, en wekte de schijn, alsof men gered werd "by conversion rather than by Christ" ¹⁾. Tegen al deze overdrijvingen en eenzijdigheden behoudt de Christelijke beschouwing van de kinderen van de gelovigen, zoals die zich uitspreekt in de leer van het genadeverbond, in de praktijk van de kinderdoop, in het catechetisch onderwijs, in de toelating tot het heilig avondmaal, haar onbetwistbaar recht. Kinderen van de gelovigen zijn zolang als erfgenamen van de belofte te beschouwen en te behandelen, totdat uit hun leer of leven duidelijk het tegendeel blijkt.

Daarmee wordt de bekering voor de kinderen van de gelovigen toch niet van haar noodzakelijkheid beroofd noch ook overbodig en onnut gemaakt. Men overweegt toch eerst in het algemeen, dat ieder kind in de puberteitsleeftijd een crisis doormaakt, welke voor zijn lichamelijke en geestelijke ontwikkeling van de grootste beteekenis is [2](#)); het gaat dan uit de periode van de afhankelijkheid over in die van de zelfstandigheid en vrijheid; het vormt zich in dat gewichtig tijdperk van het leven tot een eigen persoonlijkheid en individualiteit, gaat zijn eigen leven leiden, en tracht in de maatschappij die plaats te veroveren, welke aan zijn karakter en aanleg past. Nu gaat het zeker niet aan, om de bekering als een natuurlijk en noodzakelijk moment in dit proces in te lijven [3](#)), want ten eerste zijn de puberteitsjaren een periode, waarin de knaap en het meisje zeer dikwijls de diepe godsdienstige en zedelijke indrukken, welke zij in hun jeugd ontvingen, tegenwerken en verliezen en volop in de zonde gaan leven, en ten tweede heeft de bekering, ook zelfs volgens een zeer gebrekkige en onvolledige enquête, volstrekt niet alleen in deze periode plaats, maar ook wel daarvoor en daarna, en blijft zij ook op het na een lang leven volgend sterfbed mogelijk [4](#)). Maar toch is het waar, dat de mens in de puberteitsleeftijd een grote, heel zijn wezen omvattende verandering ondergaat; terwijl hij tot dusver in zijn ouders begrepen was, komt hij nu allengs voor eigen rekening te staan; wat geboorte en opvoeding hem meegaf, moet hij nu zich assimileren en tot zijn geestelijk eigendom maken. Dat geldt in allerlei opzicht, en is ook van toepassing op godsdienstig gebied. Als het in het genadeverbond geboren en gedoopte kind tot oordeel des onderscheids komt, heeft het zich rekenschap te geven van zijn doop en van de nieuwe gehoorzaamheid, waartoe deze hem vermaant en verplicht. Zelfs de heidenen hebben de betekenis van deze critische periode in het menselijk leven erkend, als zij de knaap of het meisje in deze tijd aan allerlei beproevingen onderwierpen en door plechtige ceremoniën tot het volgend leven inleidden [5](#)). En de Christelijke kerken hebben over het algemeen in deze tijd de eerste communie of de confirmatie, de openbare belijdenis, de toelating tot het avondmaal of de aanneming tot lidmaten gesteld.

Het is volstrekt niet gewenst, om deze crisis in het religieuze leven te forceren, door zondagsschool of meeting kunstmatig te vervroegen; veeleer komt het er op aan, om met grote tederheid en voorzichtigheid de geestelijke ontwikkeling van het kind na te gaan en te leiden, om met de aard van de kinderleeftijd rekening te houden en er niet van te eisen, wat eerst in later jaren tot rijpheid kan komen, om in één woord veel over te laten aan de verborgene, stille leiding van de Heilige Geest. Alwat leeft, heeft tijd nodig, om tot groei en bloei te komen; en ook het koninkrijk van de hemelen komt niet met uitwendig gelaat, maar is gelijk aan een zaad, dat uitspruit en lang wordt, zonder dat de mens weet hoe, [Mk. 4:27](#). Maar deze periode is toch gewoonlijk de tijd, waarin de habitus in actus, de wedergeboorte in geloof en bekering overgaat; in zover kan ook gezegd worden, dat conversion is adistinctively adolescent phenomenon [6](#)). Toch kan het ook bij hen, die in de Christelijke kerk geboren zijn en vroeger of later tot bekering komen, nog weer zeer verschillend toegaan. De empirische godsdienstpsychologie onderscheidt tussen healthy-minded en sick souls, tussen onceborn en twice-born men [7](#)). Indien daarmee bedoeld werd, dat er mensen zijn, van nature zo goed en edel, dat zij geen bekering nodig hebben, dan zou deze onderscheiding op gezag van de Schrift en in naam van de ervaring te verwerpen zijn. Want al zouden mensen op iemands leven geen enkele smet of vlek kunnen aanwijzen, God oordeelt naar het hart; en uit dat hart komen allerlei boze bedenkingen en lusten voort, waarvan ieder, die enigermate zichzelf kent, zich telkens met schaamte bewust wordt. Bekering brengt dus wel niet altijd een uitwendige zichtbare verandering mee, maar zij sluit toch steeds een hartelijk leedwezen over de zonde en een oprechte liefde tot God en zijn geboden in.

Daarbij is er groot verschil mogelijk in de wijze, waarop ook zij, die uit Christenouders geboren zijn, later tot bekering komen. Sommigen worden zacht geleid, weten van geen krachtige omzetting te verhalen, en groeien stil en gestadig van kinderen tot jongelingen, en van jongelingen tot mannen en vaders in Christus op; anderen daarentegen, die openlijk een tijd lang de zonde dienden of innerlijk vervreemd werden van de Christelijke opvoeding van hun jeugd, worden soms plotseling, bij een bijzondere gelegenheid, door een of ander treffend woord of voorval, en niet zelden onder heftige gemoedsbewegingen tot bekering gebracht; zij ontvangen een klaar inzicht in de schrikkelijkheid en strafwaardigheid van de zonde, verkeren menigmaal een geruime tijd in angst en vrees, en komen daarna eerst op een wonderbare wijze tot de verzekerdheid van het geloof. Dit alles betreft de tijd en de wijze van de bekering; maar er vertoont zich ook allerlei verschil in haar karakter en aard. Bij Luther bestond zij bijv. in een overgang van diep schuldgevoel tot het blij besef van Gods vergevende genade in Christus, Zwingli ervoer ze vooral als bevrijding uit wettische gebondenheid tot de heerlijke vreugde van het kinschap van God, en Calvijn doorleefde ze inzonderheid als een verlossing uit de dwaling tot de waarheid, uit de twijfel tot de zekerheid.

Naargelang van opvoeding en omgeving, natuur en geaardheid, leven en werkkring treedt in de bekering nu eens deze, en dan weer een andere zijde op de voorgrond; ieder die de bekeringsgeschiedenissen in de Schrift ⁸⁾ en in de verschillende kerken ⁹⁾ met aandacht leest, kan zich daarvan overtuigen; de zonde is zo veelvormig, dat ieder zijn eigen boezemzonde heeft, waarvan hij vóór alle de macht ondervindt en verlossing behoeft, en het Evangelie is zo rijk, dat het nu eens met deze, en dan weer met die waarheid de heilbegerige verlichten en vertroosten kan. Deze verscheidenheid in de bekering hebben wij te eerbiedigen; wij mogen niet één enkele type tot maatstaf nemen en deze aan alle anderen aanleggen; wij hebben te rusten in de velerlei verborgene en wonderbare leidingen van de Heilige Geest. Zomin als een "Busskampf" en "Durchbruch," een periode van zielsangst en wanhoop met daarop plotseling volgende vrede en vreugde aan allen tot eis mag gesteld worden, evenmin mag men uit allerlei heftige gemoedsbewegingen en excentrieke voorvallen terstond tot de waarachtigheid of ook tot de onwaarachtigheid van de bekering besluiten. Het komt bij deze noodzakelijkste en gewichtigste verandering in het leven van de mens, meer dan ergens elders, op het wezen, en niet op de vorm en de wijze aan; en over dat wezen kan tenslotte geen mens, maar God alleen oordelen, die de harten kent en de nieren proeft. Wij kunnen er alleen van zeggen, dat de waarachtige bekering steeds in een haten en vlieden van de zonde, en in een oprechte liefde tot God en zijn dienst bestaat.

- 1) C. L. Drawbridge, Religious Education how to improve it. Longmans Green and Co 1908 bl. 106. De schoolstrijd in Engeland tussen de Anglikanen en de Nonconformisten hangt voor een goed deel met deze verschillende beschouwing over de kinderen van de gelovigen samen, verg. behalve dit werk van Drawbridge ook: The Child and Religion. Ed. bij Thomas Stephens 1905. A. E. Garvie, Religions Education mainly from a psychological standpoint. Sunday School Union, London 1906.
- 2) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 427 v.
- 3) Starbuck spreekt enigszins in die geest, als hij in zijn boek: The psychology of religion². London 1901 bl. 148 zegt, dat de facts of conversion, hoewel onverklaarbaar, manifestaties zijn van natural processes, en bl. 153 de bekering necessary noemt.
- 4) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 427, Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 432 v. Aan

de bekering op het sterfbed hechtten de Remonstranten zeer weinig waarde. Als iemand zijn hele leven in de zonde doorgebracht en alle roepstemmen van het Evangelie in de wind geslagen had, achtten zij een bekering tegen het uur van de dood, welke door geen nieuw leven meer bewezen kon worden, hoogst onwaarschijnlijk, ja anders dan door een buitengewone genade onmogelijk, Episcopus, Op. 12 bl. 14 v. Limborch, Theol. Christ. bl. 597. Later werd zo ook geoordeeld door de Waalse predikanten Jacques Bernard en Pierre Joncourt. Maar de Gereformeerden koesterden hierover in het algemeen een mildere opinie, M. Vitringa. Doctr. III 100-104.

- 5) Stanley Hall, Adolescence II 232-280.
- 6) Starbuck, The psychologie of religion bl. 28.
- 7) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 427.
- 8) Zie daarover bij v. James Buchanan, The office and the work of the Holy Spirit². Edinburgh 1842 bl. 239 v.
- 9) Er ligt in de godsdienstige, stichtelijke, homiletische, mystieke, ascetische en soortgelijke literatuur van de Christelijke kerken een schat, die door de theologienog niet genoeg is gewaardeerd en eerst in de laatste jaren voorwerp van opzettelijk onderzoek is geworden. Aan opsomming van die literatuur valt hier niet te denken. Slechts zij bij wijze van voorbeeld verwezen naar Görres, Die Christl. Mystik, 4 Bd 1836-1842. F. I. Herbst, Merkwürdige Bekehrungsgeschichten. Regensburg 1845. J. H. Reitz, + 1721. Die Historie der Wiedergeborenen, in 5 delen. Jon. Edwards, Narrative of surprising conversions, London 1737. J. de la Combe. Les nouveau-nés de l'Épripit. Paris 1905 enz. De bekering van beroemde personen als Paulus, Augustinus, Franciscus, Loyola, Luther, Calvijn, Zinzendorf, Wesley, Whitefield enz. is meermalen beschreven en trekt altijd opnieuw weer de aandacht. Vooral is die van Augustinus in de laatste jaren weer zorgvuldig nagegaan, en zowel wat tijd en karakter aangaat, verschillend voorgesteld, verg. de bespreking van verschillende werken over dit onderwerp door Otto Scheel, Theol. Rundschau, Juni 1910 bl. 220-240. en hier te lande de artikelen van E. M. ten Cate, Teilere Th. T. 1909 bl. 59-88, 1910 bl. 24-44, Gids Febr. 1910 bl. 292-313, en het opstel van A. Bruining, Teylers Th. T. 1910 bl. 399-419.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 465)

465. Van deze beide delen van de bekering ontvangt soms het een en dan het andere eenzijdig de nadruk. Er zijn Christenen, die een algemeen aanbod van de genade verwerpen en bij de nog onbekeerde mens van geen prediking van het Evangelie willen weten. Zij komen tot hem alleen met de wet, houden hem haar eisen en straffen voor, en schilderen op aangrijpende wijze de helse pijn en de eeuwige verdoemenis, welke hij in zijn onbekeerde toestand te wachten heeft. In de Roomse kerk nam en neemt deze prediking nog altijd een brede plaats in; en toen de Protestantse kerken door verwaarlozing van belijdenis en tucht in verval kwamen, grepen Piëtisme en Methodisme deze verkondiging van het oordeel aan, om daardoor de slapende zielen wakker te schudden, en ze uit haar ellende weer te doen roepen om verlossing en genade. Sommigen stelden daarbij de eis, dat men een kortere of langere tijd in een toestand van angst en vrees, van vertwijfeling en wanhoop moest verkeren, om de waarachtige bekering deelachtig te worden. Spener zelf koesterde nog ruimere denkbeelden en erkende ten volle, dat God niet met al zijn kinderen op dezelfde wijze te werk gaat, maar

zijn volgelingen, A. H. Francke, J. Mischke e.a. leerden met beroep op [Luk. 13:24](#); [Mt. 11:12](#); [Gal. 5:17](#) enz., dat een bange zielsworsteling de enige weg tot de status gratiae was. Tussen orthodoxen en piëtisten ontstond er daarom een langdurige strijd de luctu poenitentium 1), en onder de hoogleraar J. G. Joch werd in het jaar 1730 te Wittenberg door Strohbach een dissertatie verdedigd de desperatione salutari 2). De gedachte, dat een langdurige toestand van ellende aan de staat van de genade vooraf moest gaan, drong in vele vrome kringen door; en tot op de huidige dag treft men in de gemeente zeer vele Christenen aan, die jaar aan jaar klagen over hun zonden, maar bijna nimmer de hartelijke vreugde in God door Christus genieten noch ook tot een stil en rustig leven van de dankbaarheid komen.

Wanneer daartegenover het verlangen ontwaakt, om op de wijze van het Methodisme deze chronische ziekte door een acute crisis te vervangen, en de Busskampf als in één punt samen te trekken, dan wekt deze dikwijls zulke heftige gemoedsbewegingen op, dat het hele lichaam erdoor geschokt wordt en stuiptrekkingen en zenuwtoevallen, luide gillen en kreten, jammerende uitroepen en onverstaanbare klanken, een vloed van tranen of een dansen en opspringen van vreugde uiting geven aan wat inwendig de ziel beroert. Over deze verschijnselen vormt zich dan weer een verschillend oordeel. Wesley en Whitefield bijv. waren er hoog mee ingenomen, maar Jon. Edwards, door de ervaring geleerd, maakte voorzichtiglijk onderscheid tussen de affecten, die uit geestelijke werkingen op het hart voortkomen, en die, welke slechts door indrukken op de verbeelding ontstaan 3). De eostatische en visionaire verschijnselen, die zich later, o.a. bij de Camisarden in de Cevennen 4), en in 1749 bij de Nijkerkse beroeringen onder G. Kuypers 5) voordeden, lokten even verschillende oordeelvellingen uit. En toen de revival in Wales onder Evan Roberts dezelfde psychische en fysieke abnormaliteiten te voorschijn riep 6), en naar andere landen, Californië, Noorwegen, Denemarken, Hessen, Silezië, overplante, liepen weer de meningen ver uiteen; Pastor Paul zag in de tongenspraak en soortgelijke verschijnselen een vernieuwing van de gaven van de Pinksterdag en een krachtig bewijs van de werking van de Heilige Geest, maar anderen zoals Rubanowitsch, Dallmeyer, Urban, Haarbeck e.a. verklaarden alles voor een werk van de duivel en een verleiding van de antichrist; op een vergadering te Berlijn in Juni 1909 maakten de leiders van de Gemeinschaftsbewegung zich los van de richting, welke door Paul en de zijnen gevolgd werd 7).

De reactie tegen deze eenzijdige Christelijke vroomheid openbaart zich echter dikwijls in nog veel sterker vorm. Spinoza zei, dat droefheid, berouw, kennis van de zonde en overdenking van de dood het leven onderdrukken en door de kennis van God overwonnen moeten worden 8), en in zijn geest leerde Frederik van Leenhof, sedert 1681 predikant te Zwolle, dat de droefheid een onvolmaaktheid is, die nooit geleerd of aangeprezen moet worden; wie dat doet, zondigt tegen de liefde, welke nooit toelaat zijn evenmens te bedroeven, verzaakt het Evangelie, dat vreugde is en blijdschap in God, en doet te kort aan Gods genade en de volmaakte offerande van Christus 9). Leenhof werd wel door velen 10) heftig bestreden en door de synode van Overijssel in 1708 veroordeeld; maar zijn gevoelens werden toch ook door anderen gedeeld. Pontiaan van Hattem, stelde de ware bekering niet in droefheid en klacht over de bedreven zonden, maar in vreugde over de gerechtigheid, welke God in Christus geschonken had; de Verschoristen meenden, dat smart over de zonden na de volkomen voldoening van Christus aan de gelovigen van het Nieuwe Testament niet meer paste; en sommige mystieke en antinomianse richtingen lieten zich vroeger en later in dezelfde geest uit. 11) Maar al gingen velen zover niet, zij voelden zich toch afgestoten door een vroomheid, die alleen in klagen over de zonden bestond en nooit zich verheugde in de verlossing, door Christus aangebracht. Zinzendorf met name kwam tegen dit "miserabele" Christendom in verzet. Hij was in de piëtistische beschouwing van de heilsorde opgevoed, en bracht, toen

hem in 1727 van die zijde gezegd werd, dat hij nog onbekeerd was, omdat hij geen Busskampf kende, een lange tijd in twijfel en zelfbeproeving door. Maar de 19 Juni 1729 kwam hij tot zekerheid aangaande zijn eigen bekering, en later kreeg hij hoe langer hoe meer de overtuiging, dat de piëtistische beschouwing verkeerd was, en dat gelovigen reeds van hun jeugd af in de gemeenschap met Christus kunnen opgenomen zijn. De Herrnhutse prediking drong dus ook de Busskampf steeds verder terug en stelde daarvoor in de plaats het geloof aan de in Christus' bloed volbrachte verzoening, het stil en kinderlijk rusten in de genade van de Heere, het veilig zich geborgen weten in de wonden van het Lam, en het blij en levendig gevoel van de liefde van de hemelse Bruidegom 12).

Ook ontstond er in Amerika een reactie tegen de revivals, die daar reeds 1720 door Th. J. Frelinghuyzen begonnen waren en vooral onder Jon. Edwards sedert 1735 en Whitefield, die 1739 overkwam, een nationale beweging werden, van Maine af tot Georgia toe. Maar de eenzijdigheden, waaraan de revivals zich schuldig maakten, stietsen velen af. Toen Gilbert Tennent in 1741 voor de synode te Philadelphia een preek hield over the danger of unconverted ministry, werd dit feit zelfs een oorzaak van scheuring in de Presbyteriaanse kerk. Dat onbekeerde dominees niet mochten preken en dat het volk hen niet mocht gaan horen, was velen al te kras; er kwam zelfs tegenover de theologie van de revivalisten een liberal theology te staan, die niet alle nadruk gelegd wilde zien op de bekering, maar die daartegenover waarde hechtte aan godsdienstige opvoeding, langzame ontwikkeling, organische wasdom en heilig leven, die in één woord meer "cultural" dan "experiential" wilde zijn 13). Tot de tegenwoordige tijd toe, staan beide richtingen in Amerika, evenals in Engeland, naast elkaar. Toch heeft ook het Methodisme in de vorige eeuw een belangrijke wijziging ondergaan; bij Edwards bestond de prediking tot onbekeerden vooral in een aangrijpende schildering van de toorn van God en de helse straf, en de bekering kreeg dan het karakter van een overgang uit angst en vrees tot troost en vrede, die meestal door een plotseling, nieuw licht, dat over een Schriftplaats opging, teweeggebracht werd; Finney daarentegen ging uit van de onderstelling, dat de mens vrijwillig een zondaar is, en dat het in zijn macht stond, om het niet te zijn; hij drong dus bij de onbekeerde op een wilsbeslissing aan, om nu, in dit ogenblik, met de hulp van de Heilige Geest zijn hart aan God te geven; in dit voetspoor wandelde ook Moody, maar terwijl Finney meer de prediker was van de plicht, gelijk Edwards van de vrees, zo stelde Moody vooral de liefde en de gave van God in Christus op de voorgrond en trachtte daardoor de mensen te bewegen tot het geloof 14). Daarentegen sluit de nieuwe beweging, die onder de naam van "Christian Science" bekend staat, zich bij de pantheïstische gedachte aan, dat droefheid en berouw over de zonden onnodig en onnut is; zonde is evenals ziekte en dood een dwaling van het verstand en kan dus door "mind cure" volkomen overwonnen worden; thoughts are things, thoughts are forces, en daarom as a man thinketh so is he 15).

Ofschoon deze en dergelijke reactie tegen het klagend Christendom begrijpelijk en tot zekere hoogte te rechtvaardigen is, maakt zij zich toch zelf aan zeer grote overdrijving schuldig. Omdat ieder mens een geweten heeft, dat hem telkens aanklaagt en oordeelt, heeft hij ook een zwakker of sterker besef, dat verootmoediging en schuldbelijdenis de eerste stap is op de weg van de bekering 16). Herbert van Chisbury trachtte zelfs te betogen, dat een van de vijf algemeen bekende waarheden, die het wezen van de godsdienst uitmaken, in de plicht bestond, om de zonden te betreuren en na te laten, dolendum esse ob peccata ab iisque respiscendum 17). In elk geval weet de Christen bij ondervinding, dat de zonde, naarmate zij beter in haar eigenlijke karakter gekend wordt, des te dieper smart en leedwezen veroorzaakt. Oprechte, innige schuldbelijdenis wordt niet van de lippen van de goddelozen, maar van die van de vromen beluisterd. Psalmisten, 6, 25, 32, 51, 130, 143, profeten, [Ezr. 9:6](#); [Neh. 9:33](#);

[Klaagl. 3:39](#); [Jes. 53:4](#) v., [Jes. 59:12](#); [Jer. 3:25](#); [14:20](#); [Dan. 9:5](#)v., en apostelen, [Mt. 26:75](#); [Rom. 7:14](#)v., [1 Joh.1:8-9](#), leveren daarvan het klare bewijs. En al neemt de droefheid met de kennis van de zonde en het opwassen in de genade in diepte en innigheid toe, zij is toch van aanvang af aan de bekering eigen en maakt de keerzijde van de vernieuwing van het leven uit, [Luk. 15:18](#); [18:13](#); [Hd. 2:37](#); [9:6](#); [16:30](#); [2 Cor. 7:10](#). Er is daarmee echter niets vastgesteld over de mate en de duur van die droefheid, noch ook over de tijd, waarin zij optreden moet. In de vrome kringen heerst daarover dikwijls groot misverstand en wordt er al te veel waarde aan gehecht, dat men de tijd van zijn bekering nauwkeurig weet, een tijd lang in grote angst en vrees verkeerd heeft en daaruit op een bijzondere of wonderdadige wijze verlost is geworden. Maar de Schrift legt zulk een maatstaf niet aan, en eist alleen, dat er oprechtheid en waarheid in het binnenste is; de droefheid over de zonde moet van de echte stempel zijn. God, die de harten kent en de nieren proeft, [Ps. 7:10](#); [Spr.17:3](#); [21: 2](#); [Jer. 11:20](#); [17:10](#); [20:12](#); [Hd. 1:24](#); [Op. 2:23](#), en de liefde van de hele mens vraagt, met heel zijn verstand, met zijn hele ziel en al zijn krachten, [Deut. 6:5](#); [10:12](#); [Spr. 3:5](#); [Jer. 29:13](#); [Mt. 22:37](#), heeft een welgevallen aan oprechtheid, [Joz. 24:14](#); [1 Kon. 9:4](#); [1 Kron. 29:17](#); [Ps. 25:21](#); [139:23-24](#). De bekering is een zaak van het hart, [Jer. 3:10](#); [Luk.1:17](#); [Hd.16:14](#); [Rom. 2:29,10:10](#). Terwijl het volk, dat Hem eert met de lippen, maar het hart verre van Hem houdt, [Jes. 29:13](#); [Mt. 15:8](#), dat Heere, Heere zegt maar zijn wil niet doet, [Mt. 7:21](#), zijn toorn opwekt, schept Hij een welgevallen aan hen, die van een verbijzelde en nederige geest zijn, [Ps. 51:19](#); [138:6](#); [Jes. 57:15](#); [Jak. 4:6](#); [1 Petr. 5:5](#).

In dit voetspoor wandelde ook steeds de kerkelijke theologie, gelijk de leer van de kinderdoop en van de confirmatie ten duidelijkste bewijst. Men behoeft de tijd van zijn bekering niet precies te weten, want het komt niet op de tijd aan, maar op het feit; in vele gevallen is het zelfs niet mogelijk die tijd vast te stellen, omdat de bekering, uit het ingeplante nieuwe leven opkomende, geleidelijk geschiedt [18](#)). Zij behoeft niet altijd cum notabili concussione et violenta tractione gepaard te gaan, maar kan ook assiduo, successive et suaviter plaats hebben [19](#)); en zo wordt niet alleen door de godgeleerden van professie, maar ook door de praktische schrijvers geredeneerd; hoezeer ze aandringen op een waarachtige bekering, zij durven toch geen van allen beweren, dat er maar één wijze voor allen is [20](#)). In verband met de in vroeger eeuwen zoveel grotere en ook zoveel dieper gevoelde ellende van het leven, namen waken en vasten, gebeden en geloften, afzondering en overdenking, en allerlei geestelijke oefening veel breder plaats in de religie in, en werd aan de lacrimae spirituales et salutare grote waarde gehecht. Maar toch drong een man als Voetius ook hierbij op matiging aan: ut moderatio ea adhibeatur, ne aut corpori aut animae vehementia et exsuperantia in tantum noceat, ut ad cultum Dei aut servitium proximi per caritatem inepti reddamur [21](#)).

Zulk een oprecht en hartelijk leedwezen over de zonde is ook niet onnut noch tijdverlies, maar de weg, die God met ons inslaat, om ons innerlijk van de zonde vrij te maken. Door Moberly, Frommel en anderen is in de latere jaren de psychologische natuur van het berouw onderzocht. En zij hebben daarbij tot zekere hoogte terecht doen uitkomen, dat het berouw een bewijs is, dat de mens nog vatbaar is voor gerechtigheid; want in het berouw veroordeelt hij zichzelf, maakt hij zich van de zonde los, stelt hij zich aan de kant van de gerechtigheid, en baant hij zich de weg tot de vergeving [22](#)). Maar men dient hierbij toch drieërlei in het oog te houden:

1. dat er verschil is tussen berouw en berouw; lang niet alle berouw draagt dat karakter; er is berouw, dat niet veel meer dan spijt is, dat wel vreest voor de gevolgen van de zonde, maar niet de zonde zelf als zonde betreurt; het waarachtige berouw, de resipiscentia, komt

naar het getuigenis van de Schrift niet op uit de natuurlijke mens, maar uit het nieuwe leven, dat door de wedergeboorte in zijn hart werd geplant;

2. dit echte berouw draagt nooit, zoals Moberly in overeenstemming met Kant schijnt te menen, een verzoenend karakter; al is het ook dat de mens in het berouw het recht van God en de strafwaardigheid van de zonde erkent, hij neemt daarin toch niet de straf van de zonde zelf op zich en verzoent daarom ook daardoor de zonde niet; het echte berouw komt noch objectief noch subjectief (psychologisch, voor het eigen bewustzijn) als een strafdragen voor de zonde in aanmerking, maar is enkel en alleen het middel, waarvan God zich bedient, om de zondaar van de zonde vrij te maken; en
3. dat de resipiscentia (met het geloof) daartoe dient en dienen kan, is uitsluitend aan Christus te danken, die Gode gehoorzaam is geweest tot de dood van het kruis toe en daarom voor Hem het recht verwierf, om de mens beide van de schuld en van de smet en macht van de zonde te verlossen; het eerste doet Hij in de rechtvaardigmaking en het tweede in de wedergeboorte (bekering, heiligmaking). Daarom komt de waarachtige bekering, de ware droefheid over de zonde en de oprechte terugkeer tot God en zijn dienst, volstrekt niet alleen door de wet, maar evenzeer en in nog sterker mate door het Evangelie tot stand. Uit de wet is zeer zeker de kennis van de zonde, in zover als alle zonde in de wet haar maatstaf heeft en dus $\alpha\upsilon\omicron\mu\omicron\tau\alpha$ is; maar dat de mens de zonde zó in haar ware aard leert zien en erkennen, dat is aan het Evangelie te danken en als een vrucht van het geloof te beschouwen. Wet en Evangelie werken dus in de bekering van de mens samen; de wet wijst pedagogisch naar Christus heen, maar het Evangelie werpt zijn licht ook op de wet terug 23).

- 1) De literatuur is te vinden bij Walch. Bibl. theol. sel. II 751 v.
- 2) Walch. Bibl. theol. sel. II 749 v. Göbel, Gesch. d. Chr. Lebens II 632 v. Art. Joch in PRES IV 283.
- 3) In zijn Treatise concerning religious affections 1746, verg. Ridderbos, De Theologie van Jon. Edwards bl. 246 v.
- 4) Zie het art. Camisarden van Th. Schott in PRE2 III 693 v.
- 5) Ypey en Dermout, Gesch. van de Ned. Herv. Kerk IV 8 v. Ritschl, Gesch. d. Piet. I 1880 bl. 347 v. J. C. Kromsigt, Wilh. Schortinghuis 1904 bl. 310 v. Verg. ook Examen v. h. Ontw. v. Tol. X voorrede bl. 32.
- 6) Rev. J. Vyrnwy Morgan, The Welsh religious revival 1904-5. A retrospect and a criticism. Londen 1909. Beukenhorst, Evan Roberts en de Keswick-leer, St. v. W. en Vr. Mei 1907 bl. 401-419. H. Bois, Le réveil au pays de Galles. Toulouse 1906. Id., Les dernières nouvelles du réveil gallois, Foi et Vie. 1 Nov. 1906. E. Pensoye, Les résultats du réveil gallois, ib. 16 Nov. 1907.
- 7) Verg. reeds de literatuur, Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 412 genoemd, en voorts nog Joh. Urban, Zur gegenwärtigen "Pfingstbewegung." Herzliche Warnung auf Grund persönlicher Erfahrung. Striegau 1910. P. Th. Haarbeck, Die "Pfingstbewegung" in gesch., bibl., und psychol. Beleuchtung. Barmen 1910, M. Schian, Die moderne Gemeinschaftsbewegung. Stuttgart 1909.
- 8) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 423.
- 9) In zijn: Den hemel op aarden, of een korte en klare beschrijvinge van de waare en standvastige blijdschap. Zwolle 1703, en: Den Hemel op aarden opgeheldert en van onverstand gezuijvert 1704. Verg. M. Vitringa, Doctr. III

- 108 v. Ypey en Dermout, *Gesch. van de Ned. Herv. kerk* III 240 v.
- 10) Inzonderheid door T. H. van de Honert, Fr. Burmannus fil., M. Leydecker, maar voorts ook door Bomble, Creyghton, d'Outrein, Sluiter, Tuinman enz. M. Vitringa, *Doctr.* III 110 v.
- 11) De Moor, *Comm.* IV 422,
- 12) H. Plit, *Zinzendorfs Theologie* I 157 v. 317 v. II 242 v. en J. Th. Müller, art. in *PRE3* XXI 688.
- 13) E. W. Miller, *The great awakening*, *The Princeton Theol. Review* Oct. 1904 bl. 545-565.
- 14) De revivals onder Edwards, Finney, Moody zijn in hun onderscheiden karakter behandeld door J. Kaltenbach, *Foi et Vie* 16 Févr. 1906 bl. 102-107, 1 Mars 1906 bl. 132-136, 16 Mai 1906 bl. 237-304. Verg. ook de art. over hen in *PRE3*.
- 15) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 428, en voorts James, *The varieties of religious experience* bl. 96 v. Ook de zogenaamde Emmanuël Movement komt hierbij in aanmerking, zie Elwood Worcester, Samuël Mc. Comb, Isador H. Coriat, *Religion and medicine. The moral control of nervous disorder.* New-York 1908. Elwood Worcester, *The Living Word.* New-York 1909. Robert Mac Donald, *Mind, Religion and Health, with an appreciation of the Emmanuël Movement.* New-York 1908. Samuel Mc Comb, *The Christian religion as a healing power*, *The Hibbert Journal* Oct. 1900 enz.
- 16) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 459.
- 17) Verg. Lechler, *Gesch. d. engl. Deismus* 1841 bl. 42, 47. Anderen kwamen ook op dit punt tegen hem op, Walch, *Bibl. theol. sel.* I 782 v. M. Vitringa, *Doctr.* III 100.
- 18) Verg. de literatuur, in de Lutherse theologie daarover verschenen tijdens de strijd tussen orthodoxen en piëtisten, bij Walch, *Bibl. theol. sel.* II 752 v.
- 19) Voetius, *Disp.* II 415, 460, ook reeds aangehaald **26432**.
- 20) Verg. bijv. Lampe, *De verborgenheid van het genadeverbond.* Amsterdam 1718 bl. 255, 362 v. 372.
- 21) Voetius, *Exercitia pietatis.* Gor. 1664 bl. 228. Verg. trouwens ook *Catech. Rom.* II c. 4 qu. 23, 27..
- 22) Moberly, *Atonement and Personality* bl. 19 v. en verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 368 v. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 384, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 387, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 390.
- 23) Verg. reeds vroeger Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 418 v., Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 419 v, en verdere literatuur bij M. Vitringa, *Doctr.* III 111 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 466)

466. Omdat de bekering zo een zaak is van het hart, werd de Roomse attritio door de Hervormers, en later ook door Jansenius en Quesnel, als onvoldoende verworpen. Er kan natuurlijk wel allerlei schrik en angst aan de eigenlijke bekering voorafgaan, maar deze poenitentia is essentieel van de rescipiscentia onderscheiden, vormt geen bestanddeel van de waarachtige bekering, en leidt ook niet zeker tot haar heen; ze kan ook vallen in degenen, die nimmer tot oprechte vernieuwing van het leven komen **1**). Maar Rome maakt tussen contritio

en attritio onderscheid; de contritio, geboren uit de niet gradibus maar partibus volmaakte liefde tot God (contritio caritate perfecta, voortvloeiende uit de amor Dei propter se super omnia, of amor benevolentiae s. amicitiae, als onderscheiden van de lager staande amor concupiscentiae, die God liefheeft niet als summum bonum in se, maar als summum bonum nobis), deze contritio brengt de mens, die aan een doodzonde zich schuldig maakte en de genade verloor, terstond weer door zichzelf in de staat van de genade terug, zelfs voordat hij het sacrament van de boete ontvangen heeft. Dit sacrament blijft daarom nog wel noodzakelijk als bewijs van gehoorzaamheid, als teken van de echtheid van de contritio; het votum sacramenti ligt in haar opgesloten, en het herstel in de staat van de genade of de verzoening is dus aan de contritio, als insluitende dat votum sacramenti, toe te schrijven; maar dit neemt toch niet weg, dat het sacrament van de boete bij hem, die ware contritio oefent, de verzoening niet teweegbrengt of bewerkt, maar reeds onderstelt. In deze leer van de contritio werkt bij Rome nog de oude, scholastieke opvatting na, volgens welke de contritio de onmisbare voorwaarde voor de geldigheid van het sacrament van de boete was, en de absolutie in dit sacrament geen effectief, doch louter een declaratief karakter droeg 2).

Maar de sacramentsleer, die in de Middeleeuwen in de Roomse kerk tot ontwikkeling kwam en vooral door Scotus consequent werd toegepast, dreef in een andere richting 3), er lag toch een antinomie in, dat de volmaakte contritio reeds vóór de ontvangst van het sacrament rechtvaardigde en dat zonder haar het sacrament zijn geldigheid en kracht verloor. Bovendien, als de contritio reeds vóór het sacrament de rechtvaardigmaking verwierf, dan moest zij zelf krachtens de verhouding van werk en loon een buitengewoon grote waarde hebben; weliswaar kan de contritio niet in die zin rechtvaardigen, dat zij de causa formalis justificationis is, maar zij bereidt toch de ontvangst van de genade voor en maakt voor haar ontvangst geschikt, quatenus meretur, ut Deus homini contrito det gratiam sanctificantem 4), De contritio moet dus, om deze genade vóór het sacrament te verwerven, appretiative summa zijn, dat is, de zondaar moet de zonde haten meer dan enig ander kwaad, en ze moet tevens universalis zijn, dat is, zij moet zich uitstrekken tot alle zware zonden, die men begaan heeft, hetzij men daarvan nog de herinnering bewaard heeft of niet 5); of, gelijk de Catechismus Romanus zegt, de dolor de peccatis, welke in het woord contritio ligt opgesloten, moet maximus et vehementissimus zijn 6).

Maar zulk een contritio vehemens, acris ac incensa is slechts voor weinigen bereikbaar; en wanneer deze weg de enige ware tot de rechtvaardigmaking, zou slechts een klein getal haar deelachtig kunnen worden. Daarom heeft God dan ook faciliiori ratione voor de zaligheid van de mensen zorg gedragen en naar zijn wonderbare raad in de sleutelmacht van de kerk nog een anderen weg tot de zaligheid ontsloten 7). En deze bestaat in de zogenaamde attritio of contritio imperfecta, dat wil zeggen, als iemand berouw over zijn zonden krijgt, niet uit liefde tot God, maar ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu en daarmee de voluntas peccati uitsluit en de spes veniae verbindt, dan is in zulk een contritio imperfecta toch een donum Dei en een Spiritus Sancti impulsus te zien, welke alleen door zich zelf de rechtvaardigmaking nog niet bewerken kan, maar toch de zondaar ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit 8).

In weerwil van deze Trentsche uitspraak trachtten velen zich nog min of meer op het oude contritionistische standpunt te handhaven (Pallavicini, Lupus, Billuart, von Schüzler ea.), en de noodzakelijkheid te bepleiten, dat er met de attritio althans een actus caritatis verbonden moest zijn. Maar het attritionisme, dat de vrees voor de helse, of ook zelfs voor de tijdelijke straffen voor de ontvangst van de absolutie in het sacrament voldoende achtte, kreeg de overhand; het beroemde decreet van paus Alexander VII van 5 Mei 1667 verbood de scherp

tegenover elkaar staande partijen, elkaar te verketteren, maar liet voorts de kwestie onbeslist, en dit is zo gebleven tot op de huidige dag 9). Voor de leer en de praktijk van de Roomse boete is dit alles van een merkwaardige betekenis. Want welke en hoedanige vrees is nu volgens Rome voor het ontvangen van het sacrament en van de daarin geschonken absolutie voldoende? Is de timor serviliter servilis (de dubbel slaafse vrees,) de vrees voor de straf, afgezien van de schuld, reeds genoegzaam, of is de timor simplicitur servilis vereist? Sluit deze, zo niet formeel dan toch virtueel de amor benevolentiae seu amicitiae, of althans de amor concupiscentiae in? De theologen houden zich lang en breed met deze onderscheidingen bezig en de Roomse kerk laat de biechtvader en de biechteling, die doordenken, ten aanzien van deze ernstige vragen in het onzekere; zo kan men begrijpen, wat er in de praktijk bij het volk van zulk een attritio wordt! Trente mag zich dan ook ten bewijze voor haar leer over de attritio op het voorbeeld van de Ninevieten beroepen en de theologen mogen hier enkele andere Schriftplaatsen zoals [Ex. 20:20](#); [Ps. 119:120](#); [Mt. 5:20](#); [10:28](#); [Luk. 3:7](#); [13:3](#); [Joh. 5:14](#) enz. aan toevoegen; het casuïstische onderzoek, met hoe weinig een mens volstaan kan, om toch nog de absolutie deelachtig te worden, is met de geest van het Evangelie in lijnrechte strijd 10).

Dit is in niet mindere mate met de biecht het geval. Volgens het vierde Lateraanse concilie 1215 is ieder gelovige, zowel vrouw als man, zodra hij tot jaren van het onderscheid (dat is in de regel het zevende levensjaar) is gekomen, verplicht, om minstens eenmaal per jaar al zijn zonden in het geheim aan zijn eigen priester te belijden 11). Eigenlijk is deze biecht in strikte zin alleen noodzakelijk voor die gelovigen, die een doodzonde begaan en daardoor de heiligmakende genade verloren hebben; want er is na de doop geen ander middel, om weer in de staat van de genade terug te keren, dan het sacrament van de boete, en tot het biechten van dagelijkse zonden is men niet verplicht, want deze zijn geen beletsel voor de zaligheid en kunnen ook zonder de biecht vergeven worden. Maar het zou toch voor de Roomse gelovigen hoogst onvoorzichtig zijn, ook al waren ze van geen enkele doodzonde zich bewust, om nooit van het sacrament van de boete gebruik te maken. De grens tussen dood- en vergefelijke zonden is toch in de praktijk dikwijls moeilijk aan te wijzen; op enkele uitzonderingen na maakt ieder gelovige zich na de doop toch weer aan een doodzonde schuldig, en niet eens, maar telkens weer; hij valt herhaaldelijk uit de staat van de genade in die van de natuur terug, en daarom is de biecht praktisch voor alle gelovigen noodzakelijk, niet eenmaal in het jaar, maar liefst zo dikwijls mogelijk 12). In die biecht moet de gelovige van alle doodzonden belijdenis doen, van welke hij zich na vlijtig zelfonderzoek bewust is, ook al zijn ze nog zo geheim en al bestonden ze alleen in gedachten en begeerten; hij moet die zonden belijden singillatim en ook de omstandigheden aangeven, waaronder ze bedreven zijn, want deze kunnen voor het bepalen van de zwaarte van de zonde en van de op te leggen genoegdoening van groot gewicht zijn; de biecht moet integra et absoluta zijn 13).

Van deze private en geheime oorbiecht aan de priester 14) erkennen nu de Roomse godgeleerden zelf, dat ze rechtstreeks en letterlijk in de Schrift niet voorkomt 15). Er is in Oud en Nieuw Testament herhaaldelijk van belijdenis van de zonde sprake, voor de overheid, [Lev. 5:5](#); [Num. 5:7](#); [Joz. 7:19](#), voor elkaar, [Jak. 5:16](#), voor God in het openbaar, [Lev. 16:21](#); [Ezr. 10:11](#); [Neh. 9:2-3](#); [Mt. 3:6](#); [Hd. 19:18](#), of in het verborgene, [Ps. 32:5](#); [Ezr. 10:1](#); [Neh. 1:6](#); [Dan. 6:11](#); [9:4](#), [20](#); [1 Joh. 1:9](#); belijdenis is van een rechte kennis van de zonde onafscheidelijk, en de weg tot Gods barmhartigheid, [Spr. 28:13](#). Maar van een biecht, gelijk Rome die verstaat, maakt de Schrift nergens enig gewag; op voorgang van Trente leiden de theologen ze dan ook door een redenering af uit de belofte van Christus in [Mt. 16:19](#) aan Petrus, en in [Mt. 18:18](#) aan al de apostelen, om hun de sleutelmacht te geven, en uit de vervulling van die belofte in [Joh. 20:22-23](#).

Volgens Rome heeft Christus in deze woorden de apostelen, en dan voorts de bisschoppen en priesters aangesteld tot praesides et iudices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, quo pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient [16](#)). Bij de doop deelt de kerk ook wel genade uit, doch daar doet zij dit niet per modum iudicii, maar per modum beneficii, want over degenen, die gedoopt worden, heeft zij nog geen rechterlijke macht, maar krijgt die eerst door de doop. Gedoopten echter zijn en blijven onder de jurisdictie van de kerk, kunnen zo niet fysiiek dan toch ethisch gedwongen worden, om voor haar forum te verschijnen, als zij aan doodzonden zich hebben schuldig gemaakt, en kunnen door het kerkelijk gerecht vrijgesproken of veroordeeld worden. De rechterlijke macht, welke Christus aan zijn kerk schonk, is immers een tweeledige; de kerk kan de zonden vergeven (ontbinden, solvere, remittere), maar zij kan ze ook binden (houden, ligare, retinere), door de vergeving te weigeren of ook met de vergeving toch een straf op te leggen ter verzoening van de goddelijke gerechtigheid (poena vindicativa) en ter verhoeding van terugval in de zonde (poena medicinalis). In beide gevallen is echter de rechter, dat is de priester, verplicht, om nauwkeurig van het getal, de aard en de omstandigheden van de zonden zich op de hoogte te stellen; en dat kan hij alleen doen door de biecht, door de oprechte en volledige bekentenis van de gelovige. De biecht is dus bij Rome de consequentie van het rechterlijk karakter van de kerkelijke zondenvergeving, gelijk dit rechterlijk karakter van de kerkelijke zondenvergeving "gewissermassen der Angelpunkt der ganzen katholischen Anschauung vom Bussakrament" [is 17](#)).

Lettende op het praktische nut, dat de biecht soms draagt, kan men begrijpen, dat de Lutherse kerk in sommige landen ze nog een tijd lang behouden wilde [18](#)), dat sommige Protestanten haar herstel wensden of althans er iets voor in de plaats begeren [19](#)); maar wie het verband van de biecht met de vervalsing van het Evangelie, van de genade van de vergeving en van het ambt en de macht van de kerk doorziet, verlangt ze nimmer terug. In [Mt.16:19](#); [18:18](#) en [Joh. 20:23](#) is wel sprake van de macht, door Christus aan zijn apostelen geschonken, om door het al of niet vergeven van de zonden het koninkrijk van de hemelen te openen of te sluiten. Maar deze macht is toch geen andere, dan dat de apostelen, nu toegerust met het woord van Christus en de gave van de Heilige Geest, het recht en de bevoegdheid ontvangen, om in hun mondelinge en schriftelijke prediking de weg aan te wijzen, waarin de weldaad van de vergeving van de zonde verkregen kan worden, en om dienovereenkomstig de verhouding te bepalen, waarin iemand tot het koninkrijk van de hemelen staat. Geheel ten onrechte maakt Rome daarvan een rechterlijke macht, welke aan de bisschoppen en missione episcoporum aan de priesters geschonken is; door hen, niet in de prediking of in de doop, maar in het sacrament van de boete uitgeoefend wordt; over alle gelovigen en over al hun zonden zich uitbreidt, en een absoluut karakter draagt. Het voordeel, dat overigens aan de oorbiecht verbonden kan zijn, wordt met de prijs van de vele ernstige nadelen veel te duur betaald. Want men moet niet vergeten, dat diezelfde oorbiecht meebrengt een ongeoorloofde dwang over de zielen van de mensen, een pijniging van de gewetens aan de éne en een verzwakking van de persoonlijke verantwoordelijkheid aan de andere zijde, een atomistische indeling en casuistische taxatie van de zonden en van de straffen, die daaraan beantwoorden, een lichtvaardigheid en oppervlakkigheid van het oordeel, welke alleen reeds door de sleur van de praktijk in het afleggen van de biecht en in het uitdelen van de absolutie inkomen moet en het zedelijk besef ondermijnt. Wat kan een beperkt en feilbaar mens ook oordelen over de diepste roerselen van het hart van zijn broeder, en hoe kan deze ooit op zulk een oppervlakkig en onzeker oordeel zijn vertrouwen stellen voor de eeuwigheid? Als de Roomse kerk haar bisschoppen en priesters tot zulke iudices maakt, matigt zij zich een recht en een macht aan,

welke uit de aard van de zaak alleen aan God als de onfeilbare kenner van de harten kunnen toekomen. Wie kan de zonden vergeven, dan God alleen? [Jes. 43:25](#); [Mk. 2:7 20](#)).

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 419.
- 2) Zo spreekt Lombardus bijv. zo beslist mogelijk uit, dat solus Deus hominem interius muadat a peccati macula et a debito aeternae poenae solvit, qui ait: ego solus deleo iniquitates et peccata populi. De priesters hebben dus alleen de potestas ostendendi homines ligatos vel solutos. Unde Dominus leprosum sanitati prius per se restituit, deinde ad sacerdotes misit quorum judicio ostenderetur mundatus. De priesters ergo peccata dimittunt vel retinent, dum dimissa a Deo vel retenta judicant et ostendunt, Sent. IV 18, 4, 6. En ook oordelen Bonaventura, Halesius, Occam, Biel, Thomas van Straatsburg e.a, Verg. Kunze, art. Schlüsselgewalt, PRE3 XVII 630 v.
- 3) Dat de sacramentsleer tot deze onderscheiding leidde, blijkt bijv. uit een redenering als deze: poenitentiae sacramentum per se institutum est ad transferendum estatui peccati in statum gratiae. Atqui si actus contritionis perfectae requiritur ut dispositio ad recipiendum hoc sacramentum, nunquam per se sacramento poenitentiae homo e statu peccati in statum peccati transfertur. Ergo actus contritionis perfectae non requiritur, Pesch, Prael. dogm. VII2 72.
- 4) Pesch, t.a.p. bl. 57. Verg. bl. 51: perfecta autem aversio a peccato et conversio ad Deum est praecise ratio, cur contritio justificet.
- 5) Pesch, t.a.p. bl. 51.
- 6) Catech. Rom. II 5 qu. 26.
- 7) Catech. Rom. II 5 qu. 32, 2.
- 8) Conc. Trid. sess. XIV c. 4.
- 9) Oswald, Die dogm. Lehre v.d. h. Sakramenten2 II 71 v. C. Pesch, Prael. dogm. VII2 61 v. Simar, Dogm3. 1893 bl. 763 v. Pohle, Dogm. III4 bl. 466 v.
- 10) Protestantse literatuur, waarin de Roomse leer van de attritio weerlegd wordt, is te vinden bij M. Vitringa, Doctr. III 124, 125.
- 11) Herhaald op het concilie te Florence 1439, in het Conc. Trid. sess. XIV cap. 5 en in de Catech. Rom. II 5 qu. 38.
- 12) Catech. Rom. qu. 39 en 46.
- 13) Conc. Trid. sess. XIV c. 5. Catech. Rom. II 5 qu. 40 en 41.
- 14) Een vrij lange tijd was in de Roomse kerk ook de lekenbiecht, dat wil zeggen, de biecht voor leken in gebruik. Het eerst vernemen we daarvan in de kroniek van bisschop Thietmar van Merseburg in 1015; ze werd verdedigd in het aan Augustinus toegekende geschrift de vera et falsa poenitentia, door Gratianus, Lombardus e.a. Petrus Cantor ging zelfs zover, dat hij in geval van nood het biechten voor een vrouw, een ketter of een Jood aanbeval. In de dertiende eeuw, in de riddertijd, bereikte ze haar grootste uitbreiding. Maar Thomas, Halesius, Bonaventura ontszeggen er het sacramenteel karakter aan, al noemen ze haar in sommige gevallen nog wel raadzaam en nuttig, cf. Conc. Trid. sess. XIV c. 5; Duns Scotus verklaarde er zich beslist tegen. Het Conc. Trid. sess. XIV c. 6 beperkte de macht, om de zonden te vergeven, uitsluitend tot de bisschoppen en priesters. Verg. Dr. Gromer, Die Laienbeichte im Mittelalter. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte. München Leutner 1909. Pesch, Prael dogm. VII2 180.

- 15) Zo zegt bij v. Pohle, Dogm. III4 484, Schwerlich ist im Nt. irgendwo von der sakramentalen Beichte ausdrücklich die Rede. Aber auch wo es der Fall wäre, liesse sich das Faktum nicht strenge beweisen. Verg. andere dergelijke uitspraken, van Scotus e.a. bij Pesch, Prael. dogm. VII2 155 v. 161 v.
- 16) Conc. Trid. sess. XIV c. 5.
- 17) Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 3 bl. 681 bij Pohle, Dogm. III2 bl. 416.
- 18) J. T. Müller, Die symb. Bücher der ev. Luth. Kirche5 bl. 41, 164, 321, 363, 773. Gerhard, Loci Theol. XV 98 v. Quenstedt, Theol. III 598 v. Art. Beichte van Caspari in PRE3 II 336 v.
- 19) Caspari, t.a.p. bl. 540 v. Verg. ook Prof. K. Lake, Theol. Tijdschr. 1910, afl. VI bl. 528 v.
- 20) Verg. Calvin, Inst. III 4,4-24, en verdere literatuur bij M. Vitringa, Doctr. III 126 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 467)

467. Daarbij komt nog, dat de priester, omdat de contritio perfecta gewoonlijk ontbreekt, en er slechts een attritio aanwezig is, in de regel de absolutie alleen uitdelen mag met oplegging van een bepaald aantal te volbrengen goede werken. Rome beweert nl., dat de vergeving van de schuld van de zonden en de kwijschelding van de eeuwige straf niet uitsluit, dat de mens hier op aarde nog allerlei tijdelijke staffen heeft te dragen, en zij beroept zich daarvoor op de voorbeelden van Adam en Eva, [Gen. 3:17](#)v., Mirjam, [Num. 12:14](#), Mozes en Aäron, [Num. 20:12](#); [27:13-14](#); [Deut. 34:4](#), David, [2 Sam. 12:13-14](#), de gelovigen in Corinthe, [1 Cor. 11:30](#), die in weerwil van de ontvangen vergeving, toch nog aan allerlei straf onderworpen werden 1). Deze feiten zijn onwedersprekelijk en kunnen vermeerderd worden met vele andere uit schrift en geschiedenis, welke aanwijzen, dat de gelovigen, ook al delen zij in de weldaden van het verbond van de genade, aan het lijden van de tegenwoordige tijd onderworpen blijven, de gevolgen van hun in vroeger tijd bedreven zonde moeten dragen, en om hun overtredingen dikwijls nog zwaarder dan anderen worden bezocht, [2 Sam. 7:14-15](#); [Ps. 89:31-35](#); [Jes. 48:9-11](#); [Am. 3:2](#); de vergeving van de zonden is een weldaad van de genade, waarvan de natuur niet weet, en de rechtvaardigen moeten door vele verdrukkingen ingaan in het koninkrijk van God, [Hd. 14:22](#). Maar de Schrift leert, dat al het lijden, hetwelk een gelovige vanwege eigen zonden of zonden van anderen overkomt, voor hen het karakter van straf verloren heeft en hun een nuttige kastijding is, opdat zij Gods heiligheid deelachtig zouden worden, [Job 5:17](#); [Spr. 3:11](#); [1 Cor. 11:32](#); [Hebr. 12:5-11](#); [Op. 3:19](#) 2). En dat hebben zij aan Christus te danken, die alles voor hen volbracht en dus van alle schuld en alle straf volkomen verlost heeft. Daarom wordt ook in tal van gevallen, die Rome over het hoofd ziet, de vergeving van de zonden geschonken, zonder dat van enige verdere straf of kastijding melding geschiedt, [Mt. 9:2](#); [Luk. 18:14](#); [22:61](#) enz. Doch Rome redeneert anders. Christus heeft de gelovigen wel van alle schuld van de zonde en ook van de eeuwige straf in de hel, maar niet van de tijdelijke straffen op aarde of in het vagevuur bevrijd. Nu zegt Trente wel, dat de satisfactio, die wij voor onze zonden brengen, de verdiensten van Christus niet uitsluit; integendeel, uit Hem is al onze sufficientia, onze genoegdoening is door Hem, en al onze roem is in Hem, in wie wij leven, verdienen, voldoen, en zonder wie wij niets vermogen 3). Maar er doet zich hier voor Rome toch een ernstige moeilijkheid voor, want één van beide: Christus heeft alleen voor de schuld van de zonde betaald en van de helse straf bevrijd, maar dan heeft Hij de tijdelijke straffen van de zonde niet gedragen en ons daarvan niet verlost; wij hebben deze dan nog zelf zij het in zijn kracht, te voldoen en voegen dus aan de verdiensten van Christus de onze toe; de zin, dat onze voldoening is per Christum Jesum, heeft dan alleen

de betekenis, dat Hij ons de kracht gaf, om zelf door onze werken te voldoen; of Christus heeft voor zijn gelovigen ook de tijdelijke straffen van de zonde gedragen, dan is het lijden, dat hun in dit leven nog overkomt, geen straf meer, doch slechts een vaderlijke kastijding. Voorts, de satisfactiones, welke de biechtvader pro qualitate criminum et poenitentium facultate oplegt, dienen ook wel ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, maar toch vooral ook ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem 4). Zij moeten dus de kracht hebben, om van de tijdelijke straffen te verlossen, gelijk Christus de zijnen immers door zijn voldoening van de eeuwige straffen bevrijd heeft. Maar doen zij dit werkelijk en kunnen zij dit doen? Geen enkele Roomse, die het beweren kan. Want ook de allerheiligsten in de Roomse kerk hebben zich met al hun satisfactiones, ja zelfs met al hun opera supererogatoria niet van het lijden van deze tegenwoordige tijd noch ook van de dood kunnen bevrijden; ze zijn daaraan, evenals alle andere mensen, die veel minder "verdiensten" hadden, en soms in nog veel sterker mate onderworpen gebleven 5). De satisfactiones operis hebben dus voor dit leven weinig of geen betekenis; maar al hun waarde ligt theoretisch en praktisch, in de vermindering of verzachting van de straffen in het vagevuur.

Bovendien straft God in dit leven vele zonden in het geheel niet; er zijn vele gelovigen die volgens Rome bij anderen in heiligheid ver ten achter staan en wie toch een veel aangenamer en gemakkelijker leven te beurt valt; zij moeten dan des te langer en te zwaarder in het vagevuur boeten voor de zonden, die zij op aarde bedreven hebben. Ook om deze reden satisfactiones maxime spectant ad removendas poenas purgatorii 6). Verder, de satisfactiones zijn in drie klassen onderscheiden: gebed, vasten en aalmoezen. Want de mens bezit drie soorten van goederen, welke hij God in compensationem voor zijn bedreven zonden aanbieden kan: bona animi, en deze geeft hij in het gebed; bona corporis, en deze geeft hij in het vasten; bona fortunae, en deze geeft hij in de aalmoes 7). Omdat zij voorts door gelovigen verricht worden en bij hen uit een bovennatuurlijk beginsel voortvloeien, hebben zij een satisfactorische, resp. een meritorische waarde de condigno; zij kunnen de hemelse zaligheid verwerven, dus nog veel lichter van de tijdelijke straffen in het vagevuur bevrijden. Maar dit is nog niet alles; in de eerste tijd waren de satisfactiones, welke de kerk oplegde, zeer streng, nu zijn ze zeer gematigd. Weil in der Gegenwart eine zu grosse Strenge eher abstossend und verderblich als heilsam wirken würde, we doch das Büß-sakrament nur zum Nutzen der Seelen eingesetzt und die Abtragung der Sündenstrafen auf alle Fälle im Fegefeuer gesichert ist, zo erscheint die heutige Milde der Beichtväter in den Bussauferlegungen aus dem zweiten Gesichtspunkte der poenitentium facultas entschuldbar 8). De Roomse kerk weet zich aan te passen aan de omstandigheden. Zij verzwakte de contritio, die door slechts weinigen bereikt kan worden, door de attritio, en vulde deze aan door het ex opere operato werkende sacrament van de boete; dit sacrament bevrijdt in eens van de schuld van de zonde en de helse straf, maar bindt meteen tot afbetaling van alle tijdelijke straffen hier of in het vagevuur; de straffen in het vagevuur kunnen echter door boetedoeningen op aarde worden afgekocht; deze boetedoeningen mogen weer naar omstandigheden zwaarder of lichter zijn, omdat die Abtragung der Sündenstrafen auf alle Fälle im Fegefeuer gesichert ist; de boetedoeningen kunnen op haar beurt door aflaten vervangen worden; en de aflaten zijn niet alleen voor de levenden, maar per modum suffragii ook voor de arme zielen in het vagevuur van kracht.

Alles wordt dus zo gemakkelijk mogelijk gemaakt; wie maar niet met opzet een ob ex ponit en op de priesterlijke absolutie zijn vertrouwen stelt, kan van zijn eindelijke zaligheid zeker zijn. In dit stelsel van geven en nemen staat immers alleen vast de absolute sleutelmacht van de kerk; eine Sünde, welche die Kirche auf Erden vorbehält bezw. gebunden hält, bleibt bei Gott im Himmel auf so lange vorbehalten bezw. gebunden, bis sie von der Kirche gelöst

bezw. vergeben wird 9). Met God in het reine komt alleen, wie met de kerk in het reine is. En toch blijft in het Roomse systeem voor degene, die niet aan een valse gerustheid zich overgeeft, alles in het onzekere; want al is de contritio geen vereiste voor de ontvangst van het sacrament, de timor simpliciter servilis, die in de attritio verlangd wordt, is noch door de biechteling noch door de biechtvader gemakkelijk van de onvoldoende timor serviliter servilis te onderscheiden; de in het sacrament ontvangen genade kan ieder ogenblik weer door een doodzonde verloren gaan, en niemand kan zuiver en zeker de grens aanwijzen, die haar van de vergefelijke zonde scheidt; de boetedoeningen en de bij de aflaten voorgeschreven goede werken bevrijden wel van de tijdelijke straffen, maar toch alleen, wanneer zij aan de eis van Gods gerechtigheid voldoen en met absolute juistheid volbracht worden; omdat de priester geen supremus dominus sed inferior iudex is, weet hij dus nooit zeker, of de opgelegde straf misschien niet minder is, dan Gods gerechtigheid vordert, en derhalve: quanta poena remittatur per satisfactionem, solus Deus scit 10).

Heel dit boetstelsel werd daarom door de Reformatie, als ten enenmale met de geest van het Evangelie in strijd, verworpen. Weliswaar hield Luther de naam van sacrament nog aan en sprak hij herhaaldelijk van het sacrament van de boete 11), en ook de Lutherse belijdenisgeschriften verklaarden, dat absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae 12). Terwille van de individuele toepassing van de absolutie en van de daardoor versterkte geloofs zekerheid—praecipue propter absolutionem—waren de Luthersen in de eerste tijd zelfs op handhaving van de biecht gesteld 13). Maar het ademde toch alles een andere geest. De biechteling behoefde niet alle zonden te noemen, en de geestelijke behoefde ze niet alle te kennen; belijdenis van de zonden was wel nodig, maar kon ook aan een van de broeders geschieden; de absolutie (of vergeving van de zonden) was geen andere, dan die ieder door het geloof aan het Evangelie verkrijgen, en elke broeder van de gemeente tot troost aan de boet vaardige aanzeggen en beloven kon; al werd dus de naam van sacrament behouden, zakelijk was de boete in het geheel geen sacrament meer, maar werd ze niet anders dan een bijzondere wijze, waarop het Evangelie als middel van de genade aan gewend werd 14). De hele sleutelmacht van de kerk bestond toch alleen in de bediening van het woord van God; ze was geen facultas, ab Evangelii praedicatione separata 15), maar viel daarmee samen; als wij op de mensen zien, die dat Evangelie verkondigen, is zij geen potestas maar een ministerium, want Christus gaf eigenlijk die macht niet aan mensen, maar aan zijn woord, cujus homines ministros fecit 16). Dat woord kan ambtelijk bediend worden in de openbare prediking, in de uitdeling van de sacramenten, in de oefening van de tucht, in catechisatie en huisbezoek, door onderwijs en opvoeding, in toespraak en gebed. Langs al die wegen arbeidt God aan de zielen van de mensen, tot bekering, onderrichting, vermaning, vertroosting enz. Daarom is de bekering met de conversio actualis prima niet afgelopen, maar zet zij zich daarna in de conversio quotidiana voort; op de poenitentia catechumenorum volgt de poenitentia fidelium, want Christus wilde, volgens Luiher in zijn 95 theses, dat het hele leven van de Christen boete zou zijn. Omdat de gelovigen tot aan het einde van hun leven onvolmaakt blijven en hun verlossing niet eerder voltooid is, dan wanneer zij geheel en al naar het evenbeeld van Christus vernieuwd zijn, hebben zij voortdurend tegen de zonde te strijden en zich te oefenen in het geloof. Hun herstelling wordt niet in één ogenblik, of in één dag of jaar volbracht, maar God doet de verdorvenheid van het vlees in zijn uitverkorenen door altijd voortgaande, langzame vorderingen teniet; Hij heiligt hen zich tot tempels, hun zinnen vernieuwende tot waarachtige reinheid, opdat zij zichzelf heel hun leven in boetvaardigheid oefenen, en weten, dat er aan deze krijgsdienst geen einde komt dan in de dood. De loopbaan van de boetvaardigheid (poenitentia), welke God hun aanwijst, strekt zich over het hele leven uit 17).

De bekering kreeg daarom in de Reformatie, en vooral weer bij Calvijn 18), een diepe, ethische betekenis. De prikkel tot een heilig leven ligt bij de Roomse Christen in de satisfactiones, resp. in de merita van de goede werken. Maar op Protestants standpunt kon hiervan geen sprake meer zijn, want Christus had alles volbracht en alle zonden verzoend, [Rom. 3:25](#); [Hebr.10:14](#); [1 Petr. 2:24](#); [1 Joh. 1:7](#); [2:1](#), en God rekende om zijnentwil, dus uit genade, hun de zonden niet toe, [2 Cor. 5:19](#). De vergeving van de zonden, van haar schuld en van haar straf, was derhalve een weldaad van de genade, een gave van Gods grote barmhartigheid, die nooit, noch in de aanvang noch ook bij de voortgang, door de goede werken van de mens verdiend kan worden. Evenals alle weldaden van het heil ligt de vergeving van de zonden objectief in Christus volkomen voor de zijnen gereed; in die objectieve zin gaat zijzelfs aan het geloof en de bekering vooraf, al is het ook, dat zij alleen door het geloof aangenomen en in de weg van de bekering toegeëigend en genoten kan worden 19). De goede werken zijn dus geen oorzaak, maar vrucht van de vergeving van de zonden, en de poenitentia is geen secunda post naufragium tabula, maar een reditus ad baptismum, een persoonlijke, zelfstandige en dan door heel het leven heen zich voortzettende toeëigening van de schatten van de genade, welke in Christus aanwezig zijn, een voortgaande afsterving van de oude en opstanding van de nieuwe mens.

Zo alleen behoudt Christus zijn eer, maar zo ook alleen krijgt de consciëntie vrede en rust 20). Want als wij door onze contritio, confesio en satisfactio Gods gunst moeten verwerven, blijven wij voortdurend in angst en vrees, of wij in al deze stukken wel hebben gedaan, wat wij moesten doen, en komt het aan een volbrengen van goede werken uit kinderlijke liefde en gehoorzaamheid niet toe. Maar als wij vooraf door het geloof van de vergeving van onze zonden verzekerd zijn, zijn wij ook van harte gezind, om als kinderen naar al Gods geboden te wandelen. En daarin komt dan de echtheid van ons geloof en onze bekering uit. Want de vruchten van de ware bekering zijn officia pietatis erga Deum, caritatis erga homines, adhaec in tota vita sanctimonia ac puritas. En hoe naarstiger iemand zijn leven leidt naar de norma van Gods wet, des te zekerder blijken geeft hij van zijn waarachtige bekering 21). Zo bestaat dan de eerste en de voortgaande bekering niet uitsluitend en zelfs niet voornamelijk in smartelijke aandoeningen van het gemoed, maar, al zijn deze in mindere of meerdere mate niet uitgesloten, toch vooral in de ernstige en besliste wil, om te wandelen in Gods geboden en overal en altijd te doen, wat Hem welbehagelijk is 22). Zelfs gaat de levendmaking of de opstanding van de nieuwe mens, dit tweede stuk van de waarachtige bekering niet op in de laetitia, quam recipit animus ex perturbatione et metu sedatus, maar veeleer in het sancte pieque vivendi studium, quod oritur ex renascentia, quasi diceretur hominem sibi mori, ut Deo vivere incipiat 23). En als de gelovigen soms uit zwakheid in zonden vallen, moeten zij toch aan Gods genade niet vertwijfelen, noch in de zonden blijven liggen, overmits de doop een zegel en ontwijfelbaar getuigenis is, dat zij een eeuwig verbond met God hebben. Er is een poenitentia catechumenorum, er is een poenitentia fidelium, en er is ook nog, naar het getuigenis van de Schrift en in tegenstelling met Novatianen en Anabaptisten, een poenitentia lapsorum. De voorbeelden van David en Petrus zijn daarvan niet alleen ten bewijze, maar Christus zelf vermaant zijn Klein-Aziatische gemeenten, om zich te bekeren en de eerste werken te doen, [Op. 2:5,16](#); [3:3](#), [18](#). Deze bekering heeft dan niet meer, gelijk de conversio prima, op heel de toestand van de zonde betrekking, maar is vooral tegen die bepaalde zware zonde gericht, waarin de gelovige gevallen is en waarvan hij in de kracht van God zich afwendt; ze is daarom als conversio particularis (renovata) van gene als conversio universalis (inchoata) onderscheiden 24).

1) Conc. Trid. sess. XIV c. 12-15, cf. VI can. 30.

2) Calvijn, Inst. III 4, 31 v.

- 3) Conc. Trid. sess. XIV c. 8 en can. 13.
- 4) Conc. Trid. sess. XIV c. 8.
- 5) Zo zegt Pesch prael. dogm. VII 107: verumtamen notandum est, non semper posse hominem suis operibus avertere poenas hujus vitae, noch ook de poenalitates hujus vitae; nam omnibus patiendum et nmoriendum est.
- 6) Pesch, t.a.p. bl. 104.
- 7) Conc. Trid. sess. VI cap. 14. XIV can. 13 spreekt van jejunia, eleemosynae, orationes et alia pia spiritualis vitae exercitia. Verg. Thomas, S. Theol. Suppl. qu. 15 art. 3. Pesch, Prael. dogm. VII 109-110. Pohle, Dogm. III4 505 enz.
- 8) Pohle, Dogm. III4 507.
- 9) Pohle, Dogm. III4 414.
- 10) Pesch. Prael. dogm. VII 109. Bij de aflaten voor de gestorvenen kan de kerk niet onmiddellijk kwijschelding verlenen, omdat zij geen rechtsmacht heeft over de zielen in het vagevuur. Doch zij biedt haar schatten God aan met de bede, dat Hij om de voldoening van Christus en de heiligen die zielen geheel of gedeeltelijk van haar straf wil bevrijden. Maar men lette er wel op: het is niet "onfeilbaar zeker, dat God die bede inwilligt," J. F. de Groot, Handleiding bij het Kath. godsdienstonderwijs. Amsterdam 1906 bl. 194. Verg. over deze onzekerheid in het Roomse boetestelsel ook Calvijn, Inst. III 4, 17. 22, en voorts over en tegen de leer van de satisfactiones en indulgentiae de literatuur bij M. Vitringa, Doctr. III 138-152.
- 11) Loofs. Dogmengeschiede4 bl. 731, 734.
- 12) J. T. Müller, Die symb. Bücher der ev, Luth. Kirche5 bl. 41, 173, 202.
- 13) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 466.
- 14) Gerhard, Loci Theol. XV 19 v. Quenstedt, Theol. III 587 v.
- 15) Calvijn, Inst. III 4, 14.
- 16) Calvijn, Inst. IV 11, 1.
- 17) Calvijn, Inst. III 3. 9.
- 18) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 419.
- 19) M. Vitringa, Doctr. III 100. Verg. het volgende hoofdstuk over de rechtvaardigmaking.
- 20) Calvijn, Inst. III 4, 27, cf. 4, 2.
- 21) Calvijn, Inst. III 3, 16.
- 22) Verg. de strijd tussen orthodoxen en pietisten, of het verstand dan wel de wil de eigenlijke zetel van de bekering was, De Moor, Comm. IV 414. Walch, Bibl. theol. sel. II 750.
- 23) Calvijn, Inst. III 3, 3.
- 24) Walaeus, Synopsis pur. theol. Disp. XXXII 48. Maastricht, Theol. VI 4, 24.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 468)

Par. 52. Rechtvaardigmaking.

Oehler, Alt. Theol. par. 294. Davidson, Theol. of the Old Test. blz. 315v. Kirchner, Subjekt, Objekt und Zustandekommen der Sündenvergebung auf der frühesten Religionsstufe Altisraels, Theol. Stud. u. Krit. 1905 bl. 163-188, en, auf der proph. u. levit. Religionsstufe,

ib. 1907 bl. 1-44. Köberle, Die Bedeutung der Sündenvergebung in der alt. Frömmigkeit, Neue kirchl. Zeits. 1905 bl. 20-50. Id., Sünde und Gnade im relig. Leben des Volkes Israël bis auf Christum. München Beck 1905. Weber, Syst. der alt syn. pal. Theol. par. 67v. Theologie van het N. Test. van Weiss, Holtzmann, Stevens, Feine, Schlatter enz., en voorts werken van Paulus en zijn theologie, zoals Lipsius, Die paulin. Rechtfertigungslehre. Leipzig 1853. O. Pfleiderer, Der Paulinismus². Leipzig 1890. Riggenbach, Die. Rechtfertigungslehre des Ap. Paulus. Stuttgart 1897. H. Cremer, Die paulin. Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer gesch. Voraussetzungen, Gütersloh 1899. 2 1900. Fricke, van de paulin, Grundbegriff der δικαιοσύνη erörtert auf Grund von [Röm. 3:21-26](#). Leipzig Böhme 1888. Häring, δικαιοσύνη bei Paulus. Tübingen 1896. Karl Müller, Beobachtungen zur Paul. Rechtfertigungslehre, Theol. Studiën, Martin Kuhler zum 6 Jan. 1905 dargebracht. Leipzig 1905 bl. 87-110. J. H. Gerretsen, Rechtaardigmaking bij Paulus. Nijmegen 1905.

Loof's Dogmengesch.⁴ 92. 151. 337v. 386v. enz., en andere dogmenhist. werken van Harnack, Seeberg enz. Lombardus ea. op Sent. III 19 en IV 17. Thomas, S. Theol. I 2 qu. 113. Conc. Trid. sess. VI. Jos. Hefner, Die Entstehung des Trienter Rechtfertigungsdekretes. Paderborn 1907. Denifle, Luther und Lutherdum in der ersten Entwicklung I 1. Mainz 1904. I 2 Quellenbelege. Die abendl. Schriftausleger bis Luther über justitia dei und justificatio. Mainz. 1905. Bellarminus, de justificatione, Controv. IV 297-418. Möhletr, Symbolik par. 10v. Scheeben-Atzberger, Kath. Dogm. IV 26v. Pesch, Prael. Theol., V 172v. Pohle, Dogm. II 484v. Jansen, Theol. Theol. dogm. III 178v. Mannens, Theol. dogm. III 103v.

Bij de Luth. en Geref. literatuur, deel III 551v. 587v. 593v. 607v. genoemd, komt speciaal over de rechtv. nog in aanmerking: H. Mandel, Die scholast. Rechtfertigungslehre, ihre Bedeutung für Luthers Entwicklung, ihr Grundproblem und dessen Lösung durch Luther. Leipzig 1906. Karl Holl, Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Gesch. d. Protest., Sammlung gemeinverst. Vorträge usw. n. 45. Tübingen. Id., Noch einmal: Zur Rechtfertigungslehre, Zeits. f. Th. tl. k. 1908. blz. 67-70. Id., Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief, ib 1910 bl. 245-291. Loofs, Eichhorn, Stange, Warko, Fischer, Thieme, Kunze, wier studies over de leer van de rechtv. in de Luth. symbolen worden genoemd door O. Ritschl, Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der Augsb. Konfession, ib. 1910 bl. 292-338. Walther, Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart. Zweites Heft. Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis. Leipzig 1904. Lüttge, Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für die Frömmigkeit. Berlin 1909. Lelièvre, La doctrine de la justification par la foi dans la theologie de Calvin, Revue Chrét. Oct. 1909. M. Vitringa, Doctr. III 253v. James Buchanan, The doctrine of justification. Edinburgh 1867. W. Cunningham, Historical Theology. Edinburgh 1864 II 1-120. Schneckenburger, Vergl. Darst. d. Luth. u. ref. Lehrbegriffs 1855. Ritschl. Rechtf. u. Vers². 1883. Ihmels, art. in P. R. E.3 XVI 482-515.

468. Wedergeboorte, geloof en bekering staan tot de volgende weldaden van het genadeverbond in een conditionele verhouding; ze zijn de enige weg, waarin vergeving van de zonde en kindschap van God, vrede en vreugde, heiligmaking en heerlijkmaking door de mens ontvangen en genoten kunnen worden. Van al deze weldaden komt weer aan de rechtaardigmaking de eerste plaats toe, want daaronder wordt die genadige en tevens rechterlijke daad van God verstaan, waardoor Hij de mens van alle schuld en straf van de zonde vrijspreekt en hem het recht geeft op het eeuwige leven. Er kan toch van geen rust van de consciëntie, van geen vrede van het gemoed, van geen vreugde en blijdschap van de ziel, van geen blijmoedige zedelijke arbeid, van geen zalig leven en sterven sprake zijn, voordat de

schuld van de zonde is weggenomen, alle angst voor straf ten enenmale is uitgeroeid, en de zekerheid van een eeuwig leven in Gods gemeenschap het bewustzijn met haar troost en sterkte vervult. Maar deze weldaad van de volkomene vergeving van de zonde is zo groot, dat het natuurlijk verstand van de mens haar niet vatten en geloven kan. De Heidenen stelden zich de goden menselijk voor, rustten ze toe met allerlei hartstochten van jaloersheid, nijd en wraak, en konden zich daarom niet opheffen tot de gedachte van een vrije en genadige vergeving; als de goden beledigd en vertoornd waren, moesten ze door menselijke gaven en gebeden weer verzoend worden; Celsus spotte er mee en achtte ze een dwaasheid 1). En toch getuigt deze gedachte van meer ernst en waarheid dan de oppervlakkige mening, dat, zoals het zondigen voor de mens, zo het vergeven voor God vanzelf spreekt 2); wie zichzelf kent, weet hoe ontzaglijk moeilijk waarachtige en volkomen vergeving is, en hoe ze niet anders dan na een ernstige strijd tegen zichzelf geschonken kan worden 3). Zeker spelen hierbij allerlei zondige eigenschappen van afgunst, haat en wraak, die in God niet vallen kunnen, een grote rol; maar er zijn toch tal van gevallen, waarin vergeving zonder meer onmogelijk en ongeoorloofd is; als onze eer en goede naam, ons ambt en onze waardigheid publiek worden aangerand, is er niemand, die zonder openbaar rechtsherstel op een private verontschuldiging of schuldbelijdenis tot vergeven bereid is 4). En als er misdaden gepleegd zijn, welke voor de rechter in behandeling komen, is de overheid niet tot vergeven maar tot straffen geroepen, omdat zij als Gods dienaar de gerechtigheid te handhaven heeft en het zwaard niet tevergeefs draagt.

De bestrijding van de zoenofferande van Christus, meestal gesteund door een beroep op de gelijkenis van de verloren zoon 5), vloeit dan ook uit een totale miskenning van de waarde van de gerechtigheid en ook van de eigenlijke idee van de vergeving voort; want vergeving in de ware zin van het woord onderstelt juist de gerechtigheid en staat en valt met deze 6). Maar het kruis van Christus leert tevens, dat de vergeving, hoe moeilijk ook en hoe schijnbaar ongerijmd, toch in de weg van het recht geoorloofd en mogelijk is. In dit opzicht onderscheidt zich het Christendom weer van andere godsdiensten, met name van het Boeddhisme. De oude Indiërs bezaten zulk een sterk gevoel voor gerechtigheid, dat zij alle ongelijkheid onder de mensen trachtten te verklaren uit gedachten, woorden en daden, die door hen in een vorig leven bedreven waren en bepaalde eigenschappen en hebbelijkheden in hun ziel hadden ingedrukt. En zo besliste het tegenwoordig leven ook over het lot in de toekomst; wie goede werken doet; wordt herboren in oorden van zaligheid, wie een slecht leven leidt, vervalt tot een lage staat en ontvangt de gedaante van een dier of van een of ander ellendig wezen. Zoals in de natuur de wet van de zwaartekracht heerst, zo heerst in de zedelijke wereld de onverbreekbare wet van het karma; er is geen vergeving, maar alleen vergelding 7). Onder de invloed van deze Indische wereldbeschouwing, gepaard met die van de door de natuurwetenschap allerwege geconstateerde causaliteitswet redeneren vele Westerlingen tegenwoordig op dezelfde wijze: overal heerst de wet van oorzaak en gevolg, in de fysieke en niet minder in de psychische en ethische wereld; men mag over een of andere zondige daad later berouw hebben, daarmee verandert er niets in haar uitwerkselen en gevolgen; men moet deze toch dragen en tot in de eeuwigheid toe; de gedachte van een eeuwige straf is niets vreemds, maar volkomen natuurlijk; wat geschied is, kan nooit ongedaan worden gemaakt; de natuur kent geen vergeving en houdt met verootmoediging en schuldbelijdenis niet de minste rekening; vergeving is physically impossible 8).

In de Schriften van Oud en Nieuw Testament treffen wij echter een andere kring van gedachten. Reeds dit is van betekenis, dat het verbond van God met Israël niet op de natuur, noch op verdienste van het volk, maar op een genadige beschikking van God, en daarom op een historische daad berust. Voorts opende de wet, die het verbond van de genade

onderstelde, in de zond- en schuldoffers wel een weg tot verzoening van zulke zonden, die "door afdwaling" geschied waren, [Lev. 4:2v.](#), maar zij sprak de straf van de uitroeiing uit over alle zonden, die "met opgeheven hand" bedreven werden, [Num. 15:30](#). Aan deze regel van het verbond hield Israël zich echter niet; het maakte zich in het vervolg van tijd ook meermalen aan zulke zonden als afgoderij, beeldendienst, sabbatsontheiliging enz. schuldig, welke het verbond zelf verbraken en dus ook in de offers van het verbond geen verzoening konden vinden. De profetie kondigde toen in 's Heeren naam aan het ontrouwe en afvallige volk de dag van het oordeel en de straf van de ballingschap aan. Die straf is nodig, juist omdat Israël het volk van de Heere is, [Am. 3:2](#), maar bereidt dan ook de verlossing voor. God kan toch zijn volk niet loslaten, Hij kan zijn Israël niet vergeten, [Hos. 11:8](#); Hij zal verhoogd worden door het recht, en geheilgd worden door gerechtigheid, [Jes. 5:16](#). Een deel blijft behouden; een rest bekeert zich, [Jes. 4:3](#); [6:13](#); [7:3](#) enz., de rechtvaardige zal gewis leven, [Ezech. 18:9](#), hij zal door zijn geloof leven, [Hab. 2:4](#), cf. [Jes. 7:9,28:16,30:15](#). Zelfs als Israël zich niet bekeren kan en zich niet te schamen weet, [Jer. 6:15](#); [13:23](#), God blijft aan zijn verbond getrouw, en zal uit genade aan zijn volk al die weldaden schenken, welke het ten enenmale verbeurd heeft en zelf door generlei verdiensten verwerven kan. Hij zal een nieuw verbond met hen maken, alle zonden hun vergeven, hun een nieuw hart en een nieuwe geest schenken, en hen in zijn inzettingen doen wandelen, [Jer. 24:7](#); [31:31v.](#), [Jer. 32:37v.](#), [Ezech. 11:19v.](#), [Ezech. 36:24v.](#) Daarin bestaat volgens de profeten, inzonderheid Jesaja, juist de gerechtigheid van God, dat Hij zijn volk, hetwelk Hij uit genade verloor, ook in de toekomst niet om zijner zonden wil verwerpt, maar door de straf en de ellende heen tot volkomene verlossing leidt. Hij kan zijn volk niet loslaten, omdat Hij er zijn eigen naam en ere aan verpand heeft. Door de Messias, die het recht de Heidenen zal voortbrengen, [Jes. 42:1](#), zal Hij heil bereiden aan Zijn volk. Zijn gerechtigheid is nabij, zijn heil zal niet vertoeven, Hij zal heil geven aan Sion en heerlijkheid aan Israël, [Jes. 46:13](#); [51:5](#); [54:17](#); [56:1](#); [60:1-2](#); [61:11](#). Uit Hem is dus hun gerechtigheid, [Jes. 54:17](#), in Hem zijn gerechtigheden en sterkte, [Jes. 45:24](#), Hij is de Heere hun gerechtigheid, [Jer. 23:6](#); [33:16](#) 9).

Onder al de geestelijke en stoffelijke weldaden, welke God nu krachtens deze gerechtigheid in de toekomst aan zijn volk zal schenken, neemt nu de vergeving van de zonden een voorname plaats in. Zij werd door God ook reeds in de dagen van het Oude Verbond uitgedeeld en door de vromen genoten, [Ex. 34:7](#), 9; [Num. 14:18-20](#); [1 Sam. 15:28](#); [1 Kon. 8:30v.](#), [Ps. 25:11](#); [32:1](#), 2, 5; 51:3v. [[Ps. 51:1](#)], [Ps. 103:3](#); [130:4](#); [143:2](#); [Jes. 6:7](#); [Mich. 7:18](#); [Dan. 9:19](#) 10), maar komt toch vooral, evenals bekering, vernieuwing van het hart, Geestesmededeling, de belofte, dat zij zijn volk zullen zijn, als een goed van het toekomstige nieuwe verbond voor. Het Oude Testament duidt deze weldaad met verschillende namen en beelden aan, zoals נָשָׂא, opheffen, aannemen, vergeven, [1 Sam. 15:25](#); [Job 7: 21](#); [Ps. 32:1](#); 85:3 [[Ps. 85:2](#)]; [Jes. 33:24](#); סָלַח, vergeven, [Ex. 34:9](#); [Lev. 4:20](#); [Ps. 25:11](#); [103:3](#); עָבַר, overschrijden, doortrekken, hi. laten voorbijgaan, wegnemen, [2 Sam. 12:13](#); [24:10](#); [Job 7:21](#); כָּבַשׁ, vertreden, onderwerpen, ternederwerpen, [Mich. 7:19](#); כָּסָה, verbergen, pi. bedekken, [Ps. 32:1](#); 85:3 [[ps. 85:2](#)]; [Spr. 10:12](#); כָּפַר pi. bedekken, verzoenen, [Lev. 16:17](#) enz. en vandaar ook vergeven, [Ps. 65:4](#) [[Ps. 65:3](#)]; 78:38 [???]; [79:9](#); [Jes. 6:7](#); [Jer. 18:23](#); [Dan. 9:24](#); מָחַד, af-, uitwissen, uitdelgen, [Ps. 51:3](#) [[Ps. 51:1](#)]; [Jes. 43:25](#); [44:22](#); [Jer. 18:23](#); טָהַר, rein zijn, pi. reinigen, van zonde vrijspreken, en כָּבַשׁ, wassen, reinigen, [Ps. 51:4](#) [[Ps. 51:2](#)]; סָוּר, wijken, ophouden, [Jes. 6:7](#); en voorts nog uitdrukkingen als: niet zien, [Num. 23:21](#); niet toerekenen, [Ps. 32:2](#), niet in het gericht gaan, [Ps. 143:2](#), niet gedenken, [Jes. 43:25](#), het aangezicht verbergen, [Ps. 51:11](#) [[Ps. 51:9](#)], achter de rug werpen, [Jes. 38:17](#), in de diepten van de zee werpen, [Mich. 7:19](#). Daarbij is het altijd God, die de vergeving schenkt, [Jes. 43:25](#); [45:21-25](#); [48:9-12](#); in de vergeving van de ongerechtigheid van zijn volks komt zijn Goddelijke natuur aan het licht, [Mich. 7:18](#). Want Hij vergeeft alleen om zijns naams wil, [Ps.](#)

[25:11](#); [79:9](#); [Jes. 43:25](#); [Ezech. 36:11](#); Hij doet het uit loutere barmhartigheid, [Ps. 78:38](#), om de wille van zijn verbond met Abraham en David, om wille van de eed, die Hij aan hen gezworen heeft, [Ps. 89:4v.](#) [[Ps. 89:3](#)]; [105:8-9](#); [111:5](#); [Jer. 11:5](#); [Ezech. 16:60](#); [Mich. 7:20](#), om zijn roem en eer onder de Heidenen, [Ex. 32:12](#); [Num. 14:13](#), [16](#); [Deut. 9:28](#); [32:27](#); [Ezech. 36:23](#).

- 1) Verg. Witsius, de theol. gentilium circa justificationem, Misc. Sacra II 668- 721.
- 2) Wenn die Sünde zum Mensen gehört, dann gehört das Verzeihen zu Gott, zegt Wernle, aangehaald bij Walther, Rechtfertigung oder relig. Erlebnis bl.33.
- 3) Verg. Frommel, La psychologie du pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus-Christ. bl. 27 v.
- 4) Verg. het voorbeeld van Paulus, [Hd. 16:37](#); [22:25](#)
- 5) Harnack, Das Wesen des Christ. Akad. Ausgabe 1902 bl. 90. Scholten, L H K. II 47. Verg. echter Hoekstra, Het Evangelie van de Genade door J. Chr. zelf verkondigd in de gelijkenis van de verloren zoon. Sneek 1855 bl. 129 v., die terecht opmerkt, dat men letten moet op de eigenlijke bedoeling van deze gelijkenis. Jezus wil hier niet leren, langs welke weg onze verzoening met God tot stand komt, maar hoe verkeerd de farizeën handelden, wanneer zij zeiden: deze ontvangt de zondaars en eet met hen. Zo ook Knoke, Zum Verständnis des Gleichnisses vom verlornen Sohn, Neue kirchl. Zeits. 1906 bl. 407-418.
- 6) De Heer Chavannes keurde dan ook indertijd de term van vergevende liefde als een contradictio in adjecto en als een zinloze uitdrukking af. Verg. van Mod. Theol. 23-24 April 1895, waarvan het verslag opgenomen is in het Bijblad van de Herv. 28 Juni 1895 bl. 69 v.
- 7) J. S. Speyer, De Indische Theosophie en hare betekenis voor ons. Leiden, Doesburgh 1910 bl. 83 v.
- 8) Bij Rev. C. T. Ovenden, The forgiveness of sin, Hibbert Journal, April 1907 bl. 589.
- 9) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; C 206 v., Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 410 v.
- 10) Uit het woord [παρεσις](#) in [Rom. 3:25](#) leidde Coccejus, More Nebochim par. 18 v. (Op. IX 123), de foedere par. 339 af, dat de vergeving van de zonden een weldaad was van het Nieuwe Testament, en zijn gevoelens werd door vele anderen, Burmannus, Allinga, Braun, Wittichius enz. overgenomen. Maar ofschoon de zonden van de O. T. vromen in zover "voorbijgegaan" kunnen heten, als Christus nog niet verschenen en tot een verzoening gesteld was, kon toch de vergeving van de zonden zeer goed, met het oog op die toekomstige zoenofferande, door God ook reeds tevoren aan de gelovigen van het O. T. geschonken worden. En dat dit inderdaad het geval was, blijkt behalve uit bovengenoemde getuigenissen van het O. T., even duidelijk uit hetgeen Paulus zelf in [Rom. 4](#) over Abraham en David leert en voorts uit [Hd. 10:43](#); [15:11](#); [Rom. 3:21](#) enz. Verg. reeds Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 345 v., Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 348 v. en voorts over de strijd tegen Coccejus, M. Vitringa, Doctr. VI 218- 231 De Moor, Comm. IV 590 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 469)

469. In plaats van hun gerechtigheid en zaligheid van God te verwachten, gingen de Joden na de ballingschap meer en meer de weg van het nomisme op, en zochten uit de werken een eigen gerechtigheid op te [richten 1](#)). Daarom treedt Johannes op met de prediking, dat het volk van Israël, niettegenstaande zijn besnijdenis en afstamming uit Abraham, de doop van de bekering tot vergeving van de zonden nodig heeft, [Mt. 3:2](#), en verkondigt Jezus het Evangelie, dat er een andere en betere gerechtigheid dan die van de Farizeënen nodig is, [Mt. 5:20](#), dat deze gerechtigheid een goed en een gave van God is, [Mt. 6:33](#), en dat God deze weldaad schenkt, niet aan de rechtvaardigen, maar aan de tollenaars en zondaren, aan de verlorenen, de vermoeiden en beladenen, aan de kinderen, die hun zaligheid niet zoeken bij zichzelf, maar al hun heil van God verwachten. En ten bewijze daarvan deelt Hij zelf, als de Messias van het Godsrijk, de weldaad van de vergeving van de zonden uit, [Mt. 9:2](#) v., [Luk. 7:48](#) v.; ja, Hij geeft zijn ziel over tot een rantsoen voor velen, [Mt. 20:28](#), sticht het nieuwe testament in zijn bloed, laat zijn lichaam breken en zijn bloed vergieten tot vergeving van de zonden, [Mt. 26:26](#)v., en belooft aan allen, die Hem navolgen, het eeuwige leven, [Mt. 10:37](#)v. [Mt. 16:24](#)v.. Dientengevolge prediken alle apostelen eenstemmig en van stonde aan, dat er in zijn naam bekering en vergeving van de zonden is, [Luk. 24:47](#). [Hd. 2:38](#); [5:31](#); [10:36](#), [43](#); [13:38](#); [26:18](#). Er is in hun prediking een grote verscheidenheid: Johannes legt vooral nadruk op de ζωή, die door het geloof in Christus verkregen wordt, [Joh. 3:16](#), [36](#); Jakobus waarschuwt om praktische redenen ten sterkste tegen een dood geloof, [Jak. 2:14](#)v.; Petrus roept de gelovigen op tot een navolgen van het voorbeeld van Christus, [1Petr. 2:21](#)v., en de brief aan de Hebreeënen wijst inzonderheid op de τελειωσις, welke er met de éne offerande van Christus ingetreden is, [Heb. 10:14](#). Maar allen zien in de vergeving van de zonden een weldaad, die door Christus verworven is en door het geloof ontvangen wordt, [Joh. 3:36](#); [1 Joh. 1:9](#); [2:1-2](#), [12](#); [3:6](#); [Jak. 2:1](#); [1 Petr. 1:2](#), [19](#); [2:24](#); [3:18](#); [Hebr. 8:12](#); [10:17](#), [22](#). Toch is het inzonderheid de apostel Paulus, die de rechtvaardigmaking op de voorgrond plaatst en er de rijkste en diepste ontwikkeling aan schenkt. Zonder twijfel hangt dit met zijn levenservaring samen. Hij was een farizeër geweest en had met oprechte ernst en hartstochtelijke ijver door onderhouding van de wet naar een eigen gerechtigheid gestreefd. Maar toen het Gode behaagd had, zijn Zoon in hem te openbaren, zag hij het ijdele van dit pogen in en zocht hij zijn gerechtigheid alleen bij God in Christus Jezus. Toch blijft Paulus ook als Christen aan het forensische schema getrouw. Niet dit bestrijdt hij, dat God rechtvaardig is, en dat de zaligheid alleen in de weg van de gerechtigheid verkregen kan worden. Maar sedert hij tot het geloof gekomen is, verschilt hij van zijn vroegere medegenoten in de wijze, waarop de gerechtigheid en zaligheid ons eigendom kan worden. Hij bestrijdt het joodse nomisme, omdat vanwege de zonde uit de werken van de wet geen vlees meer gerechtvaardigd kan worden, [Rom. 3:20](#); [8:3](#); [Gal. 2:16](#), omdat de mens dan toch altijd knecht zou blijven en tegenover God op verdienste zich zou kunnen beroemen, [Rom. 4:2](#), [5](#); [Gal. 3:24-26](#); [4:1-7](#), verg. [1 Cor. 1:29](#); [4:7](#), omdat m.a.w. de mens dan leven en werken zou voor zijn eigen belang en God daaraan dienstbaar zou maken. Paulus verwerpt dus het nomistisch, ethisch beginsel, en neemt met beide voeten het religieuze standpunt in. Maar dat neemt niet weg: de wet op zichzelf is heilig en rechtvaardig en goed, [Rom. 7:12](#), [14](#), [1 Tim. 1:8](#), cf. ook [Rom. 3:31](#); [8:4](#); [13:8](#), [10](#); [Gal. 5:14](#); wanneer er geen zonde was, zou zij dus ook in de weg van de werken het leven hebben kunnen schenken, [Rom. 10:5](#); [Gal. 3:12](#). Maar wat de wet uit de aard van de zaak niet doen kan, dat is vergeving schenken, en daaraan hebben wij juist behoefte. Paulus bestrijdt dus wel het Joodse nomisme, maar hij handhaaft de gerechtigheid van God en gaat in zijn heilsleer daarvan uit; hij stelt zich op het theocentrische standpunt, waarbij God er niet is om de mens, maar de mens om God, en de gemeenschap met God niet resultaat is van onze inspanning, doch Gods vrije en onverdiende gave.

Ten onrechte wordt daarom het zogenoemde juridische schema bij Paulus voor een overblijfsel of nawerking van zijn vroeger farizeïsme beschouwd [2](#)), of ook aangemerkt als een tijdelijke maatregel van overgang, die zijn goede diensten bewees, zolang het Christendom uit het Jodendom zich losmaken moest, maar later alle betekenis verloren heeft [3](#)). En evenmin is het juist, het juridisch bestanddeel in Paulus' theologie bij het mystieke achter te stellen, en aan dit laatste de voorrang toe te kennen [4](#)). Want al hangt de leer bij dezen apostel ten nauwste met zijn levenservaring samen, zij stelt toch vooral in de brief aan de Romeinen en de Galaten de gerechtigheid van God zeer duidelijk op de voorgrond, en beweegt zich geheel en al tussen de tegenstelling: onze eigen of Gods gerechtigheid, wet of evangelie, werk of geloof, verdienste of genade. Indien de gemeenschap met God, het leven en de zaligheid een gave van God zal blijven, moet zij aan al onze werken voorafgaan en daarvan de grondslag en het beginsel vormen. Religie is dan de basis van de moraal. Wij hebben God lief, omdat Hij ons eerst liefgehad heeft, [1 Joh. 4:19](#).

Van dit religieuze standpunt uit ontwikkelt de apostel nu de volgende gedachten. Omdat de wet de mens vanwege de zonde veroordeelt en hem nooit tot de zaligheid leiden kan, heeft het Gode behaagd, zijn gerechtigheid op een andere wijze, nl. zonder wet, [Rom. 3:21](#), tot openbaring te brengen. De term δικαιοσύνη waarvan, Paulus zich hier en elders bedient, [Rom. 1:17](#); [3:5](#), [21](#), [22](#), [25](#), [26](#); [10:3](#); [2 Cor. 5:21](#), verg. [Phil. 3:9](#); [Jak. 1:20](#); [2 Petr. 1:1](#), krijgt bij hem een eigenaardige zin. In het Oude Testament is zij in het algemeen die deugd van God, waarnaar Hij rechtvaardig en zonder aanzien des persoons oordeelt, de schuldige dus niet voor onschuldig en de onschuldige niet voor schuldig verklaart, maar een iegelijk vergeldt naar zijn werken. Meer in het bijzonder echter duidt zij die eigenschap en handelwijze van God aan, waarnaar Hij de armen, de ellendigen, die persoonlijk wel schuldig staan maar zakelijk het recht aan hun zijde hebben, helpt en redt en in hun recht erkent [5](#)) maar deze gerechtigheid van God scheen bij het einde van de Oudtestamentische oeconomie geheel verdwenen en teloor gegaan; immers was de hele wereld verdoemelijk voor God, [Rom. 3:19](#), uit de werken van de wet kon niemand gerechtvaardigd worden, [Rom. 3:20](#), de tevoren geschiede zonden werden door de lankmoedigheid van God voorbijgegaan, [Rom. 3:25](#). Als er dus voor de mens nog zaligheid mogelijk zou zijn, moest God zijn gerechtigheid op een andere wijze openbaren, dan Hij in de wet had gedaan. En dat deed Hij door in Christus een ἱλαστήριον, een zoenmiddel of zoenoffer, voor de zonden te geven. Daarin bleek, dat God zelf rechtvaardig was, maar daardoor werd het ook voor Hem mogelijk, om met behoud van, ja in overeenstemming met zijn gerechtigheid, te rechtvaardigen degene, die uit het geloof van Jezus is, [Rom. 3:25-26](#). Bij de "gerechtigheid van God" in [Rom. 3:21-26](#), verg. [Rom. 1:17](#), hebben wij dus niet te denken, aan een gerechtigheid van de mens, die wel buiten hem in Christus is, maar door hem in het geloof tot de zijne wordt gemaakt, en nu als zodanig voor God geldt (Luther, Calvin, Kantt., Filippi, Umbreit, Fritzsche met beroep op [Rom. 2:13](#); [Gal. 3:11](#), *παρα τῷ θεῷ*, en [Rom. 3:20](#), *ἐνώπιον αὐτοῦ*), noch ook aan een gerechtigheid van de mens, welke hem door God ingestort is en van God afkomstig is of voor Hem geldt (Osiander, Schleiermacher, Rothe, Martensen, Nitzsch, Beck), en ook niet in de eerste plaats aan een gerechtigheid, welke niet van de mensen maar van God is, die Hij bezit, doch welke Hij uit genade in het geloof aan mensen schenkt, zodat ze door Paulus elders genoemd kan worden een δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ, [Phil. 3:9](#) (zo vele nieuwere exegeten, hetzij zij de genitivus omschrijven als een genitivus subjecti (Haussleiter) of als een gen. possessivus (Fricke) of als een gen. autoris, causae efficientis (Bengel, Rückert, van Hengel, Winer enz.)

Maar in de eerste plaats hebben wij onder die term te verstaan die eigenschap of liever die handelwijze van God, waarnaar Hij rechtvaardig oordeelt, in casu degene, die uit het geloof van Jezus is, vrijspreekt. Maar opdat God zo kon handelen, was het nodig, dat Hij Christus stelde tot een *ἱλαστήριον*, en in Hem een gerechtigheid, [1 Cor.1:30](#); [2 Cor. 5:21](#); [Phil. 3:9](#), aanbracht, welke lijnrecht tegen de *ἰδία δικαιοσύνη*, tegen de gerechtigheid uit de wet overstaat, [Rom. 10:3](#); [Phil. 3:9](#). De gerechtigheid van God als deugd of wijze van handelen heeft zich daarin het heerlijkst geopenbaard, dat Hij in Christus een andere, buiten de werken omgaande gerechtigheid heeft geschonken, op grond waarvan Hij rechtvaardigen, dat is, volstrekt en volkomen vrijspreeken kan degene, die uit het geloof van Jezus [is 6](#)). Wie dus in Christus gelooft, wordt gerechtvaardigd *διὰ πίστεως*, [Rom. 3:22](#), [25](#), [30](#); [Gal. 2:16](#); [3:26](#); [Ef. 2:8](#); [Phil. 3:9](#); [2 Tim. 3:15](#), *ἐκ πίστεως*, [Rom. 1:17](#); [3:30](#); [5:1](#); [9:30](#), [32](#); [10:6](#); [Gal. 3:8](#), [24](#), *πίστει*, [Rom 3:28](#). Dat geloof sluit wel in het aannemen van het getuigenis van God, [Rom. 4:18v.](#); [Rom. 10:9,11](#); [1 Cor.15:17](#), [1 Thess. 2:13](#), maar is dan voorts ook vertrouwen van het hart op Gods genade in Christus, een persoonlijke verhouding tot en een persoonlijke gemeenschap met Christus, [Rom. 10:9](#); [1 Cor. 6:17](#), [2 Cor. 13:5](#); [Gal. 2:20](#); [Ef. 3:17](#); geen dood, maar een levend geloof, dat alle werk, verdienste en roem uitsluit, [Rom. 3:28](#); [Rom. 4:4](#); [11:6](#); [Gal 2:16](#); [Phil. 3:9](#), en toch in de liefde zijn kracht bewijst, [Gal 5:6](#). Dit geloof wordt de mens tot gerechtigheid gerekend, [Rom. 4:3](#), [5](#), [9](#), [11](#), [22](#); [Gal. 3:6](#); de rechtvaardige leeft uit zijn geloof, [Rom. 1:17](#); [Gal. 3:11](#); [Hebr.10:38](#); de rechtvaardigmaking is een *δικαιώσις ζωῆς* welke het leven meebrengt, [Rom. 5:18](#) met de rechtvaardiging, die de gelovige verkreeg, is hij terstond van alle angst en vrees bevrijd; hij heeft vrede bij God, [Rom. 5:1](#), hij is niet meer onder de wet, [Rom. 7:4](#); [Gal. 2:19](#); [4:5](#), [21v.](#), maar onder de genade, [Rom. 6:15](#), en staat in de vrijheid, [Gal. 5:1](#); hij is geen dienstknecht meer, maar een zoon, de Geest van het kinschap deelachtig, en dus ook een erfgenaam van God, [Rom. 8:15-17](#); [Gal. 4:5-7](#), met grote verzekerdheid verwachende de voltooiing van het kinschap, [Rom. 8:23](#), en de hoop van de gerechtigheid, [Gal. 5:5](#), want als God rechtvaardigt, wie is het dan, die verdoemt? [Rom. 8:31-39 7](#)).

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 410 v.
- 2) Scholten, L. H. K. II 61 v. De vrije wil bl. 223 v.
Pfleiderer, Paulinismus² Leipzig 1890 bl. 6 v. 94 v.
Holtzmann, Neut. Theol. II 133 en vele anderen zoals Wendt,
Titius, Wernle, verg. G. Vos, The alleged legalism in Paul's
doctrine of justification, Princeton Theol. Rev. April 1903
bl. 161-179.
- 3) Zo Wernle. Die Anfänge unserer Religion bl. 187 v. Verg. Vos
t.a.p.
- 4) Verg. J. A. Bust, Paulus mysticus, Theol. Stud. 1910 bl.
349-384.
- 5) Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen;
C 206 v.
- 6) Over de genitivus in de uitdrukking *τον εκ πίστεως ιησου*
[Rom. 3:26](#) werd indertijd hier te lande een
strijd gevoerd, waaraan velen deelnamen, maar die tot geen
resultaat leidde, Scholten L. H. K. II 77. Later werd door
Haussleiter, Der Glaube Jesu Christi und der Christl. Glaube
1891, de genitivus ook weer gehouden voor een genitivus
subjectivus en de uitdrukking zo verstaan, dat Christus door
zijn geloof het einde van de wet was. Als Zoon liet Hij zijn
verhouding nicht durch das Gesetz vermittelt zijn, maar het
was zijn spijze, de wil des Vaders te doen; en daarin
bestond zijn geloof, waaruit wij tot onze rechtvaardiging
als het ware geboren moeten worden, bl. 48, 49. Maar deze
opvatting is zowel exegetisch als dogmatisch onhoudbaar.

Jezus, Christus, of Jezus Christus is bij Paulus wel terdege voorwerp van het geloof, [Rom. 3:22](#), cf. vs. 25 [Gal. 2:16](#), [20](#); [Gal. 3:26](#); [Phil. 3:9](#). Geloof is bij Paulus de technische term voor de religieuze verhouding, waarin de gelovigen tot God staan. Niemand kon daarom de πιστις ἡσου anders dan als een gen. obj. verstaan. Het werk van Christus heet bij Paulus nooit geloof, maar gehoorzaamheid en is niet alleen actief, maar ook passief. Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 450 en verder Zahn, Der Brief Paulus an die Römer. Leipzig 1910 bl. 175, 197. Sanday and Headlam, The Epistle to the [Romans](#) 5. Edinburgh 1908 bl. 83, 84. Toch heeft G. Kittel, Zur Erklärung van [Röm. 3:21-26](#), Theol. Stud. u. Krit. 1901 bl. 217-233 het gevoel van Haussleiter weer overgenomen en verdedigd.

- 7) Verg. behalve de boven reeds aangehaalde lit. voorts nog: Rauwenhoff, Disq de loco Paolino, qui est de δικαιώσει L. B. 1852. Schultz, Die Lehre v.d. Gerechtigkeit aus dem Glauben im A. u. N. Bunde. Jahrb. f. deutsche Theol. 1862 bl. 510-572. Cremer, δικαιωσυνη. Weiszäcker, Das apost. Zeitalter 2. 1890 bl. 143 v. H. Beek, Die δικαιωσυνη Θεου bei Paulus, Jahrb. f. d. Theol. 1894 bl. 249-261. E. Kühl, Rechtfertigung auf Grund des Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus. Königsberg 1904.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 470)

470. De leer van de rechtvaardigmaking door het geloof alleen werd reeds in Paulus tijd misverstaan en van antinomisme beschuldigd, [Rom. 3:8](#), [31](#); [6:1,15](#) enz.; daar waren er, die aan libertinistische praktijken zich overgaven en de waarschuwing van Jacobus nodig hadden, dat een dood, werkeloos geloof tot rechtvaardiging ongenoegzaam is, [Jak. 2:14](#)v., en anderen gingen zich, als uit reactie, toeleggen op een nomistisch en ascetisch leven, [Rom. 14:1](#)v., [Gal. 4:10](#); [Col. 2:16](#); [1 Tim. 4:3](#)v.. De gevaren, om tot het een of andere uiterste over te slaan, namen later, toen de Christelijke kerk haar standpunt tegenover de vele godsdienstige richtingen en wijsgerige stelsels in te nemen en te handhaven had, nog aanmerkelijk toe. En spoedig bleek, dat zij daarbij niet ten volle van Heidense en Joodse invloeden zich wist vrij te houden; het nomisme drong meer en meer de kerk binnen en veranderde het Evangelie in een nieuwe wet. Paulinische termen bleven vóór en na in gebruik; de genade behield de eerste plaats en het geloof werd onmisbaar tot de zaligheid geacht; bij sommige kerkelijke schrijvers, zoals Clemens, Ignatius, Tertullianus, Ambrosius, Augustinus en nog meer in de liturgische gebeden komen treffende getuigenissen over de rijkdom van Gods genade en de onverdiende vergeving van de zonden voor **1**). Maar deze evangelische gedachten wisselen spoedig af met of maken zelfs geheel en al plaats voor de beschrijving van het Christelijk leven als een volbrengen van Gods geboden, αρχη μεν πιστις, τέλος δε αγαπη **2**); geloof en werken baanden de weg naar de hemel.

Op deze ontwikkeling had de doopsbeschouwing een grote invloed. Omdat de doop alleen op de vergeving van de verleden zonden betrekking had en vele Christenen ook na de doop aan velerlei, zelfs zware zonden, zich schuldig maakten, moest er voor deze Christenen, tenzij men ze voorgoed van de gemeenschap van de kerk en de eeuwige zaligheid wilde uitsluiten, wel een tweede redmiddel gevonden worden. En dit bestond in boetedoeningen en goede werken, die vooral onder invloed van Tertullianus een satisfactorisch, resp. een meritorisch karakter aannamen, en na een lange ontwikkeling tot het Roomse sacrament van de boete

hebben geleid 3). In dit sacrament wordt wel na *contritio* (*attritio*) *cordis* en *confessio oris* de schuld van de zonde en de eeuwige straf kwijtgescholden, maar blijft de gelovige tot het dragen van de tijdelijke straffen en tot het volbrengen van de opgelegde goede werken (*satisfactio operis*) verplicht. Tot deze taak is hij echter bekwaam, doordat hij in de doop of anders (indien hij de genade door een doodzonde verloren heeft) in de boete niet alleen vergeving van de schuld, maar ook door *infusio gratiae* uitroeiing van de zondesmet en zondemacht ontving. Beide weldaden hangen bij Rome ten nauwste samen. Ze zijn niet hetzelfde, want het Trentsche concilie verklaarde uitdrukkelijk, dat de rechtvaardigmaking *non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donarum* 4); maar ze gaan feitelijk toch altijd samen en zijn onverbrekkelijk aan elkaar verbonden. In het afgetrokkenene laat het zich misschien denken, dat God de mens de zonden vergaf, zonder hem op te nemen in de staat van de bovennatuurlijke genade, omdat deze immers het karakter van een *donum superadditum* draagt. Maar in concreto is voor die scheiding geen plaats. Er is nu in de orde van het heil geen vergeving van de zonde zonder herstel in de genadestaat; God kan de zonden niet vergeven zonder *infusio gratiae*. Zelfs is het gevoelen van Scotus en de zijnen, dat de *infusio gratiae* niet krachtens haar eigen natuur, maar alleen krachtens een Goddelijke beschikking de vergeving van de zonden meebrengt, tegenwoordig zo goed als algemeen verworpen, en daarentegen de mening van Thomas als de juiste erkend, volgens welke de *gratia habitualis* de ziel sanat vel justificat, en er geen *remissio culpae* kan bestaan, zonder dat de *infusio gratiae* aanwezig is 5).

Ofschoon het Trentsche concilie in deze kwestie geen formele beslissing nam, sprak het toch uit, dat de enige *formalis causa* van onze rechtvaardigmaking de *justitia Dei* is, *non qua ipse Justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes* 6). De rechtvaardigmaking is dus bij Rome die daad van God, waardoor Hij niet alleen de schuld van de zonden vergeeft en de eeuwige straf kwijtscheldt, maar ook de mens inwendig wederbaart en vernieuwt. Blijkbaar is de orde van deze beide weldaden dan zo gedacht, dat de laatste de eerste ten gevolge heeft; de *gratia habitualis* is immers de *causa formalis* zowel van de *remissio peccatorum* als van de *sanctificatio*; God vergeeft de mens zijn zonden, omdat Hij hem in logische zin vooraf heilig maakt 7). Deze heiligmaking is zo volkomen, dat de mens van alle smet van de zonde gereinigd wordt en slechts de *fomes peccati* of de *concupiscentia*, die op zichzelf geen zonde is, overhoudt, en dat hij daarin voorts de bovennatuurlijke kracht ontvangt, om Gods geboden te onderhouden, om zelfs *opera supererogatoria* te doen, en langs deze weg het eeuwige leven en een hoge graad van hemelse heerlijkheid te verdienen. Het hele Christendom (de persoon en het werk van Christus, kerk en sacrament) dient bij Rome daartoe, dat God in de doop, resp. in de boete, aan de mens het verloren *donum superadditum* terug kan schenken, en daardoor hem in staat stelt, om goede werken te doen en hemels loon te verwerven. De rechtvaardigmaking is feitelijk de herstelling van de mens in de status integritatis, de *elevatio* in de bovennatuurlijke orde.

Daarbij dient men echter billijkheidshalve in het oog te houden, dat Rome deze hele heerlijke weldaad alleen toeschrijft aan de barmhartigheid van God, die uit genade reinigt, heiligt en zalft met de Heilige Geest van de belofte, en dat zij als verdienende oorzaak alleen erkent de Heere Jezus Christus, die toen wij vijanden waren, naar zijn grote liefde, waarmee Hij ons liefgehad heeft, door zijn heilig lijden aan het hout van het kruis de rechtvaardigmaking voor ons verdiend en de Vader voor ons voldaan heeft. Ook aan het geloof kent Rome daarbij een plaats toe; het geloof is *humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis*,

zonder hetwelk het onmogelijk is, Gode te behagen; maar omdat dat geloof toch niet meer is dan een toestemming van de waarheden, die door God geopenbaard en door de kerk bewaard worden; kan het, tenzij de hoop en de liefde erbij komen, ons niet waarlijk met Christus verenigen noch ook tot levende leden van zijn lichaam maken 8); zodat het dan ook op zichzelf aan de Christen niet de zekerheid schenken kan of mag, dat hij vergeving van de zonden ontvangen heeft en tot het getal van de uitverkorenen behoort 9). Zelfs bestrijdt Rome niet, dat de gerechtigheid van Christus ons in de rechtvaardigmaking wordt toegerekend, maar zij ontkent, dat dit het een en al in deze weldaad is, en houdt staande, dat de gerechtigheid van Christus ons niet alleen juridisch, maar ook ethisch geschonken en ingestort wordt; al draagt de term rechtvaardigen in Oud en Nieuw Testament soms wel een forensische betekenis 10), het is volgens Rome toch de ontwijfelbare leer van de Schrift, dat de mens om de verdiensten van Christus inwendig gerechtvaardigd en vernieuwd wordt, [1 Cor. 1:30](#); [2 Cor. 5:21](#); [Gal 3:27](#); [Ef. 4:24](#) enz. 11).

De Reformatie nam haar aanvang bij Luthers verzet tegen de aflaathandel en tegen heel het daarmee samenhangend Roomse boetewezen. Maar de gedachten, die hem tot oppositie leidden, hadden zich al sedert jaren bij hem gevormd en namen haar uitgangspunt van het nieuwe inzicht, dat hij in de "gerechtigheid van God" [Rom. 1:17](#) verkreeg 12). Terwijl hij daaronder vroeger steeds de wrekende en straffende gerechtigheid had verstaan, welke hem met angst en schrik vervulde, was hem daarover, waarschijnlijk reeds in 1508 of 1509, een nieuw licht opgegaan, en had hij leren inzien, dat daarbij niet bedoeld werd de justitia, qua Deus justos est in se ipso, sed qua nos ex ipso justificamur, quod fit per fidem evangelii 13). Dit nieuwe inzicht was voor Luther het keerpunt in zijn leven; het bracht hem allengs, vooral onder de invloed van Paulus en Augustinus, tot heel andere overtuigingen, dan die in de toenmalige theologie gangbaar waren. In kiem komen deze alle reeds voor in de voorlezingen over de brief aan de Romeinen, welke door Luther gehouden werden in de jaren 1515 en 1516 en die eerst in 1899 teruggevonden en door Joh. Ficker uitgegeven en van een brede inleiding voorzien zijn 14). Natuurlijk zijn ze hier nog vermengd met allerlei voorstellingen, welke Luther later herzien of prijsgeven zal; hij denkt er bijv. nog niet aan, om tegen het gezag van de kerk in verzet te komen. Maar hij keert zich toch reeds met grote beslistheid tegen de Middeleeuwse scholastiek en de filosofie van Aristoteles, kritiseert allerlei kerkelijke toestanden en praktijken inzake aflaten, vasten, heiligenverering, feestdagen, durft ook reeds tegen pausen en bisschoppen zijn stem verheffen, trekt de juistheid van de onderscheiding tussen peccata mortalia en venialia in twijfel, houdt de erfzonde niet louter negatief voor een verlies van het donum superadditum, maar ook positief voor een bederf van de menselijke natuur, dat in dit leven nooit geheel wordt uitgeroeid enz. Maar het oorspronkelijke, dat in dit commentaar op de Romeinen aan het licht treedt en dat later beginsel en drijfkracht van de Reformatie zal worden, concentreert zich toch vooral om de tegenstelling van zonde en genade, wet en Evangelie, werken en geloof, eigen en Gods gerechtigheid.

De kern van het Evangelie is toch daarin gelegen, dat God in Christus een andere gerechtigheid heeft geopenbaard dan welke in de wet van ons werd geëist; Hij heeft nu in de tijd van de genade zonder wet, dat is sine necessitate legis habendae, i. e. sine adjutorio legis et operum ejusdem een gerechtigheid geopenbaard, non qua Deus justus est, sed qua induit hominem, cum justificat impium, een justitia, qua Deus justificat nos 15). Gerechtigheid en ongerechtigheid hebben dus in de Schrift een heel andere betekenis dan bij de filosofen en juristen; dezen denken daarbij aan een kwaliteit van de ziel, sed justitia Scripturae magis pendet ab imputatione Dei, quam ab esse rei 16). Rechtvaardigen betekent in de Schrift justum reputare, accepto ferre, non imputare peccatum, remittere impietatem, justitiam dare

per reputationem sine operibus, imputare justitiam 17). Zozeer staat deze daad van God in het werk van de zaligheid op de voorgrond, dat Luther van de woorden in [Rom. 5:10](#), toen wij vijanden waren, ook deze verklaring mogelijk acht: cum infirmi essemus secundum tempus, licet jam coram Deo essemus in predestinatione justi. Quia in predestinatione Dei omnia facta jam Sunt, quae in rebus adhuc futura sunt 18).

Deze rechtvaardiging gaat geheel en al buiten de werken om, buiten alle werken vóór en na het geloof. Immo nec opera precedentia nec sequentia justificant, quanto minus opera legis! Precedentia quidem, quia preparant ad justitiam, sequentia vero, quia requirunt jam factam justificationem 19). Wij worden niet gerechtvaardigd om en door, maar tot goede werken; het is alleen de genade, die ons rechtvaardig maakt; non enim justa operando justi efficitur, sed justi essendo justa operamur. Ergo sola gratia justificat 20). Bij God rechtvaardig zijn en bij God gerechtvaardigd worden zijn een en hetzelfde; non enim quia justus est ideo reputatur a Deo, sed quia reputatur a Deo, ideo justus est 21). De persoon gaat toch aan de werken vooraf, evenals de boom aan de vruchten; God neemt de persoon niet aan om de werken, maar de werken om de persoon, prius personam quam opera 22). De weg, waarin de rechtvaardiging ons deel wordt, kan dus geen andere zijn dan die van het geloof. Daaronder verstaat Luther het geloven van God op zijn woord; Hij onderscheidt nl. een justificatio Dei passiva en activa, en denkt bij de eerste daaraan, dat God door ons, als wij Hem geloven op zijn woord, gerechtvaardigd wordt. God zegt ons in dat woord twee dingen: ten eerste, dat wij zondaren zijn, dat er in ons geen gerechtigheid is, en dat wij ze ook niet door werken verkrijgen kunnen, en ten tweede, dat wij toch gerechtvaardigd kunnen worden en voor God rechtvaardig kunnen zijn door de gerechtigheid, welke Hij zonder werken in het Evangelie heeft geopenbaard.

Het geloof sluit dus twee dingen in: het geloof, dat wij zondaren zijn, en het geloof, dat God ons om Christus' wil uit genade rechtvaardigt. Ook het eerste hebben wij aan te nemen, niet omdat wij het zelf ervaren, maar omdat God het zegt; etsi nos nullum peccatum in nobis agnoscamus, credere tamen oportet, quod sumus peccatores. Unde Apostolus: nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. Quia sicut per fidem justitia Dei vivit in nobis, ita per eandem et peccatum vivit in nobis, i.e. sola fide credendum est nos esse peccatores, quia non est nobis manifestum, immo sepius non videmur nobis conscii. Ideo iudicio Dei standum et sermonibus ejus credendum, quibus nos injustos dicit, quia ipse mentiri non potest 23). Dit geloof, dat wij zondaren zijn, wordt door Luther gewoonlijk echter van de fides in engere zin onderscheiden en als contritio, conressio, humiliatio enz. aangeduid; want het waarachtig geloof, dat God ons zijn gerechtigheid schenkt, wordt juist uit de kennis en belijdenis van onze zonden geboren; qui hoc cognoscit gemit ad Deum et humiliatus petit erigi et sanari hanc (malam) voluntatem. Qui autem non cognoscit, non petit, qui autem non petit, non accipit, ideo nec justificatur quia ignorat suum peccatum 24). De contritio gaat dus aan dat geloof vooraf, hetwelk de gerechtigheid van God in Christus aanneemt. Als de mens nu zo God op zijn woord gelooft, dat er geen gerechtigheid is in hem maar alleen in Christus, dan rechtvaardigt hij God, en dat is de justificatio passiva. "Justificari Deum in sermonibus" est ipsum justum et verum fieri in sermonibus suis sive sermones ejus justos et veros fieri. Hoc autem fit credendo et eos suscipiendo et pro veris ac justis tenendo 25). Maar die justificatio passiva, waardoor wij onzerzijds God rechtvaardigen, est ipsa justificatio nostri active a Deo. Quia illam fidem, quae suos sermones justificat, reputat justitiam. Beide vallen samen: dum justificatur justificat, et dum justificat justificatur; ja, justificatio Dei passiva et activa et fides sen credulitas in ipsum sunt idem. Quia quod nos ejus sermones justificamus, donum ipsius ejus ac propter idem donum ipse nos justos habet i.e. justificat 26).

Krachtens het innig verband, dat Luther aldus tussen rechtvaardiging en geloof legt, laat hij de justificatio ook niet bloot bestaan in een sententie, welke God bij zichzelf uitspreekt, en die voorts geen gevolgen heeft. Maar het justum reputare brengt terstond het justum efficere mee. Als wij God rechtvaardigen door het geloof, dan rechtvaardigt Hij ons in zijn woord, dum nos tales fecit, quale est verbum suum, hoc est justum, verum, sapiens etc. Et ita nos in verbum suum, non autem verbum suum in nos mutat. Facit autem tales tunc, quando nos verbum suum tale credimus esse, sc. justum, verum. Tunc enim jam similis forma est in verbo et in credente, i.e. veritas et justitia 27). God wordt gerechtvaardigd, quando impios justificat et gratiam infundit sive quando justus esse in suis verbis creditur. En zo wordt God justus effective in nobis laudabilis, quia nos sui similes facit 28). Het rechtvaardigen wordt door justum reputare enz., maar soms in dezelfde zin en bij afwisseling door justum facere, perficere ac absolvere justum ac justitiam omschreven 29). De dood van Christus is de dood van de zonde en zijn opstanding is het leven van de gerechtigheid, omdat Hij door zijn zonde voor de zonde voldeed en door zijn opstanding ons gerechtigheid aanbracht. Zijn dood betekent dus niet alleen, maar bewerkt ook de vergeving van de zonde, etiam facit remissionem peccati. En zijn opstanding is niet alleen een sacramentum justitiae nostrae, sed etiam efficit eam in nobis 30). Al ons goed is buiten ons in Christus, extrinsecum nobis est bonum nostrum, quod est Christus, maar dat alles is ook in ons door het geloof en de hoop op Hem 31). Zo kan Luther dan ook nog zeggen, dat onze zonde bedekt wordt per Christum in nobis habitantem 32), dat God de gelovigen rechtvaardigt, omdat zij hun zonden belijden en bij Hem hun gerechtigheid zoeken 33).

Maar men zou toch verkeerd doen, wanneer men hieruit afleidde, dat Luther de gerechtigheid zelf, welke de grond van de rechtvaardiging is, in de gelovigen stelde. Zijn bedoeling is duidelijk een andere. De eigengerechtigte nl., die door de werken gerechtvaardigd wil worden, gelooft God niet op zijn woord, rechtvaardigt God niet maar onteert Hem en maakt Hem tot een leugenaar; hij vernedert zich niet en erkent zich niet als zondaar; hij zoekt niet gerechtvaardigd te worden en verlangt niet naar gerechtigheid, maar gelooft, dat hij ze reeds bezit. Heel anders is het gesteld met de gelovigen, niet alleen bij de aanvang, maar ook altijd heel hun leven door, tot in de dood toe. Zij zeggen niet tot God: wij kunnen en zullen doen, wat Gij in uw wet beveelt, maar belijden veeleer: wij hebben niet gedaan en wij kunnen niet doen, wat Gij beveelt, maar da, quod jubes, geef Gij ons het willen en kunnen! De eigengerechtigte adeptam confidit justitiam, de gelovige pro acquirenda suspirat 34). De gelovige is wel in beginsel justus; want ofschoon iemand alleen daarom justus est, omdat hij reputatur a Deo; toch nullus reputatur justus, nisi qui legem opere implet. Nullus autem implet, nisi qui in Christum credit. Et sic Apostolus intendit concludere, quod extra Christum nullus est justus, nullus legem implet 35). Met andere woorden, de gelovige mag in beginsel rechtvaardig zijn, de gerechtigheid, welke hij bezit, is enkel en alleen aan Gods genade te danken, en is voorts ook niet de grond, waarop hij steunt. Hij gelooft in de aanvang, en blijft bij de voortgang God geloven op zijn woord; hij blijft geloven, dat hij een zondaar is, en dat zijn gerechtigheid alleen in Gods gerechtigheid ligt.

Zo is hij en blijft hij altijd hier op aarde ziek en gezond, zondaar en rechtvaardig, schuldig en niet schuldig. Sancti intrinsece sunt peccatores semper, ideo extrinsece justificantur semper. Hipocrite autem intrinsece sunt justi semper, ideo extrinsece sunt peccatores semper. Uitwendig rechtvaardig wil zeggen, dat wij uit onszelf noch uit onze werken, sed ex sola Dei reputatione justi sumus. Reputatio enim ejus non in nobis nec in potestate nostra est. Ergo nec justitia nostra in nobis est nec in potestate nostra. Intrinsece et ex nobis zijn en blijven wij altijd impii 36). Evenals de zieke ziek is in zichzelf en gezond heten mag, als hij de belofte van beterschap van de bekwame geneesheer gelooft en aan zijn voorschrift gehoorzaamt, zo

is de gelovige peccator re vera sed justus ex reputatione et promissione Dei, quod liberet ab illo, donec perfecte sanet 37). De rechtvaardiging gaat dus altijd door; populus fidei totam viam suam agit in querendo justificationem 38). Het is juister bij hen te spreken van justificati dan van justi, want Christus alleen is justus, nos antem adhuc semper justificamur et in justificatione sumus 39).

Door deze opvatting van de rechtvaardigmaking werd Luther er tenslotte toe geleid, om zowel tegen een valse gerustheid als tegen vertwijfeling te waarschuwen. Heel dit leven nl. is tempus volendi justitiam, perficiendi vero nequaquam, sed futura vita. God laat de erfzonde ook na de rechtvaardiging in ons voortbestaan, opdat Hij ons daardoor in vrees en nederigheid houdt en voortdurend tot zijn genade de toevlucht doet nemen. Anderzijds behoeven wij ons niet aan wanhoop over te geven, omdat wij de inwendige zonde niet radicaal kunnen uitroeien, want dit is in dit leven niet mogelijk, en God vergeeft en rekent de zonde niet toe aan hem, die zijn barmhartigheid inroept. Regia ergo via et via pacis in spiritu est peccatum quidem nosse et odisse et ita in timore Dei incedere, ne imputet et dominari permittat, et tamen orare misericordiam ejus, ut nos ab eo liberet et non imputet. Timor excludit dextram, sed misericordia sinistram; ille securitatem, ista desperationem; ille vanam placentiam sui, ista desperationem Dei 40). Zo blijft het leven van de Christen een leven van geloof; hij ervaart en weet niet, dat hij gerechtvaardigd is, want hij is slechts justus ex Deo reputante, maar hij eist het en hoopt het, hij gelooft en verwacht het 41), en is in die hoop verheugd en verzekerd 42); God laat toch zijn werk niet varen maar volbrengt, wat Hij beloofd heeft 43). Dat geloof betoont de Christen in zijn gehoorzaamheid aan Gods woord. Want dat zijn niet de beste Christenen, qui sunt doctissimi et multa legunt ac multis libris abundant. Maar dat zijn de besten, qui ea faciunt liberrima voluntate, quae in libris illis legunt et alios docent. Non faciunt autem liberrima voluntate, nisi qui per spiritum sanctum charitatem habent. Ideo nostro seculo timendum est, ubi multiplicatis libris doctissimi fiunt, sed indoctissimi Christiani 44). Ook bestaat de gehoorzaamheid niet in het opstapelen van vele goede en grote werken, in de gedachte, dat ze goed zijn, omdat ze laboriosa zijn, maar zij komt menigmaal in de trouw in het kleine en geringe uit 45). Bij alles, wat wij doen, is dit toch de hoofdzaak, dat wij God door ons laten werken, en zijn woord niet schatten naar onze werken, maar onze werken naar zijn woord 46).

- 1) Verg. J. Buchanan, The doctrine of justification, Edinb. 1867 bl. 77 v.
- 2) Ignatius, Eph. 14, 1.
- 3) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52
Rechtvaardigmaking; 469.
- 4) Conc. Trid. sess. VI c. 7. Volgens Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 60 bestaat er tussen beide zelfs een reëel verschil.
- 5) Thomas, S. Theol. I 2 qu. 111 art. 2. qu. 113 art. 2.
- 6) Conc. Trid. sess. VI c. 7.
- 7) Deze onderschikking van de weldaad van de vergeving aan die van de heiligmaking hangt weer samen met de verzwakking van de zonde als schuld, verg. Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42
De Verbreiding van de Zonde; 321 v. en ook Loofs, Dogmengesch4. bl. 570 noot 7.
- 8) Conc. Trid. sess. VI c. 7 en 8.
- 9) ib. c. 9 en can. 13-16.
- 10) Scheeben-Atzberger, t.a.p. bl. 33..
- 11) Pesch, Prael. dogm. V 186.
- 12) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 417.
- 13) Deze nieuwe opvatting komt reeds voor in een kanttekening op de Sententiae van Lombardus, uit de jaren 1509/1510,

- verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 417.
- 14) Anfänge reformatorischer Bibelauslegung. Herausgegeben von Johannes Ficker. I Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. 1. Die Glosse. 2 Die Scholien. Leipzig Dieterichsche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher 1908.
 - 15) Luthers Vorlesung über dem Römerbrief 1515/1516 ed. Joh, Ficker I 32.
 - 16) t.a.p. II 121.
 - 17) t.a.p. I 20, 38 II 113. 119.
 - 18) t.a.p. II 141, verg. 124: onze gerechtigheid in ipso (Deo) et consilio ejus tota pendet.
 - 19) t.a.p. II 91.
 - 20) ib.
 - 21) t.a.p. I 20.
 - 22) t.a.p. II 103-104.
 - 23) t.a.p. 69, 89.
 - 24) t.a.p. II 90, verg. ook II 60, 95, 113, 119 enz.
 - 25) t.a.p. II 64.
 - 26) t.a.p. II 65, 66.
 - 27) t.a.p. II 65.
 - 28) t.a.p. II 59-61.
 - 29) t.a.p. II 60-94.
 - 30) t.a.p. II 129-130.
 - 31) t.a.p. II 114-115.
 - 32) t.a.p. II 113.
 - 33) t.a.p. II 105 regel 20. 113, 21. 118, 30. 121. 14. 123, 12.
 - 34) t.a.p. II 99.
 - 35) t.a.p. I 20.
 - 36) t.a.p. II 104, 105.
 - 37) t.a.p. II 108, verg. 104, 105, 176, 179, 180.
 - 38) t.a.p. II 100.
 - 39) t.a.p. I 45.
 - 40) t.a.p. II 116-118.
 - 41) t.a.p. I 54. II 89, 104, 124.
 - 42) t.a.p. II 287: spes vero non confundit, i.e. gaudet et hilaris est ac se Cura, verg. II 341.
 - 43) t.a.p. I 44 II 128.
 - 44) t.a.p. II 167.
 - 45) t.a.p. II 253.
 - 46) t.a.p. II 203, 242-243.3

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 471)

471. De voorlezingen over de brief aan de Romeinen bevatten in kiem reeds al die gedachten, welke Luther later, vooral ook in zijn commentaar op de Galaten, breder ontwikkelen zal. Wij leren er duidelijk uit, dat de leer van de rechtvaardiging bij de Reformatie volstrekt niet geboren werd uit het inzicht, dat de erfzonde, welke Luther dan weer volgens Denifle met de zinnelijke begeerte vereenzelvigde in de gelovigen onoverwinlijk was en dat dus een bloot vertrouwen op de barmhartigheid van God en op een uitwendig toegerekende gerechtigheid van Christus voor de zaligheid genoegzaam was ¹⁾. Want Luther maakt nergens een scherp onderscheid, veel min een scheiding tussen rechtvaardigmaking (in forensische zin) en heiligmaking; nergens stelt hij de laatste bij de eerste ten achter, maar altijd vat hij het justum reputare en het justum efficere onder het éne begrip van de rechtvaardigmaking samen; de Reformatie was van huis uit een religieuze en tegelijk een ethische beweging. Daarentegen trekt zich alle belang bij de justificatio daarin samen, dat de zaligheid geheel en al, van het begin tot het einde, niet van de mensen, maar uitsluitend Gods werk is; vandaar de

tegenstelling van wet en Evangelie, de bestrijding van alle meritum de congruo en de condigno, de nadruk op het sine meritis justificari, de verheerlijking van Gods genade en de verdiensten van Christus. Gods genade en zij alleen is het voorwerp van het vertrouwen van de Christen, bij de aanvang van zijn bekering en zo tot het einde van zijn leven toe. Want al is hij ook door het levend geloof terstond in beginsel vernieuwd, grond van zijn vertrouwen is toch nooit zijn eigen gerechtigheid, maar de gerechtigheid, welke God in Christus geschonken heeft. Wat Luther later zo dikwijls uitsprak: so viel du glaubest, so viel hast und bist du auch, dat getuigt hij ook reeds in zijn uitlegging van de brief aan de Romeinen: tantum enim sumus et habemus, quantum credimus; qui ergo plena fide credit et confidit se esse filium Dei, est filius Dei 2). Later maakt Luther wel meer onderscheid tussen het geloof en de hoop, stelt hij de imputatio gratuita krachtiger op de voorgrond, legt hij meer nadruk op de zondenvergeving en het kindschap, zoals zij nu reeds op aarde het deel van de gelovigen zijn, en laat hij ook de zekerheid van het heil meer tot haar recht komen; maar dit alles zijn geen nieuwe elementen, doch ontwikkeling en uitbreiding van wat in kiem reeds in zijn voorlezingen over de brief aan Rome te vinden is.

Daarmee is niet gezegd, dat Luther reeds een antwoord gereed had op al de vragen, welke zich bij deze leer van de rechtvaardiging konden voordoen. Want de justificatio was bij hem geen leer, welke hij wetenschappelijk indacht en systematisch uiteenzette, maar een prediking van wat hij, door zijn eigen religieuze ervaring geleid, bij anderen, inzonderheid bij Paulus gevonden had. Vandaar blijft er in zijn vroegere en latere theologie veel onzekerheid over de verhouding van bekering (contritio, boete) en geloof, geloof en rechtvaardigmaking, rechtvaardigmaking en heiligmaking. Zo zegt hij bijv. in een reeds boven geciteerde zinsnede: non enim quia iustus est, ideo reputatur a Deo, sed quia reputatur a Deo, ideo Justus est, maar dan gaat hij in eens voort: Nullus autem reputatur Justus, nisi qui legem opere implet. Nullus autem implet, nisi qui in Christum credit. Et sic Apostolus intendit concludere, quod extra Christum nullus est justus, nullus legem implet 3). Dit lezende, voelt men vanzelf de vraag bij zich opkomen, hoe het een met het ander te rijmen is; gaat het reputari aan het justum esse (door het geloof in Christus), of dit laatste aan het eerste vooraf? Is de rechtvaardiging een synthetisch of een analytisch oordeel? Een klaar en beslist antwoord geeft Luther niet; er zijn in zijn theologie uitspraken voor het een en voor het andere gevoelen te vinden. Ook de Confessio Augustana en haar Apologia laten zich hier niet duidelijk over uit. Zo sterk mogelijk wordt geleerd, dat de rechtvaardiging niet geschiedt door onze krachten, werken of verdiensten, maar alleen uit genade, om Christus, door het geloof. Deze belijdenis is de praecipuus locus doctrinae Christianae, de articulus stantis et cadentis ecclesiae, gelijk het later heten zal, want er zijn de eer van Christus en de troost van de gelovigen mee gemoeid 4).

Desniettemin ontbreekt de helderheid op menig punt. Enerzijds wordt gezegd, dat de Heilige Geest geschonken wordt door middel van woord en sacrament en het geloof werkt, ubi et quando visum est Deo, in hen, die het Evangelie horen; en anderzijds wordt geleerd, dat het geloof de Heilige Geest meebrengt, en dat wij de Heilige Geest ontvangen, nadat wij door het geloof gerechtvaardigd en wedergeboren zijn 5). Nu eens ontvangen wij de indruk, dat de belofte van de vergeving, van de rechtvaardiging en het eeuwig leven ligt opgesloten in het Evangeliewoord, en dat wij deze door het geloof aannemen; maar dan weer schijnt het, dat wij, door het geloof Christus als onze Middelaar stellende tegenover de toorn van God, de vergeving krijgen en gerechtvaardigd worden 6). De justificatio wordt omschreven als ex injustis justos effici seu regenerari, dat is als accipere of consequi remissionem peccatorum, maar ook wel als reconciliari Deo, en als justos pronuntiari seu reputari 7). De regeneratio wordt nu eens gelijk gesteld met het ex injustos justos effici, met de troost en de

levendmaking, welke het geloof, dat de vergeving van de zonden aanneemt, schenkt; dan weer opgevat als het nieuwe leven en de spirituales motus, welke de Heilige Geest, die wij, nadat wij gerechtvaardigd zijn, door het geloof ontvangen, in onze harten plant 8).

Maar de polemiek met Rome, en later ook in eigen kring met Osiander en Stancarus, met Major en Amsdorf drong tot scherper begripsbepaling en tot een meer logische orde. Men volgde daarbij Melanchton, die sedert 1529 meer en meer aan de justificatie een uitsluitend juridische betekenis toekende. In de Apologie heette het al, dat de Schrift deze term ook bezigt in de zin van *justum pronuntiare seu reputare*; als Jakobus van de rechtvaardiging uit de werken spreekt, handelt bij niet van de *modus justificationis*, maar beschrijft hij, *quales sint justi, postquam jam sunt justificati et renati*. Et *justificari significat hic non ex injusto justum effici, sed usu forensi justum pronuntiari*; ook heeft rechtvaardigen in [Rom. 5:1](#) *forensi consuetudine* de betekenis van *reum absolvere et pronuntiare justum*, en welovereenkomstig een reeds door Luther gebezigde uitdrukking 9), *propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem*. Omdat die gerechtigheid van Christus ons toegerekend of geschonken wordt *per fidem*, daarom is dat geloof *justitia in nobis imputative, id est, est id, quo efficimur accepti Deo propter imputationem et ordinationem Dei* 10). In dit voetspoor voortgaande, verwierp de Formula Concordiae het gevoel van Osiander en Stancarus, evenals ook dat van Major en Amsdorf, en beled, dat

1. het geloof alleen, hetwelk echter geen *nuda notitia historiae de Christo* is, maar een gave van God en een waarachtig, levend geloof, het *medium et instrumentum* is, waardoor wij Christus als onze Zaligmaker aannemen en in Hem die gerechtigheid bezitten, waarmee wij voor God kunnen bestaan;
2. dat God, door het geloof ons schenkende en toerekenende de *justitia obedientiae Christi*, ons alleen om die gerechtigheid van Christus, met uitsluiting van alle voorafgaande, tegenwoordige of navolgende werken, de zonden vergeeft, in genade aanneemt en voor rechtvaardigen rekent; en dat
3. ofschoon de *antecedens contritio et subsequens nova obedientia ad articulum justificationis coram Deo non pertinent*, het rechtvaardigend geloof toch nooit *sola* is, maar steeds met liefde en hoop gepaard gaat en door goede werken gevolgd wordt 11).

De Lutherse dogmatiek bracht hierin deze verandering, dat de loci van de heilsorde aanmerkelijk werden uitgebreid 12), maar ze hield in de eerste tijd toch streng aan het *sine meritis justificari* vast. Naarmate echter in de zeventiende eeuw de belijdenis van de predestinatie prijsgegeven en het geloof min of meer als een werk van de mens opgevat werd, maakte de genade-ordening voor de loonordening, het Evangelie voor de wet, het geloof voor de werken plaats. Piëtisme en rationalisme dreven, schoon uit verschillende belangen, in dezelfde richting. Schleiermacher vatte de rechtvaardiging als keerzijde van de bekering en als deel van de wedergeboorte op, en maakte haar feitelijk afhankelijk van het nieuwe leven in de gemeenschap van Christus; de Vermittelungstheologen corrigeerden hem wel in zoverre, dat zij de rechtvaardiging handhaafden als een objectieve daad van God, maar zij lieten deze toch geschieden op grond van de ingestorte gerechtigheid van Christus, welke de toekomstige volmaaktheid van de gelovigen waarborgt; zelfs Hengstenberg onderscheidde trappen in de rechtvaardigmaking en maakte ze in haar voltooiing van de liefde en de goede werken afhankelijk 13). Eerst Ritschl vestigde weer op de objectieve betekenis van de rechtvaardiging de aandacht, en vatte ze daarom op als een synthetisch oordeel, dat aan de

goede werken voorafging. Maar hij liet haar begrepen zijn in Jezus' prediking van de liefde van God, beschouwde ze als een goed van de gemeente, waaraan de enkele deel kreeg door zich bij de gemeente te voegen, en sneed dus haar verband door, enerzijds met de satisfactio van Christus en anderzijds met de heilsverzekerdheid van de Christen; ze werd dus feitelijk weer, evenals bij Schleiermacher, een religieuze ervaring, een wegneming van het schuld bewustzijn, en hield op te zijn een objectief oordeel, dat God uit genade over de zondaar uitspreekt en waardoor Hij hem van de schuld bevrijdt 14). Deze voorstelling van de rechtvaardigmaking vond niet alleen ingang bij de volgelingen van Ritschl, maar oefende ook buiten die kring grote invloed uit. Dorner bracht de rechtvaardigmaking ten nauwste met de objectieve verzoening in Christus in verband en zag derhalve in het geloof slechts het ontvangend orgaan van de van Gods zijde reeds geschonken vergeving 15). En anderen, zoals H. Cremer, E. Cremer, Althaus gaven haar zulk een betekenis, dat de wedergeboorte als een bijzondere weldaad daarnaast geheel verdween en nog slechts als een door het geloof bewerkte vernieuwing van het leven gehandhaafd werd 16).

- 1) Dat de nieuwe denkbeelden bij Luther niet voortkwamen uit een zedelijk bankroet, maar integendeel in een diep besef van zonde hun oorsprong hadden, is met krachtige bewijzen gestaafd door W. Braun, *Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre*, Berlin 1908. De concupiscentia was bij Luther ook niet gelijk aan de geslachtslust, maar duidde bij hem de wortel van allerlei, ook geestelijke, zonden aan. Verg. ook Loofs, D. G4. bl. 696. Holl, *Luthers. Rechtfertigungslehre* 1516, *Zeits. f. Th. u. K.* 1910 bl. 265, en Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 322 v.
- 2) t.a.p. I 73, 74.
- 3) t.a.p. I 20.
- 4) J. T. Müller, *Die Symb. B. van de ev. Luth. Kirche* 5 1882 bl. 39, 87, 300.
- 5) Müller, t.a.p. bl. 39 vergeleken met bl. 110, 111.
- 6) Müller, t.a.p. bl. 93, 94, 95, 98, 102, 107, 121, 123: door het geloof verkrijgen wij, ut justi reputemur propter Christum.
- 7) Müller, t.a.p. bl. 100, 101, 103, 108. Aan pogingen, om deze beide definities van de justificatie met elkaar te verzoenen, heeft het ook in de laatste tijd niet ontbroken. Kunze, *Die Rechtfertigungslehre in der Apologie-Gütersloh* 1908 nam zelfs tot drie correcties de toevlucht. Maar Otto Ritschl, *Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der Augsb. Konfession*, *Zeits. f. Th. u. K.* 1910 bl. 292-338 noemt dit ein verzweifelten Gewaltstreich en meent zelf, dat in de merkwaardige plaats van de Apologie, Müller, t.a.p. bl. 100 n. 72, de woorden: significat et justos pronuntiari seu reputari, utroque enim modo loquitur Scriptura tussen haakjes moeten geplaatst worden, zodat de verdere ontwikkeling alleen de betekenis van justificari als ex injustos effici seu regenerari betreft. Melancton nl. verstond oorspronkelijk onder justificatio volstrekt niet alleen de vergeving van de zonden maar ook de wedergeboorte, en kwam langzamerhand 1529 tot 1532 tot het inzicht, dat dit woord toch eigenlijk alleen de eerste weldaad inhield. In deze overgangstijd vervaardigde hij de Apologie, en beijverde hij zich om aan te tonen, dat de rechtvaardiging wel terdege een ex injusto justum efficere was, omdat het geloof de harten troost en levend maakt, maar het is toch tevens een justum reputare, omdat ook dat

geloof met al de daaruit voortvloeiende goede werken niet op zichzelf, want dan is het altijd gebrekkig en onvolmaakt, maar om Christus' wil alleen tot gerechtigheid gerekend wordt. Inderdaad is de bedoeling deze, dat het geloof, hetwelk op zijn beurt weer een gave van God is, de mens in beginsel rechtvaardig maakt (en dit wordt dan weer in tweeërlei zin verstaan; nl. zo, dat de mens, die de belofte van de vergeving van de zonden door het geloof aanneemt, in zijn bewustzijn getroost, opgebeurd, levendgemaakt, blij en dankbaar gestemd wordt; of dat hij door dat geloof ook een lust en keuze ontvangt, om Gods wil te doen en goede werken voort te brengen), maar God verklaart de gelovige, bij de aanvang en ook heel het leven door, omdat hij altijd onvolmaakt blijft, toch alleen rechtvaardig om Christus' wil. Het justificari in de zin van *ex injustis justos effici, regenerari, accipere remissionem peccatorum* duidt dus in de Apol. Conf., bij Müller, bl. 100, de rechtvaardiging in het bewustzijn aan (later *justificatio passiva* genoemd), en het justificari in de zin van *justos pronuntiari seu repetari* is te verstaan van de later zogenoemde *justificatio activa*, dat is van de rechtvaardiging in het oordeel van God.

- 8) Müller, t.a.p. bl. 98, 100 vergeleken met bl. 109, 110, 146 enz.
- 9) Ficker, Luthers Vorlesung über den Römerbrief II 2 regel 8-11, 114 regel 25, 115 regel 12. Verg. verder de verhandeling van Otto Ritschl t.a.p. bl. 325.
- 10) Müller, t.a.p. bl. 100, 130-131, 139-140. Verg. verder Melancton, Corpus doct. Christ. 1561 bl. 240 v. 414 v. 685 v.
- 11) Müller, t.a.p. bl. 527-530, 611-624.
- 12) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 410, Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 418.
- 13) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 425. Over Hengstenberg verg. men ook Philippi, Kirchl. Gl. V 1 bl. 215 v. 298.
- 14) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 425 v.
- 15) Dorner, Syst. der Chr. Glaubenslehre II 757.
- 16) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 446.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 472)

472. In de leer van de rechtvaardigmaking is er zakelijk tussen de Lutherse en de Gereformeerde theologie geen verschil, maar in de laatste neemt zij toch een andere plaats in en krijgt zij een ander accent **1)**. Dat komt ten eerste daarin uit, dat Luther de predestinatie steeds verder terugdrong, Calvijn daarentegen ze steeds meer in het middelpunt plaatste en van daaruit ook de rechtvaardigmaking bezag. Dominus, dum nos vocat, justificat, glorificat, nihil aliud quam aeternam suam electionem declarat **2)**, het zijn de electi, die gerechtvaardigd worden **3)**. Het is volkomen juist, dat Calvijn daarom toch nooit de objectieve voldoening van Christus noch ook de weldaad van de rechtvaardigmaking verzwakt **4)**, maar er hangt toch wel mee samen, dat de gerechtigheid van Christus ons veel meer voorgesteld wordt als een gave, door God ons geschonken, dan als een goed, dat wij door het geloof aannemen; de objectieve schenking gaat aan de subjectieve aanneming vooraf **5)**. Ten andere handhaaft Calvijn het *sine meritis justificari* niet alleen om de beide motieven, ontleend aan de genoegzame verdiensten van Christus en de troost van de gelovigen, maar niet minder sterk

om het motief van de gloria Dei. Calvijn voelt zich als in de tegenwoordigheid van God en geplaatst voor zijn rechterstoel; en opziende tot de heiligheid en de majesteit van God, durft hij bij de nietige, zondige mens van geen eigen werken, van geen verdienste, van geen roemen in zichzelf meer spreken. Integendeel, aan zulk een mens voegt niets anders dan de humilitas en een vertrouwen op Gods barmhartigheid; de uitverkorenen worden door God met dat doel gerechtvaardigd, dat zij in Hem en niet in iets anders zouden roemen **6**). En ten derde maakt Calvijn, inzonderheid tegen Osiander, een scherp onderscheid tussen justificatio en sanctificatio, want de eerste is een zuiver forensische daad; maar hij scheidt ze geen ogenblik en houdt ze steeds met elkaar in allernauwst verband. Christus kan toch niet gedeeld worden, evenmin als het licht en de warmte in de zon, die echter beide toch een onderscheiden werking uitoefenen **7**); Christus rechtvaardigt niemand, die Hij niet tegelijk heiligt. Wij worden daarom niet per opera, maar ook niet sine operibus gerechtvaardigd **8**); ja wij beschouwen Christus niet van verre, opdat zijn gerechtigheid ons zou toegerekend worden, aed quia ipsum induimus et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est, ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur **9**). Zo behield de rechtvaardiging bij Calvijn wel haar plaats en waarde, maar zij werd toch niet het een en al in de heilsorde; zij kwam in te staan tussen de verkiezing en de gave van Christus aan de ene, en de heiligmaking en verheerlijking aan de andere zijde; ze was medius quidam transitus ab aeterna praedestinatione ad futuram gloriam **10**).

Maar ofschoon Calvijn ook in de leer van de justificatie zijn zelfstandigheid bewees, hij loste toch de moeilijkheden niet op, welke bij dit artikel van het geloof zich voordoen. Met name geldt dit de verhouding, waarin de rechtvaardiging enerzijds tot verkiezing en voldoening en anderzijds tot heiligmaking en heerlijkmaking staat. Als de rechtvaardiging een plaats inneemt tussen beide, bestaat er altijd aanleiding, om ze of meer met de voorgaande, of meer met de volgende groep van weldaden in verband te brengen; en in diezelfde mate krijgt ze ook zelf een verschillende betekenis. Is het er om te doen, het objectief, forensisch karakter van de rechtvaardiging te handhaven, dan ligt het voor de hand, om ze nauw te verbinden aan verkiezing en voldoening; ze wordt dan een imputatio van de gerechtigheid van Christus, welke reeds lang te voren, in het Evangelie, in de opstanding van Christus, of zelfs van eeuwigheid heeft plaats gehad, en dan veel later door het subject in het geloof wordt aangenomen; dat geloof is dan niets anders dan een vat, een instrument, een res mere passiva **11**), zodat het moeilijk wordt, daaruit het nieuwe leven van de heiligmaking af te leiden. Wanneer men daarentegen meer met praktische dan met speculatieve belangen rekt, tracht men vanzelf een nauw verband te leggen tussen rechtvaardigmaking en geloof; de justificatie valt dan samen met de weldaad van de vergeving van de zonden, die in het geloof ontvangen en genoten wordt, en het geloof wordt een gemeenschap met Christus, het doet Christus door zijn Geest in ons wonen, verzekert ons van de divina erga nos benevolentia, en stort een nieuw leven en nieuwe krachten in onze harten uit **12**).

Bij Calvijn zijn beide voorstellingen nog met elkaar verenigd **13**), maar zij gingen in de Gereformeerde theologie spoedig uiteen en ontwikkelden zich beide in een eenzijdige richting. Onder invloed van Socinianisme en Remonstrantisme, Cartesianisme en Amyraldisme kwam die neonomiaanse voorstelling van de heilsorde op, welke de vergeving van de zonden en het eeuwige leven afhankelijk maakte van het geloof en de gehoorzaamheid, welke overeenkomstig de nieuwe wet van het Evangelie door de mens volbracht moesten worden. Aan deze beweging ging die van het Piëtisme en Methodisme parallel, welke bij alle verschil toch het zwaartepuntt evenzeer verlegde in het subject, en een langdurige bevinding of een plotselinge bekering tot voorwaarde stelde van de verwerving van de zaligheid. Uit reactie ontstond daartegenover het antineonomianisme, dat de

rechtvaardiging aan het geloof vooraf deed gaan, en het antinomisme, dat de rechtvaardiging herleidde tot de eeuwige liefde Gods en zonde en voldoening oploste in inadequate voorstellingen, waarvan de mens door het betere inzicht van het geloof zich te bevrijden had 14).

De Gereformeerde theologen trachtten gewoonlijk beide uitersten te vermijden, en bedienden zich daartoe al spoedig van de onderscheiding tussen een justificatio activa en passiva. Bij de Hervormers vindt men deze distinctie nog niet, zij spreken gewoonlijk van de rechtvaardigmaking in sensu concreto 15), handelen niet over een rechtvaardigmaking van eeuwigheid, in de opstanding van Christus, in het Evangelie, vóór en na het geloof, maar vatten alles in het éne begrip samen. Vandaar dat zij in sommige van hun uitspraken steun bieden aan hen, die de rechtvaardigmaking vóór het geloof plaatsen 16), maar met niet minder recht kunnen aangehaald worden als voorstanders van het gevoelen, dat de justificatie steeds geschiedt door en uit het geloof 17). Maar toen het nomisme en antinomisme opkwam, zag men zich tot begripsontleding verplicht, en onderscheidde men een justificatio activa en passiva, om beide dwalingen te vermijden. Enerzijds werd het nomisme verworpen, dat de weldaad van de vergeving eerst tot stand liet komen door het geloof, de bevinding of de bekering van de mens; maar anderzijds was men tegen het antinomisme op zijn hoede en verwierp men bijna eenparig de leer van een eeuwige rechtvaardigmaking 18). Zo nam men dan gemeenlijk aan, dat, indien er al met enig goed recht van een rechtvaardiging in het besluit van God, in de opstanding van Christus, in het Evangelie gesproken kon worden, de justificatio activa toch eerst plaats had in de vocatio interna, vóór en tot het geloof; dat echter de bekendmaking daarvan, de intimatio of insinuatio in het bewustzijn of m.a.w. de justificatio passiva alleen tot stand kwam door en uit het geloof 19). Men beijverde zich daarbij, om beide delen zo innig mogelijk met elkaar in verband te houden, en er slechts een logisch en geen temporeel onderscheid tussen aan te nemen 20); doch ook zó maakten anderen nog steeds tegen deze distinctie bezwaar 21). Omdat toch het Evangelie geen namen noemt en tot niemand persoonlijk zegt: u zijn de zonden vergeven, daarom kan en mag geen enkel mens beginnen met het geloof, dat hem de zonden vergeven zijn.

Te minder scheen daarvoor op Gereformeerd standpunt recht en vrijmoedigheid te bestaan, omdat de voldoening van Christus niet universeel, maar particulier is. De prediker van het Evangelie kan aan niemand verzekeren, dat hem persoonlijk de zonden vergeven zijn, omdat hij de uitverkorenen niet kent; en de mens, die dat Evangelie hoort, kan en mag dit evenmin geloven, omdat hij vóór en zonder het geloof van zijn verkiezing geen bewustzijn hebben kan. Zo scheen dus praktisch de conclusie voor de hand te liggen, dat hij, eerst door diep schuldgevoel teneer geworpen, daarna door het geloof tot Christus de toevlucht nam, aan Hem zich overgaf, met Hem werkzaam werd, en dan langzamerhand, door zelfonderzoek van de echtheid van zijn toevluchtnemend geloof overtuigd, de vrijmoedigheid ontving, om van de vergeving van zijn zonden en van de toekomstige zaligheid zich verzekerd te houden. De mens moet dus eerst geloven, di. met Christus werkzaam worden, opdat hij daarna door God gerechtvaardigd kon worden. Maar zo werd opnieuw de grond der rechtvaardiging van God in de mens, van Christus' gerechtigheid in de geloofswerkzaamheden, van het Evangelie in de wet verlegd. Evenals in de Lutherse, kwam het ook in de Gereformeerde theologie tot geen overeenstemming; reeds spoedig na de Hervorming kwamen er twee richtingen, die steeds bleven voortbestaan en ook heden ten dage nog in leer en leven zich gelden doen.

1) E. F. Karl Müller, Symbolik. Erlangen 1896 bl. 472 v.

2) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 419.

3) Calvijn, Inst. III 13, 2.

- 4) Lüttge, Die Rechtfertigungslehre Calvins 1909 bl. 92, 93.
- 5) Calvijn, Inst. III 11. 1, 7, 17, 18 enz.
- 6) Calvijn, Inst. III c. 12, verg. Lüttge t.a.p. bl. 76-82.
- 7) Calvijn, Inst. III 11, 6, 11, 24, 14, 9.
- 8) Calvijn, Inst. III 16, 1.
- 9) Calvijn, Inst. III 11, 10, Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 419.
- 10) Lüttge, t.a.p. bl. 102. De onjuiste, ethische en eschatologische opvatting van Calvijns rechtvaardigingsleer door Schneckenburger en M. Schultze wordt door Lüttge afdoende weerlegd, bl. 36, 56, 67, 70, 85, 89, en de invloed van Butzer op Calvijn tot de juiste proportiën herleid, bl. 83.
- 11) Calvijn, Inst. III 11, 7, 13, 5.
- 12) Calvijn, Inst. III 1, 1, 2, 9, 12, 28, 29, 3, 10 enz.
- 13) Lüttge, Die Rechtfertigungslehre Calvins bl. 41-70.
- 14) Verg. Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; F 55 en Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 420, Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 421, Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 422, en voorts nog over Verschoor: Kromsigt, Het Antinomianisme van Jacobus Verschoor, Troffel en Zwaard 1906 bl. 205-236, 272-289, 1907 bl. 1-21. 188-202. Over Pontiaan van Hattem: Id., Het Antinomianisme van Pontiaan van Battem, ib. 1910 bl. 309-326, 371-381. 1911, bl. 31-45. Ook de Zwijndrechtse Nieuwlichters leerden, dat God niet toornt maar eeuwiglijk liefheeft, en dat Christus ons dit heeft geopenbaard; Christus verlost ons dus van de waan en de vrees, dat God toornt en straft, en daardoor verzoent Hij ons met God (niet God met ons); het geloof aan Jezus' prediking, dat God liefde is, rechtvaardigt ons dus en doet ons Hem navolgen, G. P. Marang, De Zwijndrechtsche Nieuwlichters. Dordrecht 1909 bl. 190.
- 15) Dit erkent ook Comrie, Brief over de Regtvaardigmaking des zondaars. Nieuwe Uitgave. Utrecht A. Fisscher 1889 bl. 22.
- 16) Comrie beroept zich voor zijn gevoelens niet alleen op Luther, maar ook op vele kerkvaders, Roomse theologen, Protest. confessies, en Geref. schrijvers, t.a.p. bl. 1- 67. Verg. voorts ook Luther en Calvijn, boven aangehaald; over Melancton, Ritschl, Rechtf. u. Vers. I2 185, 186, over Olevianus, Heppe, Dogm. des deutschen Protest. II 315. enz., en voorts zijn dergelijke uitspraken te vinden bij Ursinus, Hyperius, Pareus, Tossanus enz.
- 17) Zie: Wolk van Getuigen voor de leere van de Rechtvaardiging door en uit het gelove, in 1759 tegen Brahe anoniem uitgegeven door Petrus Boddaert. J. J. Schultens, Uitvoerige Waarschuwing op den Catechismus van den Heer Comrie 1755 bl. 515 v. 741 v. J. van de Honert, Verhandeling van de rechtvaardiging des zondaars uit en door het geloof, en andere werken van Van der Sloot, Theoph. van Heber, Kennedy bij Moor, Comm. IV 668. M. Vitringa, Doctr. III 297, 298. Ypey, Gesch. der Chr. Kerk in de 18e eeuw VII 313-327.
- 18) Aldus de Westminster confessie XI 4, bij F. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche bl. 568, cf. Mitchell, The Westminster Assembly, its history and standards. London 1883 bl. 149-156. Alsted, Encyclopaedia 1630 bl. 1622. Maccovius, Loci C. bl. 676. Voetius, Disp. V 281. Heidegger, Corpus Theol. XXII 79. Mastricht, Theol. VI 6, 18. Turretinus, Theol. El. XVI 9 enz. Ook voor Comrie, Holtius, Brahe was het van ondergeschikt belang, of men de rechtvaardiging eeuwig wilde noemen. Zij namen wel aan, dat het richterlijk oordeel over de uitverkorenen als actus

immanens in God eeuwig was en van zijn wezen onafscheidbaar; maar ten eerste achtten zij het vrij onverschillig, of men deze actus immanens reeds met de naam van rechtvaardigmaking wilde aanduiden, mits de zaak maar vaststond, Brahe, Godg. stellingen over de leer der rechte. Nieuwe uitgave Amsterdam 1833 bl. 26, 28. Ten tweede namen zij wel een rechtvaardigmaking van eeuwigheid aan, omdat alle actus immanentes in God, dus ook bijv. de schepping eeuwig zijn, maar niet met uitsluiting van die in de tijd. Integendeel de rechtvaardigmaking, die als weldaad vastligt in Gods raad, realiseert zich in de tijd: in de opstanding van Christus, in het Evangelie, in de toepassing aan elk uitverkorene te zijner tijd, Comrie, Brief over de rechte. des zondaars. Nieuwe uitgave Utrecht 1889 bl. 91 v. En ten derde verklaarden zij uitdrukkelijk, dat de hoofdzaak voor hen hierin gelegen is, of de toerekening van Christus' gerechtigheid onmiddellijk of middellijk is, of ze vóór het geloof gaat of daarop volgt, of ze enkel en alleen een vrije, soevereine daad van God is, dan wel of ze op enigerlei wijze door medewerking van de mens, bijv. door het vervullen van de voorwaarde van het geloof, tot stand komt, Brahe, t.a.p. 20 v. Comrie, t.a.p. 120 v. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. Voorrede voor de zevende Samenspraak bl. 4 v., en voor de tiende bl. 44 v. enz.

- 19) Aldus de bovengenoemde theologen en vele anderen, zoals Ursinus, Piscator, Bucanus, Owen, Trigland, Leydecker, Hoornbeek, Holtius, verg. Moor, Comm. IV 658 v. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. bl. 402 v. In de Geref. confessies wordt evenals bij Calvijn de rechtvaardigmaking zo omschreven, dat wij de gerechtigheid, de verdiensten van Christus, of ook de justificatie zelf door het geloof ontvangen, zie Müller, t.a.p. 57, regel 6, 128, 1-5. 192, 6, 225, 37-39, 281, 41-43, 568, 20-24, 620, 44.
- 20) Zo bijv. Heidegger, Corpus Theol. XXII 79. Maresius, Syst. Theol. XI 58. Turretinus, Theol. El. XVI 9, 8-12 enz.
- 21) Bijv. niet alleen J. van de Honert, J. J. Schultens, Van den Os, maar ook Witsius, Iren. c. 8. Maastricht, theol. VI 6,13, Jac. Groenewegen bij Theod. v.d. Groe, Beschrijving van het oprecht en zielzaligend geloof, nieuwe uitgave Rotterdam Hoge z. j. bl. 36, 201. Lampe. De verborgenheit van het genaadeverbondt Amsterdam 1718 bl. 409 v. J. van Alphen, pred. te 's Bosch, die tegen een prediking van zijn ambtgenoot over Zondag 23 optrad, verg. Ypey, Gesch. d. Chr. Kerk in de 18e Eeuw VII 315 en W. Meindertsmā, Het Bossche geschil in de achttiende eeuw over de rechtvaardigmaking, St. v. W. en Vr. Nov. 1910 bl. 1081-1096.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 473)

473. Om de weldaad van de rechtvaardigmaking recht te beseffen, moet de mens zijn gedachten opheffen tot de vierschaar van God en zich plaatsen in zijn tegenwoordigheid **1)**. Wanneer hij zich met anderen vergelijkt of zichzelf meet naar de maatstaf, die hij zichzelf of die mensen onder elkaar aanleggen, dan heeft hij misschien reden, om zich ergens op te laten voorstaan en daarop zijn vertrouwen te stellen. Maar als hij zich stelt voor het aanschijn van God en zich zelf bezieet in de spiegel van zijn heilige wet, dan valt alle hoogheid weg, breekt alle zelfvertrouwen, en blijft er alleen plaats voor de bede: ga niet in het gericht met uw knecht, want niemand, die leeft, zal voor uw aangezicht rechtvaardig zijn, [Ps. 143:2](#), cf. [Ps.](#)

[130:3](#); [Job 4:17-19](#); [9:2](#); [15:14-16](#); en zijn troost ligt alleen daarin, dat er bij God vergeving is, opdat Hij gevreesd worde, [Ps. 130:4](#). Als er voor de nietige, schuldige en onreine mens van ware religie, dat is van waarachtige gemeenschap met God, van zaligheid en eeuwig leven, sprake zal kunnen zijn, dan moet God van zijn zijde de verbroken band weer aanknopen en de mens, niettegenstaande zijn schuld en verdorvenheid, weer in zijn gemeenschap opnemen en in zijn gunst doen delen. Hij moet dan uit zijn verhevenheid tot ons nederdalen, ons opzoeken en tot ons komen, de schuld van ons wegnemen, en weer de toegang tot zijn vaderhart ontsluiten. Indien Hij wachten wil, totdat wij door ons geloof, door onze deugden en goede werken, ons ten halve of ten hele, de congruo of de condigno, zijn gunst hebben waardig gemaakt, komt het nooit tot een herstel van de gemeenschap tussen God en mens en is de zaligheid eeuwig voor ons verloren.

Daarom hangt er zoveel aan de weldaad van de rechtvaardigmaking en is zij terecht het artikel genoemd, waarbij de kerk staat of valt. Want de principiële vraag, welke bij haar aan de orde komt, luidt aldus: welke is de weg, die tot de gemeenschap met God, tot de ware religie, tot de zaligheid en het eeuwige leven leidt: Gods genade of de verdienste van de mens, zijn vergeving of onze werken, Evangelie of wet, genade- of werkverbond? Indien het laatste, indien ons werkt onze deugd, onze heiliging vooropgaat, dan valt de troost van de gelovigen weg en blijven zij tot het einde van hun leven toe in twijfel en onzekerheid; dan wordt Christus in zijn enig, volkomen en algenoegzaam middelaarsambt aangetast en Hij zelf naast anderen, naast onszelf geplaatst; dan wordt God van zijn eer beroofd, want als de mens gerechtvaardigd wordt uit de werken, heeft hij roem en is geheel of gedeeltelijk de werkmeester van zijn eigen zaligheid. Door deze drie motieven bewogen, trad de Reformatie tegen Rome op en beleed zij met grote eenstemmigheid, dat de genade van God de enige causa impulsiva et efficiens van onze hele zaligheid was. En onder die genade verstond zij niet een of andere metafysische kwaliteit, welke de mens, die deed quod in se est, ingestort werd en hem tot een bovennatuurlijke stand verhief (gratia elevans), maar zij dacht daarbij aan de vergevende barmhartigheid en gunste van God, welke alle doen van de mens voorkomt en hem, vrijwillig en ongehouden, weer in zijn gemeenschap opneemt. Van God en van Hem alleen gaat dus de oprichting van het verbond van de genade uit; Hij is het en Hij alleen, die om zijns zelfs wil de overtredingen uitdelgt en onze zonden niet meer gedenkt, [Jes. 43:25](#); wij worden gerechtvaardigd om niet, uit zijn genade, [Rom. 3:24](#); [Gal. 3:18](#); [Ef. 2:8](#); [Tit. 3:5-7](#). Meer bepaaldelijk is het dan nog weer de Vader, van wie deze weldaad uitgaat, want Hij is de wetgever en rechter, [Jak. 4:12](#), maar ook de barmhartige God, genadig en groot van goedertierenheid, die de overtredingen uitdelgt om zijns naams wil, [Num. 14:18](#); [Ps. 32:2](#); [103:3](#); [130:4](#); [Jes. 43:25](#); [Rom. 3:24](#); [4:6](#); [8:33](#); [2 Cor. 5:19](#). Hij baande zelf in Christus de weg, om deze weldaad uit te delen, zodat deze ook de macht heeft, om de zonden te vergeven, [Mt. 9:2-6](#); [Joh. 5:22](#), [27](#), en deed zelf de Heilige Geest van zich uitgaan, om deze weldaad aan de harten van zijn kinderen toetepassen, [Joh. 14:26](#); [Rom. 8:15](#), [1 Cor. 6:11](#). De Gereformeerde theologen drukten dit vroeger aldus uit: Pater justificat effective, Filius meritorie, Spiritus Sanctus applicative en, om dit er ineens bij te voegen, fides apprehensive, sacramenta obsignative, opera declarative **2**).

Maar als de zaligheid van de mens in een vrije, genadige daad van God haar oorsprong heeft, dan is het van het allergrootste belang te weten, waarin deze daad bestaat, wat m.a.w. de betekenis van de rechtvaardigmaking is. Op zichzelf is het nu al duidelijk, dat deze in niets anders dan in een oordeel, in een (menselijk uitgedrukt) veranderde gezindheid en stemming tegenover de mens kan bestaan. Want als iemand op een ander rechtmatig vertoornd is, kan hij geen oprechte en innige gemeenschap met hem aanknopen, tenzij hij vooraf zijn toorn afgelegd heeft en hem weer gunstig gezind is geworden. En zo is het ook bij de Heere onze

God; Hij heeft in Christus de wereld liefgehad en haar met zichzelf verzoend, hun zonden hun niet toerekenende, [Joh. 3:16](#); [2 Cor. 5:19](#); ofschoon zijn toorn van de hemel geopenbaard wordt over alle goddeloosheid en ongerechtigheid van de mensen, heeft Hij toch in het Evangelie zijn gerechtigheid zonder wet aan het licht gebracht, [Rom. 1:17-18](#); [3:20](#) v.. Deze gerechtigheid van God staat dus niet tegenover zijn genade, maar sluit ze als het ware in en baant haar de weg; zij drukt uit, dat God, ofschoon Hij naar de wet ons veroordelen moest, toch in Christus andere gedachten over ons heeft gekoesterd, alle zonden mild vergeeft, zonder iets te verwijten, en in plaats van toorn en straf, goddelijke ontferming en vaderlijk mededogen ons toekomen doet. De rechtvaardiging is daarom ook geen ethische, maar een juridische (forensische) daad; zij kan ook geen andere zijn, omdat alle gunstbewijs de gunst, omdat alle weldaad van de genade de genade onderstelt. Rome beweert wel het tegendeel; maar het keert daarmee de orde om, maakt Gods gunst van het doen van de mens afhankelijk en bouwt met alle nomistische richtingen de religie op de moraal. Voorzover het tracht, de goede werken toch weer uit een voorafgaande genade (*gratia praeveniens* en *gratia infusa*) te verklaren, komt het met zichzelf in tegenspraak en ziet het zich genoodzaakt, die genadegave weer tot een vrije beschikking van God te herleiden, welke op generlei wijze door de verhouding van de mens gemotiveerd wordt, maar alleen in het goddelijk welbehagen haar grond vindt.

Bovendien wordt de ethische opvatting van de rechtvaardigmaking door de Heilige Schrift lijnrecht weersproken. Het Hebr. [הַצְדִּיק](#) duidt die handeling van de rechter aan, waardoor hij een mens voor onschuldig verklaart, en staat tegenover [הַרְשִׁיעַ](#), verdoemen, [Deut. 25:1](#); [Job 32:2](#); [33:32](#); van God wordt het zo gebruikt, [Ex. 23:7](#); [1 Kon. 8:32](#); [2 Kron. 6:23](#); [Jes. 50:8](#). De vergeving van de zonden wordt in het Oude Testament door dit woord nog niet uitgedrukt; deze wordt te kennen gegeven door of is in elk geval vervat onder de woorden verlossen, Ps. 39:9 [[Ps. 39:8](#)]; 51:16 [[Ps. 51:12](#)], niet toerekenen, [Ps. 32:2](#), vergeten, niet gedenken, [Jes. 43:25](#); [Jer. 31:34](#), achter de rug werpen, [Jes. 38:17](#), uitdelgen of uitwissen, Ps. 51:3 [[Ps. 51:1](#)], [11](#); [Jes. 43:25](#), vergeven, [Ex. 34:9](#); [Ps. 32:1](#). Het Griekse woord [δικαιουν](#) betekent in het algemeen: recht en billijk achten, oordelen wat recht is, en kan dus zowel in malam partem, de goddeloze recht doen, d.i. straffen, als in bonam partem, de rechtvaardige recht doen, hem als zodanig erkennen, worden gebezigd. In het Nieuwe Testament heeft het onder de invloed van het Oude Testament steeds een juridische en een gunstige betekenis verkregen. Zo komt het in het algemeen voor, [Mt. 11:19](#), waar de Wijsheid, natuurlijk niet in ethische maar in juridische zin, rechtvaardig verklaard wordt ten opzichte van, [απο](#), haar kinderen; ook [Luk. 7:29](#), waar de tollenaars God rechtvaardigen, en verder [Mt. 12:37](#); [Luk. 10:29](#); [16:15](#); [18:14](#). Ook bij Paulus staat de forensische betekenis vast; in [Rom. 3:4](#) kan het geen ethische betekenis hebben, omdat God het subject is, die in zijn woorden gerechtvaardigd wordt; voorts wisselt het af met [λογιζεσθαι εις δικαιοσυνην](#), [Rom. 4:3](#), [5](#), staat tegenover [κρινειν](#), [εγκαλειν](#) en [κατακρινειν](#), [Rom. 8:33-34](#), evenals [δικαιωμα](#) tegenover [κατακριμα](#), [Rom. 5:16](#). Het betekent iemand na gerechtelijk onderzoek van de schuld vrijspreken, rechtvaardig verklaren, [δικαιον καθισταναι](#), [Rom. 5:19](#) 3).

Weliswaar kan het woord [הַצְדִּיק](#), [δικαιουν](#), rechtvaardigmaken op zichzelf wel een ethische betekenis hebben, Zo wordt het meermalen door kerkvaders gebezigd 4); bij Luther en Melancton en in de oudere symbolen van de Luth. kerk, wordt justificari in tweeërlei zin gebruikt, als *justos pronuntiari seu reputari* en *ex injustis justos effici seu regenerari* 5). Ten onrechte is hieruit door sommigen afgeleid, dat de Lutherse Reformatie de rechtvaardigmaking oorspronkelijk niet in juridische, maar in ethische zin opvatte en het geloof als *ipsa justitia* beschouwde; maar toch is aan de andere kant de bewering van de Formula Concordiae 6) niet juist, dat regeneratio in de Apol. Conf. hetzelfde is als

justificatio. De tegenstelling tussen Rome en de Reformatie in de rechtvaardiging werd in de eerste tijd niet geformuleerd in de woorden ethisch or juridisch, maar in rechtvaardigmaking door werken (liefde) of door geloof, om onze eigen werken of om de in het geloof aangenomen gerechtigheid van Christus. Doch deze justificatio op grond van Christus' gerechtigheid door het geloof alleen, welke van beginne af aan ook door Luther en Melancton en in de oudste Lutherse symbolen als een rechtvaardigverklaring opgevat werd, werd niet formeel gescheiden van, maar samengevat met een regeneratio van de mens, daarin bestaande, dat hij door datzelfde geloof vertroost, opgebeurd, vernieuwd en Gode welgevallig werd; wat ook de Form. Conc. weer erkent, als zij zegt: cum enim homo justificatur, id ipsum revera est quaedam regeneratio, quia ex filio irae fit filius Dei et hoc modo emorte in vitium transfertur 7). Ook de Gereformeerden zeiden soms, dat het woord rechtvaardigmaking een ruimere zin kon hebben en in [Jes. 53:11](#); [Dan. 12:3](#), [1 Cor. 6:11](#); [Tit. 3:7](#); [Op. 22:11](#) zo verstaan moest worden 8), terwijl anderen ook in al die plaatsen de engere betekenis van rechtvaardigverklaring vasthielden 9). Inderdaad laat het woord op zichzelf toe, om daaronder heel het werk van de verlossing te verstaan. De herschepping is, gelijk ze in haar geheel een wedergeboorte genoemd worden kan, ook van het begin tot het einde een rechtvaardigmaking, een herstelling van de staat en de stand van de gevallen wereld en mensheid tegenover God en ten opzichte van zichzelf.

Maar al is deze betekenis van het woord niet onmogelijk, al is er op zichzelf ook niets tegen, om te menen, dat de Schrift het woord soms in de zin van heiligmaking gebruikt of deze er althans onder opneemt, exegetisch is dit toch niet waarschijnlijk. [Jes. 53:11](#) zegt, dat de knecht des Heeren door zijn kennis, di. per cognitionem sui of ook per cognitionem suam, velen rechtvaardigen zal; de juridische betekenis is hier niet alleen mogelijk, maar wordt waarschijnlijk door de bijvoeging: en hun overtredingen zal hij dragen. Ook wordt in [Dan. 12:3](#) van de voorgangers en leraars van het volk van God gezegd, dat zij er velen rechtvaardigen, di. door hun gerechtigheid, hun trouw aan de wet, voor velen ten voorbeeld zijn, om hen na te volgen en zo ook onder de rechtvaardigen gerekend te worden. In [1 Cor. 6:11](#) is de juridische betekenis van δικαιοὺν nu bijna algemeen erkend; Paulus herinnert daar de Corinthiërs, dat zij, vroeger ἀδικοί, afgewassen, geheiligd, gerechtvaardigd zijn; blijkens het eerste woord denkt de apostel aan de doop, en de drie begrippen duiden niet aan, dat de Corinthiërs deze weldaden successief, temporeel na elkaar, hebben ontvangen, maar blijkens het herhaalde ἀλλὰ bevatten zij een climax; toen, in de doop, zijn zij niet alleen negatief van de zonden van hun vorige wandel gewassen en positief geheiligd, maar zij zijn ook in een geheel andere stand, in de stand van de δικαιοί, geplaatst door een rechterlijk oordeel van God; en al die weldaden zijn hun deel geworden in de naam van de Heere Jezus καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν; ook deze laatste woorden slaan op de rechtvaardiging, welke in Christus haar objectieve grondslag heeft en in de Geest zich aan de gelovigen realiseert 10). [Tit. 3:7](#) bevat geen enkele reden, om van de gewone, juridische betekenis van δικαιοὺν af te wijken. In [Op. 22:11](#) verdient de lezing δικαιωθῆτω om de parallele vormen de voorkeur en betekent, dat hij die rechtvaardig is, door rechtvaardig te handelen, nog meer als rechtvaardige wordt erkend. Zo ontbreekt dus alle stringente bewijs, dat het woord δικαιοὺν in de Schrift ooit in ethische zin wordt gebezigd; doch ook al was dit een enkele maal het geval, als er sprake is van de rechtvaardigmaking van de zondaar voor God, heeft het altijd een juridische betekenis. Hiermede is de zin van het Lat. woord justificare en het Nederlandse woord rechtvaardigmaken niet in strijd, want de samenstelling met faceret, maken, geeft er evenmin een ethische betekenis aan als aan de woorden glorificare, magnificare, God grootmaken; rechtvaardigmaking en rechtvaardiging zijn woorden van dezelfde betekenis.

- 1) Calvijn, Inst. III c. 12.
- 2) De Moor, Comm. IV 562.
- 3) Verg. verder het boven reeds gezegde Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 467. Hoe de Roomse theologie dit Schriftbewijs bespreekt en weerlegt, kan men zien bij Scheeben-Atzberger, Kath. Dogm. IV 1 bl. 28 v. Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung. Freiburg 1897 bl. 67 v.
- 4) Suicerus, Thes. Eccl. osv.
- 5) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 471.
- 6) Bij J. T. Müller, die Symb. Bücher bl. 528, 613.
- 7) ib. bl. 614. Verg. Heppe, Dogm. d. d. Prot. II 274 v. Köstlin, Luthers Theol. II 447. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 557. Nitzsch, Ev. Dogm. bl. 583. Walther, Rechtfertigung oder relig. Erlebnis. Leipzig 1904.
- 8) Thysius. Synopsis pur. theol. XXXIII 3. Curaeus beschouwde de heiligmaking als altera pars justificationis, Heppe, Dogm. d. d. Prot. II 312.
- 9) Witsius, Oec. foed. III 8, 6 v. Maastricht, Theol. VI 6, 19. De Moor, Comm. IV 550. Owen, De rechte uit het geloof, Amsterdam 1797 bl. 140.
- 10) Gloel, Der H. Geist bl. 149 v. Gennrich, Stud. u. krit. 1898 bl. 402 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 474)

474. Nu zegt God in zijn wet, dat de rechtvaardige vrijgesproken en de onrechtvaardige veroordeeld moet worden, [Deut. 25:1](#), en aller geweten en rechtsgevoel stemt daarmee in. Zelf handelt God naar deze regel; Hij houdt de schuldige geenszins onschuldig en de onschuldige veroordeelt Hij niet, [Ex. 20:5v.](#), [Ex. 34:7](#); [Num. 14:18](#). Wie de goddeloze rechtvaardigt en de rechtvaardige verdoemt, zijn de Heere een gruwel, ja die beiden, [Spr. 17:15](#), cf. [Ex. 23:7](#); [Spr. 24:24](#); [Jes. 5:23](#). En toch schijnbaar lijnrecht daar tegenin en als met zichzelf in tegenspraak, [Rom. 1:18](#); [2:13](#), zegt Paulus, dat God de goddeloze rechtvaardigt, 4:5. De mens heeft nl. geen gerechtigheid in zichzelf, op grond waarvan hij door God vrijgesproken zou kunnen worden. De Pelagiaansgezinden, die de grond van de vrijspraak vinden in het geloof, d.i. in de goede gezindheid, de deugden en goede werken van de mens en deze als volkomen aanmerken, omdat zij de waarborg van de volmaaktheid in zich dragen of ook om Christus' wil door God als volmaakt gerekend worden, komen op alle punten met de leer van de Schrift en de Christelijke belijdenis in strijd. Immers, de Schrift getuigt, dat uit de werken van de wet geen gerechtigheid zal gerechtvaardigd worden, [Jes. 64:6](#); [Rom. 3:19-20](#); [8:7](#); [Ef. 2:2](#) enz.. De werken, na de rechtvaardiging uit het geloof volbracht, kunnen voor de rechtvaardiging niet in aanmerking komen, omdat alsdan de orde van het heil omgekeerd en de rechtvaardiging van de heiligmaking afhankelijk zou gemaakt worden, en ook die goede werken nog altijd onvolkomen en met zonde besmet zijn, niet beantwoordende aan de volle eis van de Goddelijke wet, [Mt. 22:37](#); [Gal. 3:10](#); [Jak. 2:10](#). God als de waarachtige kan niet voor volmaakt houden wat het niet is; als de rechtvaardige en heilige kan Hij van de eis van de wet geen afstand doen noch met een halve gerechtigheid, die in de grond geen is, zich tevreden stellen. De Schrift stelt dan ook de eigen gerechtigheid en de gerechtigheid van het geloof of de gerechtigheid van God tegenover elkaar, [Rom. 10:3](#); [Phil. 3:9](#); zij sluiten elkaar uit als werken en geloof, [Rom. 3:28](#); [Gal. 2:16](#), als loon en genade, [Rom. 4:4](#); [11:6](#). Terwijl God dus naar de wet de mens vanwege zijn zonde veroordeelt en veroordelen moet, heeft het Hem behaagd zijn gerechtigheid, dat is zijn rechtsprekende, en in

dit verband nader nog zijn vrijsprekende gerechtigheid op een andere wijze te openbaren, nl. zonder wet en wetswerken, enkel en alleen door het Evangelie. Hij stelde nl. Christus tot een zoenmiddel of zoenoffer en bleek daardoor, zelf rechtvaardig te zijn, en tevens te kunnen rechtvaardigen of vrijspreken degene, die uit het geloof van Jezus is, [Rom. 3:21-26 1](#)). De offerande van Christus verschaft Hem dus de grond, voor zijn vrijspraak van zulken, die goddeloos in zichzelf, toch uit het geloof van Jezus zijn.

In deze openbaring van de vrijsprekende gerechtigheid nemen dus de persoon van Christus met zijn offerande en het geloof in zijn naam een gewichtige plaats in. Beide zijn onverbrekkelijk verenigd; de gerechtigheid van God is in Christus betoond, doordat Hij gesteld werd tot een zoenoffer in zijn bloed, maar Hij is dit [δια πίστεως](#), [Rom. 3:25](#), en mensen worden gerechtvaardigd om niet, uit genade, door middel van de verlossing, die in Christus Jezus is, [Rom. 3:24](#); in één woord de gerechtigheid Gods is gerechtigheid van God door middel van het geloof in Jezus Christus, [Rom. 3:22](#). Maar welke plaats neemt nu elk van beide in Gods gerechtigheid in? Is Christus of is het geloof of zijn beide de grond, de causa materialis of meritoria, van zijn vrijspraak? Afgezien van hen, die Paulus moderniseren, het geloof als een goede gezindheid opvatten, die geheel en al buiten Christus en zijn offerande omgaat, en God de wil laten nemen voor de daad, zijn er slechts twee gevoelens mogelijk. Het eerste is dat van Roomsden, Remonstranten, Rationalisten, Mystieken en ook van vele nieuwere Protestantse theologen, die onderling nog wel ver uiteenlopen, maar dit toch met elkaar gemeen hebben, dat zij het geloof op een of andere wijze met de persoon van Christus in verband stellende, toch de gerechtigheid, op grond waarvan God de zondaar vrijsprekt, geheel of gedeeltelijk zoeken in de mens. Die gerechtigheid is dan wel onvolmaakt, maar God laat ze toch voor een volmaakte gelden, hetzij om de wille van Christus, of omdat zij een gehoorzaamheid aan Gods wil in het Evangelie is en de mens Gode aangenaam maakt, of omdat zij in beginsel volmaakt is en de waarborg van de toekomstige volmaking in zich draagt.

Maar deze mening kan voor de duidelijke uitspraken van de Heilige Schrift niet bestaan. Ten eerste toch is de gerechtigheid van God, waarnaar Hij vrijsprekt, objectief in het Evangelie, zonder wetswerken, en vóór het geloof geopenbaard, [Rom. 1:17](#); [3:21](#), evenals de verzoening, welke God tussen zichzelf en de wereld in Christus heeft tot stand gebracht [2 Cor. 5:19](#). God heeft nl. Christus gesteld tot een [ἱλαστήριον](#), [Rom. 3:24](#), en deze Christus is overgeleverd om onze zonden, [Rom. 4:25](#), voor ons gestorven, [Rom. 5:6-11](#), een vloek geworden, [Gal. 3:13](#), tot zonde gemaakt, [2 Cor. 5:21](#), en is zo opgewekt om onze rechtvaardigmaking, [Rom. 4:25](#), dat is, omdat wij in Hem gerechtvaardigd waren of moesten worden. Hij is dus onze gerechtigheid, [1 Cor. 1:30](#); en onze gerechtigheid is niet uit de werken, maar uit God, [Phil. 3:9](#), een gave van zijn genade, [Rom. 3:24](#); [5:15-17](#); en wij worden gerechtvaardigd [δια της απολυτρώσεως της εν κριστώ ιησού](#), [Rom. 3:24](#), [εν τῷ αἵματι αὐτοῦ](#), [Rom. 5:9](#), [εν κριστῷ](#), [Gal. 2:16](#). In [Rom. 5:12](#)v. betoogt Paulus, dat het bij Christus toegaat als bij Adam. Op grond van één overtreding zijn alle mensen veroordeeld en de dood onderworpen; maar zo is ook de genadegave van de gerechtigheid in Christus tot [δικαιῶμα](#), d.i. tot een vrijsprekend oordeel voor velen, [Rom. 5:16](#). Door één [δικαιῶμα](#) toch, d.i. het vrijsprekend oordeel over Christus in zijn opstanding, [Rom. 4:25](#), komt het bij alle mensen tot [δικαιώσις ζωῆς](#) d.i. de daad van de rechtvaardiging, welke het leven meebrengt, [Rom. 5:18](#). Door de gehoorzaamheid van één worden de velen tot rechtvaardigen gesteld, [δίκαιοι κατασταθήσονται](#), [Rom. 5:19](#). Naast de gerechtigheid, welke God in Christus schonk, en op grond waarvan Hij Christus als middelaar van het verbond voor al de zijnen in zijn opstanding rechtvaardigde, is er voor een gerechtigheid, bestaande in geloof of liefde, geen plaats. De laatste zou de eerste teniet doen.

Ten tweede wordt het geloof nooit als grond van de rechtvaardiging voorgesteld. De gerechtigheid, de rechtvaardiging is εκ of δια πιστεως of πιστει, [Rom.1:17](#); [3:22](#), [26](#), [28](#), [30](#); [Gal. 2:16](#); [3:8](#), [24](#); [Phil. 3:9](#) enz., maar nooit δια πιστιν. Wel staat [Phil. 3:9](#), dat Paulus την δια κριστου, την εκ θεου δικαιοσυνην, bezat επι τη πιστει, op grond van zijn geloof, maar de gerechtigheid, welke Paulus bezat, wordt duidelijk omschreven als διε πιστεως, εκ θεου; alleen zegt hij, dat hij die gerechtigheid van God voor zichzelf bezat op de grondslag van het geloof. Nooit komt het geloof voor als de gerechtigheid zelf of als een gedeelte daarvan; integendeel, juist omdat zij naar genade is, is zij uit het geloof. Genade en geloof staan niet tegenover elkaar, maar wel geloof en werken, gerechtigheid van het geloof en gerechtigheid uit de werken, [Rom. 3:20-28](#); [4:4-6](#), [13-14](#); [9:32](#); [10:5-6](#); [Gal. 2:16](#); [3:11](#), [12](#), [23](#), [25](#); [5:4-5](#); [Ef. 2:8-9](#). Het geloof rechtvaardigt niet door zijn wezen of daad, omdat het zelf gerechtigheid is, maar door zijn inhoud, omdat het geloof in Christus, onze gerechtigheid is. Indien het geloof om zichzelf rechtvaardigt, zou het object van dat geloof, nl. Christus, geheel zijn waarde verliezen. Maar het geloof, dat rechtvaardigt, is juist dat, hetwelk Christus tot voorwerp en inhoud heeft. Indien daarom de gerechtigheid uit de wet, en het geloof een werk was, dat verdienste en waarde had en de mens Gode aangenaam maakte, dan zou Christus tevergeefs gestorven zijn, [Gal. 2:21](#). Zo weinig komt het geloof bij de rechtvaardiging als grond in aanmerking, dat Paulus zeggen kan, dat God de goddeloze rechtvaardigt, [Rom. 4:5](#). Zelfs als zijn leer de beschuldiging uitlokt, dat zij tot zorgeloosheid en goddeloosheid leidt, verdedigt hij zich nooit daarmee, dat het geloof geheel of ten dele de grond van de rechtvaardiging is, [Rom. 3:5-8](#); [6:1](#), maar houdt hij staande, dat er geen verdoemenis is voor degenen, die in Christus zijn, omdat Christus voor hen gestorven en opgewekt is, [Rom. 8:33-34](#).

Ten derde, omdat het geloof dus geen werk is, maar een afstand doen van alle werk, een onbepaald vertrouwen op God, die de doden levend maakt, [Rom. 4:17](#), die Christus opgewekt heeft, [Rom. 4:24](#), die in Christus een δικαιοσυνη εκ θεου gegeven heeft. [Phil. 3:9](#), [Rom. 10:3-11](#); [1 Cor. 1:30](#), daarom kan de uitdrukking, dat het geloof wordt toegerekend tot gerechtigheid, niet betekenen, dat het zelf als een werk van de gerechtigheid in de plaats van of naast de gerechtigheid van God in Christus door God wordt aangenomen. Het woord λογιζεσθαι toch kan wel betekenen: iemand houden of rekenen voor dat wat hij is, [1 Cor. 4:1](#); [2 Cor. 12:6](#), maar het kan ook de zin hebben van: iemand iets in rekening brengen, wat hij persoonlijk niet heeft. Zo worden de zonden degene, die gelooft, niet toegerekend, ofschoon hij ze wel heeft, [Rom. 4:8](#); [2 Cor. 5:19](#), cf. [2 Tim. 4:16](#); zo werden zij wel toegerekend aan Christus, ofschoon Hij zonder enige zonde was, [Jes. 53:4-6](#); [Mt. 20:28](#); [Rom. 3:25](#); [8:3](#); [2 Cor. 5:21](#); [Gal. 3:13](#); [1 Tim. 2:6](#); en zo wordt op dezelfde wijze aan hem, die gelooft, de gerechtigheid toegerekend, welke hij niet heeft, [Rom. 4:5](#), en daarom is dat toerekenen κατα χαριν, 4:4, het is een λογιζεσθαι δικαιοσυνην χωρις εργα 4:6. De woorden: het geloof wordt toegerekend tot gerechtigheid, zijn een verkorte uitdrukking daarvoor, dat God zijn in Christus geschonken gerechtigheid in het geloof aan iemand toerekent en op die grond hem vrijspreekt. Dit wordt bevestigd door die andere uitdrukking: ο δικαιος εκ πιστεως ζησεται. Het geloof is eigenlijk niet principe en bron van het leven, want Christus is het leven en geeft het leven, [Rom. 5:17-18](#); [6:4v.](#), [2 Cor. 4:10-11](#); [Gal. 2:20](#); [Col. 3:3-4](#); [2 Tim. 1:10](#), cf. [Joh. 1:4](#); [6:33v.](#), [Joh. 11:25](#); [1 Joh. 1:2](#); [5:11](#) enz. Wie gelooft, die heeft het leven, juist omdat hij het uit Christus ontvangt; en zo ook, wie gelooft, heeft de δικαιοσυνη θεου, welke God in Christus hem schenkt.

Daarbij komt ten lotte dan nog, dat, indien het geloof zelf grond van de rechtvaardiging is, God met een mindere gerechtigheid zich tevreden stelt, dan die Hij eist in zijn wet. Het

Evangelie bevestigt dan niet, gelijk [Rom. 3:31](#) zegt, maar vernietigt de wet. God doet afstand van zijn eigen gerechtigheid en verloochent zichzelf. Of ook rekent Hij het geloof voor iets, dat het niet is, voor een volkomen en voldoende gerechtigheid, en doet te kort aan zijn waarachtigheid. De beschuldiging, die door de voorstanders van de justitia infusa tegen de justitia imputata ingebracht wordt, dat God iemand houdt voor wat Hij niet is, keert tot henzelf terug; zij juist laten God iets voor gerechtigheid rekenen, wat het niet is. En bovendien nemen zij de troost van de gelovigen weg. Indien ons geloof, dat menigmaal zo klein is en zo zwak en dikwijls geheel onder twijfel en vrees wegschuilt, dat volgens de verdedigers van de justitia infusa zelfs geheel verloren kan gaan, indien dat geloof de grond is van onze rechtvaardiging, is het Christelijk leven een leven van voortdurende angst en onzekerheid; in plaats van naar Christus, wordt het oog van het geloof steeds naar binnen, naar zichzelf, geslagen; een waarachtig, Christelijk leven in de dienst van God wordt onmogelijk, want eerst moet de vrees voor God als Rechter omgezet zijn in het bewustzijn van zijn vaderlijke liefde, eer er van waarlijk goede werken sprake kan zijn.

1) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52
Rechtvaardigmaking; 469

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 475)

475. Toch dient het bezwaar, dat tegen de justitia imputata ingebracht wordt, ernstig overwogen te worden. Bellarminus ¹⁾ ontwikkelde het op deze wijze: de gerechtigheid van Christus, indien alleen ons toegerekend en dus buiten ons blijvend, kan de forma niet zijn, waarin wij voor God gerechtvaardigd worden. Gods oordeel is toch naar waarheid. Hij kan iemand niet rechtvaardig verklaren, die het niet is; zolang de gerechtigheid van Christus alleen toegerekend is en buiten de mens blijft, is hij niet rechtvaardig en kan hij niet rechtvaardig verklaard worden. Men zal zeggen: maar de zondaar is toch door het geloof met Christus' gerechtigheid bekleed! Doch, ofschoon dat zo zij, indien iemand optreedt in tweeërlei gedaante, in een forma extrinseca en een forma inhaerens, dan wordt hij niet naar de eerste, maar naar de laatste genoemd. Laat een Ethiopiër een wit kleed aandoen, hij blijft toch zwart en wordt zo genoemd, al is hij ook wit naar de forma extrinseca. Ja nog sterker: ook Christus kan in tweeërlei forma beschouwd worden; naar de forma intrinseca was Hij heilig, naar de forma extrinseca was Hij met onze zonden beladen; toch wordt Hij niet naar deze, maar naar gene genoemd. En zo kan ook in de rechtvaardiging de justitia imputata onze forma niet zijn; wij kunnen alleen gerechtvaardigd worden op grond van een in ons wonende gerechtigheid. Dit bezwaar van Bellarminus keert bij alle bestrijders van de reformatische leer terug; alwat men tegen de leer van de justitia imputata inbrengt, laat zich zakelijk in deze bedenking samenvatten.

Om nu met het laatste te beginnen, Christus wordt in de Schrift wel terdege naar de forma extrinseca genoemd en behandeld; Hij heet zelfs tot zonde voor ons gemaakt en een vloek voor ons geworden. In legale, juridische zin kan Christus een zondaar heten, ofschoon ter vermijding van antinomiaans misverstand de uitdrukking geen aanbeveling verdient ²⁾. En zo wordt in [Rom. 4:5](#) en [Rom. 5:6](#) gezegd, dat God de goddeloze rechtvaardigt. Sterker uitdrukkingen dan deze kunnen niet gebruikt worden. De tegenstanders van de justitia imputata moeten hun bezwaar niet tegen Luther en Calvijn, maar tegen Paulus inbrengen. Voorts is het beeld van de Moor zeer ongelukkig gekozen. De twee formae, waarin de mens in de rechtvaardigmaking voorkomt, staan onderling in heel andere verhouding dan die van

de zwarte huid en het witte kleeid bij de Ethiopiër. De mens is een goddeloze in ethische zin, maar hij wordt om de gerechtigheid van Christus een rechtvaardige in juridische zin; het aantrekken van een wit kleeid brengt echter hoegenaamd geen legale verandering van de Ethiopiër mee. Juister is het beeld van het kind, dat, in genade door een rijk man aangenomen, reeds als toekomstig erfgenaam rijk mag heten, al heeft het op het ogenblik nog niets in zijn bezit. God verklaart de zondaar rechtvaardig, neemt hem aan tot zijn kind, belooft hem Christus en al zijn weldaden; en daarom is hij rechtvaardig en wordt eens in het bezit van alle schatten van de genade gesteld. De toerekening van Christus' gerechtigheid wordt bovendien door Bellarminus c.s. geheel verkeerd opgevat. Zij stellen zich deze voor als een fictie, die met de werkelijkheid in strijd is; *justitia imputata* is volgens hen een gerechtigheid, die alleen in de verbeelding bestaat, en *justitia infusa* is alleen ware, wezenlijke gerechtigheid. Dat is echter een heel verkeerde voorstelling. De rechtvaardigmaking is even waarachtig als de heiligmaking, de toerekening even reëel als de instorting. Dit is alleen het verschil; in de justificatie wordt de gerechtigheid ons geschonken in juridische, in de sanctificatie wordt zij ons deel in ethische zin. Beide zijn even wezenlijk en beide evenzeer nodig. Eerst moet de rechter iemands recht op een zeker pand uitspreken, eer deze daarvan in het bezit kan komen.; het eerste is geen fictie, geen inbeelding, die er niets toe doet en met de werkelijkheid strijdt; neen, eerst is de *imputatio justitiae* nodig, de erkenning van het recht, en daarna kan eerst de *infusio justitiae* volgen, de inbezitneming van datgene, waar recht op bestaat. Wanneer dit alles nu reeds waar is bij de aardse rechter, hoeveel te meer bij de hemelse? Als God de goddeloze rechtvaardigt, dan is dat geen fictie, geen *imputatio putativa*, maar dan is en wordt dat zo 3). Zoals God recht spreekt, zo is en zo blijft het eeuwig, en zo zal het ook eens in de dag van het oordeel door allen worden erkend. Want God, als Hij de goddeloze rechtvaardigt, doet dat op grond van een *δικαιοσύνη*, welke Hij zelf in Christus aangebracht heeft; door Christus' offerande heeft Hij tegenover alle vijandige macht het recht van de vrijspraak van de goddeloze verworven; en als Hij recht spreekt, zal Hij het uitvoeren ook. De goddeloze is rechtvaardig in legale zin, hij zal het dus zeker ook worden in ethische zin. Want God is degene, die doden levend maakt en die de dingen die niet zijn, roept alsof zij waren. En het rechtvaardigend geloof bestaat juist in onwankelbaar vertrouwen op die God van de wonderen, bij wie alle dingen mogelijk zijn.

De gerechtigheid, op grond waarvan de goddeloze rechtvaardigd wordt, is dus inderdaad zijn eigen niet; zij is een *δικαιοσύνη θεού*, staande tegenover de *ἰδία δικαιοσύνη*. Maar zij is toch niet in die zin een vreemde en buiten hem staande, dat zij hem niets aangaat en niet in de minste relatie tot hem staat. Integendeel, reeds in het *pactum salutis* heeft Christus zich in betrekking tot de zijnen gesteld en als middelaar hun plaats ingenomen. In de staat van de vernedering is Hij om hun zonden gestorven, en Hij is opgewekt om hun rechtvaardigmaking. Er bestaat een verbond van de genade, een *unio mystica* tussen Christus en zijn gemeente, lang voordat de gelovigen persoonlijk daarin worden opgenomen: anders had Christus ook niet voor hen kunnen voldoen. Er heeft een toerekening en schenking van Christus en al zijn weldaden van Gods zijde plaats, eer de bijzondere personen komen tot het geloof. Bepaaldelijk heeft die toerekening en schenking plaats in de *vocatio interna*, en de wedergeboorte is de passieve aanvaarding van deze gave van de genade. God moet ook eerst geven, opdat wij zouden kunnen ontvangen. De allereerste genade, welke ons wordt geschonken, onderstelt reeds de toerekening van Christus, want deze is de enige bron van de genade, de verwerver en uitdeler van de Geest, die zijn Geest, de Geest van Christus is. Een vreemde is dus de gerechtigheid, die de grond van de rechtvaardiging is, slechts in zekere zin. Zij is de gerechtigheid van het hoofd maar daarom ook van al de leden, van de middelaar maar dus ook van al de bondgenoten.

- 1) Bellarminus, de justif II c. 7.
- 2) Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 390
- 3) Maastricht, Theol. VI 6, 12.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 476)

476. Indien nu niet het geloof in zijn kwaliteit en werkzaamheid, maar de toegerekende gerechtigheid van Christus de grond van onze rechtvaardigmaking is, komt met des te meer nadruk de vraag op, welke plaats het geloof dan toch in deze weldaad inneemt. Want dat de Schrift het geloof ten nauwste met de justificatie in verband brengt, lijdt geen twijfel; het geloof wordt tot gerechtigheid gerekend, [Gen. 15:6](#); [Rom. 4:3](#); [Gal. 3:6](#); de rechtvaardige leeft uit het geloof, [Hab. 2:4](#); [Rom. 1:17](#); [Gal. 3:11](#); de gerechtigheid van God wordt geopenbaard door het geloof, [Rom. 3:22](#); en wij worden gerechtvaardigd door het geloof, [Rom. 3:26](#); [5:1](#); [10:4](#), [10](#); [Gal. 2:16](#), waar zelfs staat: wij hebben in Christus Jezus geloofd, opdat wij zouden gerechtvaardigd worden, [Gal. 3:6-18,22-24](#), verg. ook [Hand. 10:43](#); [13:39](#); [Hebr.10:38](#) enz.. En altijd is daarmee het zaligmakend geloof bedoeld, dat de persoon van Christus met zijn weldaden tot object heeft, hetzij deze in de dagen van het Oude Testament als zaad Abrahams beloofd werd, [Gal. 3:16](#), of ook in de volheid van de tijd in het vlees verschenen, gestorven en opgestaan is, [Rom. 8:34](#). Met deze vraag naar de plaats van het geloof in de rechtvaardigmaking hangt dan terstond die andere vraag ten nauwste samen, of de rechtvaardigmaking plaats heeft in de eeuwigheid of in de tijd, en, indien het laatste, of ze geschiedt in de dood of de opstanding van Christus, in de prediking van het Evangelie, vóór of tegelijk, met of na het geloof? Het eerste werd gesteld door de eigenlijke antinomianen, zoals Pontiaan van Hattem en de zijnen. Volgens hen was de rechtvaardigmaking niets anders dan de liefde van God, welke om de zonde van de mensen zich niet bekommert, geen voldoening in Christus behoeft, en alleen bekend moet gemaakt worden, om door de mens geloofd te kunnen worden; en dat geloof is niets anders dan het afleggen van de dwaling, dat God toorn, en een tot het inzicht komen, dat God eeuwige liefde is. Van deze pantheïstische richting moet scherp onderscheiden worden het gevoelen van de zogenaamde antineonomianen, die in Engeland, Schotland en hier te lande tegen de verandering van het Evangelie in een nieuwe wet, tegen de opvatting van het geloof als grond of medewerkende oorzaak van onze rechtvaardiging te velde trokken en, van dit standpunt uit, soms kwamen tot de belijdenis van een eeuwige rechtvaardigmaking. Behalve in vele andere leerstukken (over de verkiezing, de persoon en het werk van Christus enz.) bestaat tussen beide richtingen in de leer van de rechtvaardigmaking dit verschil, dat de eerstgenoemden de eeuwige rechtvaardigmaking voor het een en al hielden en voor een rechtvaardigmaking in de tijd geen plaats meer overlieten; ze was in zichzelf compleet, had in de eeuwigheid haar volle beslag, en behoefde in de tijd alleen bekend gemaakt te worden **1)**. Maar de in de tweede plaats genoemden zagen in de eeuwige rechtvaardigmaking slechts de aanvang, het beginsel en de grondslag van de rechtvaardigmaking in de tijd; zij werden tot haar erkenning alleen geleid door de zucht, om het Evangelie van de genade zuiver te houden en voor alle vermenging met de wet te bewaren; zij kenden daarom aan de naam slechts een ongeschikte waarde toe.

Zo voorgedragen, bevat deze leer van de eeuwige rechtvaardigmaking een kostelijke waarheid, die door geen Gereformeerde kan of mag of zal geloochend worden **2)**. Want de verkiezing is van eeuwigheid; het pactum salutis, dat de borgtocht van de Middelaar voor de zijnen insluit, is van eeuwigheid **3)**; alwat in de tijd geschiedt, bepaaldelijk ook het werk van

de zaligheid, wordt in de Schrift voortdurend tot Gods besluit in de eeuwigheid teruggeleid; de rechtvaardiging zou in de tijd niet plaats kunnen hebben, wanneer ze niet vastlag in de eeuwigheid. Maar daarom verdient het nog geen aanbeveling, om van een eeuwige rechtvaardigmaking of van een rechtvaardigmaking van eeuwigheid te spreken. Want de Schrift gaat ons daarin nergens voor [4](#)); de Gereformeerde theologen hebben zich daartegen bijna eenparig verzet en tussen het eeuwig besluit van de rechtvaardigmaking en de uitvoering daarvan in de tijd onderscheid gemaakt [5](#)); en als men zegt, dat de rechtvaardigmaking als actus immanens in God noodwendig eeuwig moet zijn, ja de rechtvaardigende God zelf is [6](#)), dan moet men bedenken, dat in die zin genomen alles, ook de schepping, de vleeswording, de voldoening, de roeping, de wedergeboorte eeuwig is, en dat wie daarom van eeuwige schepping enz. ging spreken, tot groot misverstand aanleiding zou geven [7](#)). Trouwens de voorstanders van dit gevoelen keren toch zelf weer op hun schreden terug, als zij uit vrees voor antinomisme met klem betogen, dat de eeuwige rechtvaardigmaking niet de enige, volle en volkomene rechtvaardigmaking is, maar een tendentie en strekking heeft, om zich door Gods voorzienigheid naar buiten te realiseren, zodat de uitverkorenen dan ook niet van eeuwigheid "dadelijk," dat is actualiter, maar alleen in zijn voornemen en besluit gerechtvaardigd zijn [8](#)). Dit nu komt feitelijk geheel neer op de gewone onderscheiding tussen het besluit en zijn uitvoering; de raad van God en alle daarin tot een eenheid samengevatte besluiten zijn zonder twijfel eeuwige actus immanentes, maar de werken van God naar buiten, schepping, onderhouding, regering, verlossing, rechtvaardigmaking enz. zijn uit de aard van de zaak actus transientes; als werken behoren zij niet tot de ratio ordinis, maar tot de executio ordinis [9](#)).

Voorts wordt er dikwijls gesproken van een rechtvaardigmaking in de dood of de opstanding van Christus. Hiervoor biedt de Schrift vastere grond, als zij in [2 Cor. 5:19](#) getuigt, dat God de wereld met zichzelf in Christus was verzoenende, hun zonde hun niet toe rekenende, en in [Rom. 4:25](#), dat Christus gestorven is om onze zonden en opgewekt om onze rechtvaardigmaking. Deze laatste uitdrukking kan zo worden verstaan, dat Christus opgewekt is, omdat wij in en door Hem gerechtvaardigd waren, evenals Hij stierf, omdat wij zondaren waren en Hij in onze plaats tot zonde is gemaakt. Maar zij laat ook deze opvatting toe, dat Christus opgewekt is, omdat wij, door zijn dood verzoend zijnde, ook nog gerechtvaardigd moesten worden; $\delta\tau\alpha$ c. acc. is dan niet retrospectief, maar prospectief bedoeld. Deze uitlegging verdient in verband met Paulus' leer over de opstanding van Christus de voorkeur, want Christus is niet opgestaan, omdat wij door zijn dood gerechtvaardigd worden, maar omgekeerd, Christus moest opstaan en is opgestaan, omdat Hij door zijn lijden en sterven onze zonden volkomen verzoend, dat is m.a.w. het Hem door de Vader opgedragen werk ten einde toe volbracht had. De opstanding was dus voor Christus de goddelijke goedkeuring op zijn volbracht werk, het bewijs, dat Hij de Zoon van God was, [Rom. 1:4](#), dat onze zonden door Hem zijn verzoend, [1 Cor. 15:17](#), en dat wij geestelijk en lichamelijk in en door Hem zullen worden opgewekt, [Rom. 6:7-10](#); [8:11](#); [1 Cor. 15:20-23](#); [2 Cor. 4:14](#); [Col. 1:18](#) [10](#)).

Toch bestaat er volgens [2 Cor. 5:19](#) tussen de verzoening in Christus en de niet-toerekening van de zonden van de wereld een innig verband, dat in de Gereformeerde theologie ook steeds is erkend [11](#)). Zelfs J. van de Honert, die een scherp bestrijder van Comrie was, erkende volmondig, dat de rechtvaardigmaking van de uitverkorenen bij gerechtelijke representatie in hun borg en verbondshoofd Christus bij zijn opstanding had plaats gehad en dus lang geschied was vóór hun geboorte [12](#)). Van zijn kant gaf Comrie weer toe, dat de uitverkorenen in de opstanding van Christus niet volkomen, actualiter en personeel, maar slechts virtualiter gerechtvaardigd zijn [13](#)). Zakelijk is er dus geen verschil. Gelijk de hele mensheid in Adam, toen hij het gebod van God overtrad, voorwerpelijk gevallen en gestorven

is, zo is ook in de dood en de opstanding van Christus het gehele lichaam van zijn gemeente objectief met Hem gestorven en opgewekt, verzoend en gerechtvaardigd. Daarom luidt het Evangelie ook niet: God zal zich verzoenen, indien gij, o mens, gelooft, u bekeert en zijn geboden volbrengt; maar omdat God de wereld met zichzelf was verzoenende in Christus, rekent Hij hun de zonden niet toe en draagt Hij aan de apostelen de bediening en het woord van de verzoening op; en dit woord heeft tot inhoud: God is verzoend, Hij heeft de zonden vergeven; geloof gij dit Evangelie, o mensch, treed in deze verzoening in, leg gij ook uwerzijds uw vijandschap af, laat u met God verzoenen **14**). In zover ligt de rechtvaardiging voorwerpelijc voor ons in het Evangelie van Christus, gelijk dat van het paradijs af in steeds duidelijker taal verkondigd is geworden. De vergeving van de zonden komt niet door het geloof tot stand en wordt niet door onze werkzaamheden verworven, maar zij ligt volkomen in Christus, gaat aan het geloof vooraf, en wordt door het geloof alleen aangenomen. Zoals het in de twaalf artikelen heet: ik geloof de vergeving van de zonden **15**).

Om nu deze volkomene gerechtigheid van Christus en de volle rijkdom van het Evangelie te handhaven, maakten de Gereformeerden in de justificatio actualis onderscheid tussen de justificatio activa en passiva. De rechtvaardigmaking mocht principiëel in het besluit en virtueel in de opstanding van Christus hebben plaats gehad; ze mocht objectief in het Evangelie vervat zijn, en eerst in het laatste oordeel haar volle beslag krijgen; de justificatio activa behield onder al die momenten haar eigen, gewichtige plaats. De toepassing van het heil door de Heilige Geest mag in generlei opzicht tot een verwerving van het heil worden gemaakt, want de Heilige Geest neemt alles uit Christus; maar de toepassing is toch op haar terrein even noodzakelijk en van even grote betekenis als de verwerving. Van wedergeboorte, geloof en bekering wordt daarom in de Schrift de ingang in het koninkrijk van de hemelen afhankelijk gemaakt. En verwerving en toepassing staan daarbij in zo nauw verband, dat de eerste niet zonder de laatste en omgekeerd de laatste niet zóvan de eerste denkbaar of bestaanbaar is. De verwerving brengt noodzakelijk de toepassing mee; door zijn lijden en sterven heeft Christus ook verworven, dat al zijn weldaden, dus ook de vergeving van de zonden aan al de zijnen persoonlijk en individueel zouden worden toegepast. Het is Christus als Zaligmaker niet alleen om objectieve voldoening, maar ook om subjectieve verlossing van de zijnen van de zonde te doen. Deze komt nu niet tot stand door een objectieve rechtvaardigmaking in het besluit van God of in de opstanding van Christus, maar zij krijgt dan eerst haar beslag, wanneer de mens beide naar het zijn en naar het bewustzijn van de zonde bevrijd, en dus wedergeboren en gerechtvaardigd wordt. Van deze rechtvaardigmaking is het, dat de Heilige Schrift voortdurend spreekt, en van deze is het, dat Comrie erkent, dat zij is de "mededeling en dadelijke deelachtigmaking" **16**).

Onder de invloed van het Remonstrantisme en de Saumurse theologie, van het Piëtisme en Rationalisme, kwam echter langzamerhand van deze justificatio actualis de voorstelling op, dat de mens eerst geloven en zich bekeren moest, dat God daarna in de hemel, in foro poli, zijn vierschaar spande en de gelovige om zijn geloof in Christus, om zijn eenheid met Christus, om zijn geloofswerkzaamheden of goede werken vrijsprak, en dat Hij dit vonnis daarna op aarde, in foro soli, door zijn Geest in de harten van de gelovigen afkondigen deed. Om dit nomisme te ontgaan, deed de distinctie van de justificatio activa en passiva dienst. Gene had plaats, in zekere zin reeds in de verkondiging van het Evangelie, in de vocatio externa, maar toch vooral in de vocatio interna, als God door zijn woord en Geest de zondaar krachtadig roept, hem van zonde overtuigt, naar Christus uitdrijft en bij Hem de vergeving en het leven doet vinden. Deze actieve rechtvaardigmaking gaat dan in logische orde aan het geloof vooraf, is als het ware de krachtadige prediking door Gods Geest, dat de zonden vergeven zijn, zodat de mens in het diepst van zijn ziel overreed wordt, dat woord van God

gelovig aanvaardt, aanvaarden durft en kan, en Christus met al zijn weldaden aanneemt. En als die mens dan eerst als het ware naar Christus uitgaande (*actus directus* van het geloof), daarna met een *actus reflexus fidei* tot zichzelf terugkeert en kinderlijk dankbaar erkent, dat ook hem persoonlijk de zonden vergeven zijn, dan heeft daarin die *justificatio passiva* plaats, waardoor God de mens ook in zijn consciëntie vrijspreekt en door de Geest met zijn eigen geest getuigt, dat hij zijn kind is en een erfgenaam van het eeuwige leven.

Tegen deze onderscheiding wordt van nomistische zijde de bedenking ingebracht, dat de *justificatio activa* dan niet is een rechtvaardigmaking uit en door, gelijk de Schrift zich steeds uitdrukt, maar tot het geloof, en tevens dat dit geloof bij deze voorstelling geheel van karakter verandert, omdat het dan niet meer is een werkzaamheid in betrekking tot de persoon van Christus, maar slechts een verstandelijk aannemen van de sententie, dat de zonden vergeven werden. Maar deze bedenkingen zijn licht te weerleggen. Men moet nl. wel overwegen, dat de genoemde onderscheiding een logische, doch geen temporale betekenis heert; er is hier een *prioritas ordinis*, doch een *simultaneitas temporis*; in concreto vallen ze samen en gaan ze steeds met elkaar gepaard 17). De *justificatio activa* draagt nl. om zo te spreken, de tendentie in zich, om zich in het geloof mee te delen en door het geloof zich te laten aannemen. Wat zou een weldaad ons baten, indien zij niet in ons bezit kwam; wat zou een gevangene aan zijn vrij spraak hebben, indien ze hem niet werd bekend gemaakt en de kerkerdeur niet voor hem ontsloten werd; en wat zou de rechtvaardiging in het besluit, in de opstanding van Christus, in het Evangelie ons voor nuttigheid geven, als God ze ons niet persoonlijk in de *vocatio interna* door het geloof deelachtig maakte? Voorts, zoals de *vocatio internae* (die het Evangelie, Christus met zijn weldaden, dus ook de weldaad van de vergeving, tot inhoud heeft) rechtstreeks en onmiddellijk zonder tijdsverschil, de wedergeboorte met de *fides habitualis*, tengevolge heeft, zo sluit dit geloof van zijn allereerste bestaan af, naar beginsel en wezen, de verzekerdheid in, dat is de bewustheid, dat niet alleen anderen maar ook mij vergeving van de zonden geschonken is. Die zekerheid behoeft er niet, gelijk Rome zegt, door een bijzondere openbaring bij te komen, indien ze althans niet voorgoed ontbreken blijft, maar zij zit van de aanvang in het zaligmakend geloof in, en wast er organisch uit op 18). Actieve en passieve justificatie zijn dus geen ogenblik te scheiden, en worden dan ook in de Schrift, in de geschriften van de Hervormers, in het praktisch onderricht onder één begrip samengevat.

Als nu de Schrift van deze rechtvaardigmaking in *sensu concreto* zegt, dat zij geschiedt uit en door het geloof, dan wil ze daarmee niet te kennen geven, dat ze door dat geloof wordt voortgebracht en bewerkt, want immers is Christus al onze gerechtigheid, en alle weldaden van het genadeverbond zijn vruchten van zijn werk en van zijn werk alleen; ze liggen volkomen in zijn persoon besloten en behoeven op generlei wijze door ons te worden aangevuld. De preposities uit en door duiden dus alleen aan, dat Christus met al zijn weldaden enkel en alleen door het geloof in ons persoonlijk bezit komt. De terminologie, dat de *justificatio activa* geschiedt tot, en de *justificatio passiva* uit en door het geloof, mag dan ook tegenover het nomisme enige waarde hebben; maar het Schriftuurlijk spraakgebruik is volkomen voldoende, als het maar Schriftuurlijk verstaan wordt; de rechtvaardigmaking in *sensu concreto* is geheel en al een rechtvaardigmaking uit en door het geloof, omdat zij, objectief in Christus begrepen, alleen door middel van het geloof persoonlijk aangenomen, toegeëigend en genoten wordt. Maar dat geloof, hetwelk zo Christus met al zijn weldaden aanneemt, is geen dood, doch een levend geloof het is geen bloot verstandelijk instemmen met de sententie, dat God de zonden vergeven heeft, maar het eigent zich toe, wat er in het woord door de *vocatio externa* en *interna* aan voorgehouden en aangeboden wordt, dus ook wat het zegt aangaande onze schuld en verdorvenheid, aangaande de persoon en het werk van Christus, aangaande de werkzaamheid van de Heilige Geest; in één woord, het zaligmakend

geloof richt ons oog en ons hart van begin af aan van ons zelf af en naar Gods genade in Christus heen. De logische onderscheiding van de *justificatio activa* en *passiva* biedt daarom velerlei voordelen aan, die noch uit het oogpunt van de belijdenis noch uit dat van de praktijk te versmaden zijn. Ten eerste toch stelt zij in staat, om tegen alle nomisme de rijke en blijde inhoud van het Evangelie te handhaven, dat God genadig is en groot van goedertierenheid, en dat Hij in Christus een volkomen gerechtigheid heeft aangebracht, waarop wij rusten kunnen in leven en in sterven, en die op generlei wijze door ons behoeft aangevuld of vermeerderd te worden. De vergeving van al onze zonden wordt ons geschonken om niet; God stelt zich van zijn zijde vrijwillig, uit ongehouden ontferming, tot ons in relatie, neemt ons in weerwil van al onze overtredingen door Christus in zijn gemeenschap op, en verzekert ons van zijn eeuwige en onveranderlijke gunst. Hij richt uit loutere genade zijn verbond met ons op, opdat wij daarna naar de eis van dat verbond zouden wandelen; de religie wordt de grondslag van de moraal. Ten andere verklaart zij, waaraan de gelovige het recht en de vrijmoedigheid ontleent, om zich deze weldaad toe te eigenen. Van Roomse zijde werd tegen de *fides specialis*, gelijk de Reformatie ze verstond, de bedenking ingebracht, dat het Evangelie niemand met name noemt, en dat dus iemand, die geloofde, *sibi remissa esse peccata*, dit geloof niet aan het Evangelie, maar alleen aan zichzelf ontleen kan. En inderdaad hebben velen in latere tijd, toen de geloofskracht van de Reformatie verzwakte, de weg van het zelfonderzoek ingeslagen, om zo van de oprechtheid van hun geloof en van hun zaligheid verzekerd te worden. Daarmee werd het zwaartepunt uit de belofte van God in de bevinding van de vrome verlegd. Maar indien wij de betekenis van de *justificatio activa* recht verstaan, treedt de zaak voor ons in een ander licht. Niet wij komen na zelfonderzoek met de oprechtheid van ons geloof in de vierschaar van God, om daar vergeving van zonden te ontvangen: God spant geen vierschaar in de hemel bij zichzelf, om partijen aan te horen en daarna uitspraak te doen, een voorstelling, die volgens Comrie al te antropomorfistisch en Gode onwaardig is ¹⁹). Maar Hij zelf komt tot ons in het Evangelie, met het algemene aanbod van de genade, en geeft aan ieder mens het recht, om de vergeving van de zonden met een gelovig hart aan te nemen, en de speciale toeëigening komt niet als een vreemd element van buiten af aan dat algemene aanbod bij, maar ligt erin opgesloten en is er slechts een individuele toepassing van: *generalis evangelii promissio includit specialia* ²⁰). Zo ligt dus de grond van het geloof buiten ons in de belofte van God; wie daarop bouwt, zal niet beschaamd worden.

Ten derde maakt de genoemde onderscheiding het ons mogelijk om het geloof tegelijkertijd op te vatten als een ontvangend orgaan en als werkzame kracht. Indien de rechtvaardigmaking in ieder opzicht na het geloof tot stand komt, wordt dit een voorwaarde, een werkzaamheid, welke vooraf door de mens volbracht moet worden, en kan het niet zuiver ontvangend zijn. Maar als de gerechtigheid, op grond waarvan wij gerechtvaardigd worden, geheel buiten ons ligt in Christus Jezus, dan kan ze vanzelf de onze alleen worden, doordat wij ze kinderlijk aannemen. *Remissio peccatorum est res promissa propter Christum. Igitur non potest accipi nisi sola fide, nam promissio non potest accipi nisi sola fide* ²¹). Het geloof is daarom geen *causa materialis* of *formalis*, het is zelfs geen *conditio* of *instrumentum* (*causa instrumentalis*) van de rechtvaardigmaking, want het staat tot deze niet als bijv. het oog tot het zien of het oor tot het horen; het is geen voorwaarde, waarop, en geen instrument of orgaan, waardoor wij deze weldaad ontvangen, maar het is het aannemen zelf van Christus en al zijn weldaden, gelijk Hij door woord en Geest zich aan ons aanbiedt, en het sluit daarom ook de bewustheid in, dat Hij mijn Heer is en ik zijn eigendom ben. Het geloof is dus geen instrument in eigenlijke zin, waarvan de mens zich bedient, om Christus aan te nemen, maar het is een zekere kennis en een vast vertrouwen, dat de Heilige Geest in het hart werkt en

waardoor Hij de mens overreedt en verzekert, dat hij in weerwil van al zijn zonden, aan Christus en al zijn weldaden deel heeft [22](#)).

Maar als dit het zaligmakend geloof is, dan kan het niet een notitia historiae of een nudus assensus zijn, dan is het van huis uit een levend en werkzaam geloof, en staat het ook niet in elk opzicht tegen alle werk over. Het vormt een tegenstelling met de werken van de wet in dubbele zin, nl. daarin dat deze noch de causa materialis noch de causa instrumentalis van de rechtvaardiging kunnen zijn. Het staat ook tegen de werken van het geloof (justitia infusa, obedientia, caritas) over, zodra deze ook maar enigmater beschouwd worden als grond van de rechtvaardiging, als geheel of ten dele die gerechtigheid vormende, op grond waarvan God ons rechtvaardigt; want dat is Christus en Christus alleen; het geloof is zelf geen grond van de rechtvaardiging en dus ook niet de goede werken, die er uit voortkomen. Maar het geloof staat niet tegenover werk, indien men daarmee zou bedoelen, dat alleen een dood, werkeloos geloof ons rechtvaardigen kan. Want het geschil tussen Rome en de Reformatie liep niet hierover, of wij door een werkend of door een werkeloos, door een levend of een dood geloof gerechtvaardigd worden. Doch de vraag was evenals voor Paulus, of het geloof met zijn werken, dan wel of het, afgezien van zijn werken, ons voor God en in onze consciëntie rechtvaardigt. En voorts staat het geloof ook niet tegenover de werken van het geloof, in zover deze, als vruchten van het geloof, door de Heilige Geest als middel gebezigd worden, om de gelovige van de oprechtheid van zijn geloof, en zo van zijn zaligheid te verzekeren [23](#)). In deze zin is het geloof zelf een werk, [Joh. 6:29](#), het beste werk en beginsel van alle goede werken. Daarom zeiden de Gereformeerden dan ook, dat het wel is fides sola, quae justificat, fides tamen, quae justificat non est sola [24](#)), en spraken zij na de justificatio peccatoris ook nog van een justificatio justi. In deze zin zijn ook Paulus en Jacobus niet met elkaar in tegenspraak. Wel is het niet juist te zeggen, dat Paulus alleen van de justificatio peccatoris en Jacobus van de justificatio justi spreekt. Maar beiden ontkennen, dat de grond van de rechtvaardigmaking ligt in de werken van de wet, en beiden erkennen, dat het geloof, het levend geloof, het geloof, dat goede werken insluit en voortbrengt, het middel is, waardoor de Heilige Geest ons van onze gerechtigheid in Christus verzekert. Daarbij is er alleen dit verschil, dat Paulus strijd voert tegen dode werken en Jacobus ijvert tegen een dood geloof. Het geloof, dat rechtvaardigt, is de door de Heilige Geest in ons hart gewerkte zekerheid van onze gerechtigheid in Christus. En daarom, niet hoe lijdelijker, maar hoe levendiger en hoe krachtiger het is, des te meer rechtvaardigt het ons. Het geloof werkt mee met de werken en wordt volmaakt uit de werken, [Jak. 2:22-25](#)).

- 1) Comrie, Brief over de rechte v. t.a.p. 108 v. Id., Verhandeling over enige eigenschappen des zaligm. geloofs. Leiden Donner z. j. bl. 64.
- 2) Verg. Kuyper, Het werk v. d. Heilige Geest II 222 v. A. Kuyper Jr., De band des verbands. Amst. 1906 bl. 64 v. J. C. de Moor, De rechtvaardigmaking van eeuwigheid. Kampen 1905. A. G. Honing, Alex. Comrie. Utrecht 1892.
- 3) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 346.
- 4) De plaatsen, die ervoor aangehaald worden, [Rom. 8:30](#); [Ef. 1:3](#), [5](#), [9](#); [2 Tim. 1:9](#), [Op. 13:8](#), missen de nodige bewijskracht.
- 5) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 472.
- 6) Comrie, Brief bl. 94.
- 7) Comrie, Brief bl. 92.
- 8) Comrie, Brief bl. 108 v. Id., Eig. van het geloof bl. 64.
- 9) Onder de voorstanders van de eeuwige rechtvaardigmaking is

er dan nog weer verschil over de orde van de decreten. Comrie plaatst de verkiezing voorop, dan het verbond van de genade, daarna de rechtvaardigmaking als een van de vruchten daarvan, Brief bl. 106 v. Maar volgens Kuyper gaat de rechtvaardigmaking ook zelfs nog in logische orde aan het verbond van de genade met zijn Middelaar vooraf, Het werk v.d. II, Geest II 231.

- 10) Sanday-Headlam, Romans5 1908 bl. 116-118.
- 11) Calvijn, Inst. III 11, 11. De woorden justificatio en reconciliatio wisselden daarom dikwijls met elkaar af.
- 12) Bij Comrie, Brief bl. 75.
- 13) Comrie, Brief bl. 119.
- 14) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 402.
- 15) Ook anderen, die overigens in veel opzichten tegenover de Geref. belijdenis staan, hebben deze rijke zin van het Evangelie van de genade erkend, verg. Schelling, Werke II 4 bl. 217 v. Schopenhauer, Die Welt als W. u. V. Leipzig 1887 I 482 II 692. Volgens Th. Erskine, J. M. Campben, Maurice, Kingsley, Stanley was de vergeving van de zonden eens en vooral door Christus voor de mensheid verworven, en werd ze haar deel niet eerst door doop of bekering, maar ging ze als weldaad hieraan vooraf, Clemen, Stud. u. Krit. 1892 bl. 615. Als Ritschl de rechtvaardiging een synthetisch oordeel noemt, drukt hij dezelfde gedachte uit; maar hij dwaalt daarin, dat hij ze alleen voor een goed van de gemeente houdt, en ze hoegenaamd niet in betrekking stelt tot de enkelen gelovige, Rechtf. u. Vers. III 103 v. De Schrift leert toch uitdrukkelijk het tegendeel, [Rom. 3:26](#), [4:3](#), [24](#); [5:19](#); [8:1](#), [30](#); [10:4](#), [10](#); [1 Cor. 6:11](#); [Gal. 2:16](#); [Phil. 3:9](#) enz., verg. over de leer van de rechtvaardiging bij Ritschl o.a. ook Vellenga, Theol. Stud. 1902 bl. 401-421. A. S. E. Talma, is. 1903 bl. 329-349, en Vellenga's repliek ib. 1904 bl. 162-173. Het gevoel van Dorner e.a. werd reeds besproken Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 471
- 16) Comrie, Brief bl. 154.
- 17) Zo niet alleen Heidegger e.a. maar ook Comrie, Brief 120, 153.
- 18) Comrie, Brief 170, 178.
- 19) Comrie, Brief 158.
- 20) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 467 en voorts Dorner, Chr. Gl. II 749-750.
- 21) Apol. Conf. Ang. bij Müller, bl. 103.
- 22) Calvijn, Inst. III 11, 5. Heid. Catech. Vr. 61. Ned. Geloofsbel. alt. 22 Syn. Westm. bij Müller, bl. 567. Witsius, Misc. S. II 792, 797 v. Trigland, Antapol. bl. 515. Maastricht, Theol. VI 6, 28. Owen, De rechtv. uit het geloof c. 3. De Moor, Comm. IV 695. Vitringa, Doctr. III 295.
- 23) Heidelb. Catech. vr. 86.
- 24) Calvijn, C. R. VII 477. Inst. III 11, 20.
- 25) Verg. over Paulus en Jakobus: Calvijn, Inst. III 17, 11 v. en Comm.op [Jak.2](#). Turretinus, de concordia Pauli et Jacobi, de satisf. bl. 384 v. Trigland, Antapol. c. 21. Witsius, Oec. foed. III 8, 21-26. M. Vitringa, Doctr. III 317. James Buchanan, The doctrine of justification bl. 491. Usteri, Stud. u. Krit. 1889, 2tes Heft. Schwarz, ib. 1891, 4tes Heft, Böhmer, Neue kirchl. Zeits. 1898 bl. 251-256. Sanday-Headlam. Romans bl. 102-106. E. Ménégos, Die Rechtfertigungslehre nach Paulus und Jakobus. Giessen 1902. Van Roomse zijde o.a. H. Wilders, De

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 477)

477. Over de delen van de rechtvaardigmaking bestond er in de kerken van de Reformatie van aanvang af enig verschil. Het gevoel van Osiander, dat de wezensgerechtigheid van Christus' goddelijke natuur, evenals ook dat van Stancarus, volgens hetwelk Christus alleen naar zijn menselijke natuur onze gerechtigheid was, vond weinig ingang **1)**. Daarentegen waren er wel onderscheiden Lutherse en Gereformeerde theologen die de obedientia activa ontkenden, de justificatie tot de vergeving van de zonden beperkten, en dus vroeger of later tot de gevolgtrekking moesten komen, dat de gelovigen, na door Christus bevrijd te zijn van de schuld en straf van de zonde, zelf de wet hadden te volbrengen, ten einde het eeuwige leven te verwerven **2)**. Daarom werd dit gevoel ook vrij algemeen verworpen; al kon de vergeving van de zonden ook synecdochisch, als pars pro toto, voor heel de rechtvaardiging genomen worden, deze hield toch nog meer in dan de vergeving alleen. Immers heeft Christus ons niet slechts in de staat van Adam vóór de val hersteld, doch ook voor ons de wet onderhouden en het eeuwige leven verworven **3)**. Maar al erkende men vrij algemeen, dat de rechtvaardiging meer omvatte dan de vergeving van de zonden, toch was er nog weer verschil over, waarin dat meerdere bestond. Oudere theologen noemden dikwijls als tweede deel van de rechtvaardigmaking de toerekening van Christus' gerechtigheid **4)**. Ofschoon dit niet bepaald onjuist is, wanneer hier onder de toegerekende gerechtigheid van Christus zijn actieve gehoorzaamheid wordt verstaan, zijn de delen toch niet zuiver gecoördineerd en maken zij ook een te sterke scheiding tussen Christus' passieve en actieve gehoorzaamheid **5)**. Beter is het daarom, de rechtvaardiging te omschrijven door de toerekening van Christus' hele gehoorzaamheid, gelijk bij Paulus het woord δικαιοῦν afwisselt met λιγιζεσθαι εἰς δικαιοσύνην **6)**; en nog juister is het, om de twee delen van de rechtvaardigmaking te laten bestaan in de vergeving van de zonden en in de toekenning van het recht ten eeuwige leven, omdat deze weldaden op de toerekening van Christus' hele gehoorzaamheid gebouwd zijn **7)**. Als tweede deel werd soms ook genoemd de aanneming tot kinderen **8)**, maar anderen, zoals Martyr **9)**, beschouwden deze liever als een vrucht van de rechtvaardigmaking.

Wat nu de vergeving van de zonden aangaat, deze bestaat niet in de wegneming van de smet van de zonde, gelijk Rome beweert, in zoverre het de rechtvaardigmaking laat bestaan in de infusio gratiae en de vergeving van de heiligmaking laat afhangen. Zij bestaat ook niet alleen in de wegneming van de reatus culpae, d.i. feitelijk in de bevrijding van de eeuwige straf, terwijl de straf voor de peccata venialia, na de infusio gratiae begaan, door de mens zelf hier of hiernamaals in het vagevuur geboet moet worden; want schuld en straf zijn correlate begrippen **10)**. Doch de vergeving, welke een deel van de rechtvaardigmaking is, is niets minder dan de volkomen kwijtschelding van alle schuld en van alle straf van de zonde, en niet alleen van de verleden en tegenwoordige, maar ook van de toekomstige zonden. Sommigen hadden, uit vrees voor het antinomianisme, tegen deze rijke en brede opvatting van de vergeving bezwaar, en beperkten ze daarom tot de kwijtschelding van de schuld van de verleden en telkens beleden zonden **11)**, met beroep ook op [Mt. 6:12](#); [1 Joh. 1:9](#); [2:1](#) enz. Tegenover het antinomianisme verdedigden zij een belangrijke waarheid. Feit is, dat de gelovigen na ontvangene vergeving nog in vele struikelen, soms zelfs in grove zonden vallen, en allerlei wederwaardigheden in het leven als straf blijven ondervinden. Rome meent hieruit te mogen afleiden, dat de gelovigen nog zelf voor hun peccata venialia hebben te boeten, en doet zo aan de rijkdom en de genade van de vergeving te kort; het antinomianisme wil deze laatste eren en meent daarom, dat de zonden, die de gelovigen bedrijven, niet voor rekening

komen van de nieuwe, maar alleen van de oude mens, en dat de gelovigen zelfs om geen vergeving van de zonden meer hebben te bidden. Daartegenover hielden alle Gereformeerden staande, dat de vergeving wel wegneemt de reatus actualis, maar niet de reatus potentialis van de zonde; d.w.z. de vergeving neemt wel weg de straf, maar niet de strafwaardigheid van de zonde. Deze laatste blijft, zolang de zonde blijft. Zonde brengt, ook en vooral bij de gelovigen, schuldbesef, smart, leedwezen, verwijdering van God, verootmoediging enz. mee; zij ontnemt de rust van het geweten, de vrijmoedigheid en verzekerdheid van het geloof. Dat kan niet anders; de natuur van de zonde is zo, dat ze schuldbesef en strafwaardigheid noodzakelijk insluit. Zelfs als de gelovigen, na reeds lang vergeving te hebben ontvangen, later dieper blik leren slaan in de verdorvenheid van eigen hart, hebben zij behoefte, om belijdenis te doen zelfs van de zonden van hun jeugd en hun schuld terug te leiden tot hun ontvangst en geboorte toe, [Ps. 25:6](#); 51:6-7 [[Ps. 51:4-5](#)].

Deze belijdenis is dan geen voorwaarde van de vergeving; maar wie zijn zonde waarlijk kent, belijdt ze vanzelf en voelt daartegenover te sterker behoefte aan de troost van de vergeving. Daarom blijft het gebed om vergeving de gelovige dagelijks nodig. Maar hij bidt dan niet in twijfel en wanhoop, hij bidt niet alsof hij nu geen kind van God meer was en de eeuwige verdoemenis weer te wachten had, maar hij bidt uit en in het geloof, als een kind, tot zijn Vader die in de hemelen is, en zegt amen op zijn gebed. En dit bidden is niet alleen een behoefte, maar het is ook nodig; want de rechtvaardigmaking bestaat niet in een transcendente vrijspraak van de zondaar bij God in foro coeli, maar zij is een actus transiens, die door de Heilige Geest ingedragen wordt in het bewustzijn van de gelovige, en in deze eenheid in de Schrift de naam van rechtvaardigmaking draagt. Belijdenis en gebed is daarom de weg, waarlangs God dit bewustzijn van de vergeving in de gelovige weer opwekt en versterkt. Onder de zonde gaat het schuil; het geloof als habitus blijft wel, maar het kan zich niet meer uiten in daden. Opdat dit geloof weer opleeft, opdat de Geest van God weer luid en krachtig met onze geest getuige, dat wij kinderen van God zijn; daartoe is na de zonde weer verootmoediging, belijdenis, bede om vergeving noodzakelijk. Als wij volkomen in het geloof stonden, zouden wij nooit twijfelen aan de vergeving van onze zonden, aan ons kindschap, aan de toekomstige erfenis, en zouden wij ook nooit enige ramp in dit leven opvatten of gevoelen als een straf, doch alleen als een kastijding van de Heere. Doch volkomen in het geloof te staan, zou alleen mogelijk zijn, indien wij ook boven de zonde verheven waren. Omdat dit niet zo is en de zonde altijd weer twijfel meebrengt, daarom blijft bekering en belijdenis het middel, waardoor God ons weer tot zijn gemeenschap brengt en van zijn gunst verzekert. Daaruit mag echter niet met Rivetus e.a. afgeleid, dat God telkens slechts de verleden en beleden zonden vergeeft. Immers zijn alle zonden van de gemeente op Christus overgedragen en heeft Hij ze alle in zijn bloed verzoend. In de toerekening van Christus aan de uitverkorenen in pactum salutis, vleeswording en opstanding, in uit- en inwendige roeping wordt Hij met al zijn weldaden hun geschonken. Zodra zij deze gave van God aannemen, worden zij ook van hun zijde in eens in een nieuwe relatie tot God gesteld, die onveranderlijk en onverbreekbaar is. De werkzaamheden van het geloof mogen een tijd lang ontbreken, onverliesbaar is toch de gave van het geloof, waardoor zij Christus ingelijfd zijn en al zijn weldaden aannemen, [Joh. 3:36](#); [Rom.8:30](#); [Gal. 3:27](#); [Hebr. 9:12](#); [10:12,14](#) enz. Christus wordt hun ook niet voor een ogenblik bij de aanvang geschonken, maar Hij is en blijft hun Middelaar en dekt met zijn gerechtigheid voortdurend al hun ongerechtigheid toe [12](#)). Hij rechtvaardigt hun persoon, maar ook hun werken, waarvan de beste nog met zonde bevuurd zijn [13](#)). Daarom hebben de gelovigen ook steeds het recht en de vrijmoedigheid, om na iedere struikeling en na elke val met vertrouwen tot de troon van de genade te gaan en te pleiten op de trouw van Hem, wiens genadegift en roeping onberouwelijk zijn, [Rom. 11:29](#);

[Hebr. 4:12](#); [1 Joh.1:9](#); zoals Luther het uitdrukte: quia solus Christus Justus est et justitiam habet, nos autem adhuc semper justificamur et in justificatione sumus **14**).

Deze weldaad van de vergeving van de zonden is zo groot en treedt in de Schrift zo sterk op de voorgrond, dat de rechtvaardigmaking soms daarin geheel schijnt op te gaan. Toch is met haar nog een andere weldaad verbonden, die even rijk en heerlijk is en die er wel niet van afgescheiden, maar toch onderscheiden mag worden. Het is de toekenning van het recht op het eeuwige leven, of de aanneming tot kinderen, door Paulus terstond naast de verlossing van de wet genoemd, [Gal. 4:5](#), cf. [Dan. 9:24](#); [Hd. 26:18](#); [Op. 1:5-6](#). Reeds in het Oude Testament heet God de Vader van zijn volk en Israël zijn zoon. Maar in het Nieuwe Testament krijgt dit vader- en zoonschap een veel diepere zin. God is nu, niet in theocratische, maar in ethische zin, de Vader van de gelovigen, en dezen zijn zijn kinderen, τέκνα, uit Hem geboren, en daarom door het geloof in Christus de εξουσία verkrijgend, om het te worden, γενεσθαι, totdat zij het eens volmaakt zullen zijn, wanneer zij God zien zullen gelijk Hij is, [1 Joh. 3:2](#). Dit ethische kindschap, dat bij Johannes vooral voorkomt, behoort echter hier niet, maar bij wedergeboorte en heiligmaking ter sprake te komen.

Daarentegen spreekt Paulus van de υιοθεσία in juridische zin. Evenals de gelovigen op grond van Christus' gerechtigheid de vergeving van de zonden ontvangen, zo worden zij ook tot kinderen, υιοι θεου (niet τέκνα) aangenomen. Deze υιοθεσία, welke dus op een verklaring van God berust, is door Christus verworven, [Gal. 4:5](#), en wordt door het geloof ons deel, [3:26](#). Wie van de schuld en straf van de zonde is vrijgesproken, wordt daarmee tegelijk tot zoon aangenomen en tot een voorwerp van Gods vaderlijke liefde gesteld. De gelovigen worden daardoor in dezelfde stand geplaatst als Christus, die de eerstgeborene onder vele broederen is, [Rom. 8:29](#). Hij was de Zoon van God van natuur, [Rom. 8:32](#), en werd zo verklaard bij zijn opstanding, [Rom. 1:4](#); de gelovigen worden υιοι θεου door aanneming. En evenals Christus bij zijn opstanding tot Zoon van God verklaard is κατά πνευμα αγιωσυνης, [Rom. 1:4](#), en de gelovigen gerechtvaardigd zijn εν τω πνευματι του θεου ημων, [1 Cor. 6:11](#), zo worden zij ook door het πνευμα υιοθεσιας tot zonen Gods, [Rom. 8:14-16](#), en daarna ook door diezelfde Geest van dit hun zoonschap verzekerd, is. [Gal. 4:6](#). Als zonen zijn zij dan tevens κατ επαγγελιαν κληρονομοι, [Gal. 3:29](#); [4:7](#); [Rom. 8:17](#); en omdat deze erfenis nog in de toekomst ligt, is ook de υιοθεσία in haar volle verwezenlijking nog een voorwerp van de hoop, [Rom. 8:23](#). De rechtvaardiging, die in de eeuwigheid haar aanvang heeft, in de opstanding van Christus en de roeping van de gelovigen zich realiseert, krijgt haar voltooiing eerst, als God in het laatste oordeel zijn sententie van vrijspraak ten aanhoren van de hele wereld herhaalt en alle tong zal moeten belijden, dat Christus de Heer is tot heerlijkheid van God de Vader. Maar al wacht de "Rechtsfolge der Adoption" nog, de gelovigen zijn toch hier op aarde reeds tot kinderen aangenomen; zij worden door de Heilige Geest als waarborg en onderpand verzegeld tot de dag van hun verlossing, [2 Cor. 1:22](#); [5:5](#); [Ef.1:13-14](#); [4:30](#), en voor de hemelse erfenis bewaard, gelijk deze voor hen, [1 Petr. 1:4-5](#). Door die Geest worden zij voortdurend geleid (αγονται, niet φερονται als [2 Petr. 1:21](#)), [Rom. 8:14](#), van de liefde, die God tot hen heeft, [Rom. 5:5](#), cf. [Rom. 5:8](#), en van hun kindschap, [Rom. 8:15-16](#); [Gal. 4:6](#) verzekerd, en zijn nu al vrede, [Rom. 5:1](#); [Phil. 4:7](#), [9](#); [1 Thess. 5:23](#), vreugde, [Rom.14:17](#); [15:13](#); [1 Thess. 1:6](#) en eeuwig leven deelachtig, [Joh. 3:16](#) **15**).

Al deze heerlijke vruchten **16**) kan de rechtvaardigmaking voortbrengen, omdat zij met de justificatio activa ook de passiva insluit en door het getuigenis van de Heilige Geest de gelovige bewustheid en zekerheid schenkt, dat ook hem persoonlijk de zonden vergeven zijn (fides specialis). Wie de rechtvaardigmaking uit het geloof bestrijden en van de werken laten

afhangen, kunnen deze certitudo fidei niet aannemen. Zelfs Augustinus durfde deze leer niet aan en zei: Deus melius esse judicavit, miscere quosdam non perseveraturos certo numero sanctorum suorum, ut quibus non expedit in huius vitae tentatione securitas 17). Rome stelde dan ook vast, dat niemand met zekerheid weten kan, dat hij Gods genade verkregen heeft, tenzij door bijzondere openbaring 18), en de Roomse theologen spreken daarom alleen van een certitudo moralis, conjecturalis 19). Möhler zei, dat het hem in de nabijheid van iemand, die altijd van zijn zaligheid zeker was, im höchsten Grade unheimlich zou zijn, en dat hij de gedachte niet van zich zou kunnen weren, dass etwas Diabolisches dabei unterlaufe 20). Ook de Remonstranten 21) en in latere tijd de Luthersen 22) bestreden de certitudo fidei, althans voor de toekomst; maar de Gereformeerden beleden de electie en schreven aan het geloof de vaste verzekerdheid van de zaligheid toe welke wel niet uit nieuwsgierige onderzoeken naar de verborgen raad van God, maar toch uit de natuur en de vruchten van het geloof door het getuigenis van de Heilige Geest verkregen kon worden.

Het geloof toch is in zijn aard met allen twijfel in strijd; de zekerheid wordt er niet later van buitenaf aan toegevoegd, maar ligt er van de aanvang af in, en komt er op haar tijd uit voort; het is immers een gave van God, een werking van de Heilige Geest. Hij getuigt daarin met onze geest, dat wij kinderen van God zijn, [Rom. 8:15](#); [Gal. 4:6](#), doet de gelovigen roemen, dat niets hen scheiden zal van de liefde van God in Christus, [Rom. 8:38](#), en verzekert hen van hun toekomstige zaligheid, [Rom. 8:23](#); [2 Cor. 1:22](#); [Ef. 1:13-14](#); [4:30](#). En deze zekerheid van het geloof geeft kracht en steun aan het Christelijk leven. Want dit heeft Ritschl helder in het licht gesteld: bij de Rooms en is de rechtvaardigmaking een bekwaammaking tot de zedelijke bestemming, bij de Protestanten is zij de herstelling van de religieuze verhouding tot God. Deze laatste moet voorafgaan, eer er van een waarlijk Christelijk leven sprake kan zijn. Zolang wij nog staan tegenover God als Rechter, door de wet het leven zoeken en met vrees van de dood bevangen zijn, is de liefde niet in ons, die de vrucht van het geloof, de vervulling van de wet: de band van de volmaaktheid is en alle vrees buitensluit. Maar als in de rechtvaardigmaking de vrede met God, het kindschap, de vrijmoedige toegang tot de troon van de genade, de vrijheid van de wet 23), de onafhankelijkheid van de wereld ons geschonken is, dan vloeien uit dat geloof de goede werken vanzelf voort. Zij dienen niet, om het eeuwige leven te verwerven, maar zijn van het eeuwige leven, dat elk gelovige reeds bezit, openbaring, zegel en bewijs. Het geloof, dat de zekerheid insluit, dat bij God alle dingen mogelijk zijn, dat Hij doden levend maakt en de dingen, die niet zijn, roept alsof zij waren, stelt altijd tot grote dingen in staat. Het zegt tot de berg: word opgeheven en in de zee geworpen; en het geschiedt zo, [Mt. 21:21](#) 24).

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 378, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 381 v.
- 2) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 378, en voorts nog Ritschl, Rechtf. u. Vers. 2 I 271 III 61 v. Loofs, Dogmengesch. 4, zie het register.
- 3) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 386 v. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 389, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 391, en voorts nog Gomarus op [Luk. 1:77](#), Op. I 175 v. Turretinus, Th. El. XVI 4. De Moor, Comm. IV 681 M. Vitringa, Doctr. III 284 v.
- 4) Aldus Luther, Chemnitz, Gerhard, Quenstedt, Polanus, Wollébius, Junius, Trelcatius, Rivetus, Ned. Gel. art. 23, verg. M. Vitringa, Doctr. III 311. Schneckenburger, Vergl.

- Darst. II 21. Ritschl, t.a.p. III 61 v.
- 5) Mastricht, Theol. VI 6, 17.
 - 6) Verg. Heid. Catech. vr. 60. Thysius, Synopsis pur. theol. XXXIII 8.
 - 7) Voetius, Disp. V 279 v. Turretinus, Th. El. XVI 4.
 - 8) Turretinus, Theol. El. XVI 6. Ritschl, Rechtf. u Vers. III 90. Pfleiderer, Der Paulin. bl. 189. Holtzmann, Neut. Theol. II 124.
 - 9) Martyr, Loci C. bl. 354. M. Vitringa, Doctr. III 324. Verg. ook James Orr, Sidelights on Christian doctrine, Londen Marshall z. j. bl. 157. Candlish in Hastings' D. B. I 41.
 - 10) Tot deze leer van Rome viel ook Hengstenberg terug en kwam zo tot zijn ethische rechtvaardigingsleer, Dörner, Chr. Gl. II 740, 770, 772.
 - 11) Rivetus, Op. III 1099. Pictet, Christ. Gods. XIII, 3. Brakel, Red. Godsd. XXXIV 53-62. LVI 6, 62, e.a., verg. M. Vitringa, Doctr. III 313.
 - 12) Perpetuo est mediator, non tantum in principio justificationis, Apol. conf. Ang. bij J. T. Müller bl. 141.
 - 13) Zo werd soms nog de justificatie onderscheiden, Vermeer, Catech. I 638. Shedd, Syst. Theol. II 547.
 - 14) Ficker, Luthers Vorlesung usw. I 45. Westm. conf. bij F. K. Müller bl. 568: perseverat Deus eorum peccata condonare quos semel justificavit. Verg. verder. Calvijn, Inst. III 11, 11. 14, 11, 12. 20, 19. Voetius, Disp. V 282. Alting, Theol. probl. nova XVII 10. Witsius, Misc. Sacra II 806-810, M. Vitringa, Doctr. III 813. Comrie, Eigensch. des geloofs bl. 496. F. Kramer, De vergeving der zonden. Kampen J. H. Kok 9910 bl. 69 v.
 - 15) Over de adoptie handelen o.a. Mastricht, Theol. VI c. 7. Hoornbeek, Theol. pract. 17, 5. Witsius, Oec. foed. III 10. Gottschick, art. Kindschaft Gottes in PRE3 X 291-304. Candlish. art. Adoption in Hastings' DB I 40-42.
 - 16) Tot de fructus justificationis immediati worden gerekend reconciliatio, pax Dei, conscientia tranquilla, gaudium spirituale (welke in de eerste tijd, bij Luther en in de Conf. Aug. en Apol. ook wel regeneratio, nl. van het bewustzijn heetten, verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 471), adoptio, libertas, fiducia, exspectatio haereditatis, certitudo salutis. M. Vitringa, Doctr. III 321-330. Hase, Hutterus Redivivus 1855 bl. 287.
 - 17) Bij Schweizer, Centraldogmen I 42. Verg. ook Wiggers, Versuch einer Darlegung des Aug. u. Pelag. Berlin 1821 bl. 303 v. Gottschick, Augustins Anschauungen v.d. Erlöserwirkungen Christi, Zeits. f. Th. u K. 1901 bl. 151 v.
 - 18) Conc. Trid. vr c. 9 en can. 13-15, verg. M. Vitringa, Doctr. 111 89, 329.
 - 19) Thomas, S. Theol. I 2 qu. 112 art. 5. Bellarminus, de justif. II c. 2 v. Pesch, Prael. dogm. V 200-203. Lombardus, Sent. III 26 zei: sine meritis aliquid sperare, non spes sed praesumptio dici potest.
 - 20) Mohler, Symbolik bl. 197.
 - 21) Bij M. Vitringa, Doctr. III 91, 330. Episcopus, Op. II 194. Limborch, Theol. Christ. vr c. 7.
 - 22) Köstlin, Luthers Theol. I 29 v. II 469 v. Quenstedt, Theol. III 567. Philippi, Kirchh. Gl. IV 1 bl. 84 v. Schneckenburger, Vergl. Darst. I 233, 258, 265, II 71. Stahl, Die Luth. Kirche und die Union bl. 200 v. 231 v.
 - 23) Verg. over de vrijheid van de wet de later volgende paragraaf over het Woord als genademiddel Deel IV;

Hoofdstuk 9; Par. 56 De Macht van de Kerk; 519.

- 24) Verg. over de certitudo fidei: Calvijn. Inst III 2, 14 v. enz. Acta Syn. Trid. c. antid. C. R. 35, 455. Zanchius, Op. VIII 227. Chamier, Panstr. Cath. III 13 c. 8 v. Can. Dordr. I 12. V 9-12. Rivetus, Op. III 470-478. Trigland, Antapol. c. 41. Keckermann e.a. bij Heppe, Dogm. d. ev. ref. K. 129-131. Hoornbeek, Theol. pract. II 64 v. Love, Theol. Werken 126 v. Erskine, De verzekering van het geloof, Werken, Amst. 1856 VI. Marshall, Evang. Heiligmaking bl. 195 v. M. Vitringa. Doctr. III 89 v. 327 v. Nieuwwe lit. in PRE3. XVI 482, 483.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 53 Heiligmaking en Volharding; 478)

Par. 52. Heiligmaking en Volharding.

Literatuur, voor deze paragraaf in aanmerking komend, werd reeds aangegeven bij het bespreken van het begrip van de heiligheid in Oud en Nieuw Testament, (Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; C 205), en in de paragrafen, die handelen over de heilsorde en haar loci. Hier wordt nog speciaal genoemd: Boombeek, Theol. Practica II 9, 4. Witsius, Oec. foed. III 12. C. van Velzen, Inst. theol. pract. I c. 25 v. Owen, Over den Heiligen Geest, boek IV. Marshall, The Gospel Mystery of Sanctification. Glasgow 1741, ook in het Ned. vert. onder de titel: Evangelische Heiligmaking. 's Grav. 1772. Sartorius, Die Lehre v.d. heiligen Liebe 1840-56, deel III. Verschillende artikelen in PRE3: Ascese, Ethik, Heiligung, Lohn, Mönchtum, Methodismus, Opus Superog. Vollkommenheit enz. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott 1908. Jellinghaus, Das völlige gegenwärtige Heil durch Christum 5. Berlin 1903. Clasen, Heiligung im Glauben. Mit Rücksicht auf die heutige Heiligungsbewegung, Zeits. f. Th. u. K. 1900 bl. 439-488. Gennrich, Wiedergeburt und Heiligung mit Bezug auf die gegenw. Strömungen des relig. Lebens. Leipzig 1908. E. Cremer. Die Heiligung durch den Glauben, Barmen 1902. Id., Ueber die Christl. Vollkommenheit. Gütersloh 1899. Art. Sanctification in Hastings D. B. IV 391-395 en Dict. of Christ II 661-566. J. W. Diggle, Short studies in Holiness. London 1900. Kuyper, Het werk van den Heilige Geest, deel III. Geesink, Van 's Heeren Ordinantiën II eerste stuk.

478. Omdat de verlossing, welke God in Christus schenkt en uitwerkt, een volkomen vrijmaking van de zonde met al haar gevolgen bedoelt, sluit zij met de rechtvaardigmaking ook van de aanvang af de heilig- en de heerlijkmaking in. In de eerste mens sloot God reeds een verbond met de mensheid, om haar in de strijd tegen het slangenzaad tot de overwinning te voeren. Zodra Hij met Abram zijn verbond had opgericht, gebod Hij hem, voor zijn aangezicht in oprechtheid te wandelen, [Gen. 17:1](#). Aan zijn volk Israël gaf Hij een wet, welke daarin samen te vatten was, dat Israël een priesterlijk koninkrijk en een heilig volk moest zijn. [Ex. 19:6](#); [Lev. 11:44](#); [19:2](#); [20:6](#), [26](#). Deze heiliging strekte zich tot het hele volk uit in heel zijn godsdienstig en zedelijk, burgerlijk en maatschappelijk leven, en droeg onder het Oude Testament bepaald ook een ceremonieel karakter. Ze hield toch in, dat Israël, afgezonderd van de volken en in bijzonderen zin tot Jahweh in relatie gesteld, in deze nieuwe stand overeenkomstig de daarvoor gegeven wetten zou leven, en deze wetten waren deels zuiver zedelijk, maar gedeeltelijk ook burgerlijk en ceremonieel van aard **1**). Het volk legde al spoedig op deze cultische reinheid de nadruk en verhief zich op zijn uitwendige voorrechten. Maar de profetie kwam daartegen op, drong de eredienst achteruit en plaatste de

religieus-ethische bestanddelen in de wet op de voorgrond. Gehoorzamen is beter dan slachtoffer, [1 Sam. 15:22](#); de Heere heeft lust tot weldadigheid en tot kennis van God, meer dan tot brandofferen, [Hos. 6:6](#). Wat eist Hij anders, dan recht te doen, en weldadigheid lief te hebben, en ootmoediglijk te wandelen met uw God? [Mich. 6:8](#). En als Israël vanwege zijn arglistig hart en zedelijke onmacht, [Jer. 13:23,17:9](#), aan deze eis van het verbond niet voldoet en het oordeel zich waardig maakt, dan verkondigen de profeten, dat God desniettemin zijn volk niet vergeten en zijn verbond niet verbreken zal, maar in het laatste van de dagen een nieuw verbond zal oprichten, waarin Hij alle overtredingen kwijtscheldt, een nieuw hart en een nieuwe geest in hun binnenste formeert, en hen in zijn wegen doet wandelen; evenals de vergeving van de zonden, zal de heiligmaking zijn werk en zijn gave zijn [2](#)).

Maar het volk sloeg na de ballingschap meer en meer de weg van de eigen gerechtigheid in en vatte de verhouding tot God zo consequent nomistisch op, dat er voor genade geen plaats bleef en heel het leven, zo van de enkele als van de mensheid, door de categorie van werk en loon beheerst werd [3](#)). Jezus ging daarom weer tot de geestelijke zin van de wet terug, zoals ze door de profetie was verklaard. De gerechtigheid van het koninkrijk van de hemelen is een andere dan die van de Farizeën, [Mt. 5:20](#); [Luk.18:10](#). God wil barmhartigheid, en geen offerande, [Mt. 9:13](#); de boom moet eerst goed zijn, indien hij goede vruchten zal voortbrengen, [Mt. 6:17](#); vóór alle dingen komt het aan op reiniging van het hart, waaruit allerlei ongerechtigheden voortkomen, [Mt. 5:8](#); [16:18-19](#); [23:25](#). De eis van de wet is geen mindere dan die van de volmaaktheid, gelijk de Vader in de hemelen volmaakt is, [Mt. 5:48](#), welke dan vooral insluit barmhartigheid, [Luk. 6:36,10:37](#), vergevensgezindheid, [Mt. 6:14](#); [18:35](#), een liefde tot God uit geheel het hart en uit geheel het verstand en uit geheel de ziel en uit geheel de kracht, en een liefde tot de naaste als tot zichzelf, [Mk.12:33](#). Doch deze volmaaktheid wordt de mens slechts deelachtig door bekering, geloof, wedergeboorte, [Mk.1:15](#); [Joh. 3:3](#); door om Jezus' wil alles te verlaten, het kruis op zich te nemen en Hem na te volgen, [Mt. 5:10v.](#) [Mt. 7:13](#); [10:32-39](#); [16:24-26](#). Jezus ging zelf daarin zijn discipelen voor; Hij gaf hun zijn voorbeeld, [Mt. 11:28-30](#), is hun meester en heer, [Mt.10:24](#); [23:10,11](#); [Joh. 13:16](#), zette zijn leven voor zijn vrienden, [Joh. 15:20](#) v., gaf zijn ziel voor hen over in de dood, [Mt. 20:28](#); [26:26](#), [28](#), verwierf daardoor voor hen niet alleen de vergeving van de zonden, maar zijn overgave in de dood was ook een volkomen toewijding aan de Vader, een volmaakte gehoorzaamheid aan zijn wil, een heiliging, opdat ook zij door zijn woord, in de waarheid geheiligd zouden worden, [Joh. 17:17,19](#).

Ofschoon Hij straks lichamelijk van hen heengaat, Hij blijft toch steeds in hun midden, [Mt.18:20](#); [28:20](#), vertegenwoordigt zich bij hen door de Geest, die Hij van de Vader zenden en die in hen blijven zal, [Joh.14:16-17](#), en lijft hen als ranken in zichzelf als de wijnstok in, [Joh. 15:1-10](#). Daardoor worden zij in staat gesteld, om vruchten te dragen, die de naam van de Vader verheerlijken, [Joh. 15:8](#), om door het geloof de werken te doen, die Hij deed, [Joh. 14:12](#), om zijn geboden te bewaren en in zijn liefde te blijven, [Joh. 14:15,24](#); [15:5](#), [10](#). Onder deze goede werken, welke de discipelen van Jezus hebben te volbrengen, nemen die van zelfverloochening en kruisdragen ongetwijfeld de eerste plaats in; met het oog op de haat en de vervolging, welke Jezus zelf ondervond en die ook het deel van zijn discipelen zouden zijn, [Joh. 15:18-19](#), kon dit ook niet anders; wie zich aan de zijde van Jezus wilde scharen en Hem navolgen, moest er alles voor over hebben, het huwelijk, [Mt. 19:10-12](#), de liefde van zijn huisgenoten, [Mt. 10:35-36](#), zijn rijkdom, [Mt. 19:21](#), ja zelfs zijn leven, [Mt. 10:39](#); [16:25](#). Maar de positieve elementen ontbreken toch niet; Jezus zelf was geen asceet, maar nam aan bruiloft en gastmalen deel, [Mt. 11:19](#); [Joh. 2:2](#), en veroordeelde zelfs alle weelde niet, [Mt. 26:7-13](#); Hij legde ook aan zijn discipelen geen onthouding van huwelijk, spijs of drank op, [Mt. 6:16](#); [9:14](#), maar zag in de liefde de vervulling van de wet, [Mt. 5:43-48](#); [22:37-40](#), was

met geen geroep van Heere, Heere tevreden, maar wilde volbrenging van de wil van God, [Mt. 7:21](#); [12:50](#), eiste nauwgezette besteding van de toebetrouwde talenten, [Mt. 25:15-30](#), drong op trouwen voorzichtigheid (wijsheid, bedachtzaamheid) in het leven aan, [Mt. 7:24](#); [10:16](#); [24:15](#), en zei, dat Hij eens de mensen naar hun werken oordelen zou.

Zelfs stelde Hij het koninkrijk van de hemelen en het eeuwige leven menigmaal voor als een loon, [Mt. 19:29](#); [25:34](#), [46](#), dat nu reeds in de hemelen bewaard wordt, [Mt. 5:12](#); [6:20](#); [19:21](#); [Luk. 6:23](#), en dat in de opstanding uitgedeeld zal worden, [Luk. 14:14](#). En dat loon wordt dan uitgekeerd voor allerlei werken, voor het dragen van vervolging en smaad, [Mt. 5:10-12](#), liefde tot de vijanden, [Mt. 5:46](#), het geven van aalmoes, [Mt. 6:4](#), volharding, [Mt. 10:22](#), belijdenis van zijn naam, [Mt. 10:32](#), dienstbewijs aan Jezus' discipelen, [Mt. 10:41-42](#), het alles verloothen en verlaten, [Mt. 19:21](#), [29](#), het arbeiden in de wijngaard, [Mt. 20:1-16](#), trouw in het beroep, [Mt. 24:45-47](#), zorgvuldige besteding van toebetrouwde goederen, [Mt. 25:14-30](#), barmhartigheid jegens discipelen van Jezus, [25:32-46](#) enz. Er is dus geen twijfel aan, dat Jezus de gedachte aan loon als motief gebruikt, om zijn discipelen tot trouwen volharding in hun roeping aan te sporen. Maar daarnaast spreekt hij even krachtig uit, dat wie iets doet voor de mensen, zijn loon bij God reeds verloren heeft, [Mt. 6:2](#), [5](#), [16](#), dat het loon, bestaande in het koninkrijk van God, alle arbeid en moeite zeer verre overtreft, [Mt. 5:46](#), [19:29](#), [20:1](#) v., [Mt. 25:21-23](#); [Luk. 12:33](#), dat de gerechtigheid, de vergeving en het eeuwige leven goederen zijn, welke door God geschonken worden, [Mt. 6:33](#); [26:28](#); [Mk. 10:30](#); [Luk. 1:77](#); [24:47](#), niet aan de rechtvaardigen, maar aan de armen van geest enz., [Mt. 5:1](#) v., [Mt. 9:13](#); [18:3](#), [11](#) enz., dat de gelovigen zelf die goederen beschouwen en ontvangen als iets, dat hun onverdiend te beurt valt, [Mt. 25:37](#) v., dat zij onnutte dienstknechten zijn, die slechts deden wat zij schuldig waren te doen, [Luk. 17:10](#), dat het loon van Gods vrije beschikking afhangt, [Mt. 20:14-15](#), en als deelgenoot aan het hemelrijk en zijn goederen voor allen gelijk is, [Mt. 20:1-15](#), en dat eindelijk dat koninkrijk niet louter een geluksstaat van uitwendige zegeningen is, maar dat het het kindschap van God en de reinheid van het hart insluit, [Mt. 5:8](#), [9](#), [45](#), [48](#) enz.

Nadat Christus zijn werk op aarde had volbracht, werd Hij verheerlijkt aan de rechterhand van God en deelde Hij zichzelf op de Pinksterdag door de Geest aan zijn gemeente mee. Deze Geest was in de eerste tijd vooral de auteur van buitengewone gaven en krachten, maar van de aanvang af wekte Hij in de gemeente toch ook allerlei deugden van geloof en lijdzaamheid, troost en blijdschap. En meer en meer werd Hij dan in het apostolisch onderwijs voorgesteld als degene, die tussen Christus en zijn gemeente de gemeenschap tot stand brengt en in stand houdt, en die Christus zelf in haar wonen en werken doet [4](#)). Gelovigen zijn mensen, die niet alleen uit genade vergeving van de zonden hebben ontvangen, maar die ook door de doop met de gestorven en opgestane Christus in gemeenschap zijn gebracht, [Rom. 6:3-11](#), uit de duisternis in het licht zijn overgezet, [Col. 1:13](#), en nu een uitverkoren geslacht, een koninklijk priesterschap, een heilig volk vormen, [1 Petr. 2:9](#). Zij hebben Christus ontvangen als δικαιοσύνη, maar ook als αγιασμος (niet heiligheid, αγιότης, αγιωσύνη maar heiligmaking, zodat niet het resultaat, maar de voortgang van de heiliging of de toewijding aan God is bedoeld, cf. vs. 22; [1 Th. 4:4](#); [1 Tim. 2:15](#); [Hebr. 12:14](#)); zijn in een staat van heiligheid overgebracht, [1 Th. 4:4](#), [7](#); [2 Th. 2:13](#), [1 Petr. 2:9](#), en zijn dus gewassen, en geheiligd, [1 Cor. 6:11](#), tempels van de Heilige Geest, [1 Cor. 3:16](#); [6:19](#); [2 Cor. 6:16](#), met de Geest verzegeld tot de dag van de belofte, [2 Cor. 1:22](#); [5:5](#); [Ef. 1:13](#); [4:30](#), nieuwe schepselen, [2 Cor. 5:17](#); [Ef. 2:10](#), kinderen van God niet alleen door aanneming, maar ook door wedergeboorte, [Joh. 1:12-13](#); [1 Joh. 1:3](#), heiligen, [Rom. 1:1](#) enz., en geheiligden, [Hd. 20:32](#); [26:18](#); [1 Cor. 1:2](#); [Hebr. 2:11](#); [10:10](#), [14](#).

De heiliging is dus in de eerste plaats een werk van God, [Joh. 17:17](#), [1 Th. 5:23](#); [Phil. 1:6](#); nader nog van Christus en zijn Geest, [Rom. 8:4](#), [9-11](#); [1 Cor. 1:30](#); [6:11](#); [Ef. 5:27](#); [Col. 1:22](#); [2 Th. 2:13](#); [Hebr. 2:11](#); [9:14](#); [10:10](#), [14](#), [29](#); [13:12](#); [1 Petr. 1:2](#). Maar daarom juist, omdat God het willen en werken in hen volbrengt, moeten zij hun eigen zaligheid werken met vrees en beven, [Phil 2:12-13](#); [2 Petr. 1:10](#); zij moeten hun hele geest en ziel en lichaam onberispelijk in heiligmaking bewaren tot de dag van de Heere Jezus Christus, [Ef. 1:4](#); [Phil. 2:15](#); [1 Th. 3:13](#); [5:23](#). Zij zijn wel in het vlees en hebben voortdurend te strijden tegen het vlees, [1 Cor. 3:1](#); [Gal. 5:17](#) —Paulus zelf heeft de volmaaktheid nog niet bereikt, [Phil. 3:12](#), en verwacht deze eerst met de verlossing van het lichaam van deze dood, [Rom. 7:24](#); [8:23](#) —maar zij zijn toch geroepen, om zich te reinigen van alle besmetting van het vlees en van de geest, en hun lichamen te stellen tot een levende, heilige, Gode welbehagelijke offerande, [2 Cor. 7:1](#); [Rom. 12:1](#), om het vlees te kruisigen met al zijn begeerlijkheden, en al hun leden dienstbaar te stellen aan de gerechtigheid, [Gal. 5:24](#); [Rom. 6:13](#), om niet te zondigen, maar de wereld te overwinnen, Gods geboden te onderhouden, zich te reinigen en te wandelen in het licht, [1 Joh. 1:7](#); [2:1](#); [3:6](#), [9](#); [5:4](#) enz. Al die geboden vatten zich samen in de liefde, [Rom. 12:10](#); [13:8-10](#); [1 Cor. 13](#); [Ef. 1:4,5](#); [2](#); [Col. 3:14](#); [1 Th. 4:9](#); [1 Joh. 3:11v.](#), [1 Joh. 4:8](#) enz., en sluiten menselijke inzetten en eigenwillige godsdienst uit, [Mt. 15:9](#); [Col. 2:18](#), [20-23](#); [1 Tim. 4:1](#); [2 Tim. 2:23](#); [Hebr. 13:9](#); [Op. 2:14,16](#). Het huwelijk mag in sommige omstandigheden onraadzaam en ongewenst zijn, [1 Cor. 7:8](#), [20v.](#), het verbod om te huwelijken is, evenals dat, om spijzen te gebruiken, een lering van hen, die afvallen van het geloof, [1 Tim. 4:3](#). Want er is niets onrein in zichzelf, [Mt. 15:11](#); [Rom. 14:14](#); alle schepsel van God is goed en er is niets verwerpelijk, met dankzegging genomen zijnde, [1 Tim. 4:4-5](#), de genade heft de natuur niet op, [1 Cor. 7:20-23](#), en niemand heeft ooit zijn eigen vlees gehaat, maar hij voedt en onderhoudt het, gelijk de Heer de gemeente, [Ef. 5:29](#). De Christen is wel tot eenvoudigheid van het leven geroepen, [1 Tim. 2:9](#); [Tit. 2:3](#); [1 Petr. 3:3](#), en tot het vlieden van de begeerlijkheden van de wereld, [1 Joh. 2:15-17](#), maar de lichamelijke oefening is tot weinig nut; hoofdzaak is de ευσεβία [1 Tim. 4:7-8](#), in verband met de rechtvaardigheid en de matigheid, [Tit. 2:12](#).

Tot dezen heilige wandel worden de gelovigen met vele drangredenen vermaand; zij zijn ertoe verplicht, omdat God hen eerst heeft liefgehad, zich over hun ontfermd heeft, en hun in Christus zijn genadebewezen heeft, [Rom. 12:1](#); [2 Cor. 8:9](#), [1 Joh. 4:19](#), omdat zij met Christus van de zonde gestorven en tot een nieuw leven opgewekt zijn, [Rom. 6:3-13](#); [Col. 3:2](#), omdat zij niet onder de wet, maar onder de genade zijn en Christus toebehoren, ten einde Gode vruchten te dragen, [Rom. 6:14](#); [7:4](#); [Gal. 2:19](#), omdat zij niet naar het vlees, maar naar de Geest wandelen en tempels van de Heilige Geest zijn, [Rom. 8:5](#), [1 Cor. 6:15v.](#), omdat zij kinderen van het licht zijn en in het licht moeten wandelen, [Rom. 13:12](#); [Ef. 5:8](#); [1 Joh. 1:6](#) enz.; de drangredenen zijn te veel dan dat ze volledig zouden kunnen worden opgesomd. Maar onder deze drangredenen neemt ook het loon van de toekomstige heerlijkheid een plaats in. Alle weldaden, die de gelovigen deelachtig zijn of zullen worden, zijn gaven van de genade van God, [Rom. 6:23](#); [2 Cor. 8:9](#); [Ef. 2:8](#) enz., en toch is er een vergelding naar ieders werken, [Rom. 2:6-11](#); [14:12](#); [1 Cor. 3:8](#); [2 Cor. 5:10](#); [Gal. 6:5](#); [Op. 2:23](#); [20:12](#); de godzaligheid heeft de belofte voor dit en het toekomstige leven, [1 Tim. 4:8](#); de gedachte aan de toekomstige heerlijkheid spoort aan tot lijdzaamheid en volharding, [Rom. 8:18](#); [1 Cor. 15:19](#); [2 Cor. 4:10,17](#); [Op. 2:7,11,17](#) enz., God is toch een beloner van degenen, die Hem zoeken, [Hebr. 11:6](#), [26](#); Hij deelt rechtvaardige vergelding uit op alle overtreding en ongehoorzaamheid [2:2](#), maar beloont ook de milddadigheid, [1 Tim. 6:19](#), de vrijmoedigheid van het geloof, [Hebr. 10:35](#), de zelfverloochening, [Hebr. 11:26](#), de arbeid van zijn dienstknechten, [1 Cor. 3:8,14](#); [9:18](#); [Col. 3:24](#); [2 Tim. 4:8](#) enz..

Op een paar plaatsen is er zelfs nog van een bijzonder loon sprake, want wie volgens [1 Cor. 3:12-15](#), op het fundament Christus een werk bouwt, dat blijft, zal loon ontvangen, maar indien het werkt dat hij daarop bouwt, verbrand wordt in het vuur van de dag van het oordeel, zal hij, hoewel hij persoonlijk behouden worden, schade lijden en zijn loon verliezen. En in [1 Cor. 9:16-17](#), zegt Paulus, dat hij, omdat hij het Evangelie niet naar eigen keus, maar vanwege de Goddelijke roeping met noodzakelijkheid verkondigde, geen loon heeft, dat echter de kosteloze verkondiging van het Evangelie en het niet gebruiken van de macht, om bezoldiging aan te nemen, hem op loon aanspraak gaf. Beide plaatsen passen de algemene gedachte, dat God ieder vergelden zal naar zijn werken, slechts op een paar bijzondere gevallen toe; hoewel de zaligheid aan alle gelovigen geschonken wordt, zal er toch onder hen naar gelang van hun werken onderscheid in heerlijkheid zijn, [Mt. 10:41](#); [18:4](#); [20:16](#); [25:14](#)v. Er is dus volgens de Heilige Schrift, zowel in het Nieuwe als in het Oude Testament een innig verband tussen heiligmaking en heerlijkmaking; wat hier gezaaid wordt, wordt in de eeuwigheid gemaaid, [Mt. 25:24,26](#); [1 Cor. 15:42](#)v., [2 Cor. 9:6](#); [Gal. 6:7-8](#). Zonder heiligmaking zal niemand God zien, [Mt. 5:8](#); [Hebr. 12:14](#). Deze wet van het koninkrijk wordt door de genade niet te niet gedaan, maar aan haar ordening dienstbaar gemaakt. De gelovigen zijn Gods maaksel, geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God voorbereid heeft, opdat zij daarin wandelen zouden, [Ef. 2:10](#). Als kinderen, zijn zij ook erfgenamen van God en mede-erfgenamen van Christus, [Rom. 8:17](#). Juist omdat zij, wat zij doen, van harte doen, als de Heere en niet de mensen, weten zij ook, dat zij van de Heere ontvangen zullen de vergelding van de erfenis, want zij dienen de Heere Christus, [Col. 3:23-24](#).

1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; C 204.

2) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 410.

3) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 411.

4) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 412, Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 413.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 53 Heiligmaking en Volharding; 479)

479. De hoge zedelijke vermaningen, welke wij in het Nieuwe Testament aantreffen, worden in de na-apostolische tijd herhaald. Alle apostolische vaders en apologeten dringen als om strijd op een heilige wandel en een praktisch Christendom aan; zij leggen op het leven niet minder nadruk dan op de leer. Tal van deugden werden aanbevolen en in beoefening gebracht, welke ook van de kant van de Heidenen bewondering wekten ¹⁾. Daartoe behoorden inzonderheid trouw in de belijdenis, lijdzaamheid in de verdrukking, reinheid in de wandel, barmhartigheid jegens de ellendigen, waarheid en eerlijkheid in het beroep. De Christenen waren zichzelf bewust, dat zij door deze deugden zich onderscheidden van de wereld en noemden zich het volk van God, het zaad Abrahams, het ware Israël, het Israël naar de geest, uitverkorenen, gelovigen, broeders, heiligen. Maar gelijk reeds in de tijd van de apostelen allerlei dwaling en zonde in de gemeente voorkwam, zo bleef dit kwaad ook later voortbestaan en verergerde zich sedert de tweede helft van de tweede eeuw, toen de gemeente zich uitbreidde en de invloed van de haar omringende wereld onderging. De kerk kwam toen voor een moeilijk probleem te staan. De gedachte heerste eerst vrij algemeen, dat de leden van de gemeente, die door de doop in haar schoot waren opgenomen, zich aan geen grove zonden als afgoderij, moord, roof, diefstal, ontucht, toverij zouden schuldig maken. Omdat in de doop toch alleen de verleden zonden werden vergeven, kon op daarna volgende zonden niet meer gerekend en vergeving er niet meer op verkregen worden. Doch de werkelijkheid

leerde spoedig anders; er kwamen wel terdege gevallen van zulke grote ergernis voor. De kerk deed de leden, die grotelijks gezondigd hadden, door de ban uit haar midden weg, liet ze soms niet meer tot haar gemeenschap toe, en gaf ze over aan de barmhartigheid van God. Langzamerhand baande zich echter een lichtere praktijk de weg, die dan later tot het Roomse boetesacrament heeft geleid. Maar daarmee bleef nog de moeilijkheid van de minder zware zonden, waaraan de gelovigen zich dagelijks schuldig maken, bestaan. Ze mochten niet zo zwaar zijn, dat de kerk er de tucht op toepassen kon; ze waren toch zonden, die vergeving behoefden. De vraag werd te ernstiger, naarmate de zware zonden, die de ban waardig maakten, in aantal beperkt werden (afval, moord en ontucht); en ze scheen voor geen oplossing vatbaar, omdat de genade van de doop alleen op de vóór die tijd bedreven zonden betrekking had.

Zo kwam allengs, ook onder Joodse en Stoïsche invloeden, de gedachte op, dat van deze lichtere zonden de vergiffenis alleen verworven kon worden door het doen van goede werken, berouw, belijdenis (privaat of publiek), gebed, lijdzaamheid onder de kastijdingen van God, vasten, aalmoezen enz. ²⁾ Het Evangelie van de genade werkte eigenlijk slechts door tot in de doop; wie daarna nog zondigde, kwam onder de wet te staan, en moest zijn eigen zaligheid uitwerken; het geloof, steeds meer als nudus assensus opgevat, leidde tot de doop, maar daarna kwam er de liefde, het goede werk, voor in de plaats; de ethiek werd in aansluiting bij Cicero een plichtenleer, zoals Ambrosius er bijv. een voor de ministri schreef. Deze nomistische richting, die het Evangelie opvatte als een nieuwe wet, werd in sterke mate bevorderd door de autoritaire en hierarchische ontwikkeling, welke de kerk nam; naarmate het gezag van de Schrift op de kerk kwam te rusten en deze ook geboden kon afkondigen, welke de mens binden in zijn consiëntie, werd gehoorzaamheid aan de kerk de ene, alles insluitende deugd en gingen godsdienst en zedelijkheid meer en meer bestaan in het waarnemen van de door haar opgelegde plichten.

Met dit nomisme verbond zich vanzelf het opkomen van een tweërlei moraal. Wij treffen deze al bij de Stoa aan in haar onderscheiding van *καθηκοντα* en *καθωρθωματα*, officia perfecta en media ³⁾, en in het apocriefe boek Tobit of Tobias, 12:8, waar gebed, vasten en aalmoezen als buitengewone deugden geroemd worden ⁴⁾. In de Christelijke kerk drong deze onderscheiding spoedig door en vond er een gunstige bodem. Evenals in het Nieuwe Testament, traden ook in de na-apostolische tijd de negatieve deugden zeer sterk op de voorgrond; in de Grieks-Romeinse wereld moesten de Christenen zich van veel onthouden (polytheïsme, keizercultus, theaters enz.), omdat zij er beginselshalve geen deel aan konden nemen; men was uit de aard van de zaak meer op het vlieden, dan op het winnen van de wereld bedacht. Dit kon alles nog met het principiële bestrijden van de ascese gepaard gaan, maar de praktijk van het leven leidde in een andere richting. Het rigorisme, dat in tal van kringen buiten de Christelijke kerk, bij Gnostici, Marcionieten, Montanisten, bij Joodse en Heidense secten waargenomen werd, vond bij vele Christenen op hun wijze navolging en wekte hun jaloersheid op.

De mannen en vrouwen, die in zelfverloochening en zelfopoffering zich groot hadden betoond, de apostelen niet alleen, maar ook de martelaren en confessoires, werden voorbeelden, tot wie men met bewondering opzag, en die men allengs met grote devotie op hun graven of in kapellen vereren ging; op hen ging de naam van heiligen over, die vroeger een predicaat van alle gelovigen was. Het in acht nemen van bepaalde vastendagen, het waarnemen van gezette tijden voor gebed, onthouding van alle weelde in spijs, drank en kleding, onthouding van het huwelijk vooral, en in het algemeen het mijden van de wereld, werden daarom van ouds, reeds in de geschriften van de apostolische vaders en apologeten,

zoals Hermas, Ignatius, Didache, Justinus, Athenagoras enz., als bijzondere Christelijke deugden verheerlijkt 5). En toen in de tweede en derde eeuw de verwereldlijking van de kerk toenam, vluchtten velen naar buiten, en nam eerst het klnizenaars-, later het monnikenleven zijn aanvang. Bij deze praktijk sloot de onderscheiding van tweeërlei moraal zich gemakkelijk aan; Hermas leerde reeds, dat wie van een tweede huwelijk zich onthoudt, zich bij de Heere overvloedige eer en grote heerlijkheid verwerft 6); en dat wie iets goeds doet εκτος της εντολης του θεου, groter eer bij God geniet dan wanneer hij zich alleen houdt aan het gebod 7). Ook zei Origenes op [Rom. 3:3](#), dat hetgeen Paulus in [1 Cor. 7:25](#), aanraadt, een opus super praeceptum is. Tertullianus vertaalde [1 Cor. 7:25](#) in het Latijn met de woorden: praeceptum domini non habeo, sed consilium de, en voerde daarmee een voor deze onderscheiding vaststaande terminologie in. Er knoopte zich een leerstuk aan vast dat door hemzelf, evenals ook door Cyprianus, Ambrosius, Pelagius, Augustinus nader ontwikkeld werd, en dat, ofschoon officieel nooit door de kerk vastgesteld 8), toch in de Roomse leer en praktijk een onmisbaar bestanddeel vormt en een hoogst belangrijke plaats inneemt. Onder de consilia, die boven de praecepta uitgaan, werden allengs, overeenkomstig de in [1 Joh. 2:16](#) verboden zonden, de drie deugden van kuisheid (onthouding van het huwelijk), [Mt. 19:11-12](#); [1 Cor 7:7v.](#), armoede, [Mt.19:21](#); [1 Cor. 9:14](#), en gehoorzaamheid, [Mt. 16:24](#); [Luk. 14:26v.](#), verstaan; maar dikwijls werd dit drietal uitgebreid en met allerlei aan de Bergrede, [Mt. 5:16, 29v.](#), [Mt. 5:34-37](#), [39-41](#), [44](#); [6:31](#); [7:1](#) enz., ontleende raadgevingen vermeerderd. De Roomse kerk houdt dus naast de voor allen geldende plicht een plaats open voor de vrije deugd; zij neemt naast het gebodene een terrein van het wenselijke en prijzenswaardige aan; boven het praktische leven kent zij hoge waarde aan het ascetische en contemplatieve leven toe. De consilia zijn in het Nieuwe Testament als wet van de vrijheid aan de Oudtestamentische wet van de dienstbaarheid toegevoegd. De praecepta zijn noodzakelijk tot verkrijging van de eeuwige zaligheid; de consilia zijn vrij, staan in ieders keuze, maar hebben dit voordeel, dat zij ditzelfde einddoel melius et expeditius doen bereiken 9).

Verder leidde de nomistische richting, waarin de kerk zich bewoog, vanzelf tot de leer van de verdienstelijkheid van de goede werken. Ook deze was reeds een element van de Joodse theologie, welke de verhouding van God en mens geheel en al door het: de ut des, beheersen liet. Wie God dient en zijn geboden vervult kan aanspraak maken op loon, en dit te meer, naarmate die geboden zwaarder zijn en hun onderhouding moeilijker is 10). Deze joodse gedachte oefende, vooral ook door in de LXX opgenomen apocriefe boeken, in Christelijke kringen grote invloed uit. Reeds bij de apostolische vaders heet het, dat de gedoopte, die vergeving van zijn vroegere zonden ontving, voortaan door het onderhouden van de geboden van Christus het eeuwige leven verwerven moet 11). Tertullianus gaf aan deze gedachte een streng juridisch karakter door zijn leer van het meritum; als de Christen goede werken doet of satisfactiones geeft voor nog bedreven zonden, dan maakt hij God tot zijn schuldenaar (Deum promereri of demereri) en verplicht Hem, om hem in de dag van het gericht overeenkomstig zijn verdiensten te belonen 12). Augustinus nam nog wel een zuiverder standpunt in en schreef de aanvang en de voortgang van de goede werken aan Gods genade toe, zodat er van verdiensten bij de mens eigenlijk geen sprake kon zijn, en God niet onze verdiensten maar zijn eigen gaven beloonde 13). Doch de kerk wandelde meer en meer in het semipelagiaanse spoor en maakte van de verdienstelijkheid van de goede werken een artikel van het geloof.

Deze leer sluit dan volgens Rome de volgende stellingen uit:

1. Omdat de wil door de zonde wel verzwakt, maar niet van alle vrijheid beroofd is, kan de natuurlijke mens, onder leiding en met hulp van Gods voorzienigheid, ook nog natuurlijk-goede werken doen 14).

2. Wie van deze natuurlijke krachten een goed gebruik maakt en facit quod in se est, kan volgens de tegenwoordig meest geldende voorstelling zich op generlei wijze de gratia infusa waardig maken en slechts negatief voor die genade zich voorbereiden in die zin, dat hij voor haar ontvangst geen obicem ponit 15).
3. Positieve voorbereiding is slechts mogelijk met behulp van de gratia praeveniens (actualis), welke bestaat in illustratio mentis et motio immediata voluntatis; maar als de mens met behulp van deze genade zich voor de gratia infusa voorbereidt, maakt hij zich deze waardig naar een meritum de congruo 16).
4. Wie na die voorbereiding (of ook als kind, in de kerk geboren, terstond na de geboorte) gedoopt wordt, ontvangt in dit sacrament de gratia infusa, dat is een qualitas in anima inhaerens, welke de mens van alle schuld en smet van de zonde bevrijdt, hem inwendig vernieuwt en van de goddelijke natuur deelachtig maakt. Ze dient niet alleen, om de mens te genezen maar ook om hem tot de bovennatuurlijke orde op te heffen en werd dus ook aan Adam in het donum superadditum geschonken 17).
5. Aan deze gratia infusa worden de drie theologische deugden, fides, spes et caritas, toegevoegd 18), welke niet vitutes humanae, sed superhumanae vel divinae zijn, dus principiëel verschillen van de virtutes humanae (welke de mens insunt anatura, secundum aptitudinum et inchoationem, non autem secundum perfectionem, en onderscheiden worden in virtutes intellectuales, nl. sapientia, intellectus, scientia; prudentia, ars, en in virtutes morales of cardinales, nl. prudentia, justitia, fortitudo, temperantia), en het laatste en hoogste doel, de finis supernaturalis, tot object hebben 19).
6. Door deze genade met de haar volgende theologische deugden wordt de mens in staat gesteld, om bovennatuurlijk-goede werken te doen en daardoor naar een meritum de condigno vermeerdering van de genade, het eeuwige leven in de visio Dei en daarin weer een lagere of hogere graad van heerlijkheid (corona of nimbus) te verdienen, zoals het concilie te Trente uitsprak, dat de homo justificatus door zijn goede werken waarlijk verdient augmentum gratiae, vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum 20). Deze verdienste is dus een verdienste in eigenlijke zin, omdat de goede werken, voortvloeiend uit een bovennatuurlijk beginsel, corresponderen aan de bovennatuurlijke heerlijkheid, en de mens met zijn eigen vrije wil de ontvangene gratia habitnalis en actualis aanvaardt en met haar medewerkt. Maar zij doet toch de genade niet te niet, omdat de hele rechtsverhouding tussen God en mens op een vrije, goddelijke beschikking berust, en alle verdienste van de mens de verdiensten van Christus en de gave van de genade onderstelt 21).
7. Tot de bona opera, welke zulk een groot loon verdienen, behoren vooral die werken, welke niet strikt door de wet geboden zijn, maar die boven haar uitgaan, zoals bidden en vasten op gezette tijden, afstand doen van aardse goederen, van het huwelijk, van zelfstandigheid en vrijheid, zich wijden aan werken van barmhartigheid en zending, meditatie, ascese, contemplatie, zelfkwelling, zelfpijniging, martelaarschap enz. Die deze dingen doen, zijn bij Rome de heiligen, de religiosi bij uitnemendheid 22). Zij doen veel meer dan zij verplicht zijn. Zij behoren tot de perfecti 23), leggen zich een schat van verdiensten op in de hemel, en verwerven door hun opera supererogatoria 24) zich ook verdiensten, die, gevoegd bij de superabundantia van Christus' genoegdoening, de

thesaurus van de kerk uitmaken. En deze kan uit die schat uitdelen naar welgevalligen. Zij kan de verdiensten van hen, die over hadden, door middel van de aflaat overdragen op hen, die te kort komen, want alle leden van de kerk zijn leden van één lichaam 25).

- 1) Verg. Harnack, Mission und Ausbreitung usw. 12 127 v. 334 v.
- 2) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 460 v.
- 3) Zeller, Philos. d. Griechen IV3 264 v.
- 4) Verg. Weber, Syst. der alt syn. pal. Theol. bl. 318.
- 5) Hooykaas, Oudchristelijke ascese 1905.
- 6) Hermas, Mand. IV 4.
- 7) Hermas, Sim. V 3.
- 8) De consilia ontvangen alleen zijdelings steun in het Conc. Trid. sess. XXIV can. 10, waar coelibatus en virginitas beter en zaliger verklaard worden dan het huwelijk.
- 9) Thomas, S. Theol. II 1 qu. 106-108. Bellarminus, de monachis II c. 7,13. Lehmkuhl, Theol. moralis3. Freiburg 1898 I 295 v. Pruner, Kath. Moralth. Freiburg 1883 bl. 71 v. Weisz, Apol. des Christ. V Die Philos. der Vollkommenheit. Freiburg 1898. P. Höveler, Prof. A. Harnack und die kath. Ascese. Düsseldorf 1902.
- 10) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 411.
- 11) Clemens, [2 Cor. 8](#). Hermas, Vis. I 3.
- 12) H. Wirth, Der Verdienstbegriff in der Christl. Kirche nach seiner gesch. Entw. dargestellt. I Der Verdienstbegriff bei Tertullian. Leipzig 1892, II Der Verdienstbegriff bei Cyprian. Leipzig 1901. Verg. Kunze, art. Verdienst PRE3 XX 502.
- 13) Verg. Kunze, t.a.p. 502-503.
- 14) Thomas, S. Theol. II 1 qu. 109 art. 2-5. Conc. Trid. sess. VI c. 1 can. 5- 7.
- 15) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 416.
- 16) Thomas, S. Theol. II 1 qu. 109 art. 6. Conc. Trid. sess. VI c. 5, 6.
- 17) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 416.
- 18) De Catech. Rom. II 2 qu. 39 zegt: huic autem additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur.
- 19) Verg. over de deugdenleer in de Roomse theologie: Thomas, S. Theol. II 2. Theol. Wirceb.3 deel VIII. Antoine, Theol. moralis universa. Venetiis 1793 deel III. M. Caesare, Theol. dogm. III 348 v. Lehmkuhl, Theol. Mor. I 173 v. Pruner, Kath. Moralth. bl. 96 v.
- 20) Conc. Trid. sess. VI can. 32.
- 21) Conc. Trid. sess. VI c. 16. Thomas, S. Theol. qu. 114. Bellarminus, de Justif. V 1-22. In de Roomse dogmatiek wordt de leer van de genade gewoonlijk in drie delen behandeld; eerst wordt gesproken de gratia actuali, dan de gratia habituali (justificante) en eindelijk de fructu gratiae seu de merito, Theol. Wirceb.3. VII 467 v. Scheeben-Atzberger, Kath. Dogm. IV 1 bl. 92 v. Heinrich-Gutherlet, Dogm. VIII par. 473 v. Pohle, Dogm. II4 556 v. Pesch, Prael. Theol. V 209 v. enz.
- 22) Thomas, S. Theol. 2 qu. 81 art. 1 ad 1, en voorts qu. 180 v. waar de vita contemplativa besproken wordt.
- 23) De term supererogatio is ontleend aan [Luk. 10:35](#), waar het woord προσδανησης in het Latijn is vertaald door supererogaveris.
- 24) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 183 art. 4 onderscheidt

incipientes, proficientes en perfecti, en acht wel niet een absolute, maar toch zulk een hoge volmaaktheid bereikbaar, dat de mens omnia quae charitati sunt contraria repudiet atque detestetur, is. qu. 184 art. 2. Volgens het Conc. Trid. VI c. 11 en can.18 kunnen de gerechtvaardigden de wet volkomen onderhouden. Verg. ook Bellarminus e.a. bij M. Vitringa, Doctr. III 397.

25) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 462.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 53 Heiligmaking en Volharding; 480)

480. Dit hele nomistische stelsel werd door de Reformatie in de wortel aangetast, toen zij in de belijdenis van de rechtvaardiging van de zondaar alleen door het geloof haar positie nam. Daarmee was toch in eens heel de orde omgekeerd; de gemeenschap met God kwam niet door bemoeiingen van de mens, maar enkel en alleen van Gods zijde, door een gave van zijn genade tot stand, zodat de religie haar plaats weer vóór de moraal ontving. Als de mens de vergeving van de zonden, de gerechtigheid, het kindschap, het eeuwige leven deelachtig werd door het geloof alleen, uit genade, om de verdiensten van Christus, dan behoefde hij zich niet meer in te spannen, om al deze weldaden door goede werken te verdienen. Hij bezat ze dan van te voren reeds als een gave, die hij in het geloof had aangenomen; en de dank en de vreugde, die bij het ontvangen van al deze weldaden zijn hart vervulde, dreef hem tot het doen van goede werken aan, eer hij er nog aan dacht, dat hij ze moest doen. Want het geloof, waarmee hij die weldaden aannam, was geen dood, maar een levend geloof, geen blote toestemming van een historische waarheid, maar een persoonlijk, hartelijk vertrouwen op de genade van God in Christus Jezus. In de rechtvaardigmaking kwam dat geloof natuurlijk alleen van zijn ontvangende zijde voor, omdat het daar uitsluitend aankwam op het aannemen van de in Christus aangeboden en geschonken gerechtigheid; maar het was toch van zijn allereerste aanvang af en op datzelfde ogenblik, waarop het rechtvaardigde, tevens een levend, werkzaam, krachtig geloof, dat de mens vernieuwde en vrede en vreugde uitstortte in zijn hart. Eigenlijk was het dan ook niet het geloof, dat rechtvaardigde en heilig maakte, maar het was de éne, ongedeelde en ondeelbare Christus, die zichzelf door het geloof tot gerechtigheid en tot heiligmaking schonk, die van Gods zijde ons toegerekend en meegedeeld werd, en die wij daarom in dat geloof van beginne af aan bezitten als een Christus vóór ons en als een Christus in ons. Het geloof was van huis uit beide tegelijk: een ontvangend orgaan en een werkzame kracht; een hand, die de aangeboden gave aanneemt, maar die ook naar buiten werkt in dienst van de wil; een band aan de onzienlijke dingen en een overwinning van de zienlijke wereld; religieus en ethisch in één. In de Gereformeerde theologie is dit nog beter dan in de Lutherse beseft en gehandhaafd, want het geloof kwam hier op uit de wedergeboorte en ging met voortdurende resipiscentie gepaard. Bij het doen van die goede werken heeft de gelovige dan ook niet naar extraordinaire dingen te streven, om zo zijn verdienste en loon groter te maken. Heel de ascese is in de grond niet anders dan een eigenwillige godsdienst; ze bestaat in het volbrengen van een reeks consilia, die niet door God zijn geboden, maar door het menselijk en kerkelijk goedvinden zijn ingesteld. De ware, kinderlijke gehoorzaamheid, de gehoorzaamheid van het geloof, bestaat in het doen van de wil van de hemelse Vader, zoals die kort en zakelijk in de tien geboden voor ons ligt uitgedrukt. Deze geboden houden ons onze plichten voor jegens God en de naaste; en naast het gebod neemt ook het gebed in het dankbaar leven van de Christen een voorname plaats in. Godsdienst en zedelijkheid blijven dus onderscheiden; in de Protestantse theologie kwam een ascetiek op naast de ethiek **1**); en zoals overal, zo ging ook in Lutherse en Gereformeerde

kerk het hart van de een meer naar gene, en dat van de ander meer naar deze zijde uit. Maar ze waren toch in de eerste tijd verenigd en stonden niet vijandig tegenover.

Toen Melancton echter langzamerhand tot de filosofie terugkeerde, ging hij aan de hand van Aristoteles de ethiek en de politiek behandelen en werd hij oorzaak, dat de filosofische ethiek aan het opkomen van een Christelijke en theologische ethiek in de weg stond, dat de invloed van het Christendom tot het inwendige zielenleven beperkt werd en dat heel het uitwendige leven los daarnaast kwam te staan en uit een eigen, natuurlijk beginsel bleef leven. Calvin ging van een ander beginsel uit; in het beschrijven van de *vita Christiana* verliest hij zich niet in een breedvoerige uiteenzetting van allerlei deugden en plichten, maar vat hij heel dat leven als een eenheid op, welke door één algemene regel wordt beheerst ²⁾. Dezen ontleent hij aan [Rom. 12:1](#), waar de apostel het de plicht van de gelovigen noemt, om hun lichamen te stellen tot een levende, heilige en Gode welbehagelijke offerande. Het hele leven van de Christen is dus een toewijding aan de dienst van God, *nostri non sumus, Dei sumus*; Hem behoren wij toe altijd en overal, in leven en in sterven. Van dit beginsel uit laat Calvin het Christelijk leven zich dan uitbreiden in drieërlei richting, zoals hij dat in [Tit. 2:11](#) aangegeven vindt: de Christen moet, de goddeloosheid en wereldse begerlijkheden verlatende, in deze tegenwoordige wereld sobrie, juste et pie leven: sobrie ten opzichte van onszelf, juste tegenover de naaste en pie tegenover God. Bij de verdere beschrijving van het Christelijk leven ontvangen de negatieve deugden, zelfverloochening, kruisdragen, *meditatio vitae futurae*, een zeer sterke nadruk ³⁾, maar de positieve deugden ontbreken toch niet ⁴⁾. Ze deden bij Calvin zelf en later bij de Gereformeerde belijders zeer sterk zich gelden op kerkelijk en staatkundig terrein, in huiselijk leven en bedrijf, maar oefenden minder invloed uit in wetenschap en kunst. Hier behield het Humanisme de heerschappij.

Van deze kant ondervond de Reformatie dan ook een steeds krachtiger tegenwerking. Haar geschiedenis toont, na een korte periode van bloei, veel overeenkomst met een afbrokkelingsproces, waarin de rede zich emancipeert van het geloof en allerlei gebieden aan de heerschappij van de theologie en de invloed van het Christendom onttrokken worden. Dit leidde tot het oppervlakkig rationalisme en moralisme van de achttiende eeuw, waarin Kant met zijn zedelijk rigorisme en de volgende wijsgeren met hun idealistische stelsels wel enige verheffing brachten, maar zo, dat de richting van de beweging bestendig werd. De filosofische ethiek verdrong en verdringt tot op de huidige dag de theologische moraal; van gene gaat tegenwoordig het stellen van de problemen, het onderzoeken van de menigvuldige vraagstukken, de leiding van de geesten en de bestiering van het leven uit. Van een andere zijde ondervond de Reformatie niet minder afbreuk. Daar waren van aanvang af velen, die haar een halfslachtig conservatisme verweten en met name in haar belijdenis van de rechtvaardiging uit het geloof alleen zich niet vinden konden. Het waren dezulken, die nog leefden uit of terug keerden tot de mystiek van de Middeleeuwen, tussen in- en uitwendig woord, geest en vlees, kerk en wereld, genade en natuur een scherpe tegenstelling maakten, de wedergeboorte lieten bestaan in de instorting van een nieuwe substantie, en zo de heiligmaking voornamelijk negatief beschreven als een mijding van de wereld. Toen de Protestantse kerken tot leerheiligheid vervielen, vonden deze mystieke, anabaptistische gedachten in vele harten weerklank.

Alle secten, die er in de Protestantse kerken opkwamen, gingen min of meer van de gedachte uit, dat de belijdenis van de rechtvaardiging uit het geloof, indien niet onjuist, dan toch gebrekkig en onvolledig was, en dat ze met de heiligmaking moest worden aangevuld. Het Piëtisme schreef een bepaalde methode van bekering voor, en verzamelde de vromen daarna in kleine, afgesloten kringen, die buiten de wereld stonden en door een streng, maar ook in

vele opzichten bekrompen zedelijk leven zich kenmerkten 5). Het Methodisme droeg niet alleen een bepaalde methode van bekering voor, maar kwam allengs ook tot een bijzondere leer over de heiligmaking. John Wesley onderscheidde rechtvaardiging en heiligmaking niet alleen, maar scheidde ze ook; al is de laatste in zekere zin een onmiddellijke vrucht van de eerste, ze is toch een bijzondere gave van God en van een geheel verschillend karakter. Na de rechtvaardigmaking kan de mens evenmin enig goed werk doen als vóór die tijd. Maar als God dan daarna tot ons spreekt: wees rein, en ons wederbaart en heiligt, wordt de wortel van het kwaad in ons hart uitgeroeid en zonde bestaat niet meer. Die volmaakte heiligheid is dus een tweede gave na de rechtvaardiging door het geloof; ze is een tweede verandering, maar van geheel andere aard, a real change, terwijl die in de rechtvaardigmaking slechts is a relative change. 't Is waar, dat Wesley de heiligmaking soms ook opvatte als een proces, en dat hij vooral op latere leeftijd er niet alle zonde door liet uitgeroeid zijn; maar zijn intieme gedachte was toch, dat de volmaakte heiligheid, na de rechtvaardigmaking, door het geloof terstond te verkrijgen was, want God wilde ze en Christus was machtig en bereid, om ze in één ogenblik te schenken 6).

Deze leer van de Christelijke volmaaktheid neemt in het Methodisme naast de bekering zulk een voorname plaats in, dat zij menigmaal het formele principe, de grote allsbeheersende idee van het Methodisme en de centrale gedachte van het Christendom is genoemd. Zij komt in hoofdzaak hierop neer:

1. de vergeving van de zonden, die door het geloof ontvangen wordt, is wel een belangrijke weldaad, maar zij is de enige niet, en moet door een tweede gevolgd worden. Christus is toch een volkomen Zaligmaker, die niet slechts van de schuld en straf van de zonde, maar ook van haar smet en macht bevrijdt; het eerste doet Hij in de rechtvaardigmaking, het tweede in de nieuwe geboorte of heiligmaking. Over het verband van beide weldaden bestaat er onder de Methodisten verschil. Sommigen beschouwen de heiligmaking als een voortzetting van de vernieuwing, welke reeds in de rechtvaardigmaking begonnen is; anderen maken ze geheel los van de rechtvaardigmaking en zien er een tweede weldaad in, a second change, a second blessing, welke op de eerste volgen moet en er soms geruime tijd later op volgen kan; en nog anderen drijven deze leer van de heiligmaking zo op de spits, dat zij de zaligheid van hen, die wedergeboren en gerechtvaardigd, maar nog niet de Christelijke volmaaktheid deelachtig werden, in twijfel trekken of ook zelfs beslist ontkennen.
2. Deze heiligmaking bestaat in de volkomen bevrijding van de smet en de macht van de zonde. Er bestaat hierover weer enig verschil van gevoelen. Sommigen nemen een volstreekte uitroeiing van het zondig bederf aan, anderen menen, dat de mens in deze heiligmaking zulk een geestelijke macht ontvangt, dat hij alle gedachte en lust van de zonde, die onwillekeurig nog in hem opkomt, beheersen en onderdrukken kan; hij heeft dan nog wel zonde, maar doet ze niet meer. Wesley vatte de volmaaktheid eerst in strenge zin op, maar verzachte ze later, en zei toen, dat ze niet de macht insloot never to think an useless thought nor speak an useless word, want zulk een volmaaktheid was inconsistent with a corruptible body; ja, zij is bestaanbaar with a thousand nervous disorders. Als men de volmaaktheid, door hem gepredikt, al te hoog wilde opvoeren, zou men juist gevaar lopen, haar geheel uit de wereld te verdrijven 7).

Maar desniettemin, de Christelijke volmaaktheid wordt door allen opgevat als a constant communion with God, which fills the heart with humble love, als een volkomen liefde in leer en leven, als een volmaakte onderwerping van onze wil aan de wil van God' als een

deelachtig worden van de hele Heiland, als een ontvangst van de Heilige Geest in bijzondere zin, als de opheffing tot een hoger peil van het geloof. De prediking van Pearsal Smith in de zogenaamde Oxfordbeweging bedoelde de bekering van onbekeerden, maar minstens even sterk de bekering van de gerechtvaardigden en wedergeborenen tot volkomen heiliging; hij vulde de leuze van Luther: rechtvaardig door het geloof, met deze aan: en ook volkomen heilig door het geloof alleen 8).

3. Deze volmaaktheid is te verkrijgen door het geloof, maar dit krijgt dan weer een bijzondere betekenis. Het heeft nl. tot object, dat God machtig en gewillig is, om de volkomen heiligheid, welke Hij naar de wet steeds eist en in Christus liet aanbrengen, nu op dit ogenblik, en hier ter plaatse, hic et nunc, ook aan mij persoonlijk te schenken. Hij kan en wil dit doen reeds in dit leven, in huis zo goed als in de open lucht, nu in het lichaam even goed als bij de dood. Het komt er maar op aan, om dit te geloven. Zodra de mens dit geloof grijpt, zodra hij volkomen voor God zich buigt en zich geheel en onvoorwaardelijk aan Hem overgeeft, zegt God tot hem: u geschiede naar uw geloof, en reinigt hem van alle ongerechtigheid. Het is dus van het grootste belang, aan het ogenblikkelijke en persoonlijke van de gave van de Geest te geloven; want wie er zich verzekerd van houdt, dat de gave van de Heilige Geest ook voor hem, hier en nu, in Christus gereed ligt, die ontvangt ze ook; die in mij gelooft, zei Jezus, stromen van het levende water zullen uit zijn binnenste vloeien; de Vader geeft de Geest aan ieder, die er Hem om bidt; de apostelen deelden de Geest uit onder de oplegging van de handen; alle dingen, die wij biddende begeren, gelovende dat wij ze ontvingen (volgens een andere lezing), zullen ons geworden, [Mk.11:24](#). Faith is not only expectation; there is a faith, that counts the thing that it asks as having been given 9).
4. De ontvangst van de Heilige Geest gaat dikwijls met ontroeringen van het gemoed en sterke schuddingen van het lichaam gepaard; soms openbaart ze zich in uitdeling van die bijzondere charismata, welke op en na de Pinksterdag aan de gelovigen geschonken werden, en tot welke inzonderheid de glossolalie en de gezondmaking behoort 10). Soms spreken de Methodisten van de Geestesmeedeling, welke in hun kringen aanschouwd wordt, als van een tweede Pinksterdag in de gemeente van Christus. De Johanneïsche eeuw van de liefde is aangebroken. De grote vreedstijd van Christus' kerk op aarde neemt een aanvang. Geweldige dingen staan voor de deur. Het Pinksterfeest van de volken nadert. Op de hele aarde is een beweging aangevangen naar Christus heen. De Heer is nabij en Hij komt spoedig. Dit geloof leidt dikwijls tot allerlei excentriciteiten, tot minachting van het gewone aardse beroep, tot verheffing van het zogenaamde rechtstreekse "werken voor het koninkrijk van God," tot geringschatting van kerk en belijdenis, ambt en sacrament; de vruchten van de Geest worden menigmaal gesteld in onthouding van het gebruik van tabak, wijn, bier—om van sterke dranken niet eens te spreken—, in het vermijden van alle opschik en weelde, in het dragen van een eenvoudig, uniform gewaad. Maar datzelfde geloof stelt ook dikwijls tot grote werken in staat. Het hele actieve Christendom, gelijk het tegenwoordig in kerk en maatschappij, in filantropie en missie optreedt, is rechtstreeks of zijdelings aan het Methodisme te danken 11).

1) Voetius, *Ascetica sive Exercitia pietatis*. Gorichem 1664.

Verg. Heppe, *Gesch. des Pietismus und der Mystik*. Leiden 1879, die bl. 23 v. nog vele andere werken noemt,

2) Calvijn, *Inst.* III 6-10. ev.

3) Zeer eenzijdig is hierop gewezen door M. Schultze. *Meditatio futurae vitae. Ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvins* 1901, en in: *Calvins Jenseitschristentum in*

seinem Verhältnis zu den religiösen Schriften des Erasmus untersucht 1902. Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 419 en Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 472.

- 4) Verg. mijn artikel Calvin and common grace in The Princeton Theol. Review, July 1909. Hoogst belangrijk zijn uit de jongste tijd de artikelen van Max Weber, Die Protest, Ethik und der 'Geist'. des Kapitalismus, Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpolitik 1905 bl. 1-54. 1906 bl. 1-110, en van Troeltsch, Die Soziallehren der Christl. Kirchen, 1908 en 1909. Verg. ook Id., Protest. Christentum und Kirche in der Neuzeit, in het deel Die Christl. Religion in Die Kultur der Gegenwart bl. 253-458, en: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Berlin 1906, en: Die Kulterbedeutung des Calvinismus, Intern. Wochenschrift 1910 bl. 449 v. 501 v.
- 5) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 422.
- 6) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 422, Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 423. Robert Southey, The life of John Wesley. London 1903 bl. 234-264. Loofs in zijn art. Methodismus PRES XII 799 verzacht dit gevoel van Wesley al te zeer.
- 7) Bij Southey, t.a.p. bl. 244.
- 8) De Oxfordbeweging had plaats onder Robert Pearsal Smith 29 Aug. tot 7 Sept. 1874, en werd gevolgd door bijeenkomsten te Brighton 29 Mei 1875, die door vele predikanten en gemeenteleden uit Duitsland, Noorwegen, Zweden, Denemarken, enz. en ook uit ons vaderland werden bijgewoond. Men trachtte ze ook naar ons land over te brengen en belegde meetings te Neerbosch, Leiden, Amsterdam, Zwolle enz., maar vond er toch de rechte sympathie niet voor. F. Lion Cachet, Tien dagen te Brighton. Utrecht 1875. Er werd een billijke kritiek tegen geschreven door Johannes Jüngst, Amerikaansch Methodisme in Duitsland en Robert Pearsal Smith. Uit het Hoogd. door Dr. A. W. Bronsveld, Utrecht 1876.
- 9) The Holy Spirit. How to obtain Him in personal experience. How to retain Him. Address delivered bij Rev. R. A. Torrey. Chicago z. j. bl. 23.
- 10) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 412.
- 11) Over de heiligmaking of Christelijke volmaaktheid hebben de Methodisten vele werken geschreven, waarvan er sommige worden opgenoemd door Nuelsen, art. Meth. in Amerika, PRE2 XIII 14, en die alle baseren op Wesley's Plain account of christian perfection. In Duitsland heeft deze leer vooral ingang gevonden door het boven deze paragraaf genoemde werk van Jellinghaus; ze wordt omhelsd door vele voorstanders van de zogen. Gemeinschafts- en Pfingstbewegung. Zie Franklin Arnold, Gemeinschaft der Heiligen und Heiligungsgemeinschaften. Gr. Lichterfelde Berlin 1909. Paul Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland 1906. Id., Die innere Entw. der deutschen Gemeinschaftsbewegung in den Jahren 1906 en 1907. Leipzig 1908. Id., Zur Gesch. der Heiligungsbewegung. I Von Wesley bis Boardmann. Leipzig 1910. M. Schian, Die moderne Gemeinschaftsbewegung Stuttgart 1909. Id., Die moderne deutsche Erweckungspredigt, Zeits. f. Religionspsychologie 1908, Heft 10, 11.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 53 Heiligmaking en Volharding; 481)

481. Om de weldaad van de heiligmaking goed te verstaan, moeten wij uitgaan van de gedachte, dat Christus in dezelfde zin onze heiligheid is, als waarin Hij onze gerechtigheid is. Hij is een volkomen en al genoegzaam Zaligmaker; Hij volbrengt zijn werk niet ten half, maar maakt ons wezenlijk en volkomen zalig; Hij rust niet, voordat Hij, na de vrijspraak in onze consciëntie, ook de volle heiligheid en heerlijkheid ons heeft deelachtig gemaakt. Hij brengt ons dus door zijn gerechtigheid niet alleen in de staat van rechtvaardigen terug, die in het oordeel van God vrij uitgaan, om het nu verder aan ons zelf over te laten, dat wij door het doen van goede werken ons naar Gods beeld hervormen en het eeuwige leven verdienen. Maar Christus heeft alles volbracht; Hij droeg voor ons de schuld en de straf van de zonde, stelde zich onder de wet, om voor ons het eeuwige leven te verwerven, en verrees toen uit het graf, om zich in zijn hele volheid aan ons mee te delen beide tot onze gerechtigheid en tot onze heiligmaking, [1 Cor. 1:30](#). De heiligheid, welke wij deelachtig moeten worden, ligt dus volkomen voor ons in Christus gereed. Velen erkennen nog wel, dat wij gerechtvaardigd worden door de gerechtigheid, welke Christus verworven heeft, maar houden het ervoor of handelen er althans in de praktijk naar, alsof zij geheiligd moesten worden door een heiligheid, welke zij zelf tot stand brengen. Indien dat het geval was, zouden wij, in strijd met het apostolisch getuigenis, [Rom. 6:14](#); [Gal. 4:31](#); [5:1](#), [13](#), niet onder de genade leven en in de vrijheid staan, doch nog altijd onder de wet verkeren. De evangelische heiligmaking is echter evenzeer van de wettische onderscheiden, als de gerechtigheid, die door het geloof ontvangen wordt, verschilt van die, welke door de werken verkregen wordt. Zij bestaat nl. hierin, dat God ons in Christus, met de gerechtigheid, ook de volkomen heiligheid schenkt, en deze niet bloot toerekent, doch ook innerlijk meedeelt door de wederbarende en vernieuwende werking van de Heilige Geest, totdat wij ten volle het beeld van zijn Zoon gelijkvormig zijn.

Rechtvaardigmaking en heiligmaking zijn daarom onderscheiden en toch geen ogenblik gescheiden. Ze zijn onderscheiden; wie ze vermengt, ondermijnt het religieuze leven, neemt de troost van de gelovigen weg en maakt God aan de mens ondergeschikt. Het onderscheid van beide is hierin gelegen, dat in de rechtvaardigmaking de religieuze verhouding van de mens tot God wordt hersteld, en in de heiligmaking zijn natuur vernieuwd en van de onreinheid van de zonde bevrijd wordt. Het berust in zijn diepste wezen daarop, dat God beide rechtvaardig en heilig is. Als Rechtvaardige wil Hij, dat alle schepselen in die verhouding tot Hem zullen staan, waarin Hij hen oorspronkelijk geplaatst heeft, vrij van schuld en straf. Als Heilige eist Hij, dat zij alle rein en onbesmet door de zonde voor zijn aangezicht zullen verschijnen. De eerste mens werd daarom naar Gods beeld in gerechtigheid en heiligheid geschapen en had geen rechtvaardigmaking noch heiligmaking nodig, al moest hij ook van de wet gehoorzaam zijn, om uit haar werken gerechtvaardigd te worden en het eeuwige leven te ontvangen (justificatio legalis). Maar de zonde heeft de mens met schuld beladen en hem onrein gemaakt voor Gods aangezicht. Om volkomen van de zonde verlost te worden, moet hij daarom van haar schuld bevrijd en van haar smet gereinigd worden. En dat geschiedt in de rechtvaardigmaking en heiligmaking. Beide zijn dus even noodzakelijk en worden in de Schrift met gelijke nadruk gepredikt. De rechtvaardigmaking gaat daarbij in logische orde voorop, [Rom. 8:30](#); [1 Cor. 1:30](#), want zij is een justificatio evangelica, een vrijspraak op grond van een in het geloof geschonken δικαιοσύνη θεού, en niet ἐξ ἔργων νόμου; zij is een juridische daad en in één ogenblik voltooid, maar de heiligmaking is ethisch, zet zich voort door heel het leven, en maakt de gerechtigheid van Christus door de vernieuwende werkzaamheid van de Heilige Geest langzamerhand tot ons persoonlijk, ethisch bezit. Rome's leer van de gratia of justitia infusa is op zichzelf niet onjuist; alleen is verkeerd, dat zij de ingestorte gerechtigheid tot de grond van de vergeving maakt, en de religie dus bouwt op de grondslag van de zedelijkheid. Maar de gelovigen worden de

gerechtigheid van Christus wel waarlijk ook door infusio deelachtig. Rechvaardigmaking en heiligmaking schenken dus dezelfde weldaden, of beter nog, de hele, volle Christus; alleen verschillen zij in de wijze, waarop zij Hem schenken. In de rechvaardigmaking wordt Hij ons geschonken in juridische, in de heiligmaking in ethische zin; door gene worden wij rechvaardigheid van God in Hem, door deze komt Hij zelf door zijne Geest woning in ons maken en vernieuwt ons naar zijn beeld.

Hoewel rechvaardigmaking en heiligmaking dus in aard onderscheiden zijn, is het van niet minder belang, het nauw verband tussen beide geen ogenblik uit het oog te verliezen; wie ze scheidt, ondermijnt het zedelijk leven, en maakt de genade dienstbaar aan de zonde. In God zijn gerechtigheid en heiligheid niet te scheiden; Hij haat de zonde geheel en al, niet alleen zoals zij schuldig stelt, maar ook zoals zij onrein maakt. De daden van God in rechvaardigmaking en heiligmaking zijn onafscheidelijk verbonden; ους δε εδικαιωσεν, τουτους και εδοξασεν, [Rom. 8:30](#); de δικαιωσις brengt ζωη mee, 5:18; wie door God is gerechvaardigd en aangenomen tot zijn kind, deelt terstond in zijn gunst en begint onmiddellijk te leven. Voorts heeft Christus niet alleen voor de zijnen de zonde gedragen en de wet vervuld, maar Hij kon dit alleen doen, omdat Hij al in verbondsrelatie tot hen getreden was en dus hun hoofd en middelaar was. In Hem waren al de zijnen begrepen; en met en in Hem zijn zij zelf gestorven, begraven, opgewekt en in de hemel gezet, [Rom. 6:2-11](#); [2 Cor. 5:15](#); [Gal. 2:20](#); [Ef. 2:5-6](#); [Col. 2:12](#); [3:1](#) enz., Christus is hun δικαιοσυνη, maar in dezelfde zin ook hun αγιασμος, [1 Cor. 1:30](#), d.i. niet hun heiligheid, αγιοτης, αγιωσυνη, maar hun heiligmaking. Christus nl. heeft door zijn lijden en sterven niet slechts de gerechtigheid aangebracht, op grond waarvan de gelovigen door God vrijgesproken worden. Maar zo heeft hij ook die heiligheid verworven, waardoor Hij hen aan God wijden en van alle smet van de zonde reinigen kan, [Joh. 17:19](#). Zijn gehoorzaamheid tot de dood toe bedoelde toch de verlossing in haar hele uitgestrektheid, απολυτρωσις, niet alleen als loskoping uit de rechtsmacht van de zonde, [Rom. 3:24](#); [Ef. 1:7](#); [Col. 1:14](#), maar ook als bevrijding van haar zedelijke heerschappij, [Rom. 8:23](#); [1 Cor. 1:30](#); [Ef. 1:14](#); [4:30](#). Daartoe schenkt Christus zichzelf aan hen niet alleen objectief in de rechvaardigmaking, doch Hij deelt zichzelf ook subjectief mee in de heiligmaking, en verenigt zichzelf met hen op geestelijke, mystieke wijze.

Deze unio mystica wordt door de Luthersen steeds van de antropologische zijde beschouwd, en komt dan natuurlijk eerst na rechvaardigmaking en wedergeboorte in het dadelijk geloof tot stand [1](#)) maar de theologische behandeling van de Gereformeerden leidde tot een andere opvatting. De unio mystica heeft haar aanvang reeds in het pactum salutis; vleeswording en voldoening onderstellen, dat Christus hoofd en middelaar van het verbond is; het verbond komt niet eerst na Christus of ook na de overtuigende en wederbarende werkzaamheid van de Heilige Geest tot stand; maar Christus stond zelf in het verbond, en alle werkzaamheid van de Geest als Geest van Christus geschiedt uit en in het verbond. Er is toch geen gemeenschap aan de weldaden van Christus dan door de gemeenschap aan zijn persoon. De toerekening en schenking van Christus aan de zijnen staat voorop, en onze inlijving in Christus gaat weer vóór de aanneming van Christus en zijn weldaden door het geloof. Oprecht leedwezen over de zonde, hongeren en dorsten naar de gerechtigheid, toevlucht nemen tot Christus enz., zijn daden en werkzaamheden, welke het leven en dus de unio mystica onderstellen en daaruit voortvloeien. Deze vereniging van de gelovigen met Christus is enerzijds geen pantheïstische vermenging van beide, geen unio substantialis, gelijk zij door het mysticisme van vroeger en later tijd opgevat is; maar zij is toch aan de andere kant ook geen loutere overeenstemming in gezindheid, wil en bedoeling, zoals het rationalisme ze verstond en Ritschl ze weer verklaard heeft [2](#)). Wat de Schrift van deze unio mystica ons zegt, gaat veel dieper dan een zedelijke

overeenstemming in wil en gezindheid; zij verklaart uitdrukkelijk dat Christus in de gelovigen woont en leeft, [Joh. 14:23](#); [17:23](#), [26](#); [Rom. 8:10](#), [2 Cor. 13:5](#); [Gal. 2:20](#); [Ef. 3:17](#), en dat zij in Hem zijn, [Joh. 15:1-7](#); [Rom. 8:1](#); [1 Cor. 1:30](#); [2 Cor. 5:17](#); [Ef. 1:10](#)v.; beiden zijn verenigd als rank en wijnstok, [Joh. 15](#), hoofd en leden, [Rom. 12:4](#); [1 Cor. 12:12](#); [Ef. 1:23](#); [4:15](#), man en vrouw, [1 Cor. 6:16-17](#); [Ef. 5:32](#), hoeksteen en gebouw, [1 Cor. 3:11](#), [16](#); [6:19](#); [Ef. 2:21](#); [1 Petr. 2:4-5](#) 3). Deze unio mystica is echter niet onmiddellijk, maar komt tot stand door de Heilige Geest. En ook in Hem ligt het verband vast tussen rechtvaardigmaking en heiligmaking. De Geest, die Jezus aan zijn discipelen beloofd en in de gemeente uitgestort heeft, is nl. niet alleen een Geest van de $\nu\iota\omicron\theta\epsilon\sigma\iota\alpha$, die de gelovigen van hun kindschap verzekert, maar ook de Geest van de vernieuwing en van de heiligmaking. Deze Geest heeft Christus zelf bekwaamd tot zijn werk en Hem geleid van zijn ontvanging af tot zijn hemelvaart toe. Door zijn vernedering is Christus verhoogd aan 's Vaders rechterhand, verheerlijkt tot levendmakende Geest, verwerver en uitdeler van de Geest, die nu zijn Geest, de Geest van Christus is. Door deze Geest vormt en bekwaamt Hij ook zijn gemeente. De allereerste gave, welke de gelovigen ontvangen, wordt hun reeds meegedeeld door de Geest, die alles uit Christus neemt, [Joh. 16:14](#). Hij is het, die hen wederbaart, [Joh. 3:5](#), [6](#), [8](#); [Tit. 3:5](#), het leven schenkt, [Rom. 8:10](#), in de gemeenschap met Christus inlijft, [1 Cor. 6:15](#), [17](#), [19](#), tot het geloof brengt, [1 Cor. 2:9](#)v., [1 Cor. 12:3](#), wast, heiligt, rechtvaardigt, [1 Cor. 6:11](#); [12:13](#); [Tit. 3:5](#), leidt, [Rom. 8:14](#), Gods liefde in hun harten uitstort, [Rom. 5:5](#), in hen bidt, [Rom. 8:26](#), allerlei deugden, [Gal. 5:22](#); [Ef. 5:9](#), en gaven, [Rom. 12:6](#), [1 Cor. 12:4](#) vooral de liefde, [1 Cor. 13](#), hun meedeelt, hen leven doet naar een nieuwe wet, de wet van de Geest, [Rom. 8:2](#), [4](#); [1 Cor. 7:9](#); [Gal. 5:6](#); [6:2](#), hen vernieuwt in verstand en wil, naar ziel en lichaam, [Rom. 6:19](#); [1 Cor. 2:10](#); [2 Cor. 5:17](#); [1 Thess. 5:23](#); in één woord, de Heilige Geest woont in hen, en zij leven en wandelen in de Heilige Geest, [Rom. 8: 1, 4, 9-11](#); [1 Cor. 6:19](#); [Gal. 4:6](#) enz. 4).

- 1) Schneckenburger, Vergt. Darst. I 185-225
- 2) Ritschl, Theol. u. Metaph. 1881. Rechtf. u. Vers III 2 106, 552 v. Gesch. des Pietismus. 3 Bde 1880-86 passim. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott 5 1908. Gottschick, Luthers Lehre v.d. Gem. des Gläubigen mit Christus, Zeits. f. Th, u. K. 1898 bl. 406.
- 3) Verg. over de unio mystica in de Geref. theologie behalve Boquinus e.a. bij Heppe, Dogm. des d. Prot. II 372, Calvin, Inst. III 11. 5. Martyr, Loci C. 259. Polanus, Synt. Theol. VI 35. Amesius, Med. Theol. I c. 26. Voetius, Disp. II 459. Maastricht, Theol. VI c. 5. Witsius, Misc. S. II 788. M. Vitringa, Doctr. III 78. Comrie, Catech. vr. 20-23. Kuyper, Het werk v.d. Heilige Geest II 163, en voorts nog Pfleiderer, Der Paulinismus 2 214 v. Krebs, Ueber die unio mystica. Marburg 1871. Weiss, Das Wesen des pers. Christenstandes, Stud. u. Krit. 1881 bl. 377-417. Deissmann, Die neutest. Formel $\epsilon\nu\ \kappa\rho.\ \iota\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$. Marburg 1892.
- 4) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 413 v. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 448 en voorts nog Pfleiderer, Der Paulinismus 2 225 v. Holtzmann, Neut. Theol. II 143 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 53 Heiligmaking en Volharding; 482)

482. In deze zin is de heiligmaking, even goed als de rechtvaardiging, een gave en een werk van God, beurtelings toegeschreven aan de Vader, [Joh. 17:17](#); [1 Thess. 5:23](#); [Hebr. 13:20-21](#), de Zoon als $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \zeta\omega\omicron\pi\omicron\tau\omicron\upsilon\upsilon\varsigma$, [1 Cor. 15:46](#); [Ef. 5:26](#); [Tit. 2:14](#), en vooral ook, gelijk boven

bleek, aan de Heilige Geest, [Tit. 3:5](#); [1 Petr. 1:2](#). De gelovigen zijn daarbij passief, zij worden geheiligd, [Joh. 17:19](#); [1 Cor. 6:11](#), zij zijn met Christus gestorven en opgewekt, [Rom. 6:4v.](#), zij zijn *ἡγιασμενοι εν κριστω ιησου*, [1 Cor. 1:2](#), Gods *ποιημα*, [Ef. 2:10](#), *κτισις*, [2 Cor. 5:17](#); [Gal. 6:15](#), *εργον*, [Rom.14: 20](#); *τα δε παντα εκ του θεου*, [2 Cor. 5:18](#). Deze heiliging bestaat allereerst hierin, dat de gelovigen van de wereld afgezonderd worden en in een bijzondere relatie tot God komen te staan. In het Oude Testament duidde heiligheid die verhouding van God tot zijn volk en van het volk tot God aan, welke in de verschillende wetten omschreven en geregeld was ¹⁾. Ook in het Nieuwe Testament heeft het begrip heilig deze betekenis van een relatie behouden. Er is sprake van heilige stad, [Mt. 4:5](#), heilige plaats, [Mt. 24:15](#) heilig verbond, [Luk. 1:72](#), heilig land, [Hd. 7:33](#), heilige Schrift, [Rom.1:2](#), heilige berg, [1 Petr.1:18](#), heilige profeten, [Luk.1:70](#), heilige offerande, [Rom. 12:2](#); van Christus wordt gezegd, ofschoon Hij zonder zonde was, dat Hij zich heiligde, d.i. zich in zijn dood aan God tot een heilige offerande voor de zijnen opofferde, [Joh. 17:19](#), en zo heten de gelovigen met een staand epitheton *αγιοι*, omdat zij door de roeping, cf. [Rom.1:7](#), [1 Cor.1:2](#), *κλητοι αγιοι*, in een bijzondere verhouding tot God staan en, in de plaats van het oude Israël, *γενος εκλεκτον, βασιλειον ιερατευμα, εθνος αγιον, λαος εις περιποιησιν* zijn, [1 Petr. 2:9](#).

Maar deze verhouding is geen louter uitwendige; dat was zij al niet onder het Oude Testament, want krachtens die heiligheid had God zich verbonden, om Israël zijn verbond en wet te geven, om het te redden of ook te kastijden, en was Israël verplicht, om in Gods inzettingen te wandelen. Nu is in het Nieuwe Testament de wet in Christus vervuld; zij regelt dus de heilighedsverhouding niet meer, welke tussen God en zijn volk bestaat. Voor de wet is Christus in de plaats getreden; in en door Hem regelt God de verhouding tussen zich en zijn volk; de gelovigen zijn *ἡγιασμενοι εν κριστω ιησου*, [1 Cor. 1:2](#); en deze heiligt zijn volk door de Heilige Geest, *εν πνευματι*, [1 Cor. 6:11](#), die nu als zodanig *πνευμα αγιον* heet en het principe van de heiliging is. Deze heiliging bestaat volstrekt niet alleen daarin, gelijk velen het nu voorstellen ²⁾, dat de Christenen van de wereld afgezonderd en aan God in uitwendige, cultische zin toegeëigend zijn; maar zij heeft een diepe ethische betekenis. Immers, de Heilige Geest wederbaart, reinigt, vernieuwt, [Joh. 3:3](#); [1 Cor. 6:11](#) [Tit. 3:5](#); met de inwoning van de Heilige Geest begint voor de gelovigen een *καινοτης ζωης*, [Rom. 6:4](#), welke een tegenstelling vormt met de vroegere wandel in allerlei zonden en ongerechtigheden, [1 Cor. 6:10](#); [Ef. 2:1](#); zij zijn nu nieuwe mensen, [2 Cor. 5:17](#); [Ef. 2:10](#); [4:24](#); [Gal. 6:15](#); [Col. 3:10](#), die Gode leven en hun leden stellen tot wapens van de gerechtigheid tot heiligmaking, [Rom. 6](#). De relatie tot God in Christus door de Heilige Geest brengt mee, dat de gelovigen van alle schuld en ook van alle smet van de zonde bevrijd zijn. En daarom bestaat de heiliging in het Nieuwe Testament ten volle daarin, dat de gelovigen het beeld van de Zoon gelijkvormig worden gemaakt, [Rom. 8:29](#); [Gal. 4:1](#) ⁹. In zoverre valt de heiliging met de heerlijkmaking samen; deze begint niet eerst na dit leven, maar neemt terstond met de roeping een aanvang; die Hij riep, rechtvaardigde Hij, en die Hij rechtvaardigde, verheerlijkte Hij in datzelfde ogenblik, [Rom. 8:30](#). En deze verheerlijking zet zich door heel het leven heen voort, [2 Cor. 3:18](#), totdat zij voltooid wordt in de wederkomst van Christus, [1 Cor. 15:49](#), ^{51v.}, [Col. 3:4](#); [Phil. 3:21](#).

De heiligmaking gaat echter in deze passieve zijde niet op; zij is wel in de eerste plaats een werk en een gave van God, [Phil. 1:5](#); [1 Thess. 5:23](#), waarbij de mens lijdelijk is evenals in de wedergeboorte, waarvan zij de voortzetting is. Maar op grond van dit werk van God in de mens, krijgt ze in de tweede plaats een actieve betekenis, en wordt de mens zelf geroepen en bekwaamd, om zich te heiligen en zijn hele leven Gode te wijden, [Rom. 12:1](#); [2 Cor. 7:1](#); [1 Thess. 4:3](#); [Hebr. 12:14](#) enz. Feitelijk valt deze actieve heiligmaking met de *resipiscencia continuata* samen, die volgens de Heidelbergse Catechismus in de afsterving van de oude en

de opstanding van de nieuwe mens bestaat. Maar in de bekering treedt de negatieve, in de actieve heiligmaking de positieve zijde op de voorgrond. In beide is de mens zelf werkzaam, en hij kan dat zijn, omdat hij door de wedergeboorte in de aanvang en door de positieve heiligmaking bij de voortgang de kracht van de Heilige Geest ontvangt, om al zijn leden Gode te stellen tot wapens van de gerechtigheid. De Schrift houdt altijd beide vast: Gods alwerkzaamheid en onze verantwoordelijkheid. Evenals bij de prediking van het Evangelie het geloof een gave van God is en toch de mens voor zijn houding tegenover Gods roeping verantwoordelijk is, bv. [Rom. 9:1-29](#) en [Rom. 9:30-10](#), zo wordt hier het bezit van alle weldaden van het verbond, vergeving, kindschap, leven, zaligheid vóór alle werk zeker gesteld, en toch telkens met zoveel ernst op goede werken aangedrongen, alsof die weldaden eerst daardoor verkregen moesten worden. Het koninkrijk van God is een gave, door God naar zijn welbehagen geschonken, [Mt. 11:26](#); [16:17](#); [22:14](#); [24:22](#); [Luk. 10:20](#); [12:32](#); [22:29](#), en toch is het een loon, een schat in de hemelen, die met inspanning gezocht en door arbeid in de dienst van God verworven moet worden, [Mt. 5:12](#), [20](#); [6:20](#); [19:21](#); [20:1v](#), enz.. De gelovigen zijn ranken aan de wijnstok, die zonder Christus niets kunnen doen en worden toch vermaand, om in Hem, in zijn woord, in zijn liefde te blijven, [Joh.15](#); zij zijn uitverkoren, en moeten toch zich benaastigen, om hun roeping en verkiezing vast te maken, [2 Petr. 1:10](#); zij zijn door de éne offerande van Christus geheiligd en volmaakt, [Hebr.10:10](#), [14](#), in wie God werkt hetgeen Hem welbehagelijk is, [Heb. 13:21](#), en toch moeten zij in het geloof volharden ten einde toe, [Heb. 3:6](#), [14](#); [4:14](#); [6:11-12](#); zij hebben de nieuwe mens aangedaan en moeten Hem steeds aandoen, [Ef. 4:24](#); [Col. 3:10](#); zij hebben het vlees gekruisigd met de begeerlijkheden en moeten toch hun leden doden, die op de aarde zijn, [Gal. 5:24](#); [Col. 3:10](#); zij zijn heiligen en geheiligden in Christus Jezus, en moeten toch heilig worden in al hunnen wandel, [1 Petr.1:15](#); [2 Petr. 3:11](#), en hun heiligmaking najagen en voleindigen in de vrees van God, [2 Cor. 7:1](#), [1 Thess. 3:13](#); [4:3](#), want zonder haar zal niemand de Heere zien, [Hebr. 12:14](#).

Velen hebben tussen deze alwerkzaamheid van God in de genade en de daarnaast gehandhaafde zelfwerkzaamheid van de mens een tegenstrijdigheid gezien, de Schrift van innerlijke tegenspraak beschuldigd, en voor zichzelf de ene groep van uitspraken aan de andere ten offer gebracht. Van de ene zijde werd geleerd, dat de genade alleen dient, om de wilskracht ten goede bij de mens te herstellen en hem zelf aan de arbeid te zetten; goede werken waren dan beslist ter zaligheid noodzakelijk, hetzij *necessitate meriti* (Rome), hetzij *necessitate causalitatis en efficientiae* (Remonstranten) **3**). En van antinomianse kant werd gezegd, dat de gerechtigheid en heiligheid van Christus, niet alleen in de rechtvaardigmaking maar ook in de heiligmaking, geheel objectief buiten de mens bleven, zodat berouw, bekering, gebed om vergeving en goede werken geheel onnodig waren, een wettisch karakter droegen en aan de volkomen offerande van Christus te kort deden **4**). De Luthersen trachtten beide uitersten te vermijden en voerden onderling over het al of niet gepaste van de uitdrukking: *bona opera necessaria esse ad salutem*, een langdurige en heftige strijd; sommigen verdedigden ze, maar anderen achtten ze verderfelijk en gingen zover, dat ze goede werken *noxia en pernicioso* voor de zaligheid noemden. De *Formula Concordiae* veroordeelde zowel de ene als de andere uitdrukking, en verklaarde alleen, dat de goede werken in de gelovigen *indicia aeternae salutis* zijn, daar het Gods wil en uitdrukkelijk gebod is, dat de gelovigen goede werken doen, welke de Geest in hun harten werkt en God in dit en het toekomstige leven om Christus' wil aanneemt en beloont **5**). De Gereformeerden oordeelden gematigder, zagen in de strijd van de Luthersen een woordenstrijd en konden het grote verschil niet inzien tussen de verworpen zegswijze: *bona opera necessaria esse ad salutem*, en een andere, welke door sommige Lutheranen als Quenstedt, Buddeus ea. werd goedgekeurd: *bona opera salvandis esse necessaria*. Zij hadden er geen bezwaar in, om de goede werken noodzakelijk ter zaligheid te noemen, mits daarbij niet gedacht werd aan een

necessitas causalitatis vel meriti vel efficientiae, maar aan een necessitas praesentiae, medii et viae ad salutem aeternam obtinendam 6). Voetius meende zelfs, dat de goede werken in zekere zin causa vitae aeternae genoemd kunnen worden, nl. geen causa meritoria maar praeparativa et dispositiva 7).

Zo sprekende, hadden zij ongetwijfeld de Schrift op hun hand. Want deze houdt ons de heiligmaking voor, beide van haar passieve en actieve zijde, en predikt de ene zowel als de andere met dezelfde nadruk. Zij ziet tussen beide geen tegenspraak of strijd, maar bindt ze zo innig mogelijk samen, als ze zegt, dat de gelovigen, juist omdat God in hen werkt het willen en het werken, huns zelfs zaligheid moeten uitwerken met vrees en beven, [Phil. 2:12-13](#). Zij zijn Gods maaksel, geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God voorbereid heeft, opdat zij daarin wandelen zouden, [Ef. 2:10](#). God en mens, religie en moraal, geloof en liefde, geestelijk en zedelijk leven, bidden en werken zijn daarom geen tegenstelling. Afhankelijkheid valt hier met vrijheid samen; de geborenen uit God worden hoe langer zo meer kinderen van God, die zijn beeld en gelijkenis dragen, omdat zij het in beginsel al zijn; voor hen geldt de regel van het organische leven: werde was du bist! Aan hetgeen de gelovigen nu reeds uit genade, door het geloof in Christus zijn, ontleen Jezus en de apostelen de krachtigste drangredenen, om hen tot een heilig leven aan te sporen. Jezus is de wijnstok, de discipelen zijn de ranken; die in Hem blijven, dragen veel vrucht, want zonder Hem kunnen zij niets doen, [Joh.15:5](#). De leden van de gemeente zijn met Christus gestorven aan de zonde, maar in Hem Gode levend geworden, [Rom. 6:11](#). Zij zijn niet onder de wet, maar onder de genade, en daarom mag de zonde over hen niet heersen, [Rom. 6:14](#). Zij zijn door de wet van de wet gestorven en behoren Christus toe, opdat zij Gode vruchten dragen, [Rom. 7:4](#); [Gal. 2:19](#). Zij zijn niet in het vlees maar in de Geest, en hebben dus naar de Geest te wandelen, [Rom. 8:5](#). De nacht is voorbijgegaan, de dag is gekomen; de werken van de duisternis moeten dus afgelegd, en de wapenen van het licht worden aangedaan, [Rom. 13:12](#). De lichamen van de gelovigen zijn leden van Christus en tempelen van de Heilige Geest, ze moeten daarom vlieden de zonde van de hoerij, [1 Cor. 6:15](#). Zij zijn duur gekocht, zo moeten zij dan God verheerlijken in hun lichaam en geest, welke Godes zijn, [1 Cor. 6:20](#). Zij staan in de vrijheid, met welke Christus hen vrijgemaakt heeft; en in die Christus heeft niets enige kracht dan het geloof, door de liefde werkende, [Gal. 5:1](#), [6](#). Van die Christus hebben zij gehoord en door Hem hebben zij geleerd, dat zij de oude mens moeten afleggen en de nieuwe mens aandoen, die naar God geschapen is in ware rechtvaardigheid en heiligheid, [Ef. 4:21](#)v., Als geliefde kinderen, hebben zij navolgers van God te zijn, [Ef. 5:6](#). Zij moeten wandelen in de liefde, gelijkerwijs Christus hen liefgehad heeft, [Ef. 5:2](#). Zij zijn licht in de Heere, en hebben dus te wandelen als kinderen van het licht, [Ef. 5:8](#). In één woord, niet de wet, maar het Evangelie, het in Christus geschonken en ontvangen heil is de ene machtige drangreden tot een heilige wandel. Hetzij de apostelen zich richten tot mannen of vrouwen, ouders of kinderen, heren of knechten, vrouwen of dienstmaagden, overheden of onderdanen, zij vermanen hen allen in de Heere, [Ef. 5:22](#)v., [Ef. 6:1](#)v., [Col. 3:18](#)v., [1 Petr. 2:13](#)v. [1Petr. 3:1](#)v. Het vaste fundament van God staat en draagt dit zegel: een iegelijk, die de naam van Christus noemt, sta af van alle ongerechtigheid, [2 Tim. 2:19](#).

1) Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 31 De mededeelbare Eigenschappen; C 205.

2) Bijv. Paul Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897 bl. 31,39, 62.

3) M. Vitringa, Doctr. III 369-374.

4) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 420 en Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 472 v. In hoeverre Kohlbrugge tot dit antinomiaans gevoelen overhelde, wordt breedvoerig en onpartijdig

uiteengezet door J. van Lonkhuyzen, H. F, Kohlbrugge 1905 bl. 437-513. Daar K. de heiligmaking doorgaans opvatte als een overgezet worden op het gebied van de genade, in het element van de heerlijkheid van God, (verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 377, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 390), kon hij rechtvaardigmaking en heiligmaking, verandering van staat en van toestand niet duidelijk onderscheiden, Zelfs als hij van een innerlijke heiliging sprak, bleef deze toch eigenlijk nog altijd als een macht buiten en tegenover het ik van de mens staan; de mens zelf was en bleef een goddeloze. Er mag hier ook nog herinnerd worden aan hen, die in navolging van Ritschl de rechtvaardiging opvatten als een "religiöses Erlebnis," en tot de daarin genoten vrede en vreugde de wedergeboorte herleiden, verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 444, Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 470.

5) J. T. Müller, Die symb. Bücher bl. 632.

6) M. Vitringa, Doctr. III 359, 367 v.

7) Voetius, Disp. V 675 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 53 Heiligmaking en Volharding; 483)

483. De heiligmaking openbaart zich in goede werken, welke naar de Heidelbergse Catechismus het waar geloof tot beginsel, de wet van God tot norma en zijn eer tot doel hebben. Daardoor zijn ze onderscheiden van de deugden van de Heidenen en van de deugden van allen, die zulk een zaligmakend geloof niet deelachtig zijn. De Gereformeerden hebben het bestaan en de zedelijke waarde van zulke deugden steeds ten volle erkend **1)**; omdat de mens na de val mens is gebleven en in de zegeningen van Gods algemene genade is blijven delen, kan hij innerlijk vele deugden bezitten en naar buiten vele daden doen, die, met menselijk oog bezien en naar menselijke maatstaf beoordeeld, hoog te schatten en voor het aardse leven van grote waarde zijn. Maar daarmee is nog niet gezegd, dat zij goed zijn in Gods oog en beantwoorden aan de volle, geestelijke zin van zijn heilige wet; naarmate de mens zijn eigen gedachten, gezindheden, en handelingen nauwkeuriger onderzoekt, wordt hij te dieper van haar zondigheid overtuigd; de Heilige Schrift leert dit niet alleen, maar de ervaring van alle eeuwen en de verklaring van alle mensenkenners bevestigen haar getuigenis **2)**. Het waarachtig geestelijk goede, het goede in de hoogste zin, zoals het in Gods oog alleen kan bestaan, kan uit de aard van de zaak slechts volbracht worden door hem, die God kent en liefheeft en uit die liefde zijn wet onderhoudt, dat is, door hem, die waarlijk gelooft. Het geloof toch is, zolang wij hier op aarde zijn en God niet zien van aangezicht tot aangezicht, het enige middel, om zijn openbaring aan te nemen en Hem te kennen, gelijk Hij waarlijk is. Maar dit geloof is volgens Protestantse belijdenis geen verstandelijke toestemming van een historische waarheid, maar een praktische kennis van de genade, welke Hij in Christus heeft geopenbaard, een vertrouwen van het hart, dat Hij al onze zonden vergeven en ons tot zijn kinderen aangenomen heeft. Dit geloof is daarom niet alleen bij de aanvang, in de rechtvaardiging, nodig; maar het moet de Christen vergezellen zijn hele leven door, en bekleedt ook in de heiligmaking een blijvende en door niets anders te vervullen plaats; ook bij deze weldaad is het uitsluitend het geloof, dat zalig maakt.

Indien toch de gerechtigheid en de heiligheid uit de wet waren, zouden wij ze beide door het doen van goede werken tot stand moeten brengen. Maar in het Evangelie zijn ze een gave van God, in de persoon van Christus ons geschonken, [Joh. 1:17](#); [1 Cor.1:30](#); [Ef. 1:3](#); [Col. 2:3](#), [9](#).

Gelijk Christus met al zijn weldaden ons van Gods zijde alleen door en in de Geest wordt meegedeeld, zo kan Hij van onze zijde alleen door het geloof ontvangen en genoten worden. Het is door het geloof, dat Christus in onze harten woont, [Ef. 3:17](#), en dat wij leven in Christus, [Gal 2:20](#), dat wij kinderen van God worden, [Gal. 3:27](#), en de belofte van de Geest verkrijgen, [Gal. 3:14](#), dat wij de vergeving van de zonden en het eeuwige leven ontvangen, [Rom. 4:6](#); [Joh. 3:16](#). Door het geloof te leven is de keerzijde daarvan, dat Christus in ons is, [2 Cor. 13:5](#); [Gal. 2:20](#). Het geloof is dus het éne, grote werk, dat de Christen in de heiligmaking naar de beginselen van het Evangelie te volbrengen heeft, [Joh. 6:29](#); het is het middel van de heiligmaking bij uitnemendheid. Daartoe is het ook krachtens zijn natuur in staat. Want het ontvangt eerst, en kan daarna ook geven; het ontsluit het hart voor de genade van God, voor de gemeenschap met Christus, voor de kracht van de Heilige Geest, en maakt daardoor tot grote dingen bekwaam; het breekt alle zelfvertrouwen, en klemmt zich aan Gods belofte vast; het laat de wet in al haar hoogheid staan en denkt er niet aan, om het zedelijk ideaal te verlagen, het ziet ook af van alle poging, om door haar onderhouding het leven en de vrede te vinden, maar het grijpt Gods barmhartigheid aan en steunt op de gerechtigheid en heiligheid, welke voor de mens in Christus aangebracht zijn; het kweekt ootmoed, afhankelijkheid, vertrouwen, schenkt troost, vrede, vreugde door de Heilige Geest, werkt dankbaarheid in het hart voor de ontvangen weldaden en drijft tot goede werken aan; het doet de gelovige met Paulus zeggen: ik vermag alle dingen door Christus, die mij kracht geeft, [Phil. 4:13](#). In één woord, het geloof, dat de liefde van God ontvangt, welke de Heilige Geest in de harten uitstort, [Rom. 5:5](#), is werkzaam in de liefde, [Gal. 5:6](#); [1 Joh. 4:19](#). Onbekend maakt onbemind, maar die de Naam van de Heere kenden, vertrouwen op Hem, Ps. 4:9 [[Ps. 4:8](#)].

Door middel van dit geloof worden daarom uit de liefde die goede werken geboren, welke hun maatstaf hebben in de wil van God, gelijk die kort en zakelijk in de tien geboden is verrat. Maar deze tien geboden moeten dan goed worden verstaan. Het is een andere vraag, wat Israël bij het ontvangen van die wet ervan verstond, en een andere, wat God ermee bedoelde; en weer is het verschillend, of men die tien geboden neemt in de letterlijke betekenis van hun woorden, dan wel verklaart in de rijke zin, welke God ervan gegeven heeft in de loop van zijn openbaring, door profeten en psalmisten, door Christus en zijn apostelen. In de laatste betekenis is zij in de Christelijke kerk opgevat en tot grondslag van haar catechetisch onderwijs en van haar ethiek gelegd [3](#)). Doch lang niet allen zijn haar op die weg gevolgd. Reeds van de dagen van Paulus af bestond er een antinomistische richting, welke de wet wel van waarde achtte voor de gelovigen van het Oude Verbond, maar haar alle geldigheid voor het leven van de Christen ontzegde. De wet was eigenlijk van een lagere god afkomstig en behoorde op een lager standpunt thuis. De Christenen waren erboven verbeven en hadden niets meer met haar uit te staan; zij waren niet meer onder de wet, maar onder de genade, stonden in de vrijheid, en werden alleen geleid door de drijving van de Geest. Dit antinomisme komt niet alleen in de Christelijke kerk of op godsdienstig gebied voor, maar het treedt ook menigmaal op in wetenschap en wijsbegeerte, en vierde in onze tijd zijn triomf in Nietzsche, die alle ethische waarden omstempelde, het goede kwaad en het kwade goed noemde, en het zedelijk anarchisme ten troon verhief. Doch dit anarchisme op zedelijk gebied, voorafgegaan door de anarchie van het denken en gevolgd door de anarchie van het handelen, droeg zulke verderfelijke vruchten in de praktijk, dat het als algemene levensregel niet aanbevolen worden kon. Vandaar dat de antinomistische richting zich gewoonlijk inbindt en matigt; de wet was niet alleen in het verleden van waarde, doch ze blijft dat ook nog in het heden en de toekomst voor alle mensen, die zich niet tot het hoogste standpunt kunnen opheffen. Ze blijft dus gelden voor de *φυλικοί*, voor de alledaagse mensen, die nog aan de leiband van de tucht moeten lopen en door wet en gezag geregeerd moeten worden. Maar de *πνευματικοί*, de *γνώστικοί*, de kenners en wetters, de intellectuelen en artiesten, de genieën

en helden zijn boven haar verheven en leven vrij en blij naar het goeddunken van hun hart. Zelfs Nietzsche achtte zijn moraal toch eigenlijk alleen voor de Uebersmenschen geschikt. Er is dus tweeërlei moraal: een voor de mindere man en een voor de aristocraten van de geest.

Ofschoon het nomisme tegen dit antinomisme lijnrecht overstaat, toont het, naar de regel dat de uitersten elkaar raken, er zich toch verwant mee, en heeft dan ook blijkens zijn ontwikkeling in het Judaïsme, het Romanisme enz. tot een dergelijk, hoewel anders uitgewerkt, dualisme in de moraal geleid. De wet, welke God in het Oude Testament gaf, is volgens Rome wel wijs en heilig en goed en blijft voor alle Christenen een regel van het leven, maar ze is toch voor aanvulling vatbaar. Christus en zijn apostelen hebben ze dan ook inderdaad aangevuld; ze zijn niet alleen predikers van het Evangelie, maar ook novi legatores; het Evangelie is een nova lex, niet alleen daarin, dat het het geloof, in tegenstelling met de werken van de wet, tot gerechtigheid rekende, maar ook in die zin, dat het aan de praecepta van de wet consilia evangelica heeft toegevoegd, die niet alle Christenen binden, maar door sommigen van hun, die er de gave en de kracht voor ontvingen, mogen opgevolgd worden en hun zedelijke verdiensten in bijzondere mate vermeerderen. Een dergelijke onderscheiding treffen wij ook bij het Piëtisme, Methodisme en verwante godsdienstige bewegingen aan; al wordt ze niet theoretisch ontwikkeld, ze komt toch in de werkelijkheid voor. Want ofschoon al deze richtingen steeds aanvangen met de bedoeling, om niet buiten of tegenover, maar alleen in de kerk de nodig geachte reformatie tot stand te brengen, ze komen er weldra toe, om een ecclesiola in ecclesia te stichten, uit de hoogte op de officiële kerken en de gewone Christenen neer te zien, en het kenmerk voor het Christelijk leven in zogenaamde "werken voor het koninkrijk van God" en in willekeurige mijding of onthouding te zoeken.

Er ligt in deze dubbele moraal een waarheid, die in het Protestantisme niet genoeg tot haar recht is gekomen. Dit wordt reeds daardoor bewezen, dat wij allen, al hebben we theoretisch nog zoveel bezwaar, praktisch en onwillekeurig vol bewondering opzien tot die mannen en vrouwen, die met volkomen zelfverloochening en buitengewone toewijding zich voor de zaak van Christus hebben overgegeven. Het is zeer gemakkelijk te zeggen, dat het prijsgeven van alle aardse goederen, de onthouding van het huwelijk, het ontvlieden van de wereld, het dragen van allerlei ellende en pijn uit de zucht naar verdienste en loon voortkomt, maar het is moeilijk, om dit te bewijzen, en nog moeilijker, om het zo niet in de vorm, dan toch in het wezen van de zaak na te volgen. Doch er is nog iets anders: de zedewet, die in de decaloog, in de bergrede en voorts in heel het Oude en Nieuwe Testament ons tegemoet treedt, is geen gebod op gebod, regel op regel, hier een weinig daar een weinig, maar zij bevat algemene normen, grote beginselen, die een grote ruimte laten voor individuele toepassing en ieder gelovige oproepen om te onderzoeken, welke voor hem in een bepaald geval de goede en welbehagelijke en volmaakte wil van God zij, [Rom 12:2-4](#)). Omdat de zedewet geen codex van artikelen is, die wij slechts hebben op te slaan, om van ogenblik tot ogenblik te weten wat ons te doen staat, is er op haar gebied een vrijheid, welke door geen menselijke inzettingen aan banden gelegd mag worden, maar juist ter wille van het karakter van het zedelijk leven erkend en gehandhaafd moet worden. Aan de een zijde breidt die vrijheid zich uit tot het "Erlaubte," de adiaphora, en aan de andere zijde tot wat Rome de consilia noemt. De dwaling begint in beide richtingen, als adiaphora en consilia buiten en naast, beneden of boven de zedewet geplaatst, en dus van het zedelijk leven worden losgemaakt. Daartoe bestaat recht noch reden, in het ene evenmin als in het andere geval. Er zijn gevallen, waarin het op zichzelf geoorloofde ongeoorloofd wordt, [Rom.14:21,23](#); [2 Cor. 8:13](#); [1 Cor. 10:23](#); en er zijn ook omstandigheden, waarin onthouding van het huwelijk, [Mt. 19:11](#); [1 Cor. 7:7](#), afstand doen van bezoldiging, [1 Cor. 9:14-19](#), verzaking van alle aardse goederen, [Mt. 19:21](#) enz.. plicht is. Maar met deze goede werken volbrengt iemand niet iets, dat buiten de zedewet om

en boven haar uitgaat. Want er is verschil tussen de wet, die de algemene, voor allen geldende regels geeft, en de plicht, welke uit die wet in een bepaald geval voor ieder persoonlijk wordt afgeleid. Wie dit uit het oog verliest en een reeks van goede werken aanneemt, die eigenlijk liggen buiten en boven de zedewet, doet aan haar eenheid en algemeenheid te kort en trekt haar tot een lager standpunt neer.

- 1) De Pelagianen wisten het onderscheid tussen deugden en goede werken, tussen de heidense religio en de Christelijke godsdienst geheel uit en geloofden, dat de *lex naturae*, de *lex mosaica* en de *lex Christi* in wezen gelijk waren. De Rooms en onderscheiden natuurlijk-goede en bovennatuurlijk-goede werken, en achten tot de eerste ook de gevallen mens in staat. Maar Tertullianus, *Apol.*, c. 45, 46 en Augustinus, c. *Jul.* IV c. 3 par. 17, 25. 33 oordeelden anders. En de Gereformeerden erkenden graag de deugden van de Heidenen en noemden ze menigmaal een beschamend voorbeeld voor de Christenen, maar verloren het principiële verschil tussen haar en de goede werken van de gelovigen toch nimmer uit het oog. Calvijn, *Inst.* II 2, 12 v. 3, 3 v. (cf. Witsius. *Twist des Heeren met zijn wijngaard* bl. 234. Schneckenburger, *Vergl. Darst.* I 231. Lobstein, *Die Ethik Calvins* bl. 6 v.), *Alting. Theol. probl. nova* VIII 9, 10. Vossius, *Hist. Pelag.* III 3. Trigland, *Antapol.* c. 17. Witsius, *Twist des Heeren* bl. 214-250. Wttewrongel, *Christ. Huishoudinge* I 288-299. Turretinus, *Theol. El.* X 5. De Moor, *Comm.* IV 826-829. M. Vitringa. *Doctr.* III 353.
- 2) Verg. Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 327.
- 3) Paul Rentschka, *Die Dekalogkatechese des h. Augustinus.* Ein Beitrag z. Gesch. des Dekalogs. Kempten 1905. E. Chr. Achelis, *Der Dekalog als katech. Lehrstück.* Giessen 1905.
- 4) Hierin ligt het recht van de casuïstiek, die echter veelszins misbruikt is, als men door haar toch weer wilde uitmaken, wat een bepaald persoon in een bepaald geval had te doen; dan leidt ze natuurlijk tot het probabilisme, aequiprobabilisme, probabiliorisme en tutiorisme en ontaardt zij in de kunst, om van het geweten een waarschijnlijkheidsrekening te maken, PRE3 XVI 67.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 53 Heiligmaking en Volharding; 484)

484. Dit komt trouwens bij alle voorstanders van een dubbele moraal daarin uit, dat zij allen vroeger of later komen tot de leer van de volmaakbaarheid van de heiligen, van de verdienstelijkheid van de goede werken, en van de overdraagbaarheid van de verdiensten. Het perfectionisme is aan bijna alle nomisten eigen 1), en kreeg in de laatste tijd, wat de Schriftleer betreft, van onverwachte zijde steun. Ritschl nl. merkte het eerst op, dat Paulus zelf, nadat hij bekeerd was, geen bewustzijn van onvolmaaktheid had, en ook over die van de gelovigen in het geheel niet reflecteert 2). Anderen werkten deze gedachte uit en beschuldigden de apostel zelfs van een onpractisch idealisme, dat onder de indruk van Jezus' spoedige wederkomst bij de gelovigen aan geen zonden dacht 3). Er ligt in deze bewering een waarheid, die niet miskend mag worden. De Schrift kan bijna geen woorden genoeg vinden, om de heerlijkheid te beschrijven van het volk van God. Zij noemt Israël in het Oude Testament een priesterlijk koninkrijk, door God uitverkoren, voorwerp van zijn liefde, zijn deel en erve, zijn zoon en knecht, volmaakt van schoonheid door de heerlijkheid van God,

[Ex.19:5-6](#); [Deut. 7:7v.](#), [Deut. 32:6](#), [8](#), [9](#), [18](#); [Jes. 41:8](#); [Ezech. 16:14](#) enz.; en de gelovigen in het Nieuwe Testament zijn het zout van de aarde, [Mt. 5:13](#), het licht van de wereld, [Mt. 5:14](#), uit God geboren en zijn kinderen, [Joh.1:12-13](#), zijn uitverkoren geslacht en koninklijk priesterdom, [1 Petr. 2:9,10](#), van de Goddelijke natuur deelachtig, [2 Petr. 1:4](#), gezalfd met de Heilige Geest, [1 Joh. 2:20](#), door Christus gemaakt tot koningen en priesters, [Op. 1:5](#), niet kunnende zondigen, [1 Joh. 3:9](#); [5:18v.](#) enz. Wie de leer van de Schrift over zonde en genade verwerpt, kan in dit alles slechts overdrijving zien; een radicale verandering als wedergeboorte en heiligmaking is dan noch nodig noch begrijpelijk. Maar de Schrift oordeelt anders; zij geeft aan de gemeente een hoge plaats, noemt haar met de schoonste namen en schrijft haar een heiligheid en heerlijkheid toe, welke haar Godegelijkvormig maakt. Deze heerlijkmaking van de gemeente, welke met de wedergeboorte een aanvang neemt, is echter evenzeer een voorwerp van het geloof als de rechtvaardigmaking. Dat de gemeente in Christus schuldvrij voor Gods aangezicht staat, is even zwaar te geloven, als dat zij door de Heilige Geest in beginsel geheiligd, verheerlijkt en het beeld van de Zoon gelijkvormig is gemaakt. Beide zijn evenzeer met de schijn van de dingen in strijd; beide behoren tot die zaken, welke men niet ziet en die alleen zeker zijn voor het geloof. De Schrift weet dat ook zelf. In weerwil toch van de heerlijke beschrijving, welke zij geeft van de stand van de gelovigen, beschouwt zij dezen toch als zondaren en verzwijgt hun overtredingen en hun schuldbelijdenis niet, bijv. bij Abraham, [Gen. 12:11](#), Izak, [Gen. 26:7](#), Jakob, [Gen. 26:35](#) Mozes, [Num. 20:7-12](#); [Ps. 106:33](#) David, [Ps. 51](#) enz., Salomo, [1 Kon. 8:46](#); [Spr. 20:9](#), Jesaja, [Jes. 64:6](#), Daniël, [Dan. 9:4](#) enz.

En ook Paulus weet, dat hem, als hij het goede wil doen, het kwade bijligt. Wel is hij zich steeds helder bewust van de grote verandering, welke met hem heeft plaats gegrepen. Hij is met Christus van de wereld gekruisigd, en hij leeft nu zelf niet meer, Christus leeft in hem. Hij is vrij van de wet, staat rechtvaardig voor God, is van zijn kinschap verzekerd, roemt in de genade, door welke hij alles vermag, stelt zichzelf ten voorbeeld, draagt roem op zijn apostolische arbeid en is zich van zijn trouwe ambtsvervulling bewust, bijv. [Rom.15:17](#); [1 Cor. 4:3](#); [9:15](#); [15:30-31](#); [2 Cor 1:12](#); [6:3](#); [11:10](#); [Phil. 2:16](#); [1 Thess. 2:10,19](#). Maar desniettemin belijdt hij, dat hij in het vlees leert, [Gal. 2:20](#), dat het vlees steeds begeert tegen de Geest, [Gal. 5:17](#), dat in zijn vlees geen goed woont, [Rom. 7:18](#), en dat hij de volmaaktheid nog niet heeft verkregen, [Phil. 3:12](#). Vooral [Rom. 7:7-25](#), is in dit opzicht van grote betekenis 4); hoezeer de reformatorische exegese van deze plaats in de nieuwere tijd meest prijsgegeven wordt, heeft men, zo handelende, niet geweten wat men deed. Wernle overdrijft, maar zegt toch niet geheel zonder reden: in der That bedeutet das Zurückgehen auf die alte (griechische) Tradition von [Röm. 7](#) einen viel schwereren Schlag für unsere Dogmatik, als in der Regel von ihr empfunden wird. Gewöhnlich gesteht man zu, dass [Röm. 7](#) sich nicht auf die Wiedergeborenen bezieht, ohne zu merken, dass durch dies Zugeständniss der Paulinismus für uns unbrauchbar wird. Toch is dit niet de sterkste grond voor het handhaven van de reformatorische uitlegging van [Rom. 7](#). Deze ligt in de tekst zelf. Het praesens, waarin Paulus spreekt, is alleen van het tegenwoordige te verstaan. In Wahrheit macht man den Apostel zum Komödianten, wenn man ihm zutraut, er habe so, wie hier geschieht, nur in der Erinnerung an einen längst vergangenen Zustand reden können, zegt Clemen, die echter geen kans ziet, om [Rom. 7](#) met de overige uitspraken van Paulus in overeenstemming te brengen en daarom zegt: sie entstammt wohl einer besonders trübten Stimmung des Apostels, nicht seinem sonst vorherrschenden Bewusstsein 5).

Bij deze zonde en dit zondebesef in de heiligen van het Oude en Nieuwe Verbond komt nog, dat de Schrift allerwege uitgaat van de onderstelling, dat de zonde in de gelovigen tot het einde van hun levens blijft; hun is voortdurend nodig de bede om vergeving, [Mt. 6:12-13](#) en

de belijdenis van zonden, [1 Joh. 1:9](#). Al de vermaningen en waarschuwingen in de Schrift onderstellen, dat de gelovigen nog maar hebben een klein beginsel van de volmaakte gehoorzaamheid; zij struikelen dagelijks in vele dingen, [Jak. 3:2](#); indien zij zeggen, geen zonde te hebben, verleiden zij zichzelf, [1 Joh. 1:8](#). Ook Paulus oordeelt over de gelovigen niet anders. Hij plaatst hen zeer hoog, noemt hen uitverkorenen, geroepenen, heiligen, merkt met vreugde de Christelijke deugden op, die in hen openbaar worden, en geeft hun graag en herhaaldelijk een roemvol getuigenis. Hierin overdrijft de apostel zeker niet; de verandering moet groot geweest zijn, als hij van de gelovigen uit de Heidenen getuigen kon, dat zij vroeger in allerlei schrikkelijke zonden leefden, maar nu gewassen, geheilgd, gerechtvaardigd waren in de naam van de Heere Jezus en door de Geest van God, [1 Cor. 6:11](#). Desniettemin heeft hij een open oog voor de zonden, die de gelovigen nog aankleven. De Corinthiërs zijn nog vleeselijk, [1 Cor. 3:1-4](#), de Galatiërs zijn ongehoorzaam, [Gal. 5:7v.](#), in de Colossers is het goede werk wel begonnen, maar niet voleindigd, [Col. 1:6](#), ja, hun leven is nog met Christus verborgen in God, [Col. 3:3](#). In [Rom. 6](#) zegt Paulus niet, dat de gelovigen zondeloos zijn, maar betoogt hij, dat het geloof in Christus zich met een leven in de zonde niet verdraagt; en daarom vermaant hij hen juist, om hun leden Gode te stellen tot wapenen van de gerechtigheid, [Rom. 6:13](#). Zonder telkens op de rechtvaardigmaking terug te komen, die eens uit en door het geloof geschied is, dringt hij er op aan, dat de gelovigen deze hun nieuwe stand in een wandelen naar de Geest openbaren en bewijzen zullen.

En daarbij verdient dit dan nog onze opmerkzaamheid, dat de Schrift, schoon altijd de onvolmaaktheid van de gelovige onderstellende, toch nooit de eis van de wet verzwakt of aanpast aan de praktijk. De voorstanders van de volmaakbaarheid kunnen die nooit handhaven, halen de zedewet naar beneden en maken tussen doodzonden en vergefelijke zonden of tussen zonde doen en zonde hebben en zo ook tussen aardse en hemelse, relatieve en absolute volmaaktheid, onderscheid. Maar de Schrift doet zo niet en handhaaft de volle, onkreukbare eis van de wet: weest heilig, want Ik ben heilig, [1 Petr. 1:16](#) weest volmaakt, gelijk uw Vader in de hemelen, [Mt. 5:48](#); [Jak. 1:4](#); de gelovigen moeten Christus navolgen, die geen zonde gedaan heeft, [1 Petr. 2:21v.](#), [Ef. 5:1](#), en in de dag van Christus ἀνεγκλητοι, εὐκρινεις, ἀπροσκοποι, ἀμεμπτοι, ἀωμοι zijn, [1 Cor. 1:8](#); [Phil. 1:10](#); [2:15](#); [Col. 1:22](#); [1 Thess. 3:13](#); [5:23](#). Met alle ernst en zonder ophouden worden zij daarom opgewekt tot een heilige wandel. De vermaningen, die door heel de Schrift heen en inzonderheid bij de apostelen in hun brieven aan de gemeenten voorkomen, zijn het sterkste bewijs, dat zij aan een zondeloosheid van de gelovigen niet denken, maar overal en altijd hun gebrek en tekortkoming onderstellen. Zolang zij in dit leven zijn, hebben zij strijd te voeren tegen de satan, wereld en eigen vlees; dat vlees begeert steeds tegen de Geest en de Geest tegen het vlees, en deze staan tegenover elkaar, zo dat zij niet doen hetgeen zij willen, [Gal. 5:17](#) 6).

Met deze leer van de volmaakbaarheid van de gelovigen in dit leven valt in beginsel ook die van de verdienstelijkheid van de goede werken en van de overdraagbaarheid van de verdiensten. Want als de goede werken alle onvolmaakt zijn, als er aan het beste werk nog iets gebrekkigs kleeft en als heel het Christelijk leven hier op aarde een jagen naar de volmaaktheid blijft, kan er moeilijk van verdienste of loon sprake zijn en nog veel minder van een overhouden van verdiensten voor anderen. Maar bovendien gaat deze leer van de verdienstelijkheid van de goede werken van een atomistische opvatting van het Christelijk leven uit, die lijnrecht door de Heilige Schrift weersproken wordt. Ten eerste is de zedewet, die niet als wet van het werkverbond, maar in haar usus normativus seu didacticus voor de gelovigen van kracht blijft 7), één geheel; zij bevat wel verschillende geboden, maar is toch één organisme, dat, geschonden in één van zijn leden, in zijn geheel geschonden wordt, [Jak. 2:10-11](#). Daaraan beantwoordt in ons de éne deugd, nl. de liefde, die, in welke richting zij

zich uitbreidt en op welke personen zij zich richt, altijd één blijft en zo de vervulling van de hele wet en de band van de volmaaktheid is. Ten tweede is er zeker een toerekening, een overdracht van Christus' verdiensten op onze rekening. Maar men dient deze dan toch goed te verstaan. Christus kan nl. niet gedeeld worden; men kan geen enkele van zijn verdiensten bezitten zonder alle andere, en alle samen niet bezitten zonder zijn persoon. Er is in de rechtvaardigmaking en zo ook in de heiligmaking geen gemeenschap aan zijn weldaden zonder gemeenschap aan zijn persoon. Aan wie Hij toegerekend en geschonken wordt, wordt Hij geheel toegerekend en geheel geschonken. Wie in Hem gelooft, is met Hem verenigd, heeft in Hem de gerechtigheid en het eeuwige leven, is terstond een kind en erfgenaam van God. Als het Methodisme de heiligmaking en verzegeling scheidt van de rechtvaardigmaking en het geloof, en het bezit van deze laatste zonder dat van de eerste mogelijk acht, ziet het deze gewichtige waarheid van Christus' eenheid en ongedeeldheid over het hoofd. Christus zelf in zijn persoon is van stonde aan door het geloof onze wijsheid, onze gerechtigheid en heiligmaking, onze verlossing.

Ten derde dwaalt dit methodisme nog verder af, als het deze geïsoleerde weldaad, kortere of langere tijd na de rechtvaardigmaking, door een bijzondere geloofsdaad plotseling en ten volle meedeelbaar en verkrijgbaar acht. Want daarbij miskent het zowel de natuur van het geloof als het karakter van de heiligmaking. Het geloof is toch van de aanvang af, ook waar het in de rechtvaardigmaking slechts van zijn passieve zijde in aanmerking komt, een levend en werkzaam geloof, dat terstond de hele Christus zich toeëigent en in die toeëigening wel wassen en groeien kan, maar toch altijd de hele Christus tot voorwerp heeft en Hem nimmer van zijn weldaden noch ook de een weldaad van de andere scheiden kan. De heiligmaking is daarom van Gods en van 's mensen zijde een organisch proces. Naarmate Christus meer in ons inwoont, worden wij versterkt in het geloof, en naarmate ons geloof toeneemt, deelt Hij zichzelf aan ons mee. Derhalve zijn er in de kerk van Christus lammeren en zogenden, [Jes. 40:11](#), minderen en meerderen, eersten en laatsten, [Mt. 11:11](#); [20:16](#), kleinen en groten in het geloof, [Mt. 6:30](#); [8:10](#), [26](#); [14:31](#); [15:28](#); [16:8](#), zwakken en sterken, [Rom.14:1v.](#), [Rom. 15:1](#); [1 Cor. 8:7v.](#), [1Cor. 9:22](#); [10:25](#), vleeselijk gezinden en geestelijken, [1 Cor. 3:1](#), [3](#); [Gal. 6:1](#), beginnenden en volwassenen, [1 Cor. 2:6](#); [3:2](#); [14:20](#); [Phil. 3:15](#); [Hebr. 5:12](#), [14](#); [1 Petr. 2:7](#), jongelingen en vaders, [1 Joh. 2:12-14](#). Aan een ieder wordt het geloof gegeven naar zijn mate, [Rom.12:3](#); ieder neemt in het lichaam van Christus een eigen plaats in, [Rom.12:4-5](#); [1 Cor. 12:12v.](#), en allen moeten zij te zamen opwassen in de genade en kennis van hunnen Heer en Zaligmaker Jezus Christus, [2 Petr. 3:18](#).

Ten vierde kan het Christelijk leven daarom niet atomistisch ingedeeld, de werken niet van de persoon, en het een werk niet van het andere worden losgemaakt; het is één organisme, opbloeiend uit één beginsel, geregeld door één norma, en zich uitstrekkend tot één doel. Dit doel kan niet liggen op aarde, in dit leven, in enig schepsel, want indien dat het geval was, zouden alle andere schepselen aan dat een schepsel worden dienstbaar gemaakt en van hun relatieve zelfstandigheid beroofd. De filosofische ethiek, die bij loochening van alle openbaring geen beginsel en geen norma van het zedelijk handelen kan vinden, is evenmin bij machte, om het einddoel aan te wijzen, waarop dat handelen zich richten moet. Ze zoekt het beurtelings in de staat of in de maatschappij, in de enkele of in de gemeenschap, in de materiële of de ethische, in de intellectuele of de esthetische cultuur, en offert dan al het andere aan dat éne op. Maar het einddoel van het zedelijk handelen kan niet anders liggen dan in God, die de oorsprong en dus ook het einddoel van alle dingen is, het hoogste goed, dat alle goederen omsluit, de Eeuwige, tot wie al het eindige wederkeert. Op dat einddoel gericht, krijgt alles zijn bepaalde plaats, het gebed en het gebod, de godsdienst en de zedelijkheid, het aardse en het hemelse beroep, de natuur en de cultuur; alle schepsel heeft

zijn relatieve zelfstandigheid en alle samen zijn ze ondergeschikt en bevorderlijk aan de glorie van Hem, uit wie en door wie en tot wie alle dingen zijn. Zo heeft Calvijn in principe de vita Christiana opgevat; hij mag daarin wat al te negatief, te puritanistisch en te rigoristisch zijn geweest; ascetisch, dualistisch was hij niet. De gelovigen behoren niet zichzelf maar Gode toe, en hebben daarom matig, rechtvaardig en vroom in deze tegenwoordige wereld te leven.

Eindelijk ten vijfde verspreidt deze organische beschouwing licht over het verband, dat er tussen dit en het toekomstige leven bestaat en dat in de Schrift menigmaal onder het beeld van werk en loon wordt voorgesteld. Voor loon in letterlijke en eigenlijke zin, gelijk een heer dat aan zijn knecht uitbetaalt en uitbetalen moet, is hier geen plaats. Ook Rome erkent dat, als het het verband tussen werk en loon op dit zedelijk gebied niet laat opkomen uit de natuur van de zaak maar laat rusten op een vrije beschikking van God. Doch ook onder deze beperking kan het loon hier niet in eigenlijke zin genomen, maar moet het als een beeld beschouwd worden. Reeds in het aardse leven zijn er vele verhoudingen tussen mensen, op welke de categorie van werk en loon niet past, en die toch wel van de ene kant een dienst en van de andere zijde een beloning insluiten. Als een zoon zijn vader bijstaat in de arbeid, als een arts een ernstige patiënt geneest, als een soldaat zich opoffert voor het vaderland, als kunstenaars de roem van hun volk verhogen, als uitvinders en ontdekkers zich verdienstelijk maken jegens de mensheid, dan ontvangen zij eer en worden zij menigmaal met dankbetuigingen en loftuitingen, met eretekenen en standbeelden beloond. Maar wie denkt hier aan werk en loon in de oeconomische betekenis van het woord? Wanneer deze categorie dus op zedelijk gebied wordt overgebracht, dan krijgt ze daardoor vanzelf reeds een andere zin, dan die wij er in het dagelijks leven aan hechten. En dit is nog te meer het geval, wanneer ze wordt toegepast op de verhouding, waarin het scheepsel tot zijn Schepper staat. Want God kan en behoeft in eigenlijke zin niet van mensenhanden gediend te worden, zo Hijzelf allen het leven en de adem en alle dingen geeft, [Hd.17:25](#), cf. [Job 41:2](#); [Rom. 11:35](#); [1 Cor.4:7](#). Is het voor de Almachtige nuttigheid, dat wij rechtvaardig zijn, of gewin, dat wij onze wegen volmaken? [Job 22:3](#). Als wij alles gedaan hadden, wat we schuldig waren te doen, zouden we nog slechts *δουλοι αχρειοι* zijn, slaven van wie de heer meer schade dan voordeel had, [Luk. 17:10](#). Maar nu dit zelfs het geval niet is, nu de allerheiligsten nog maar een klein beginsel van de volmaakte gehoorzaamheid hebben, nu hun beste werken nog gebrekkig en onrein zijn, en zij alles wat zij als gelovigen zijn en hebben en doen aan Gods genade dank weten, nu ligt hunnerzijds alle gedachte verre aan een loon, dat is aan verdienste, welke in ware, eigenlijke zin op loon recht zou geven. Welk kind van God durft deze gedachte in zich laten opkomen, ze uitspreken voor Gods rechterstoel? Heel iets anders is het echter, als God van zijn zijde, de zaligheid en heerlijkheid, die Hij aan zijn kinderen wil schenken, onder het beeld van loon en beloning hun voor ogen stellen wil. En dat doet Hij inderdaad door heel de Schrift heen. Hij doet dat, om zijn kinderen, die als zodanig ook reeds erfgenamen zijn, aan te sporen, te bemoedigen, te troosten. Hij stelt de hemelse zaligheid hun voor onder vele beelden, als een stad, als een vaderland, als een eeuwige rust, als een kroon, als een erfenis, als een kampprijs, als een loon. Maar wie durft dit laatste beeld nu exploiteren ten eigen bate en roemen in eigen verdienste? De onverderfelijke en onbevlekkelijke en onverwelkelijke erfenis, die in de hemelen voor ons bewaard wordt, is geen loon, gelijk dat aan knechten naar evenredigheid van hun verdiensten uitbetaald wordt, maar een beloning, welke de hemelse Vader uit genade aan zijn kinderen schenkt. Die beloning is een van de vele motieven voor het zedelijk handelen, maar hoegenaamd geen regel of wet, want deze ligt in Gods wil alleen. Bijkomend motief mag ze echter zijn, omdat deugd en geluk, heiligheid en zaligheid volgens het getuigenis van de consciëntie innerlijk samenhangen, gelijk ook door Kant werd erkend; in de zaligheid komt ook de heiligheid zelf tot haar hoogste en rijkste ontplooiing 8).

- 1) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 53 Heiligmaking en Volharding; 478 v., Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 53 Heiligmaking en Volharding; 480 v, en voorts De Moor, Comm, IV 805 v. M. Vitringa, Doctr. III 385-414. Lemme, art. Vollkommenheit in PRE3 XX 733. en ook Zöckler, art. Perfectionisten of Oneida Kommunisten in Amerika, PRE3 XV 130.
- 2) Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 365 v.
- 3) Scholz, Zur Lehre vom "Armen Sünder," Zeits. f. Th. u. K. 1896 bl. 463 v. Clemen, Die Christl. Lehre v.d. Sünde I 109 v. Holtzmann, Neut. Theol. II 150, vooral Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897. Maar Wernle is op zijn gevoelen teruggekomen. Toen H. Windisch, Die Entsündigung des Christen nach Paulus. Leipzig 1908 en Taufe und Sünde im ältesten Christ. bis auf Origenes. Ein Beitrag z. altchr. Dogmengesch. Tübingen 1908 zijn theorie overnam en uitwerkte, schreef Wernle daarvan een beoordeling, waarin hij erkende, dat deze theorie buiten het leven omgaat en met het praktisch karakter van de oudchristelijke geschriften geen rekening houdt, Th. Lit. Zeitung 1909 col. 586-590. Verg. ook Ihmels, Die tägliche Vergebung der Sünden. Leipzig 1901, en M. Meyer, Der Apostel Paulus als armer Sünder. Gütersloh 1903.
- 4) Verg. Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 42 De Verbreiding van de Zonde; 317.
- 5) Clemen, Die Christl. Lehre v.d. Sünde I 112, met verwijzing ook naar Van Manen, Paulus 1891 bl. 71.
- 6) Verg. over deze strijd tussen vlees en geest, die noch in antinomiaanse zin opgevat, noch met die tussen rede en wil, plicht en neiging vereenzelvigd mag worden, mijn Magnalia Dei bl. 559 v., en voorts de werken, genoemd door M. Vitringa, Doctr. III 412.
- 7) Verg. later de paragraaf over het Woord Gods.
- 8) M. Vitringa, Doctr. III 373-384. Kirn, art. Lohn in PRE3 XI 605-614. Kirchner, Der Lohn in der alten Philosophie, im burgerl. Recht, bes. im Nt. Gütersloh 1908. C. Stange, Der eudämonistische Gedanke der Christl. Ethik, Neue Kirchl. Zeits. 1907 bl. 135-156. Freytag, Der Lohngedanke im Evang., Die studierstube. Jan. en Febr. 1909. Verg van Roomse zijde ook: Kneib, Die "Heteronomie" der Christl. Moral. Wien 1903. Id., Die "Lohnsucht" der Christl. Moral 1904 en Id., Die "Jenseitsmoral" im Kampfe um ihre Grundlagen. Freiburg 1906.

(Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 53 Heiligmaking en Volharding; 485)

485. Op dezelfde wijze als over de heiligmaking, spreekt de Schrift over de volharding van de heiligen. Zij vermaant de gelovigen, om te volharden tot het einde toe, [Mt. 24:13](#); [Rom. 2:7-8](#), om te blijven in Christus, in zijn woord, in zijn liefde, [Joh. 15:1-10](#); [1Joh. 2:6](#), [24](#), [27](#); [3:6](#), [24](#); [4:12](#)v., om niet af te wijken, maar het geloof te behouden, [Col.1:23](#); [Hebr. 2:1](#); [3:14](#); [6:11](#), om getrouw te zijn tot de dood, [Op. 2:10](#), [26](#). Soms spreekt zij zo, alsof afval mogelijk was: wie meent te staan, zie toe dat hij niet valle, [1 Cor.10:12](#);; waarschuwt ze tegen hooggevoeligheid en dreigt in geval van ontrouw met zware straf, [Ezech.18:24](#); [Mt. 13:20-21](#); [Joh. 15:2](#); [Rom. 11:20](#), [22](#); [2 Tim. 2:12](#); [Hebr. 4:1](#); [6:4-8](#); [10:26-31](#); [2 Petr. 2:18-22](#). Zelfs schijnt zij verschillende personen te noemen, bij wie afval plaats heeft gehad, zoals David in zijn overspel, Salomo in zijn afgoderij, Hymeneus en Alexander, [1 Tim. 1:19-20](#); [2 Tim.](#)

[2:17-18](#), Demas, [2 Tim. 4:10](#), valse profeten en leraars, die de Heer, die hen kocht, verloochenen, [2 Petr. 2:1](#), gelovigen, die van de genade en het geloof afvallen, [Gal. 5:4](#); [1 Tim. 4:1](#). Op deze teksten steunende, hebben Pelagianen, Roomsens, Socinianen, Remonstranten, Mennonieten, Kwakers, Methodisten enz., en ook zelfs de Lutherse de mogelijkheid van een totaal verlies van de ontvangen genade geleerd [1](#)). Daarentegen kwam Augustinus tot de belijdenis van de perseverantia sanctorum; doch omdat hij de onzekerheid en vrees ten opzichte van de zaligheid in de gelovigen heilzaam achtte, leerde hij, dat de door de doop wedergeborenen de genade, die zij ontvangen hadden, weer verliezen konden, doch haar, indien ze behoorden tot het getal van de praedestinati, in elk geval vóór de dood terug ontvingen; gelovigen konden dus totaliter, maar uitverkorenen konden niet finaliter de genade verliezen. In de Katholieke en Roomse kerk stemden vroeger en later velen met hem in; maar toch is deze leer alleen door de Gereformeerden gehandhaafd en met de certitudo fidei verbonden [2](#)).

Nu is het bij deze leer van de volharding niet de vraag, of zij, die het ware, zaligmakend geloof deelachtig zijn, niet, aan zichzelf overgelaten, het weer door eigen schuld en zonden zouden kunnen verliezen; evenmin of bij hen niet soms feitelijk alle werkzaamheid, vrijmoedigheid en troost van het geloof ophoudt en het geloof zelf onder de zorgvuldigheden van het leven en de genietingen van de wereld in het verborgen zich terugtrekt. Maar de vraag is, of God het werk van de genade, dat Hij begon, ook handhaaft, voortzet en voleindigt, dan wel of Hij het soms door de macht van de zonde geheel te niet laat gaan. De perseverantia is geen daad van de mens, maar zij is een gave van God. Augustinus heeft dit goed ingezien; alleen maakte hij tussen tweeërlei genade onderscheid, en achtte een genade van de wedergeboorte en van het geloof mogelijk, die in zichzelf verliesbaar was en waaraan, om te blijven bestaan, nog van buiten af een tweede genade, die van de perseverantia, moest worden toegevoegd. De tweede genade is dan een donum superadditum, houdt met de eerste geen verband en staat feitelijk zonder enige invloed buiten het Christelijk leven. Bij de Gereformeerden was de leer van de volharding een heel andere; zij was een gave van God; Hij waakt en zorgt, dat het werk van de genade voortgang en voltooiing heeft; maar Hij doet dit niet buiten de gelovigen om, doch door hen heen. Hij geeft in wedergeboorte en geloof een genade, die ook in zichzelf een onverliesbaar karakter draagt; Hij schenkt een leven, dat van nature eeuwig is; Hij verleent weldaden van roeping, rechtvaardigmaking, verheerlijking, die onderling onverbreekbaar samenhangen. Al de bovengenoemde vermaningen en bedreigingen, die de Schrift tot de gelovigen richt, bewijzen dan ook niets tegen de leer van de volharding. Zij zijn juist de weg, waarin God zelf door de gelovigen heen zijn belofte en gave bevestigt; zij zijn de middelen, waardoor de volharding in het leven gerealiseerd wordt. Ook de volharding toch is geen dwang, maar werkt als gave van God op geestelijke wijze op de mens in. God wil juist op zedelijke wijze, door vermaning en waarschuwing, de gelovige tot de hemelse zaligheid leiden en doet hem zelf gewillig, door de genade van de Heilige Geest, volharden in geloof en in liefde. Heel verkeerd is het daarom, uit de vermaningen van de Heilige Schrift tot de mogelijkheid van het totale verlies van de genade te besluiten. Deze conclusie is even onwettig, als wanneer bij Christus uit zijn verzoeking en strijd tot zijn posse peccare besloten wordt. De zekerheid van de uitkomst maakt de middelen niet overbodig, maar ligt in Gods bestel daaraan onverbrekkelijk vast. Paulus wist zeker, dat niemand bij de schipbreuk het leven verliezen zou; toch zegt hij: indien deze in het schip niet blijven, gij kunt niet behouden worden, [Hd. 26:22](#), [31](#).

Wat de voorbeelden aangaat, welke de Schrift voor werkelijke afval zou aanhalen, het is onmogelijk te bewijzen, dat al die personen of de werkelijke genade van de wedergeboorte hebben gehad (Hymeneus, Alexander, Demas, personen in [1 Tim. 4:1](#); [2 Petr. 2:1](#)), of haar

werkelijk in hun val hebben verloren en dan later weer terug hebben ontvangen (David, Salomo), of ook ze werkelijk hebben gehad doch nooit terug ontvingen ([Hebr. 6:4-8; 10:26,31; 2 Petr. 2:18-22](#)). Deze laatste teksten schijnen het grootste bezwaar in de weg te leggen voor de belijdenis van de perseverantia sanctorum. Toch is dit slechts schijn. Want ook zij, die de mogelijkheid van afval leren, moeten aannemen, dat hier van een heel bijzondere zonde sprake is. Immers is volgens henzelf de genade wel verliesbaar, maar ook na totaal verlies weer herkrijgbaar. Het gevoel van de Montanisten en Novatianen, die uit deze plaatsen afleidden, dat afgevallenen nooit meer in de kerk mochten opgenomen worden, is door de Christelijke kerken algemeen verworpen. Wanneer de Schrift uitdrukkelijk zegt, dat het onmogelijk is, om zulken, van welke in die teksten sprake is, weer te vernieuwen tot bekering, [Hebr. 6:4; 10:26; 2 Petr. 2:20; 1 Joh. 5:16](#), dan is het onweersprekelijk, dat hier een zonde bedoeld wordt, die het oordeel van de verharding meebrengt en bekering onmogelijk maakt. En zulk een zonde is er, ook naar de belijdenis van hen, die de onmogelijkheid van afval aannemen, slechts één, nl. de lastering tegen de Heilige Geest [3](#)). Indien dit nu zo is, leidt de leer van de afval van de heiligen tot de gevolgtrekking, dat de lastering tegen de Heilige Geest ook of zelfs alleen door wedergeborenen bedreven kan worden [4](#)), of de bovengenoemde teksten verliezen tegen de perseverantia sanctorum alle bewijskracht. Maar daarbij komt nog meer. Zij, die totale afval mogelijk achten, moeten onderscheid maken tussen zulke zonden, waardoor de genade van de wedergeboorte niet, en andere, waardoor zij wel verloren wordt; zij zijn m.a.w. gedwongen, om tot de Roomse leer van de peccata mortalia en venialia de toevlucht te nemen, tenzij zij zouden willen, dat die genade door iedere, ook de geringste zonde teloor ging. Hierdoor echter wordt heel de moraal vervalst, de natuur van de zonde miskend, een de gewetens verstrikkende en benauwende casuïstiek ingevoerd. Voorts komt het op dit standpunt tot geen zekerheid van het geloof, tot geen rustige arbeid, tot geen stille ontwikkeling en groei van het Christelijk leven. De continuïteit kan ieder ogenblik verbroken worden; Hollaz tracht te betogen, dat de wedergeboorte drie, vier en meer malen verloren en weer terugontvangen kan worden [5](#)). Eindelijk ontkomt de leer van de afval van de heiligen zo weinig aan de moeilijkheden, die zij ontwijken wil, dat zij deze nog vergroot en vermeerderd. Want indien zij daarbij vasthoudt de onveranderlijkheid van Gods praesentia, worden toch eindelijk alleen zij zalig, van wie God dit eeuwig zeker geweten heeft; en de menselijke wil kan deze zekerheid van de uitkomst niet te niet doen. Of ook moet zij voortschrijden tot loochening van praedestinatio en praesentia in elke zin, en dan maakt zij alles wankel en onvast, de liefde van de Vader, de genade van de Zoon en de gemeenschap van de Heilige Geest. God mag zijn liefde hebben geopenbaard, Christus mag voor zondaren gestorven zijn, de Heilige Geest mag wedergeboorte en geloof in het hart hebben geplant, de gelovige mag met Paulus kunnen zeggen: ik heb een vermaak in de wet van God naar de inwendige mens; tenslotte is tot in de stervensure toe, en waarom ook nog niet aan gene zijde van het graf, de wil van de mens de beslissende en alles beheersende macht. Het zal alles zijn, gelijk hij bepaalt.

De Schrift leert echter geheel anders. Reeds het Oude Testament spreekt het duidelijk uit, dat het verbond van de genade niet afhangt van de gehoorzaamheid van de mens. Wel brengt het de verplichting mee, om in de weg van het verbond te wandelen, maar zelf rust het alleen in Gods ontferming. Als desniettemin de Israëlieten zich telkens aan ontrouw en echtbreuk schuldig maken, leiden de profeten daaruit niet af, dat God verandert, dat zijn verbond wankelt en zijn belofte faalt. Integendeel, God kan en mag zijn verbond niet verbreken; Hij heeft er zich vrijwillig, met een dure eed aan Israël door verbonden; zijn roem, zijn naam, zijn eer hangt eraan; Hij kan zijn volk niet verlaten; het is een eeuwig verbond, dat van geen wankelen weet; Hij zal zelf aan zijn volk een nieuw hart en een nieuwe geest geven, de wet in hun binnenste schrijven en hen in zijn inzettingen doen wandelen. En als later Paulus voor

datzelfde feit van Israëls ontrouw staat, het hart van droefheid vervuld, dan besluit hij daaruit niet, dat het woord van God is uitgevallen, maar blijft hij geloven, dat God zich ontfermt over wie Hij wil, dat zijn genadegiften en roeping onberouwelijk zijn, en dat niet allen Israël zijn, die uit Israël zijn, [Rom. 9; 10; 11](#). En ook getuigt Johannes van hen, die afvallig worden: zij waren uit ons niet, anders zouden zij met ons gebleven zijn, [1Joh. 2:9](#). Wat afval er dus ook onder de Christenheid plaats heeft, het mag ons nimmer doen twifelen aan de onveranderlijkheid van God, aan de vastheid van zijn raad, aan de onverbreekbaarheid van zijn verbond, aan de trouw van zijn beloften. Eer moet men alle schepsel varen laten, dan dat men niet vertrouwt op zijn woord. En dat woord is één rijke belofte voor de erfgenamen van het koninkrijk. Er zijn niet enkele teksten, die de volharding leren; het hele Evangelie draagt en bevestigt ze. De Vader heeft hen verkoren vóór de grondlegging van de wereld, [Ef.1:4](#), hen verordineerd ten eeuwige leven, [Hd.13:48](#), tot gelijkvormigheid aan het beeld van zijn Zoon, [Rom. 8:29](#); en deze verkiezing is onveranderlijk, [Rom. 9:11](#); [Hebr. 6:17](#), en brengt op haar tijd roeping en rechtvaardiging en verheerlijking mee, [Rom. 8:30](#). Christus, in wie alle beloften van God ja en amen zijn, [2 Cor. 1:20](#), is gestorven voor degenen, die Hem gegeven zijn van de Vader, [Joh. 17:6, 12](#), opdat Hij hun het eeuwige leven geeft en niemand van hun verliezen zou, [Joh. 6:40; 17:2](#); en, daarom schenkt Hij hun het eeuwige leven en zullen zij niet verloren gaan in eeuwigheid, niemand zal hen uit zijn hand rukken, [Joh. 6:39; 10:28](#). De Heilige Geest, die hen wederbaart, blijft eeuwig bij hen, [Joh. 14:16](#), en verzegelt hen tot de dag van de verlossing, [Ef.1:13; 4:30](#). Het verbond van de genade is vast en met een eed bevestigd, [Hebr. 6:16-18, 13:20](#), onverbreekbaar als een huwelijk, [Ef. 5:31-32](#), als een testament, [Hebr. 9:17](#); en krachtens dat verbond roept God zijn uitverkorenen, schrijft de wet in hun binnenste, legt zijn vrees in hun hart, [Hebr. 8:10; 10:14v.](#), laat hen niet verzocht worden boven vermogen, [1 Cor. 10:13](#), bevestigt en voleindigt het goede werk, dat Hij in hen begon, [1 Cor.1:9; Phil.1:6](#), en bewaart hen voor de toekomst van Christus, om de hemelse erfenis deelachtig te worden, [1 Thess. 5:23; 2 Thess. 3:3; 1 Petr. 1:4-5](#). Door zijn voorbede bij de Vader is Christus zo werkzaam, dat hun geloof niet ophoudt, [Luk.11:32](#), dat zij in de wereld bewaard worden van de Boze, [Joh.17:11, 20](#), dat zij volkomen zalig worden, [Hebr. 7:20](#), dat de zonden hun worden vergeven, [1 Joh. 2:1](#), en dat zij allen bij Hem zijn zullen en zijn heerlijkheid aanschouwen, [Joh. 17:24](#). De weldaden van Christus, welke de Heilige Geest hun deelachtig maakt, zijn alle onberouwelijk, [Rom. 11:29](#); die geroepen is, is verheerlijkt, [Rom. 8:30](#); die tot een kind is aangenomen, is een erfgenaam van het eeuwige leven, [Rom. 8:17; Gal. 4:7](#); die gelooft, heeft hier reeds het eeuwige leven, [Joh. 3:16](#). En dat leven zelf is, omdat eeuwig, ook onverliesbaar; het kan niet sterven, omdat het niet zondigen kan, [1 Joh. 3:9](#). Het geloof is een vaste grond, [Hebr. 11:1](#), de hoop is een anker, [Hebr. 6:19](#), en beschaamt niet, [Rom. 5:5](#), en de liefde vergaat nimmermeer, [1 Cor. 13:8](#).

- 1) M. Vitringa, Doctr. III 415 v.
- 2) Zwingli, Op. IV 121. Calvijn, Inst. II 3, 11. 5, 3., III 24, 6. 7 enz. Polanus, Synt. VI 43. Heid. Cat. vr. 1, 53, 54.
Can. Dordr. V. Trigland, Antapol. c. 39-41. Gomarus, Op. II 280. Chamier, Panstr. Cath. III 13 c. 20-22. De Moor, IV 387 V 158. M. Vitringa, Doctr. III 415 enz., en in de nieuwere tijd Schleiermacher, Chr. Gl. par. 111. Schweizer, Chr. Gl. II 368, 509. Scholten, L. H. K. II 505 v. Van Oosterzee, Dogm. par. 121.
- 3) Verg. Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 43 Wezen en Werking van de Zonde; 334 v.
- 4) Quenstedt, Theol. II 157.
- 5) Hollaz, Ex, 883. Vergl. Schneckenburger, vergl. Darst. I 233 v.

Deel 4

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 486)

HOOFDSTUK 9. Over de Kerk.

Par. 54. Het wezen van de Kerk.

Ed. König, *Gesch. des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus*. Leipzig 1908 en de daar bl. 33 v. aangehaalde werken. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* II 3 427 v., Holtzmann, *Neut. Theol.* 1210 v. 416 v. II 175 v. J. Köstlin, *Das Wesen der Kirche nach Lehre u. Gesch. des Nt.* 1872. Stevens, *The Theol. of the New Test.* 2. bl. 135 v. 458 v. Gayford, art, *Church in Hastings*, D. B. I 425-439 en Maude art *Church in Hastings*, *Dict. of Christ and the Gospels* I 324-330.

Seeberg, *Der Begriff der Chr. Kirche*. Erlangen 1885. Karl Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*. Paderbom 1907. H. Schmidt, *Die Augustinische Lehre v.d. Kirche*, *Jahrb. f. d. Theol.* 1861 bl. 197-255. H. Reuter, *Aug. Studiën* 1885, en voorts de dogmenhist. werken van Schwane, Seeberg, Harnack, Loofs, enz. M. Canus, *Loci Theol.* IV-VI. Bellarminus, *Controv. t. I-II*. Becanus, *de ecclesia Christi itemque de ecclesia Romana* 1615. Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'église cath. sur les matières de contro.* 1671. Möhler, *Symbolik* par. 36 v. Perrone, *Prael. theol.* I 1838 bl. 207 v. Heinrich, *Dogm.* II 163 v. Scheeben-Atzberger, *Dogm.* IV 279-377. J. V. de Groot, *Summa apol. de eccl. cath.* 1906. Conc. Vaticanum, ed. Lacensis. Friburgi 1890 bl. 269 v. 567 v.

Köstlin, *Luthers Lehre v.d. Kirche*. Stuttgart 1854. Id., *Luthers Theol.* I 317 v. II 534 v. Gottschick, *Hus, Luthers und Zwingli's Lehre v.d. Kirche*, *Zeits. f. Kirchengesch.* 1886. Gerhard, *Loci theol.* XXII 69 v. Quenstedt, *Theol.* IV 493 v. Hollaz, *Ex. theol.* 1278 v. Schmid, *Dogm. der ev. Luth. Kirche* bl. 434 v. Calvin, *Inst.* IV 1-12 ev. Martyr, *Loci Comm.* bl. 741 v. Zanchius, *Op.* II 997 v. Junius, *Theses Theol.*, *Op.* I 2094 v. Gomarus, *Op.* II 202 v. Voetius, *Pol. Eccl. I. Synopsis pur. theol. disp.* 40-42, 48. 49. De Moor, *Comm.* VI 1-179. M. Vitringa, *Doctr.* IX enz.

Kant, *Religion usw.*, verg. Katzer, *Kants Lehre v.d. Kirche*, *Jahrb. f. prot. Theol.* 1886. Schleiermacher, *Chr. Gl.* par. 115 v. Rothe, *Theol. Ethik.* par. 575 v. Martensen, *Dogm.* bl. 313 v. Ritschl, *Rechtf. u. Vers.* III, 265 v. Kaftan, *Dogm.* par. 61 v. Kähler, *Wiss. d. Chr. Lehre* 392 v. Thomasius, *Christi Person u. Werk* II 3 493 v. Philippi, *Kirchl. Gl.* V 3. Von Oettingen, *Luth. Dogm.* III 477 v. Köstlin, art. *Kirche* in *PRE3 X* 815-Z44. Van Oosterzee, *Dogm.* par. 127 v.

486. De gemeenschap van degenen, die Christus en zijn weldaden deelachtig zijn, draagt de naam van de kerk. In strikte zin is er daarom van deze alleen binnen de grenzen van het Christendom sprake. Maar dat neemt toch niet weg, dat er, gelijk van priesterschap en offerande en altaar en allerlei andere elementen in dogma en cultus, zo ook van de kerk analogieën zijn in de godsdiensten van de volken. Van nature is de mens reeds een gezellig wezen, een ζῶον πολιτικόν; hij wordt uit en in en tot de gemeenschap geboren en kan geen

ogenblik zonder haar bestaan. Huisgezin, maatschappij, staat, verenigingen van allerlei aard en voor allerlei doel binden de mensen samen en doen hen leven en handelen in gemeenschap met elkaar. Sterker nog dan al deze instellingen en corporaties is de band, die in de religie de mensen vereent. Er ligt in de godsdienst een machtig sociaal element 1). De reden daarvan is niet ver te zoeken; dieper dan iets anders wortelt de religie in het hart van de mens. Zij is met zijn schepping naar Gods beeld onmiddellijk gegeven en daarom onuitroeibaar eigen aan zijn natuur. In die religie regelt de mens zijn verhouding tot God, en deze is centraal en principiëel. Zoals onze verhouding tot God is, zo is die tot onze medemensen en tot alle schepselen. Op de bodem van alle vragen ligt die van de religie. Wie in de godsdienst met ons samenstemt, is het met ons eens in de diepste, heiligste en alles beheersende overtuigingen en komt vroeger of later ook op afgeleide punten tot hetzelfde inzicht; maar verschil van geloofsovertuiging doet bij ernstig nadenken in alle ondergeschikte vraagstukken steeds verder uiteengaan. Wat in de godsdienst de mensen verbindt, is sterker dan stoffelijk belang, natuurlijke liefde, of geestdrift voor wetenschap en voor kunst; voor de godsdienst heeft de mens alles, heeft hij ook zijn leven over. Want indien hij deze verliest, dan verliest hij zichzelf; in de godsdienst staat volgens ieders overtuiging de ziel van de mens en de zaligheid op het spel. Daarom zoekt elke godsdienst zich ook te propageren en missionair op te treden. De religie is nooit een private aangelegenheid, een subjectieve opinie, een kwestie van smaak; zij sluit steeds de pretentie in, de ware en de zaligmakende te zijn, en zoekt daarom ingang bij anderen, uitbreiding zo mogelijk over heel de mensheid heen. Zij is nooit een zaak van de individu alleen, maar steeds ook van het gezin, de familie, het volk en de staat. Zij brengt daarom altijd een gemeenschappelijk dogma en een gemeenschappelijken cultus voort, als het ware gedragen door het besef, dat niet de enkele mens, maar de mensheid het voltooide beeld van God, zijn tempel en lichaam is.

Buiten het terrein van de bijzondere openbaring is echter algemeen het bewustzijn verloren van de eenheid van God zowel als van de eenheid van de mensheid. De eenheid van godsdienst beperkt zich tot de stam- of volksgenoten; burgerlijke en godsdienstige gemeenschap vallen samen; de staat is zelf ook een Cultusgemeenschap. Wel openbaart de religie zich ten dele ook in zelfstandige organisatie van priesterschap, offeranden, ceremoniën, godsdienstige verenigingen en geheime genootschappen; de Boeddhistische religie in Tibet vertoont zoveel overeenkomst met die van Rome, dat de Jezuïtenpaters, toen zij haar eerst leerden kennen, er een spel van de duivel in zagen. Maar toch bracht geen van de heidense godsdiensten het tot zulk een zelfstandige organisatie, als die, welke wij onder het Christendom in de kerk aantreffen. Het Mohammedanisme stichtte niet anders dan een soort van theocratische staat, waarin de Arabieren de heren van de onderworpen volken zijn en de koran het wetboek is ook voor het burgerlijk recht. En het Boeddhisme vormde slechts verenigingen van wereldontvluchtende monniken, die op de burgerlijke maatschappij een verlamdende druk oefenden en tegenover de staat nimmer zelfstandig werden 2).

Voorbereid werd echter de Christelijke kerk in de dagen van het Oude Testament. In de patriarchale tijd waren de huisgezinnen van de gelovigen de godsdienstige gemeenten en de huisvaders de priesters; een geregelde, gemeenschappelijke cultus bestond er nog niet, al ligt in [Gen. 4:26](#), toch reeds opgesloten, dat de Sethieten tegenover de Kaïnieten de naam van God begonnen uit te roepen en te prediken, en al kwam er na de zondvloed tussen Semieten, Japhetieten en Chamieten een scheiding tot stand. Bij Abraham kreeg deze scheiding zelfs voor eeuwen haar beslag. God liet van nu voortaan de Heidenen wandelen op hun eigen wegen en richtte met Abraham en zijn zaad een verbond op, dat ook uitwendig door het teken van de besnijdenis de kerk van de wereld afscheidde en aan de voet van Sinai bevestigd en tot een nationaal verbond verheven werd. Onder Israël was kerk en staat niet één en hetzelfde; er

was onderscheid tussen priester en koning, tempel en paleis, godsdienstige en burgerlijke wetten. Maar beide waren toch zo nauw verenigd, dat burger en gelovige, natie en volk van God samenvielen, en het één Goddelijke wet was, die heel het leven van Israël beheerste. Israël als volk was een עדה יהוה of een קהל יהוה. Deze beide woorden worden in het Oude Testament van de vergadering of de gemeente Israëls, zonder onderscheid van betekenis, gebruikt. Maar na de ballingschap onderging Israëls volksbestaan een merkwaardige verandering; de Joden hielden op een volk te zijn als de andere volken van de aarde en werden een godsdienstige gemeente. Op alle plaatsen in en buiten Palestina ontstonden er samenkomsten van de gelovigen op de sabbat, [Ps. 74:8](#); [Hd. 15:21](#), om de wet te lezen en in haar onderwezen te worden; het leren was het voornaamste bestanddeel van de daarin geoefenden erediens, [Mk. 1:21](#); [6:2](#) enz. Deze vergaderingen, כנסת, συναγωγή, werden voor de Joden meer en meer het middelpunt van hun religieuze leven en kregen in plaatsen met gemengde of overwegend Griekse bevolking een zelfstandige organisatie. De tempel te Jeruzalem bleef wel bestaan en werd nog altijd geëerd als de plaats van de bijzondere tegenwoordigheid van God. Maar de Joden buiten Jeruzalem kregen toch allengs een godsdiensttoefening, die buiten tempel en altaar, buiten priesterschap en offerande omging, en geheel en al in prediking en in gebed bestond. Daardoor werd reeds in de dagen van het Oude Testament de Christelijke gemeente voorbereid. Evanaals de beide Hebreeuwse, werden de Griekse woorden, συναγωγή en εκκλησία, oorspronkelijk voor deze godsdienstige samenkomsten van de Joden dooreen gebruikt; de LXX zet עדה in de regel door συναγωγή over, en קהל door εκκλησία, behalve in Ex. Lev. Num. Jos., waar ook קהל gewoonlijk door συναγωγή wordt vertaald. Maar langzamerhand kwam er bij de Joden toch reeds dit onderscheid, dat συναγωγή meer de empirische, feitelijke samenkomst aanduidde (congregatio, vergadering), en εκκλησία het woord werd voor de ideale gemeente, gelijk zij de door God tot zijn heil geroepen omvat (convocatio, gemeente) [3](#)).

- 1) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 6. A. Dorner, Kirche und Reich Gottes. Gotha 1883 bl. 11-17. Traub, Die gemeinschaftbildende Kraft der Religion, in: Beiträge zur Weiterentw. der Chr. Religion. München 1905 bl. 305 v. Sabatier, Esquisse d'une philos. de la religion. Paris 1903 bl. 103 v. Tiele, Inl. tot de godsdienstwet. II 2 136-169. H. Visser, Religie en gemeenschap bij de natuurvölker. Utrecht 1907.
- 2) De la Saussaye, Religionsgesch, I 132. Pfeleiderer, Religionsphilos. 3 727 v. Rauwenhoff, Wijsb., v.d. godsd. 835 v. Tiele, Inl. tot de godsdienstwet, Tweede reeks 1899 bl. 132-154. Falke, Buddha, Mohammed, Christus II 155 v.
- 3) Schürer, t.a.p. II 428 v. Strack, art. Synagogen in PRES XIX 223.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 487)

487. Hieruit wordt verklaard, dat het Christelijk spraakgebruik het woord συναγωγή alleen van de godsdienstige vergaderingen van de Joden en van de gebouwen, waarin zij plaats had, bleef bezigen, [Mt. 4:23](#); [Hd. 13:43](#); [Op. 2:9](#); [3:9](#), maar overigens van het woord εκκλησία zich ging bedienen. Wel komt dit woord in het Nieuwe testament enkele malen nog van volksvergaderingen voor, [Hd. 7:38](#); [19:32](#), [39](#), [41](#); maar doorgaans heeft het een godsdienstig karakter en duidt het de Nieuwtestamentische gemeente aan. In de patristische literatuur en vooral bij de Ebionieten werd de Christelijke gemeente nog wel eens door συναγωγή aangeduid, maar weldra maakte dit woord toch geheel voor εκκλησία plaats [1](#)). Het was

trouwens Christus zelf, die het eerst het woord **ἐκκλησία**, **ἐκκλησία** toepaste op de gemeente, welke Hij rondom zich vergaderde, [Mt. 16:18](#); [18:17](#). Vele nieuwere critici zijn van mening, dat dit woord Jezus later in de mond is gelegd [2](#)). Maar er bestaat hiervoor geen grond, en er is niets bevreemdends in, dat Jezus dat woord in die zin gebruikte. Want wel trad Jezus op met de prediking van het koninkrijk van de hemelen. Maar Hij droeg daarvan terstond een heel andere opvatting voor dan zijn tijdgenoten en leefde volstrekt niet eerst in de verwachting, dat het hele volk zich bekeren en Hem volgen zou. Johannes zonderde reeds door de doop van de bekering de ware Israëlieten van de massa van het volk af. En Jezus was zich niet alleen van de aanvang zijn zoonschap, zijn messianiteit en zijn toekomstig lijden bewust [3](#)); maar Hij verkoos ook een aantal jongeren en vergaderde hen rondom zich; Hij zond hen uit, om te prediken en discipelen te winnen; Hij gaf aan zijn volgelingen andere wetten, dan die in de kringen van het Joodse volk golden, [Mt. 5:6;7](#); [18:15-35](#), [20](#), [28](#) enz.. Zo kwam er allengs een schare van discipelen rondom Hem te staan, die zich onderscheidde en afzonderde van het volk van de Joden. En op deze schare paste Jezus nu het woord **ἐκκλησία**, **ἐκκλησία** toe. Zij waren de ware **ἐκκλησία**, het echte volk van God, gelijk Israël dat had behoren te zijn, maar nu in de verwerping van de Messias betoonde niet te wezen. Jezus kwam immers niet, om iets volstrekt nieuws te scheppen, maar om de wet en profeten in vervulling te doen gaan en de echte, wezenlijke **ἐκκλησία** te herstellen [4](#)).

Als Jezus dit woord dan ook in [Mt.16:18](#) en [Mt. 18:17](#), bezigt van zijn gemeente, gebruikt Hij het daarom ook nog in heel algemene zin. Hij zegt niet, dat die **ἐκκλησία**, **ἐκκλησία**, plaatselijk zal zijn of over heel de aarde zich zal uitbreiden; de latere onderscheiding van plaatselijke en algemene kerk is hier nog niet te vinden, maar Jezus zegt heel in het algemeen, dat Hij zijn **ἐκκλησία**, in tegenstelling met die van de Joden, bouwen zal, niet op de wet, maar op Petrus' belijdenis van zijn messianiteit, en dat Hij ze daarom ook zelfstandig inrichten en naar eigen wetten zal doen leven. In de discipelen, die Jezus zelf rondom zich vergaderde, zijn reeds de aanvangen aanwezig van de Nieuwtestamentische gemeente. Maar zolang Jezus op aarde was, bleef Hij zelf het persoonlijk middelpunt en trad de gemeenschap van de jongeren nog terug. Zij waren nog niet zelfstandig en moesten dagelijks door Hem geleerd en geleid worden. En de Heilige Geest was nog niet, overmits Christus nog niet was verheerlijkt. Maar na Jezus' heengaan sluiten zij zich terstond nauwer aaneen, [Hd. 1:14](#), en ontvangen op de Pinksterdag in de Heilige Geest een eigen levensprincipe, dat hen zelfstandig maakt tegenover het volk van de Joden en hen onderling ten nauwste verbindt. Dan wordt de gemeente van Christus in beginsel losgemaakt van Israëls nationaal bestaan, van priester en wet, van tempel en altaar; zij wordt een eigen, zelfstandige, godsdienstige vergadering; zij treedt in de plaats van het oude Israël op als het volk, als de gemeente van God.

Deze **ἐκκλησία** bestond eerst alleen te Jeruzalem. Maar spoedig kwamen er ook gelovigen te Samaria, te Antiochië en op vele andere plaatsen onder Joden en Heidenen; en ook hun vergaderingen werden met de naam van **ἐκκλησία** aangeduid; ook zij waren daar ter plaatse het volk, de gemeente van God. Zo kreeg het woord allengs onderscheiden betekenissen. Jezus gebruikt het woord nog in algemene zin, zonder aan de latere onderscheidingen te denken. Maar na zijn heengaan wordt het toegepast op de kring van gelovigen op een bepaalde plaats, omdat deze daar het volk van God uitmaakt. En dan wordt het op hen toegepast, hetzij zij al dan niet in een bepaalde vergadering bijeen zijn gekomen. In [Hd. 5:11](#); [11:26](#); [1 Cor. 11:18](#); [14:19](#), [28](#), [35](#), slaat het woord **ἐκκλησία** duidelijk op de vergadering of samenkomst van de gemeente; maar elders komt het meermalen voor van de gemeente zelf, ook al is zij niet vergaderd, en kan er dus van **ἐκκλησία** in plurali gesproken worden, [Rom.16:4](#), [1 Cor. 16:1](#); [Gal. 1:2](#); [1 Thess. 2:14](#) enz. Nog enger betekenis krijgt het woord, wanneer het gebezigd wordt van een gedeelte van de gelovigen, dat op een bepaalde plaats in

een private woning vergadert. In steden nl., waar het getal Christenen zeer groot werd, moest men wel tot zogenaamde huisgemeenten komen. De Joden hadden in verschillende plaatsen, bijv. in Rome, meer dan één synagoge; en de Christenen werden temeer genoodzaakt, zich bij de samenkomst te verdelen, omdat zij in de eerste tijd geen kerkgebouwen hadden, maar in de woning van een van de gemeenteleden vergaderden. Volgens [Hd. 19:9](#), kwamen de Christenen te Efeze een tijd lang samen in de misschien daarvoor gehuurde zaal van een zekeren Tyrannus, maar in de regel hadden zij hun vergaderplaats in een private woning. Bij een enigszins aanzienlijke uitbreiding van de gemeente moesten zij daarom in verschillende woningen samenkomen en een soort van huisgemeenten vormen. Dit was het geval in Jeruzalem, waar de gemeente weldra duizenden zielen sterk was, [Hd. 2:41](#), [46-47](#); [4:4](#); [5:14](#); [8:3](#); [11:21](#); [12:12](#), [17](#); [21:8](#), en zo ook in Rome, [Rom. 16:23](#), Corinthe, [1 Cor. 16:19](#), Colosse, [Philem. 2](#), Laodicea, [Col. 4:15](#). Deze huisgemeenten werden elk voor zich een *ἐκκλησία* geheten. Maar daarbij wordt de eenheid geen ogenblik uit het oog verloren. Want al komen de gelovigen in dezelfde stad soms vanwege hun groot aantal in verschillende woningen samen, zij vormen toch daar ter plaatse met elkaar de éne *ἐκκλησία*, [Hd. 5:11](#) [8:1](#) enz. Indien de lezing van Tischendorf in [Hd. 9:31](#), juist is, worden daar al de gemeenten van Judea, Galilea en Samaria onderden één naam van *ἐκκλησία* in singulari samengevat. En in [Rom. 12:5](#), [1 Cor. 12:12-28](#); [15:9](#); [Gal. 1:13](#); [Phil. 3:6](#); [Ef. 1:22](#); [5:32](#); [Col. 1:18](#), [24](#), [25](#), worden op dezelfde wijze alle gemeenten als één *ἐκκλησία* samengenomen en omschreven als het lichaam, de bruid, het pleroma van Christus.

Deze eenheid van alle gemeenten komt ook niet eerst a posteriori door belijdenis, kerkenorde en synodaal verband tot stand; de kerk is geen associatie van personen, die eerst buiten haar om tot het geloof zijn gekomen en daarna zich hebben verenigd. Maar zij is een organisme, waarin het geheel aan de delen voorafgaat; haar eenheid gaat aan de veelheid van de plaatselijke gemeenten vooraf en ligt in Christus. Hij is het, die, in de staat van de verhoging zijn middelaarswerk voortzettend, zijn gemeenten uit zich als het hoofd samenvoegt en opbouwt, [Ef. 1:23](#); [4:16](#); [5:23](#); [Col. 1:18](#); [2:19](#), die haar vergadert en regeert, [Joh. 10:16](#); [11:52](#); [17:20-21](#); [Hd. 2:33](#), [47](#); [9:3v.](#), altijd bij haar blijft, [Mt. 18:20](#), ten nauwste met haar is verenigd, [Joh. 15:1v.](#), [Joh. 17:21](#), [23](#); [1 Cor. 6:15](#); [12:12-27](#); [Gal. 2:20](#), en door zijn Geest in haar woont, [Rom. 6:5](#); [8:9-11](#); [1 Cor. 6:15v.](#), [Ef. 3:17](#) enz.. In zoverre is de bewering juist, dat de algemene *ἐκκλησία* aan de plaatselijke gemeenten voorafgaat [5](#)), zij is wel niet het historische, maar toch het logische prius [6](#)); elke plaatselijke gemeente is het volk van God, het lichaam van Christus, op het fundament van Christus gebouwd, [1 Cor. 3:11](#), [16](#); [12:27](#) omdat zij daar ter plaatse datzelfde is, wat de gemeente in haar geheel is, en Christus voor haar is, wat Hij voor de hele gemeente is [7](#)). In de verschillende plaatselijke vergaderingen van de gelovigen komt de éne gemeente van Christus tot openbaring. Haar wezen ligt, zo voor het geheel als voor elk van de delen in het bijzonder, daarin, dat zij het volk van God is, [Rom. 9:25](#); [2 Cor. 6:16,18](#); [Tit. 2:14](#); [Hebr. 8:10](#); [13:12](#); [1 Petr. 2:9-10](#), bestaande uit mensen, die de Heere toegedaan en tot Hem bekeerd zijn, [Hd. 5:14](#); [14:15](#), die de naam van discipelen, broeders, uitverkorenen, geroepen, heiligen, gelovigen dragen, [Hd. 1:15](#); [6:1](#); [9:1](#), [32](#); [Rom. 1:7](#); [1 Cor. 1:2](#) enz.. In de ruimste zin is *ἐκκλησία* de vergadering van al het volk van God, op aarde niet alleen maar ook in de hemel, [Hebr. 12:23](#), in het verleden en heden niet slechts, doch ook in de toekomst, [Joh. 10:16](#); [17:20](#).

- 1) Schürer, t.a.p. II 432. Sohm, Kirchenrecht bl. 16 v. Cremer, s. v.
- 2) Holtzmann, Neut. Theol. I210. Harnack, Entstehung und Entw. der Kirchenverfassung usw. Leipzig 1910 bl. 12.
- 3) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van

Christus; 354 v.

- 4) Verg. Zahn, Das Ev. des Matthäus ausgelegt bl. 540.
- 5) Sohm, Kirchenrecht bl. 20.
- 6) Holtzmann, Neut. Theol. II 177.
- 7) Zahn, Einl. in das Neue Test I3 359.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 488)

488. Deze geestelijke eenheid van de gemeente van Christus treedt ook nog in de na-apostolische tijd gedurig op de voorgrond. De Christenen zijn de heiligen, de uitverkorenen, zij hebben één God, één Christus, één Geest van de genade, één roeping 1). De kerk is een toren, die met de rots Christus één steen vormt, uit welke de stenen, die onrein en zwart zijn en niet passen, verwijderd worden, het geslacht van de rechtvaardigen, waarvan de goddelozen worden afgezonderd 2). De Christenen zijn de ziel van de wereld 3), het ware Israël, het gezegende volk van God 4); zij zijn allen priesters 5), hebben allen de Heilige Geest ontvangen 6), en vormen samen een *communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis* 7), enz. Daarbij maakt men dan, evenals Hermas, onderscheid tussen ware en valse leden van de kerk. Met het oog op geëxcommuniceerden zei Origenes: *ita fit ut interdum qui foras mittitur intus sit et ille foris, qui intus videtur retineri*. En elders spreekt hij meermalen uit, dat velen geroepen en weinigen uitverkoren zijn, dat er geestelijke en vleselijke leden zijn, dat er onkruid onder de tarwe is en de wandel van velen met hun belijdenis strijdt 8). Maar spoedig kwam er in deze opvatting van de kerk als *communio sanctorum* een grote verandering. Toen er in de tweede eeuw allerlei secten en heresieën opkwamen, rees vanzelf de vraag, welke de ware kerk was. En daarop werd ten antwoord gegeven: die, welke bij het geheel blijft en de gemeenschap met de katholieke kerk onderhoudt. Katholiek werd de kerk reeds genoemd door Ignatius 9), omdat zij over de hele aarde, in alle tijden en plaatsen, alle gelovigen omvat en er buiten haar geen zaligheid is 10). Deze katholiciteit van de kerk werd echter tegenover de ketterij niet geestelijk meer opgevat, maar veruitwendigd en in een zichtbaar instituut belichaamd. De bisschop, in rechte lijn van de apostelen afstammend en in het bezit van de zuivere traditie, werd het criterium van de ware kerk. De algemene kerk hield op een logisch prius te zijn en werd als een historisch prius van alle plaatselijke kerken gedacht. Zo kwam er in het kerkbegrip een algehele omkeer. Niet de plaatselijke kerken zijn het, die samen een eenheid vormen, maar de katholieke kerk met het episcopaat gaat vooraf, en de plaatselijke kerken zijn delen van het geheel en slechts zolang ware kerken, als zij bij dat geheel zich houden en daaraan zich onderwerpen.

De ontwikkeling van dit katholieke kerkbegrip werd bevorderd door de tegenstand, die het van ketterse zijde ondervond. Het Gnosticisme maakte van de kerk een school, waarin de *πνευματικοί* tot ver verheven waren boven de populaire voorstellingen van het historisch Christendom. Het Montanisme wilde de kerk vestigen op de grondslag van beweerde inspiratie en profetie, met loochening van alle ambt en gezag; *ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus* 11). Het Novatianisme en Donatisme ijverden voor de heiligheid van de kerk ten koste van haar katholiciteit. Tegen al deze dwalingen traden de kerkvaders op en legden meer en meer op het bisschoppelijk kerkinstituut de nadruk. De kerk, welke door de bisschoppen geleid wordt, is de enige bewaarster en predikster van de waarheid 12), en daarom het onmisbare instituut van het heil, de moeder aller gelovigen, de uitdeelster van de genade, de middelares van de zaligheid, *scala ascensionis ad Deum*. *Ubi enim ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, ibi ecclesia et omnis gratia, spiritus autem gratia* 13). Gelijk er maar één God en één Heer is, zo is er ook maar één kerk, één kudde, één moeder, uit welke

alle gelovigen geboren worden en buiten welke er geen zaligheid is. De lichtstraal kan niet van de zon, de tak niet van de boom, de beek niet van de bron worden gescheiden 14) ook Augustinus beweegt zich in dezelfde kring van gedachten. Hoewel de kerk door haar eenheid, katholiciteit en majesteit reeds vroeger een diepe indruk op hem had gemaakt, werd hij toch eerst door zijn strijd tegen het Donatisme 393-411 genoodzaakt, om meer opzettelijk over haar wezen na te denken. Ook dan wordt echter niet de leer van de kerk, maar blijft de leer van de genade het middelpunt van zijn denken en leven, en de leer van de kerk komt tot op zekere hoogte los, zelfstandig en onverzoend daarnaast te staan. Want als God de enige en volstreckte oorzaak van de genade is, gelijk Augustinus leert, dan kan de kerk dit niet wezen. Daarom onderscheidt hij al dadelijk tussen de kerk als corpus verum en de kerk als corpus permixtum 15). Er zijn leden van de ware kerk buiten de zichtbare kerk, zoals de engelen 16), de moordenaar aan het kruis, die alleen de bloeddooop ontving 17), en alle niet-Israëlieten, die vóór Christus' komst zijn zalig geworden 18), want de Christelijke religie is zo oud als de wereld 19). Tot de ware kerk behoren ook zij, die nu nog goddeloos leven of in bijgeloof en ketterij verstrikt zijn en toch door God worden gekend. *Namque in illa ineffabili praescientia Dei multi qui foris videntur intus sunt, et multi qui intus videntur foris sunt. Ex illis ergo omnibus, qui ut ita dicam intrinsecus et in occulto intus sunt, constat ille hortus conclusus, fons signatus, puteus aquae vivae, paradisus cum fructu pomorum* 20). Omgekeerd zijn er velen binnen de zichtbare kerk, die niet tot de electi behoren. Er is kaf onder het koren, er zijn kwade vissen onder de goede, er zijn plurimae oves foris, plurimi lupi intus 21). *Multi sunt in communione sacramentorum cum ecclesia, qui tamen non sunt in ecclesia* 22).

Vanwege deze onderscheiding werd Augustinus door de Donatisten beschuldigd, dat hij twee kerken leerde; maar hij gaf daarop ten antwoord, dat hij beide niet scheidde, evenmin als wie bij de mens ziel en lichaam onderscheidt, en dat naar het woord van Christus onkruid en tarwe samen moesten opwassen. De kerk is voor Augustinus niet de uitdeelster van de genade, maar toch de kring, binnen welke God in de regel zijn genade uitdeelt. En zo verdedigt hij haar tegen de Donatisten. De kerk is de middelares van de zaligheid, omdat in haar alleen de Geest, de liefde, de volharding aanwezig is. Buiten haar is er geen zaligheid. Want ketters en scheurmakers kunnen wel het woord en sacrament meenemen, maar niet de wedergeboorte en de liefde, welke door de Heilige Geest alleen binnen de kerk worden geschonken; *hunc spiritum, quod illi non habeant, qui sunt ab ecclesia segregati, Judas apostolus 1:10 apertissime declaravit*. Zij hebben de vorm maar missen het wezen, evenals afgesneden lichaamsdelen nog wel een hand, vinger, oor enz. zijn, maar geen leven hebben. Wie de kerk niet tot moeder heeft, heeft God niet tot vader 23). De kerk is pia mater, sponsa sine macula et ruga, unica columba, sancta ecclesia; en de kerk blijft heilig, ook al hebben de goddelozen in haar de meerderheid, want al haar heiligheid ligt, evenals haar eenheid en katholiciteit, voor Augustinus veel meer in het objectieve instituut van leer, genademiddelen en cultus, dan in de leden van de kerk; scheiding is daarom altijd ongeoorloofd, een bewijs van hoogmoed en ongehoorzaamheid, de algemene kerk voor een particularistische of zelfs een nationale inruilende 24). En juist door deze sterke nadruk, die Augustinus tegen de Donatisten op het instituut van de kerk legt, heeft hij in niet geringe mate bijgedragen tot de ontwikkeling van het Roomse kerkbegrip 25).

In de Middeleeuwen werd dit kerkbegrip praktisch uitgewerkt in de ontwikkeling van de hiërarchie, in de machtige organisatie van het kerkelijk instituut, in de strijd van de kerk met en haar verheffing boven de staat. Des te opmerkelijker is, dat het theoretisch bijna in het geheel niet behandeld werd 26). Niet de theologie maar de jurisprudentie heeft toen de ontwikkeling geleid 27). Eerst na de bestrijding door Wiclef, Hus, de Hervormers enz. wordt het kerkbegrip van Roomse zijde breder ontwikkeld en verdedigd 28). Daarin staat dan het

zichtbaar instituut op de voorgrond. Christus heeft nl. op aarde een kerk gesticht, waaraan de zichtbare en de onzichtbare zijde onafscheidelijk verbonden zijn. Evenals in Christus een Goddelijke en een menselijke natuur, in ieder mens een ziel en lichaam, in het sacrament een teken en een betekende zaak verenigd zijn, zo zijn er in de kerk een zichtbare en een onzichtbare zijde. De zichtbaarheid van de kerk berust op de vleeswording van het Woord. Christus is de *causa efficiens*, *exemplaris* en *finalis* van de kerk; Hij leeft zelf als profeet, priester en koning door de Heilige Geest in haar voort, en stort al de gaven van zijn genade in haar uit. Hij deelt deze uitsluitend mee door middel van ambt en sacrament; het instituut gaat dus vóór het organisme; de kerk is een moeder van de gelovigen, voordat zij een vergadering is; de *ecclesia docens* met haar hiërarchische inrichting en haar genadewerkende sacramenten gaat aan de *ecclesia audiens* vooraf en staat hoog boven haar.

Op deze *ecclesia docens* zijn dan ook in de eerste plaats al die eigenschappen van toepassing, die de Roomse Christen aan zijn kerk toekent. Zij is de éne, enige, alleen-Christelijke, katholieke, door regelmatige successie van de apostelen afstammende, onvergankelijke, onfeilbare kerk, die aan alle andere zogenaamde kerken het bestaansrecht betwist, intolerant is krachtens haar aard, geen andere kerken naast zich duldt of erkent, van welke af te wijken in de leer of te scheiden in het leven altijd zonde en nooit geoorloofd is. Want omdat Christus alle genade alleen mededeelt door ambt en sacrament, daarom is de *ecclesia docens*, het Roomse kerkinstituut, de enige middelares van de zaligheid, de bewaarster en uitdeelster van alle genade voor alle mensen, de enige ark van het behoud voor heel het menselijk geslacht. Zij alleen leidt de mens tot de Schrift, tot de persoon van Christus, tot de gemeenschap met God. De heilsorde is niet deze, dat God door zijn Woord de mens tot de kerk leidt, maar omgekeerd gaat zij van de kerk uit en voert dan tot de Schrift en tot Christus heen. Daarom behoort de kerk voor allen kenbaar, aanwijsbaar en zelfs bewijsbaar te zijn; door haar eigenschappen en kentekenen moet zij zo duidelijk in het oog springen, dat er ten aanzien van haar geen twijfel mogelijk is en alleen moedwillig en schuldig ongeloof haar miskennen en verwerpen kan. Zij is de allereerste en voornaamste kenbron van de waarheid en wordt om deze reden door vele Roomse theologen in de leer van de principia behandeld 29). Van deze *ecclesia docens* is de *ecclesia audiens* volkomen afhankelijk; zij heeft alleen passief deel aan al de heerlijke eigenschappen van de kerk; haar enige taak is, om de bovennatuurlijke genade uit de hand van de priester in het sacrament aan te nemen; geloof aan wat de kerk gelooft, gehoorzaamheid aan de hiërarchie, onderwerping aan de paus is haar grootste deugd en tot de zaligheid noodzakelijk. *Ubi papa, ibi ecclesia*. Van de kwaliteit van deze *ecclesia audiens* hangt daarom het wezen van de kerk niet af. Wel is het goed en nuttig, dat de leden van de kerk gelovigen zijn; *decor ecclesiae principaliter in interioribus consistit* 30). Maar de *ecclesia docens*, het objectieve heilsinstituut, blijft er evengoed de ware kerk om; ook al zijn haar leden ongelovigen en goddelozen. Geen leden van de kerk van Christus zijn allen, die buiten de Roomse kerk zich bevinden, zoals de catechumenen, de excommunicati, de schismatici enz. Hun Christelijk geloof, hun vrome wandel baat hun niet; zij zijn buiten de alleenzaligmakende kerk. Maar leden van de kerk zijn wel allen, die in de gemeenschap met Rome blijven, al zijn zij ook openbare ongelovigen en goddelozen. Deze zijn niet actu, maar potentia de *ecclesia*; zij behoren niet tot de ziel, maar tot het lichaam van de kerk; zij zijn niet zo perfectissime de *ecclesia*, als degenen, die geloven en in de Roomse kerk leven; maar zij zijn toch leden van de kerk en behoren er evengoed toe als het lichaam tot het wezen van de mens behoort. Om op enigerlei wijze, meer of minder volmaakt, tot de kerk te behoren, is geen interna virtus van geloof of liefde nodig, maar alleen externa professio fidei et sacramentorum communio. Want de kerk is even visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum. Zij is in één woord coetus hominum ejusdem Christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatus,

sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue Christi in terris vicarii Romani pontificis 31).

- 1) Clemens Rom., 1 Cor. 46.
- 2) Hermas, Sim. IX 6, 7, 13, 17, 18.
- 3) Ep. ad. Diogn. 6.
- 4) Justinus, Dial. c. Tryph. 116, 123, 135.
- 5) Irenaeus, adv. haer, IV 8, 3. Tertullianus, de exh. cast. 7.
- 6) Irenaeus, adv. haer. IV 36, 2.
- 7) Tertullianus, de praeser. 20.
- 8) Bij Seeberg, Der Begriff der Chr. Kirche bl. 29.
- 9) Ignatius, Smyrn. 8. cf. Murat. en Mart. Polyc. 5, 16, 19.
- 10) Clemens, 1 Cor. 57. Ignatius, Ef. 16. Trall. 7. Phil. 3. Hermas IX 16.
- 11) Tertullianus, de pudic. 21.
- 12) Irenaeus, adv. haer. 110, 2. Tertullianus, de praeser. 28.
- 13) Irenaeus, adv. haer. III 24, 1. Tertullianus, de or. 2. Clemens Alex., Paed. I 6. Strom. VIII 17.
- 14) Cyprianus, de unitate ecclesiae 5, 7.
- 15) Augustinus, de doct. chr. III 32.
- 16) Enchir. 29.
- 17) de bapt. IV 22.
- 18) de civ. XVIII 23, 47.
- 19) Epist, 102.
- 20) de hapt. v27.
- 21) Hom. in Joann. 45. c. lit. Petul. III 3. de bapt. 110.
- 22) de unit. eccl. 74.
- 23) de bapt. VII 44. de unit. eccl. I. c. lit. Petul. 111 9.
- 24) c. Cresc. II 37. de unit. eccl. 12, 14.
- 25) Verg. H. Schmidt, Aug. Lehre v.d. Kirche, Jahrb. f. deutsche Theol. 1861 bl. 197-250. Reuter, Aug. Studien 1887 bl. 4-105. Dorner, Augustinus bl. 276-295. Specht, Die Lehre v.d. Kirche nach dem h. Aug. Paderborn 1892.
- 26) Over de leer van de kerk vinden we alleen iets bij Hugo Vict., de Sacr. II 2. Halesius, Summa IV qu. 4. Thomas, c. Gent. IV 76. S. Theol. 12 qu. 101 art. 2. II 2 qu. 10 art. 10 qu. 88 art. 12. III qu. 8 art. 3, 4. qu. 68 art. 9.
- 27) Harnack, D. G. III 400.
- 28) Door Torquemada 1468, in de Catech. Rom. I c. 10, en voorts door Canus Bellarminus, Becanus enz.
- 29) Verg. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 17 De historisch-apologetische methode; 133.
- 30) Thomas, Sent. IV dis. 15 qu. 13 ad 1.
- 31) Bellarminus, de eccl. mil. III 1, en verg. verder de boven deze par. aangehaalde lit.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 489)

489. In dezelfde mate als dit Roomse kerkbegrip in de Middeleeuwen praktisch gerealiseerd werd, vond het van verschillende zijden tegenstand en bestrijding. De katholisering van de kerkidee was in de eerste eeuwen niet geschied dan onder krachtig en aanhoudend protest. De Griekse Christenheid, hoewel overigens in de leer van de kerk met Rome overeenstemmende, erkende nooit het primaat van de paus en weerstond daarmee het streven naar absolute eenheid en katholiciteit. En zo ook kwamen in de Middeleeuwen verschillende secten tegen de ontwikkeling van de Roomse kerkidee in verzet. De oppositie kwam uit verschillende beginselen voort. Bij Katharen, Albigenzen, Bulgaren, de volgelingen van Almarik van Bena,

de secten van de nieuwe en van de vrije geest was zij de vrucht van dualistisch-manichese of gnostisch-pantheïstische dwalingen. Bij anderen zoals de Waldenzen, Bradwardina, Wiclef, Hus enz. werkte de beschouwing van Augustinus na, volgens welke de kerk een vergadering van praedestinati was. Maar de kenbaarheid van deze ware kerk werd dan niet objectief in de bediening van woord en sacrament, maar in het heilig leven, in het leven naar de wet van Christus, in liefde, armoede enz. gezocht; vandaar dat de overgang uit de idee van de kerk tot de werkelijkheid ontbrak en de poging tot reformatie niet doorwerken kon of ook op teleurstelling uitliep ¹⁾. Eerst in de zestiende eeuw werd door de Hervorming een principiële verschillend kerkbegrip tegenover dat van Rome geplaatst. Luther vond vrede voor zijn ziel, niet in het ex opere operato werkende sacrament noch ook in de goede werken, maar in de vergeving van de zonden door het geloof alleen. En van dit standpunt uit viel hij de Roomse kerk aan, verwierp priester, offerande, monnikenwezen, onfeilbaar kerkinstituut en magisch werkend sacrament, proclameerde de vrijheid van de Christenmens en vatte de kerk op als een vergadering van gelovigen, als een *communio sanctorum*, gelijk zij als voorwerp van het geloof in de twaalf artikelen beleden werd. Het kostte Luther zware strijd, om met de Roomse kerk en haar kerkbegrip te breken; een program van reformatie had hij niet; het was hem eerst alleen te doen, om de misbruiken tegen te gaan. Maar hij vond en behield zijn vastigheid in de rechtvaardiging van de zondaar door het geloof alleen en kwam van daar uit veel verder, dan hij oorspronkelijk had gedacht of bedoeld. Dit beginsel leidde hem ook tot een andere opvatting van de kerk, nl. tot die, welke hij vond in de Schrift.

De kerk was geen vergadering van praedestinati zonder meer noch ook van zulken, die naar enkele voorschriften van de bergrede wandelen. Maar zij was een vergadering van: gelovigen, van mensen, die door het geloof vergeving van de zonden hadden ontvangen en dus allen kinderen van God, profeten en priesters waren. Vanzelf had zij daarom een onzichtbare en een zichtbare zijde. Deze onderscheiding is volgens Seeberg ²⁾, het eerst niet door Zwingli, maar door Luther gemaakt. Maar hij verstond daaronder geen twee kerken, doch twee zijden aan een en dezelfde kerk. De kerk is voor Luther geen platonisch ideaal, geen idee zonder werkelijkheid, maar zij bestaat voor hem concreet in mensen, die leven en door het geloof de vergeving van de zonden deelachtig zijn. Naar de een zijde is zij onzichtbaar, een voorwerp van het geloof, want wat men gelooft, ziet men niet; naar de andere zijde is zij zichtbaar, want zij wordt openbaar en is kenbaar, niet aan pausdom, bisschoppen, misgewaden en andere uitwendigheden, maar aan de zuivere bediening van woord en sacrament. Waar deze is, kan men er zeker van zijn, dat er een kerk is; daar zijn ware gelovigen, al was het alleen onder de kinderen in de wieg; Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein. Want er kunnen in een kerk wel ongelovigen zijn, evenals er in een lichaam vreemde bestanddelen kunnen binnendringen, maar het wezen van de kerk wordt door de gelovigen bepaald, het geheel wordt genoemd naar het voornaamste deel ³⁾. Dienovereenkomstig werd in de Lutherse symbolen de kerk omschreven als een *communio* of *congregatio sanctorum et vere credentium*, in qua *evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta*. Zij is wel zichtbaar, heeft ambten en instellingen, maar *ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum sed principaliter est societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus* ⁴⁾.

De onderscheiding van zichtbare en onzichtbare kerk diende oorspronkelijk dus alleen, om tegenover Rome uit te spreken, dat het wezen van de kerk in het onzichtbare lag, in het geloof, in de gemeenschap met Christus en zijn weldaden door de Heilige Geest, maar volstrekt niet, om aan de zichtbaarheid, aan de realiteit van de kerk enigermate afbreuk te doen. Spoedig werd zij echter in een andere zin gebezigd. Men kon toch het oog niet sluiten voor het feit, dat er in de kerk in hac vita multi mali et hypocritae admixti sunt, die wel socii

verae ecclesiae secundum externos ritus zijn, maar toch niet de kerk vormen en veeleer tot het regnum diaboli behoren 5). De kerk kon dus enger of ruimer genomen worden, als ecclesia stricte et large dicta 6). Luther sprak soms van zwei Kirchen en Melanchton noemde dit een discrimen duorum corporum ecclesiae 7), en latere theologen, zoals Heerbrand, Chemniz, Hutter, Gerhard enz. pasten daarop de onderscheiding van onzichtbare en zichtbare kerk toe. Onzichtbaar werd de kerk nu genoemd, niet omdat ze een geestelijke zijde had en daarom voorwerp van het geloof was, maar omdat de kring van de gelovigen door ons niet kon gekend worden; en zichtbare kerk werd de naam, niet voor de openbaring van de gelovigen in belijdenis en wandel, maar voor de ongelovigen, die vroeger door Luther en de belijdenisgeschriften niet tot de kerk, maar tot het regnum diaboli gerekend werden. Idee en werkelijkheid, wezen en verschijning werden daardoor los naast elkaar gesteld. De gelovigen vormden een onzichtbare ecclesiola in de zichtbare ecclesia 8).

Met de Lutherse leer van de kerk komt de Gereformeerde in hoofdzaak overeen, maar zij vertoont toch enkele niet onbelangrijke eigenaardigheden. Ten eerste neemt het instituut van de kerk er een enigszins andere plaats in. Luther verstond onder de kerk wel de communio sanctorum, maar zocht toch haar eenheid en heiligheid meer in de objectieve instellingen van ambt, woord en sacrament, dan in de subjectieve gemeenschap van de gelovigen, die dikwijls zo veel te wensen overliet. Zo werd de kerk meer en meer een Goddelijk instituut, dat de eenheid en heiligheid van de gelovigen realiseren moest. In dezelfde geest omschreef Melanchton in de Loci van 1543 de kerk als coetus vocatorum en zei, dat wij nec alibi electos ullos somniamus, nisi in hoc ipso coetu visibili. Latere Lutherse dogmatici vonden er een verschilpunt in, dat volgens hun leer de uitverkorenen niet extra coetum vocatorum te zoeken zijn en volgens de Gereformeerden ook daarbuiten konden voorkomen. En werkelijk is het Gereformeerde leer, dat God wel ordinair de weldaden van Christus schenkt door middel van woord en sacrament, maar toch daaraan niet gebonden is en, zij het dan ook rarissime, de zaligheid verleent buiten het instituut van de kerk om 9). Ten tweede brachten de Gereformeerden de kerk ten nauwste met de verkiezing in verband en vatten daarom haar onzichtbaarheid dikwijls anders dan de Luthersen op. Zwingli liet eerst wel de onzichtbaarheid slaan op de ecclesia universalis, die over de hele aarde verspreid was en daarom door niemand empirisch kon waargenomen worden, in tegenstelling met de ecclesia particularis, die op een bepaalde plaats aanwezig en zichtbaar is. Maar later verstond hij onder de ecclesia invisibilis de gezamenlijke uitverkorenen, gelijk zij in de twaalf artikelen voorwerp van het geloof is en eerst bij de parousie zichtbaar zal worden. En in onderscheiding daarvan noemde hij de ecclesia universalis en de ecclesia particularis een zichtbare (visibilis, sensibilis) vergadering van gelovigen, waarin ook hypocrieten kunnen zijn 10). In zijn Christianae fidei expositio van het jaar 1531 spreekt hij dan nog weer enigszins anders en zegt, dat de kerk van de gelovigen op aarde onzichtbaar is, in zover zij alleen de ware gelovigen omvat, en zichtbaar, in zover allen tot haar behoren, quotquot per universum orbem Christo nomen dederunt 11).

Calvijn sluit zich bij dit spraakgebruik aan. Als hij de uitdrukking ecclesia invisibilis voor het eerst in de Institutie van 1543 opneemt, verstaat hij daaronder de gezamenlijke uitverkorenen, die alleen Gode bekend zijn, en onderscheidt daarna de kerk als universa hominum multitudo in orbe diffusa, die zichtbaar is en ook hypocrieten in zich bevat, maar toch ook in zoverre weer onzichtbaar en voorwerp van het geloof is, als wij niet weten kunnen, wie daarin de ware gelovigen zijn 12). Onzichtbaar kon de kerk dus reeds heten in drieërlei opzicht:

1. als ecclesia universalis, omdat een bepaald persoon de kerk op andere plaatsen en in andere tijden niet waarnemen kan;

2. als coetus electorum, die eerst in de parousie voltooid en zichtbaar zal wezen;
3. als coetus electorum vocatorum, omdat wij in de kerk op aarde de ware gelovigen niet kunnen onderscheiden.

Daarbij kwamen later nog andere gezichtspunten, waaronder de kerk onzichtbaar kon genoemd worden, bijv. omdat zij niet van deze wereld is, omdat haar hoofd Christus en dus ook zij zelf als zijn lichaam onzichtbaar is, omdat haar grootste deel in de hemel is, omdat zij tijdelijk en plaatselijk van bediening van de genademiddelen verstoken kan zijn, omdat zij in tijden van vervolging in woestijnen en spelonken schuil gaat, omdat zij wel in haar uitwendige belijdenis, maar niet in het inwendig geloof van het hart waarneembaar is, omdat de kerk nooit op één plaats en in één tijd tegenwoordig is, maar door de eeuwen en volken heen zich uitbreidt [13](#)). En zichtbaar heette dan de kerk daartegenover, omdat zij in belijdenis en wandel openbaar wordt, of als instituut met ambten en bedieningen optreedt, of niet alleen ware gelovigen doch ook hypocrieten bevat. Confessie en dogmatiek bij de Gereformeerden gingen nu eens van deze en dan van gene opvatting uit. Sommigen stelden de kerk als de gemeenschap van alle uitverkorenen op de voorgrond en noemden deze de ecclesia invisibilis [14](#)). Omdat echter de uitverkorenen, die nog niet leven of nog niet geroepen zijn, alleen potentia leden van de kerk kunnen heten, lieten anderen deze idee van de kerk rusten en gingen uit van de kerk als vergadering van alle electi et vocati [15](#)). Dan moest men daarbij echter terstond onderscheiden tussen ware gelovigen en hypocrieten en ging daarom spreken van ecclesia stricte en latius dicta, van het esse de ecclesia en het esse in ecclesia, of ook wel van ecclesia invisibilis en visibilis [16](#)). Dit leidde in verband met het bederf, dat in de kerk intrad, tot de onderscheiding van twee kringen of groepen van mensen in de éne kerk [17](#)), en bracht velen in de achttiende eeuw er toe, om een uit- en een inwendig verbond naast elkaar te stellen, om de forma externa en interna van de kerk te scheiden en om de leer te verkondigen, dat ook onbegenadigden, indien zij onergerlijk leefden, ware leden van de kerk konden zijn en rechtmatige aanspraak hadden op haar goederen en weldaden [18](#)). Tervergeefs trachtten daartegenover anderen de eenheid van de kerk te handhaven, door te zeggen, dat onzichtbare en zichtbare kerk twee zijden waren van dezelfde zaak [19](#)), de leer klopte hoe langer hoe minder op het leven. En dit was voor de Gereformeerde beschouwing van de kerk te ernstiger, omdat zij veel minder dan de Luthersen in het instituut het wezen van de kerk zag. Want, en dat is een derde onderscheid, hetwelk later duidelijker in het licht zal treden, de Gereformeerden zochten het kenmerk van de ware kerk ook wel in de zuivere bediening van woord en sacrament, maar zij voegden gewoonlijk daaraan nog de kerkelijke tucht en de Christelijken wandel toe; de verkiezing was de grondslag van de kerk, maar werd eerst in het geloof en de goede werken openbaar [20](#)).

[1](#)) Harnack, D. G. III 392-419.

[2](#)) Seeberg, van de Begriff van de Chr. Kirche bl. 91.

[3](#)) Seeberg, t.a.p. 84 v. Köstlin, art. Kirche in PRES X 335 v.

[4](#)) Conf. Aug. en Apol. 7, 8. Art. Smalc. 12. Cat. maj. II 3.

[5](#)) J. T. Müller, Symb. Bücher bl. 153, 154, 155.

[6](#)) Müller, t.a.p. bl. 153.

[7](#)) Melancton, Corp. Ref. XXI 507.

[8](#)) Verg. behalve de boven deze par. reeds genoemde literatuur, verder nog Schultz, Das protest. Dogma v.d. unsichtbaren Kirche, Jahrb. f. prot. Theol. 1876 bl. 673-690. Krauss, Das protest. Dogma v.d. uns. K. Gotha 1876 bl. 80 v. Rietschel, Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche, Theol. Stud. u. Krit. 1900 bl.

- 404-456. Bleibtreu, Die evang. Lehre v.d. unsichtb. und sichtb. Kirche. Tübingen 1903.
- 9) Calvijn, Inst, IV 16, 19. Ursinus, Expl. catech. qu. 21. Bucanus, Inst. theol. bl. 400. Gomarus, Theses theol. XXX 29.
- 10) Zwingli, Fidei ratio, Op. IV 8.
- 11) Zwingli, Op. IV 58.
- 12) Calvijn, Inst. IV 1, 1-9.
- 13) Polanus, Synt. theol. bl. 531.
- 14) Cat. Genev. bij E. F. Karl Müller, Bekenntnisschriften bl. 126. Conf. Scot. I 16 Conf. Westm. 25. Alsted, Theol. did. schol. bl. 590 enz.
- 15) Basil. I 5. Helv. 115. Catech. Heid. 54. Belg. 27. Helv. II 17. Gomarus, Theses theol., disp. 30. Polanus, Synt. Theol. 530. Martyr, Loci 390.
- 16) Ursinus, Explic. catech. op qu. 54. Alsted, Theol. did. schol. bl. 598. Heidegger, Corpus Theol. XXVI 29 enz.
- 17) Turretinus, Theol. El. XVIII 3, 3, 24.
- 18) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 345.
- 19) Walaëus, Synopsis 40, 34. Turretinus, Theol. El. XVIII 7, 4. Maastricht, Theol. VII 1, 11. 13. Appelius, De Herformde leer 1769 bl. 300 v.
- 20) Verg. verder voor de Geref. leer van de kerk de boven deze par. aangehaalde werken, en verder nog Heppe, Dogm. van de ev. ref. K. bl. 479 v, Seeberg, Der Begriff der Chr. K. bl. 159 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 490)

490. De wijziging, welke de Reformatie in het Roomse kerkbegrip aanbracht, had ook praktische gevolgen. De uniformiteit maakte voorgoed plaats voor de pluriformiteit; verschillende belijdenissen traden na en naast elkaar op en gaven aan religie en kerk een heel andere gedaante. De Reformatie trachtte onzichtbare en zichtbare kerk nog in goed verband te houden; maar de historie bewees, hoe moeilijk dat ging. En bij andere kerken buiten de Gererormeerde en Lutherse werd het verband dikwijls geheel verbroken, en de onzichtbare kerk aan de zichtbare of deze aan gene opgeofferd. Het Socinianisme nam de onderscheiding nog wel aan, maar sprak toch bijna alleen van de zichtbare kerk, omdat het de Christelijke religie opvatte als een vrijwel voor allen aannemelijke leer **1)**. Het Remonstrantisme wandelde niet alleen in hetzelfde spoor, maar ontnam aan de kerk ook nog alle zelfstandigheid en liet haar niets over dan het recht van prediking en vermaning **2)**. Bij het Rationalisme werd de kerk een vereniging van mensen tot uitoefening van de godsdienst en tot verbetering van de zeden **3)**. Kant duidde met de namen onzichtbare en zichtbare kerk het volk van God aan naar zijn idee en naar zijn empirische verschijning; de laatste, dat is, de kerk met haar statutarisch geloof is bestemd, om meer en meer in de redelijke en zedelijke religie, in een rijk van God op aarde over te gaan **4)**. Bij Hegel had de kerk ook slechts een tijdelijke, voorbijgaande betekenis, want de staat is de ware realisering van de zedelijke idee, die vernünftlich-sittliche Substanz. De kerk heeft alleen zolang recht van bestaan, als de staat nog niet ten volle aan zijn idee beantwoordt **5)**. Voor de kerk als instelling van Christus bleef op het standpunt van het rationalisme geen plaats. Van een ander beginsel uit kwam het mysticisme tot gelijk resultaat. Het Anabaptisme ging uit van de volstrekte tegenstelling van schepping en herschepping, natuur en genade, wereld en Godsrijk en beschouwde de gelovigen daarom als mensen, die in de wedergeboorte iets heel anders geworden waren en daarom gescheiden van de wereld moesten leven. Zijn program was niet reformatie, maar

separatie; het wilde een afgezonderde kerk 6). Eeuwen lang was er geen kerk geweest, maar enkel Babel, en Babel moest verlaten en gemeden worden 7). In Munster zei men, dat er in 1400 jaren geen waar Christen was geweest 8). De ware kerk was een kerk van heiligen, die na persoonlijke belijdenis gedoopt waren en door onthouding van eed, oorlog, overheidsambt en allerlei andere wereldse praktijken in spijze en drank, in kleding en verkeer van anderen zich onderscheidde 9).

Hetzelfde dualistisch beginsel ligt ten grondslag aan allerlei secten, die later binnen de kring van het Protestantisme zijn opgetreden. Labadie riep te Middelburg in 1666, evenals vroeger te Genève en te Amiens, conventikels in het leven, aan welke hij de naam van profetieën gaf, en stichtte in 1669 een "evangelische gemeente," die alleen uit ware gelovigen mocht bestaan, en later te Herford door een huiselijk familieleven, door een bedenkelijke huwelijkspraktijk en door gemeenschap van goederen zich onderscheidde 10). Het Piëtisme, zowel hier als in Duitsland, trok heel het leven samen in de enge kring van de religie, werd onverschillig voor kerk en ambt, sacrament en formulier, vergaderde de gelovigen in afgezonderde gezelschappen en bevorderde het separatisme 11). Zinzendorf organiseerde de 12e Aug. 1729 een apostolische gemeente, welke in allerlei trekken met de gemeente van Labadie overeenkwam 12). In Engeland kwam onder anabaptistische invloed bij Robert Browne en John Robinson het Independentisme op, dat de kerk geheel en al laat opkomen uit de samenvoeging van individuele gelovigen 13). Na Cromwells revolutie in zijn enthousiasme getemperd, ging het, gelijk het Anabaptisme in het Mennonitisme, in de religie van de Kwakers over, die een van de wereld afgezonderde en in allerlei uitwendigheden onderscheiden gemeente vormden. Van al het historische en objectieve losgemaakt, werd de kerk bij hen de gemeenschap van allen, die de verlichting van de Heilige Geest deelachtig waren, en voorts de naam voor hen, die samen op één plaats vergaderden, als het ware één gezin vormden en krachtens het innerlijk licht ook uitwendig in belijdenis en leven overeenstemden 14). Ook het Methodisme wordt door dezelfde tegenstelling beheerst. Wel trachtte Wesley eerst de kerk zelf te reformeren, maar in 1784 ging hij toch tot separatie van de staatskerk over; hij ordende predikers, stelde hen onder bescherming van de Tolerantie-acte en voegde de bekeerden in gezelschappen samen, die dagelijks tot gebed bijeenkwamen, van tijd tot tijd liefdemaaltijden, vastendagen, waaknachten, prayermeetings enz. hielden en tot voornaamste taak kregen, om aan de bekering van anderen te arbeiden 15). Het Heilsleger van generaal Booth is van dit Methodisme de consequentie; de bekeerden vormen geen kerk meer, maar een staand leger van Christus, een corps van evangelisten onder een officier, door bijzondere kleding en leefwijze van de wereld gescheiden 16). Geen wonder, dat onder al dergelijke verschijnselen John Darby er toe kwam, om open en beslist alle kerk en kerkvorm te verwerpen. Naar zijn mening werd de Nieuwtestamentische bedeling van het verbond van de genade eerst wel door God met kerk en ambt begiftigd, maar deze zijn reeds in de apostolische tijd door de ontrouw van de mens ontaard en van Gods wege verworpen. Daarom zijn alle kerken sedert die tijd niets dan Babel, voorbereidingen van de antichrist, geheel en al bedorven, door de gelovigen ten enenmale te verwerpen. Dezen moeten nu niets anders doen dan zich uit de wereld terugtrekken, elkaar in hun bijeenkomsten met hun verschillende gaven stichten en in stilte afwachten de wederkomst van Christus 17).

Zo schijnt alles te wijzen op een ontbinding van de kerk en op een radicale wijziging van het kerkbegrip. Maar daartegenover ontbreekt het niet aan een machtige reactie. De Russische kerk, waarvan het opperbestuur bij de Heilige Synode berust en door middel van de procurator aan de keizer gebonden is, handhaaft haar aanspraak op de naam van enigware, orthodoxe kerk en streeft met onderdrukking van de secten naar eenheid van het geloof in het hele rijk; Pobedonoszew, de in 1907 gestorven procurator, was voorstander van de absolute

monarchie en van de staatskerk en verdedigde de leer, dat de massa in de macht de maatstaf der waarheid vindt 18). De Roomse kerk is nog dezelfde, die zij tevoren was, toen zij ketters en scheurmakers vervolgen en ter dood brengen liet en kan in beginsel geen kerken naast zich erkennen en dulden; als Roomsers spreken in het belang van godsdienstvrijheid en scheiding van kerk en staat, zijn zij te beschouwen als vrienden van beide uit berekening, maar als vijanden van beide uit beginsel 19). In Engeland is eerst het Irvingisme opgetreden, dat de kerk reformeren wilde door herstelling van het apostolaat 20), en verbreidt zich nu in de Anglicaansche kerk het ritualisme, dat ambten, sacramenten, eredienst, ceremoniën meer en meer naar Roomse leer en praktijk vervormt 21). Zelfs onder de Luthersers gingen vele confessionelen tot het objectieve instituut van kerk, ambt en sacrament terug en bonden daaraan alle mededeling van de genade 22). Ondanks dit alles verliest de kerk echter hoe langer hoe meer haar uniform karakter. Niet alleen in de Protestantse landen, en dan vooral in Engeland en Amerika, maar ook in Rusland breidt het aantal secten zich uit 23). In de Roomse kerk, die zo graag aan de verdeeldheid van het Protestantisme zich te goed doet, is in vele opzichten de eenheid meer schijn dan wezen. Gelovigen en ongelovigen staan binnen haar muren even ver van elkaar als in vele kerken van de Hervorming. De verschillende orden staan dikwijls met elkaar op alles behalve vriendelijken voet. Dieselben Motive besonderer Frömmigkeit, welche auf katholischem Boden zu neuen Ordensstiftungen führen, wirken auf protestantischen Boden zur Bildung von Sekten 24). En Reform-katholicismus, "Los-van-Rome"- beweging en Modernisme 25) tonen, hoeveel onvrede er in menig hart onder de uiterlijke glans van de eenheid verborgen is. Het geloof aan de éne, onfeilbare, alleenzaligmakende kerk is tegenover het bestaan en de bloei van zovele andere kerken niet meer te handhaven; de leer wordt door het leven en door de geschiedenis zo sterk mogelijk weersproken.

Terwijl Rome voor deze ontwikkeling van Christendom en kerk de ogen sluit, loopt de Protestantse theologie gevaar, om ter wille van de historie de Goddelijke instelling van de kerk voorbij te zien. Volgens Schleiermacher ontstond de kerk durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Auf- und Miteinanderwirken 26). Omdat echter de wedergeboorte geen magische verandering, maar een ethische vernieuwing is, blijft er in de wedergeborenen nog altijd een stuk wereld over, en moet er dus in de kerk tussen het blijvende en het veranderende en verdwijnende onderscheiden worden 27). Op deze onderscheiding past Schleiermacher de namen van onzichtbare en zichtbare kerk toe. Hun vroeger gebruik was verkeerd, want van de onzichtbare kerk is het meeste niet onzichtbaar, omdat de wedergeboorte naar buiten in belijdenis en leven openbaar wordt, en van de zichtbare kerk is het meeste niet kerk, omdat het tot de wereld behoort. Onzichtbare kerk duidt niet zozeer personen, als wel werkingen van de Geest in de personen aan, en zichtbare kerk geeft te kennen, dat deze werkingen van de Geest bij alle gelovigen nog samengaan met nawerkingen van de zonde 28). Beide staan dus tot elkaar in verhouding als wezen en verschijning, als idee en werkelijkheid, en worden in diezelfde zin ook door vele andere theologen opgevat 29). Sommigen laten daarbij de oude namen varen en spreken liever van Godsrijk en kerk 30), of ook van gemeente en kerk 31). Men kan deze zichtbare kerk dan nog wel met Stahl houden voor een stichting van Christus; maar de meesten beschouwen haar als een bestaansvorm, die de gemeente zichzelf schenkt en naar gelang van omstandigheden wijzigen kan 32), of oordelen zelfs, dat de institutaire kerk haar tijd heeft gehad, en in een belijdende gemeente 33), of zelfs in de staat 34) moet overgaan. Niet weinigen zien in de kerk een stichting, welke door Christus niet gewild of bedoeld is en die feitelijk de oorzaak is van de verbastering van het Christendom 35).

- 1) Fock, Der Socin. 690 v.
- 2) Conf. en Apol. Conf. 21, 22. Limborch, Theol. Christ. VII.
- 3) Wegscheider, Instit. par. 188. Bretschneider, Syst. Entw. 760. Doederlein, Inst. theol. christ. 1787 bl. 716.
- 4) Kant, Religion ed. Rosenkranz bl. 119 v. 146 v. Verg. Katzer, Kants Lehre v.d. Kirche, Jahrb. f. d. Theol. 1886.
- 5) Hegel, Philos. d. Rel., Werke XII 279.
- 6) Menno Simons, Werken bl. 262.
- 7) t.a.p. bl. 33 v. 289 v. 295. 409 v.
- 8) Goebel, Gesch. d. chridtl. Lebens I 179.
- 9) De Bres, De wortel, den oorspronck ende het fundament der Wederdopers 1589 bl. 39-45. Cloppenburg, Op. II 238. Goebel, t.a.p. bl. 134 v.
- 10) Goebel, t.a.p. II 181-273. Ritschl, Gesch. d. Piet. I 194-268. Art. in PRE3 XI 191-196. J. H. Riemersma, Tijdspiegel Nov. Dec, 1901.
- 11) Ritschl, Gesch. d. Piet. II 135 v.
- 12) Goebel, t.a.p. II 271.
- 13) Weingarten, Die Revolutionekirchen Englande bl. 24 v.
- 14) Barclay, Verantwoording 1757 bl. 212 v. Weingarten, t.a.p. bl, 185, 186.
- 15) Schneckenburger, Die klein. prot. Kirchenparteien 1863 bl. 104 v.
- 16) Kolde, Die Heilsarmee 1885 bl. 49 v.
- 17) Dr. G. J. van der Flier, Het Darbisme. 's Grav. 1879. Over al de genoemde en nog vele andere partijen en secten kan men raadplegen de handboeken voor kerk- en dogmengeschiedenis, de desbetreffende artikelen in PRE3 enz., maar voorts ook nog de brochurenreeks Kerk en Secte, onder red. van Prof. van Veen door de Hollandia-drukkerij te Baarn uitgegeven; een verhandeling van Dr. L. v. Bueren over het Darbysme, van Ds. Hunningher over de zogen. Apost. kerk, van Dr. de Visser over de nieuwere theosofie en van Dr. Hoedemaker over de kerk en de secten, Amsterdam Egeling 1906. Ds. J. v.d. Linden, Waarheid of Dwaling. 's Grav. 1910 (over Irvingianen, Darbysten, Zevendedagsbaptisten, Zevendedagsadventisten, Sabbathisten). E. Kolb, Kirchen und Sekten der Gegenwart² Stuttgart 1907. Kattenbusch, Die Kirchen und Sekten des Christ. in der Gegenwart. Tübingen 1909.
- 18) Zie zijn Streitfragen, antor. Uebersetzung. Berlin Deubner 1907, en verg. een art. in Wet. Bladen, Oct. 1901 bl. 72-75 en een opstel van Mr. W. H. de Beaufort, De staatk. toestand van Rusland, in de Gids Nov. 1901.
- 19) Zie bijv. Stöckl, Lehrb. d, Philos. 111 474. V. Cathrein, Moralphilos. II3 555 v. Hettinger, Apol. d. Christ. IV2 407 v., en verg. de latere par. over de macht van de kerk.
- 20) Kolde, art. Irving in PRE2 IX 424-437, J. N. Köhler, Het Irvingisme. 's Grav. 1876.
- 21) Buddensieg, art. Traktarianismus in PRE3 XX 18-53. Walter Walsh, The Secret history of the Oxford movement 1897, goedkope volksuitgave 1902. Williams, The crisis in the church of England. Presb. and Ref. Rev. July 1899 bl. 889-412. R. F. Horton and Jos. Hocking, Shall Rome reconquer England? London 1910. Van Roomse zijde: J. Blötzer, Der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom? St. aus Maria-Laach. Febr. Marz 1904.
- 22) Löhe, Drei Bücher von der Kirche 1845. Kliefoth, Acht Bücher v. d, Kirche. 1854. Münchmeyer, Das Dogma v.d. uns. u. sichtb. K. 1854. Vilmar, Theol. der Thatssachen 1876 bl. 48 v. Id., Dogm. II 212. Stahl, Die Kirchenverfassung nach

- Lehre und Recht der Protest2. 1862 bl. 67 v.
- 23) Verg. Deel I; Inleiding; Par. 5 Geschiedenis en Literatuur van de Dogmatiek; B 41 noot 6 en voorts het art. van Bonwetsch over Raskolniken en andere secten in Rusland, PRES XVI 436-443. Van het werk van K. K. Grass, Die russischen Sekten; verscheen reeds het eerste deel over Die Gottesleute oder Chlūsten, en de eerste helft van het tweede deel over Die weissen Tauben oder Skopzen, te Leipzig bij Hinrichs.
- 24) Ritschl, Gesch. d. Piet. III 303.
- 25) Verg. Joh. Kabel, Geschichte des kath. Modernismus. Tübingen 1909. Prezzolini, Geschichte und Ziele des Modernismus. Jena Diederichs 1910.
- 26) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 115.
- 27) t.a.p. par. 125, 126.
- 28) t.a.p. par. 148.
- 29) Nitzsch, Syst. d. Chr. Lehre par. 186-188. Lange, Dogm. II 1090 v. Martenen, Dogm. par. 191, J. Müller, Dogm. abh. 332 v. Thomasius, Christi Person u. Werk II3 505. Frank, Chr. Wahrheit II2 369. Kaftan, Dogm. bl. 573, 585 enz.
- 30) A. Dömer, Kirche und Reich Gottes 1883. Krauss, Das protest. Dogma v. de uns. Kirche 1876.
- 31) Stahl, Die Kirchenverfassung bl. 67. De la Saussage in mijn Theol. van d. I. S2. 66 v. Van Oosterzee, Dogm. par. 129.
- 32) Lipsius, Dogm. par. 859 v. Tiele, Inl. tot de godsdienstwet. II 1899 bl. 141 v.
- 33) Pfleiderer, Religionsphil. 1896 bl. 745. Söhm, Kirchenrecht passim. Chavannes, Qu' est ce qu' une église? Paris Fischbacher 1897. Sabatier, Les religions d'autorité et la religion de l'esprit. Paris 1904. Rauwenhoff, Wijsbeg. v.d. godsd. 843.
- 34) Strausz, Dogm. II 618. Rothe, Theol. Ethik par. 124 v. 440 v. 1167 v. Cf. J. Happel, Rothes Lehre v.d. Kirche. Leipzig 1909. Thomä, R. Rothes Lehre v.d. Kirche, Theol. Stud. u. Krit. 1910 bl. 244-299.
- 35) Bijv. Hans Faber, Das Christ. der Zukunft. Zurich 1904.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 491)

491. De naam ἐκκλησία , ἐκκλησία , duidt reeds krachtens zijn afleiding van werkwoorden, die samenroepen betekenen, een vergadering van mensen aan, die voor een of ander, inzonderheid politiek of godsdienstig doel samengekomen, of, al zijn ze op een bepaald ogenblik niet vergaderd, toch voor zulk een doel onderling verenigd zijn. Onder het Oude Testament was Israël het volk, dat door God voor zijn dienst samengeroepen en bijeenvergaderd was; en in het Nieuwe Testament is dit volk van Israël vervangen door de gemeente van Christus, die nu het heilig volk, het uitverkoren geslacht, het koninklijk priesterdom van God is. Het woord kerk, church, kirk, kirche, chiesa, waarmee ἐκκλησία is overgezet, drukt niet zo duidelijk als het oorspronkelijke dit karakter van de gemeente van Christus uit. Waarschijnlijk is het afgeleid van κυριακή , scil. οἰκία of κυριακόν , scil. οἶκον en betekende het dus oorspronkelijk, niet de gemeente zelf, maar de plaats van haar samenkomst, het kerkgebouw ¹⁾. nu bezigen wij dit woord in dezelfde zin van het kerkgebouw, of in die van godsdienstoefening (bijv. de kerk begint om tien uur), of in die van geïnstitueerde groep van gemeenten (de Roomse, de Anglikaanse kerk enz.). De betekenis van het Nieuwtestamentische woord ἐκκλησία staat bij het woord kerk op de achtergrond; in sommige tijden was het bewustzijn, dat kerk de benaming van het volk van God is, bijna geheel uitgesloten. Dit is ook de reden, waarom het woord ἐκκλησία in de Statenvertaling

niet door kerk, maar door gemeente is overgezet; dit woord deed toch weer uitkomen, dat het wezen van de kerk in de gemeenschap van de heiligen lag. Indien er geen bezwaren tegenover stonden, zou het overweging verdienen, om het woord kerk door dat van gemeente te vervangen. Maar maatschappij en staat hebben dit woord op burgerlijk gebied in beslag genomen, spreken van gemeente, gemeenteraad, gemeenteschool, gemeentehuis, en hebben daardoor dit woord veelszins voor het kerkelijk leven onbruikbaar gemaakt. Gemeente kan en mag wel op kerkelijk gebied gebezigd worden, maar heeft dan een bepaalde zin en is niet zo plooibaar als het woord kerk, dat velerlei betekenissen kan aannemen. Want ofschoon dit woord oorspronkelijk het kerkgebouw en dan ook de godsdienstoefening en het kerkelijk instituut aanduidde, zo is er toch de betekenis van volk Gods, van vergadering van de Christgelovigen, niet vreemd aan. In die zin komt het voor in de twaalf artikelen, in de Ned. Geloofsbel. art. 27-29, in de Dordse kerkenorde passim. Het komt er slechts op aan, om deze betekenis in het bewustzijn te verlevendigen.

De woorden gemeente en kerk kunnen dan naast elkaar gebruikt worden maar zij zijn nooit zo van elkaar te onderscheiden, dat het woord gemeente de vergadering van de gelovigen op een bepaalde plaats en het kerk de samenvoeging van de gemeenten tot één geheel aanduidt. Want kerk en gemeente zijn beide vertalingen van hetzelfde woord εκκλησια en hebben daarom dezelfde betekenis. Beide woorden zijn namen voor de vergadering van de gelovigen, hetzij op een bepaalde plaats, hetzij in een land, hetzij over de hele aarde. Geheel verkeerd is het daarom, om bij gemeente aan de ware gelovigen, bij kerk aan de schijngelovigen te denken, of beide begrippen te vereenzelvigen met die van onzichtbare en zichtbare kerk, of ook onder gemeente de vergadering van de gelovigen en onder kerk het instituut te verstaan. Hoogstens verschillen zij daarin, dat gemeente meer denken doet aan de gemeenschap van de gelovigen onderling, en kerk meer aan diezelfde gelovigen, gelijk zij institutair, onder ambt en bediening van het woord, georganiseerd zijn. Beide malen is het dan echter toch dezelfde vergadering van gelovigen, die erdoor aangeduid wordt; slechts het gezichtspunt verschilt, waaruit zij beschouwd wordt. Terwijl deze beide woorden dus op kerkelijk terrein burgerrecht bezitten, is het heel anders met het woord kerkgenootschap gesteld. Deze naam heeft allengs een collegialistische bijsmaak verkregen. Het kwam hier te lande in gebruik in 1773 door de eerste berijming van de twaalf geloofsartikelen, werd dan in de zin van plaatselijke of van algemene kerk opgenomen in de staatsregeling van 1798, 1801 en 1805, werd in de grondwet van 1814 en 1815 vervangen door het woord godsdiensten en godsdienstige gezindheden, en daarna in de grondwet van 1848 en 1887 en ook weer in de wet op de kerkgenootschappen van 10 Sept. 1853 naast de naam van godsdienstige gezindheden ingevoerd. Ofschoon het woord eerst een plaatselijke gemeente aanduidde, wordt het nu gewoonlijk verstaan van een vereniging, waarvan de plaatselijke afdelingen (gemeenten) leden zijn, en waartoe men door een vrijwillige keuze toetreedt. Maar in deze zin is een kerk juist geen genootschap, want zij ontstaat niet door vrijwillige toetreding van volwassen personen, maar uit de wedergeboorte door de Heilige Geest.

Eindelijk verdient het ook geen aanbeveling, om het woord kerk in de zin van het volk van God door dat van Godsrijk te vervangen. Want tussen beide is er een niet onbelangrijk verschil. Het koninkrijk van God, waarmee Jezus' prediking begint, is in de eerste plaats een eschatologisch begrip voor het naderende Messiaanse rijk met al zijn goederen. En ook, in zoverre dit rijk door wedergeboorte, vergeving en vernieuwing hier reeds op aarde in de harten aanwezig is, bestaat het veelmeer in geestelijke goederen, dan in gemeenschap van personen. Het koninkrijk van de hemelen is of wordt juist een eigendom van de armen van geest, de reinen van hart, de kinderen en bestaat zelf in vrede, vreugde, blijdschap door de Heilige Geest. Daarom is het, althans hier op aarde, niet georganiseerd; het is in beginsel

overal, waar de geestelijke weldaden van Christus geschonken zijn, en is nergens op aarde afgerond en voltooid 2). Maar de kerk is vooral een diesseitig begrip, een gemeenschap van personen, toegerust met ambten en bedieningen en in het zichtbare optredend als het vergaderde volk van God. De kerk is dus het middel, waardoor Christus de weldaden van het Godsrijk uitdeelt en de voltooiing ervan voorbereidt. En op haar weg, om het Godsrijk te doen komen, neemt zij allerlei elementen op, die onzuiver zijn en eigenlijk niet tot haar behoren (hypocrieten en ook de oude mens in de gelovigen), terwijl het koninkrijk van God, in goederen bestaande, zuiver en onvermengd is, en alleen het wedergeborene omvat. Christus is van de gemeente gegeven tot een hoofd, juist opdat God aan het einde als Koning van zijn volk optreden en alles in alles kan zijn 3).

Nu is er geen twijfel aan, dat volgens de Heilige Schrift het wezen van de kerk daarin ligt, dat zij het volk van God is. Immers, de kerk is een realisering van de verkiezing, en deze is een verkiezing in Christus tot roeping, rechtvaardigmaking, verheerlijking, [Rom. 8:28](#), tot gelijkvormigheid aan de Zoon van God, [Rom. 8:29](#), tot heiligheid en zaligheid, [Ef. 1:4v.](#). De zegeningen, welke aan de kerk worden geschonken, zijn in de eerste plaats inwendig en geestelijk van aard en bestaan in roeping en wedergeboorte, in geloof en rechtvaardigmaking, in heiligmaking en verheerlijking. 't Zijn goederen van het koninkrijk der hemelen, weldaden van het verbond van de genade, beloften voor dit en bovenal voor het toekomstige leven. Op grond daarvan heet de kerk het lichaam van Christus, [1 Cor. 12:27](#); [Ef. 5:23](#); [Col. 1:18](#), de bruid van Christus, [2 Cor. 11:2](#); [Ef. 5:32](#); [Op. 19:7](#); [21:2](#), de schaapskooi van Christus, die zijn leven stelt voor de schapen en door dezen gekend wordt, [Joh. 10](#), het gebouw, de tempel, het huis van God, [Mt. 16:18](#); [Ef. 2:20](#); [1 Petr. 2:5](#), opgetrokken uit levende stenen, [1 Petr. 2:5](#), op de hoeksteen Christus en op het fundament van apostelen en profeten, [1 Cor. 3:17](#); [2 Cor. 6:16-17](#); [Ef. 2:22](#); [Op. 21:2-4](#), het volk, het eigendom, het Israël van God, [Rom. 9:25](#); [2 Cor. 6:16](#); [Hebr. 8:10](#); [1 Petr. 2:9-10](#). De leden van de kerk heten ranken aan de wijnstok, [Joh. 15](#), levende stenen, [1 Petr. 2:5](#), uitverkorenen, geroepen, gelovigen, geliefden, broeders en zusters, kinderen van God enz., en zij, die dit niet in waarheid zijn, worden in de Schrift beschouwd als kaf aan het koren, [Mt. 3:12](#), als onkruid onder de tarwe, [Mt. 13:13](#), als kwade vissen in het net, [Mt. 13:47](#), als een mens zonder feestkleed op de bruiloft, [Mt. 22:11](#), als geroepen doch niet uitverkoren, [Mt. 22:14](#), als kwade ranken aan de wijnstok, [Joh. 15:2](#), als niet Israël, hoewel uit Israël zijnde, [Rom. 2:28](#); [9:6](#), als bozen, die weggedaan moeten worden, [1 Cor. 5:12](#), als vaten ter onere, [2 Tim. 2:20](#), als zulken, die uit ons uitgegaan zijn maar niet uit ons waren, [1 Joh. 2:19](#) enz., dit alles verheft het boven alle twijfel, dat de kerk naar haar wezen een vergadering van ware gelovigen is. Zij, die het oprechte geloof niet deelachtig zijn, mogen uitwendig tot de kerk behoren; zij maken toch haar wezen, haar forma niet uit, zij zijn in, maar niet de ecclesia. Bevestigd wordt dit nog door de wijze, waarop de Schrift van de gemeenschap van de heiligen spreekt. De gelovigen hebben één Heer, één geloof, één doop, één God en Vader van allen, en zo ook hebben zij één Geest, [Ef. 4:4-6](#), in wiens gemeenschap zij leven, door wie zij wedergeboren, tot één lichaam gedoopt en met Christus verenigd zijn, [Joh. 3:5](#); [14:17](#); [Rom. 8:9,14,16](#); [1 Cor. 12:3,13](#); [2 Cor. 1:22](#); [5:5](#); [Ef. 1:13](#); [4:30](#); [1 Joh. 2:20](#). En deze Geest doet in de eenheid de verscheidenheid niet te niet, welke onder de gelovigen bestaat, maar Hij handhaaft en bevestigt ze. Gelijk Hij in schepping en onderhouding alle dingen op hun wijze versierde en voltooide 4), en onder Israël allerlei natuurlijke en geestelijke gaven schonk 5); zo deelde Hij zichzelf op de Pinksterdag met al zijn charismata aan de gemeente van Christus mee. Deze charismata omvatten in ruimere zin ook de weldaden van de genade, die het deel van alle gelovigen zijn, [Rom. 5:15-16](#); [6:23](#); maar duiden in engere zin die bijzondere gaven aan, welke aan de gelovigen in verschillende mate en graad ten nutte van elkaar geschonken zijn, [Rom. 1:11](#); [1 Cor. 1:7](#); [2 Cor. 1:11](#); [1 Tim. 4:14](#); [2 Tim. 1:6](#), en vooral [Rom. 12:6-9](#), en [1 Cor. 12:12v.](#) Van al deze gaven is de

Heilige Geest, die ze alle uit Christus neemt, [Joh. 16:13-14](#); [Ef. 4:7](#), de uitdeler; Hij deelt ze aan een iedereen uit, gelijkkerwijs Hij wil, echter niet naar willekeur, maar in verband met de mate van het geloof, met de plaats, die iemand in de gemeente inneemt, en met de taak, waartoe hij geroepen is, [Rom. 12:3](#), [6](#); [2 Cor. 10:13](#); [Ef. 4:7](#); [1 Petr. 4:10](#), zodat elke gave een φανερωσις του πνευματος is, [1 Cor. 12:7](#). Deze gaven zijn zeer vele in aantal. Paulus noemt er onderscheidene op, en bedoelt nog geenszins een volledige lijst te geven. De Roomsenspreken, evenals van zeven hoofdzonden, zeven deugden, zeven zaligheden, zo ook graag met beroep op [Jes. 11:2-3](#) van zeven dona Spiritus Sancti [6](#)). Maar dit zevental omvat niet de eigenlijke charismata, die door Paulus worden opgenoemd en die in de Roomse theologie veeleer onder de naam gratiae gratis datae ter sprake komen [7](#)). En deze zijn niet tot een zevental te beperken. Bij die, door Paulus opgeteld, kunnen ook nog gevoegd worden die van gebed en dankzegging, van vermaning en vertroosting, van mededeelzaamheid en herbergzaamheid enz. Een indeling is daarom ook moeilijk te geven. Sommige dragen duidelijk een bovennatuurlijk karakter of zijn eerst in of na de bekering geschonken, andere vertonen meer de aard van natuurlijke gaven, die door de Heilige Geest verhoogd en geheiligd zijn. Gene traden in de eerste tijd vooral sterk op de voorgrond, deze zijn meer eigen aan de kerk in haar historische, normale ontwikkeling. Maar welke die gaven ook zijn, zij dienen alle tot nut van de gemeente. De communio sanctorum is een sanctorum communicatio [8](#)). De Heilige Geest deelt de charismata niet aan de leden van de gemeente uit ten bate van henzelf, maar ten bate van anderen. Zij mogen niet begraven of verzuimd, maar moeten tot nut en ter zaligheid van de andere leden gewillig en met vreugde aangelegd worden [9](#)), zij dienen tot οικοδομη, [1 Cor. 14:12](#); [Ef. 4:12](#), en zijn ondergeschikt aan de liefde, welke de uitnemendste gave is. Deze liefde toch is nog een andere dan de algemene naastenliefde; zij is de liefde tot de broeders, tot de huisgenoten van het geloof. Jezus noemt deze liefde een nieuw gebod, [Joh. 13:34-35](#); [15:12](#); [17:26](#), omdat de liefde onder Israël niet een zuiver geestelijk karakter droeg, maar met de banden van het bloed was samengestengeld, en de liefde, die Hij nu onder zijn jongeren tot stand brengt, eerst volkomen zuiver, onvermengd en van aardse betrekkingen onafhankelijk is. De leden van Jezus' gemeente zijn broeders en zusters onder elkaar, [Mt. 12:48](#); [18:15](#); [23:8](#); [25:40](#); [28:10](#); [Joh. 15:14-15](#); [20:17](#); [Rom. 8:29](#); [Hebr. 2:11](#) enz.. Zij zijn kinderen van één gezin; God is hun Vader, [Ef. 4:6](#), Christus hun eerstgeboren broeder, [Rom. 8:29](#), Jeruzalem, dat boven is, hun moeder, [Gal. 4:26](#). En zo hebben zij elkaar met al hun geestelijke en natuurlijke gaven te dienen. De kerk is een gemeenschap van de heiligen [10](#)).

- 1) Suicerus, s. v. Köstlin, PRES X 316. Enkelen verwerpen deze afleiding nog en nemen die van circus aan, ib. 317. En volgens Glaser, Woher kommt das Wort Kirche? München 1901, is het te herleiden tot een wortel krk of krkh, Syr. karkha = bevestigter Platz, zodat het woord het kerkgebouw aanduidt als een burg of kasteel van God.
- 2) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 354v.
- 3) Philippi, Kirchl. Gl. V 3, 203. Frank, Chr. Wahrheit II 375. Kaftan, Dogm. 584 enz.
- 4) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 32 De Heilige Drieëenheid; 213 v.
- 5) ib. bl. 264.
- 6) Lombardus, Sent. III dist. 34. Thomas, S. Theol. 12 qu. 68. II 2 qu. 8. Boventura, Brevil. V 5. Meschler, Die Gabe des h. Pfingstfestes, 3te Aufl. Freiburg 1896 bl. 233 v. Simar, Dogm. 554. Henrich-Gutberlet, Dogm. VIII 631.
- 7) Simar, Dogm. bl. 486.
- 8) Calvijn, Inst. IV 1, 3.
- 9) Heidelb. Catech. antw. 55.
- 10) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 412 v.

en voorts nog Amesius, Med. Theol. II 2 par. 12-23.
 Voetius, Disp. II 1086-1100. Neander, Pflanzung
 u. Leitung d. christl. Kirche 5 bl. 180 v. Pfleiderer, Der
 Paulinismus 242. Holtzmann, Neut. Theol. II 143, 175. Art.
 Geistesgaben van Cremer, in PRE3 VI 460 Lauterburg, Der
 Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die prakt.
 Theol. Gütersloh 1898.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 492)

492. Zolang wij dit wezen van de kerk vasthouden, baart haar begrip geen overgrote moeilijkheid. De kerk is dan altijd in ruimere of in engere zin de vergadering van de gelovigen. In de ruimste zin omvat zij allen, die door het geloof in Christus zalig zijn geworden of het ook nog zullen worden. Adam en Eva vóór de val behoren er dan nog wel niet toe, want zij hadden toen nog geen middelaar nodig. En ook de engelen kunnen niet tot haar gerekend worden, ofschoon dit door velen gebeurde; want Christus is wel de Heer van de engelen en heeft door zijn kruis alle dingen, ook engelen en mensen, in de rechte verhouding tot God en tot elkaar geplaatst; maar engelen zijn toch niet naar Gods beeld geschapen, zijn niet gevallen en niet door Christus verlost en zijn dus ook geen leden van de kerk, welke Christus vergadert ten eeuwige leven [1](#)). De gelovigen komen volgens [Hebr. 12:22](#), wel tot de gemeenschap met de duizenden van engelen, maar dezen worden duidelijk onderscheiden van de πανηγυρις και, εκκλησια πρωτοτοκων vs. 23. Leden van de kerk zijn alleen mensen, die door het geloof in Christus behouden zijn. Tot haar behoren dus alle gelovigen, die van de paradijsbelofte af tot op dit ogenblik toe op aarde geleefd en niet in de limbus patrum of in het vagevuur, maar in de hemel zijn opgenomen, [Hebr. 12:23](#). Tot haar behoren alle gelovigen, die nu nog op aarde leven. En tot haar behoren in zekere zin ook al degenen, die later nog tot het einde van de eeuwen toe in Christus geloven zullen. Want de kerk, ook als zij in dezen ruimste zin genomen wordt, is geen platonische staat, die alleen in de verbeelding bestaat en nooit werkelijkheid wordt, maar zij heeft de waarborg van haar existentie na of in de toekomst in het besluit van God, in de vastheid van het genadeverbond, in het middelaarschap van Christus, in de belofte van de Heilige Geest. Het grootste gedeelte van de leden van deze kerk is dan echter op een gegeven ogenblik niet op aarde, want van het paradijs af tot heden toe zijn er reeds vele duizenden en miljoenen in de hemel opgenomen en hun getal wordt dagelijks, van ogenblik tot ogenblik vermeerderd (ecclesia triumphans), en velen zijn er, die nu nog niet geloven of zelfs nog niet geboren zijn, en toch onfeilbaar zeker tot het geloof zullen komen. De kerk, als vergadering van de gelovigen, die op een gegeven ogenblik op aarde leven (ecclesia militans), is dus maar een klein deel van de kerk, in haar ruimste zin genomen. Toch is het goed en nodig, om de samenhang van de kerk op aarde met die in het verleden en in de toekomst vast te houden. Want het is éne vergadering, één εκκλησια van degenen, die in de hemelen zijn opgeschreven en die eenmaal als een bruid zonder vlek of rimpel voor Gods aangezicht zullen staan. En het handhaven van deze eenheid van de hele kerk verhoogt het gemeenschapsgevoel, staalt de moed en prikkelt tot de strijd. Indien wij ons verder bepalen tot dat gedeelte van de kerk, dat zich op aarde bevindt (ecclesia militans), dan kan dit nog weer ruimer of enger genomen worden. Wij kunnen erbij denken aan al de gelovigen samen, die nu in alle kerken, onder alle volken, in alle landen aanwezig zijn (ecclesia universalis), aan de gelovigen in één land of in een provincie, [Hd. 9:31](#) (ecclesia nationalis, provincialis) of ook aan de gelovigen op een bepaalde plaats, hetzij stad of dorp (ecclesia particularis, localis). Daarbij verdient het dan opmerking, dat de ecclesia universalis (nationalis) aan de ecclesia particularis voorafgaat. De kerk van Christus is een organisme, waarin het geheel gaat vóór de delen; zij heeft haar oorsprong in het paradijs,

[Gen. 3:15](#), of ook voor de dagen van het Nieuwe Testament in Jeruzalem, [Hd.1:8](#); de kerk te Jeruzalem was, zolang zij alleen bestond, de ecclesia universalis, de kerk van Christus op aarde, en de kerken, die straks naast haar optraden, kwamen niet autochtoon, maar van uit Jeruzalem door de prediking van de apostelen en evangelisten tot stand.

Tot dusver is het begrip van de kerk duidelijk en klaar. Maar nu komt er een dubbele moeilijkheid. De eerste bestaat daarin, dat dit begrip van kerk in de Schrift toegepast wordt op concrete, historisch bestaande, afgesloten groepen van personen, onder welke ook altijd ongelovigen zijn. In het Oude Testament heette het hele volk volk van God, hoewel lang niet alles Israël was, wat uit Israël was. In de kerken van het Nieuwe Testament was er ook, hoewel in veel mindere mate, kaf onder het koren en onkruid onder de tarwe. En na de apostolische tijd zijn de kerken telkens verwereldlijkt, verbasterd, verdeeld, en toch noemen wij ze alle nog met de naam van kerken. De theologie heeft, evenals de Schrift, dit feit te allen tijde erkend en op haar voorgang steeds verklaard, dat het wezen van de kerk niet door de ongelovigen maar door de gelovigen werd bepaald [2](#)). Augustinus hielderde deze aanwezigheid van ongelovigen in de kerk op door het schriftuurlijk beeld van kaf en koren, of ook door dat van lichaam en ziel, uit- en inwendige mens, kwade sappen in het lichaam; de ongelovigen zijn in het lichaam van Christus quomodo humores mali [3](#)). En zo spraken ook de scholastieke en Roomse theologen. Bellarminus bijv. tracht wel aan te tonen, dat ook ongelovigen leden van de kerk zijn, maar hij brengt het niet verder dan tot de bewering, dat zij het aliquo modo zijn [4](#)), zij zijn alleen de corpore, niet de anima ecclesiae; de boni zijn pars interior, de mali zijn pars exterior van de kerk; de ongelovigen zijn membra mortua, arida, die alleen externa conjunctione met de kerk verbonden zijn; zij behoren tot het rijk van Christus, quoad fidei professionem, maar tot het rijk van de duivel, quantum ad morum perversitatem; zij zijn filii propter formam pietatis, alieni propter amissionem virtutum; er mogen geen twee kerken zijn, er zijn toch twee partes in de kerk [5](#)). En de Catech. Rom. zegt, dat er in de strijdende kerk duo hominum genera zijn, en dat er volgens de Schrift kwade vissen in het net zijn en onkuaid op de akker en kaf op de dorsvloer, dwaze onder de wijze maagden en onreine dieren in de ark [6](#)). In theorie wijkt dit niet veel af van de leer van de Reformatie; maar praktisch zag het er met de kerk tegen het einde van de Middeleeuwen heel anders uit, en Rome voedt ook steeds het denkbeeld, dat uitwendig lidmaatschap, historisch geloof, onderhouding van de geboden van de kerk en onderwerping aan de paus het wezen van de kerk constitueren.

Daartegen kwam de Hervorming in verzet en stelde zij de onderscheiding tegenover van zichtbare en onzichtbare kerk. Augustinus had reeds gezegd van de naamchristenen, quum intus videntur, ab illa invisibili caritatis compage separati sunt [7](#)), en eigenlijk kan Rome tegen deze onderscheiding geen bezwaar hebben en aanvaardt ze ook zelf, in zover zij in de éne kerk duo hominum genera, duas partes onderscheidt. Bellarminus handelt over de infideles occulti [8](#)), en Möhler prijst Luther, als deze de kerk opvat als een gemeenschap van de heiligen en zegt, dat de gelovigen, die Unsichtbaren, de dragers van de zichtbare kerk zijn [9](#)). Maar de onderscheiding van zichtbare en onzichtbare kerk kan verschillend opgevat worden [10](#)). De meeste van deze opvattingen zijn echter te verwerpen of komen althans niet in de dogmatiek ter sprake. Onzichtbaar is de kerk niet te noemen, omdat Christus, omdat de ecclesia triumphans, omdat de aan het einde van de eeuwen voltooide kerk nu niet voor ons waar te nemen valt; noch ook, omdat de kerk op aarde in vele plaatsen en landen door ons niet gezien wordt of in tijden van vervolging verborgen is of soms van bediening van woord en sacrament verstoken is. De onderscheiding van zichtbare en onzichtbare kerk is alleen op de ecclesia militans van toepassing en duidt dan aan, dat de kerk naar haar geestelijke zijde of in haar ware leden onzichtbaar is. Beide deze betekenissen zijn bij Luther en

Gereformeerden ineengevloed en kunnen ook niet uit elkaar gehouden worden. De kerk is een voorwerp van het geloof. Het inwendig geloof van het hart, de wedergeboorte, de waarachtige bekering, de verborgen gemeenschap met Christus enz. zijn geestelijke goederen, die met het natuurlijk oog niet waar te nemen zijn, en die toch aan de kerk haar eigenlijke forma schenken. En aan geen enkele mens heeft God de onfeilbare maatstaf in handen gegeven, waarnaar hij het geestelijk leven van een ander beoordelen kan. De intimis non judicat ecclesia. De Heere alleen kent degenen, die de zijnen zijn. Zo is het dus mogelijk en is het ook altijd in de Christelijke kerk een feit geweest, dat er kaf onder het koren school en hypocrieten onder de ware gelovigen verborgen waren. De naam kerk, gebezigd van de ecclesia militans, van de vergadering van de gelovigen op aarde, heeft daarom bij alle Christenen, zowel Roomse als Protestantse, altijd een overdrachtelijke zin. Zij wordt zo genoemd, niet naar de ongelovigen, die er zich in bevinden, maar naar de gelovigen, die er het essentiële bestanddeel van vormen en er het wezen aan geven. Het geheel wordt naar het deel genoemd. Een kerk is en blijft een vergadering van ware Christgelovigen.

- 1) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 35 De geestelijke wereld; 265 v. en Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 407 v.
- 2) Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 487, Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 491.
- 3) Bij Seeberg, Der Begriff der chr. K. bl. 45
- 4) Belarminus, de eccl. mil. III 2.
- 5) t.a.p. III 9.
- 6) Catech. Rom. 110 qu. 6, 7.
- 7) Augustinus, de bap. III 19, bij Seeberg, t.a.p. bl. 42.
- 8) Bellarminus, de eccl. mil. III 10.
- 9) Möhler, Symbolik par. 49.
- 10) Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 489 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 493)

493. Zo opgevat, kan de onderscheiding van zichtbare en onzichtbare kerk door niemand gewraakt en moet zij veeleer door allen worden erkend. Maar er is nog een andere moeilijkheid aan het begrip van de kerk verbonden. De vergadering van de gelovigen op aarde is niet alleen charismatisch, doch ook institutair ingericht. Zij is niet alleen zelf het eigendom van Christus, maar doet ook dienst, om anderen voor Christus te winnen. Zij is coetus, doch ook mater fidelium; organisme doch ook instituut; doel en middel tegelijk. De verhouding van de kerk als organisme tot de kerk als instituut komt eerst in de volgende paragraaf, bij de regering van de kerk, ter sprake. Want evenals het begrip staat moeilijk te omschrijven is en dan eerst duidelijk wordt, wanneer daarin volk en overheid onderscheiden en afzonderlijk behandeld worden, zo is er van het begrip kerk dan alleen een goede definitie te geven, als tegen vereenzelviging van de vergadering van de gelovigen met haar organisatie in het instituut gewaakt wordt **1)**. Velen echter brengen de onderscheiding van de kerk als organisme en als instituut met die in onzichtbare en zichtbare in verband en geven daardoor aan deze laatste ongemerkt een zin, die haar niet toekomt. Aan de ene zijde staan zij, die niet alleen de kerk naar haar idee of de ecclesia triumphans, maar ook de ecclesia militans op aarde omschrijven als vergadering van de praedestinati of electi (Wiclef), of van de perfecti (Pelagius volgens Augustinus **2)**, de Anabaptisten volgens Calvijn **3)**, en vele anderen), of van hen, qui nunquam lapsi sunt (Novatianus), of ook van die leden van de kerk, die tot het avondmaal gaan (communicanten), zoals velen in Amerika de kerk begrenzen. Aan de andere

zijde bevinden zich de Roomsden, die het zwaartepunt van de kerk uit de vergadering van de gelovigen in het hiërarchisch instituut, in de monarchia externa et suprema totius orbis verleggen en haar wezen veelmeer zoeken in de ecclesia docens dan in de ecclesia audiens. En die kant gaan ook uit allen, die, om de ongelovigen en hypocrieten althans enigermate als ware leden vast te houden, de kerk omschrijven als vergadering van geroepenen (Melanchton, Löhe, Klieföth enz.) of van gedoopten (Münchmeyer, Delitzsch, Vilmar enz.).

Beide beschouwingen zijn eenzijdig en doen aan het wezen van de kerk te kort. Op het eerste standpunt wordt de kerk geheel en al onzichtbaar, blijft zij een idee en treedt niet in de werkelijkheid op. De verkiezing zonder meer maakt iemand nog niet tot een lidmaat van de kerk op aarde. Wel behoren de uitverkorenen, die nog niet tot het geloof zijn gekomen, tot de kerk, gelijk zij in de gedachte en het besluit van God bestaat; zij kunnen zelfs gezegd worden, potentia tot de kerk te behoren, maar zij zijn er toch actu nog geen leden van. En ook kan de kerk niet omschreven worden als vergadering van volmaakten, van niet-gevallen of van communicanten, want de gelovigen bereiken in dit leven de volmaaktheid niet, zijn door de beloften van God niet tegen elke val gewaarborgd en zijn niet tot het getal van de avondmaalgangers beperkt. Evenmin is de tweede, bovengenoemde omschrijving met het wezen van de kerk in overeenstemming. Want uitwendig lidmaatschap, roeping en doop zijn geen bewijs van waarachtig geloof; velen worden geroepen, die niet zijn uitverkoren; velen worden gedoopt, die niet geloven; niet allen zijn Israël, die uit Israël zijn. Terwijl eerstgenoemden dus tot geen zichtbare kerk komen, verwaarlozen laatstgenoemden de onzichtbare kerk. Dan alleen komen deze beide tot haar recht, wanneer de kerk opgevat wordt als vergadering van gelovigen. Immers is het het oprechte, ware geloof, dat zalig maakt, vergeving van de zonden en eeuwig leven ontvangt. Dat geloof is een zaak van het hart, doch het blijft niet binnen de mens besloten maar openbaart zich naar buiten in belijdenis en wandel, [Rom.10:10](#), en belijdenis en wandel zijn tekenen van het inwendig geloof van het hart, [Mt. 7:17](#); [10:32](#); [1 Joh. 4:2](#). Weliswaar zijn ook geloof en belijdenis lang niet altijd in overeenstemming; er is geloof, bijv. bij de kinderen van de gelovigen, dat niet in daden openbaar wordt, en er is een belijden, dat in het roepen van Heere, Heere bestaat en niet uit waar geloof wordt geboren. Maar toch heeft de opvatting van de kerk als vergadering van gelovigen dit voor boven haar omschrijving als vergadering van geroepenen en gedoopten, dat zij datgene handhaaft, waarop het voor ieder mens en voor heel de kerk aankomt. Niet het geroepen en het gedoopt zijn beslist, maar wie geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn zal zalig worden, daarentegen die niet zal geloofd hebben, ook al werd hij geroepen en gedoopt, zal veroordeeld worden, [Mk. 16:16](#).

Hieruit volgt, dat de onderscheiding van de kerk als instituut en organisme een heel andere is dan die in zichtbare en onzichtbare kerk, en met deze niet vereenzelvigd mag worden. Want instituut en organisme zijn beide benamingen van de kerk naar haar zichtbare zijde. Men mag hierbij niet vergeten, dat ook instituut en organisme van de kerk, in het zichtbare optredend, een onzichtbare, geestelijke achtergrond hebben. Want ambt en gave, bediening van woord en sacrament, broederlijke en gemeenschap van de heiligen berusten allen op werkingen, die er uitgaan van het verheerlijkt Hoofd van de gemeente door de Heilige Geest. Afkeuring verdient daarom de voorstelling, alsof het instituut als iets toevalligs en uitwendigs op mechanische wijze aan de kerk als vergadering van de gelovigen was toegevoegd. Maar toch denken wij bij de kerk als instituut en als organisme in de eerste plaats aan de kerk naar haar zichtbare zijde, dat is, aan de ambten en bedieningen, waarmee zij toegerust is en aan de gemeenschap van de heiligen, gelijk die in de broederlijke openbaar wordt. En juist in deze beide treedt de kerk naar buiten zichtbaar op. Onjuist is daarom ook de mening, dat de kerk alleen zichtbaar wordt in het instituut, in ambt en bediening, in woord en sacrament, in enige

vorm van kerkregering. Ook wanneer dit alles weggedacht wordt, is nochtans de kerk zichtbaar. Want elk gelovige openbaart zijn geloof in belijdenis en wandel op ieder terrein van het leven, en alle gelovigen samen staan met hun geloof en leven tegen de wereld over. In de hemel is er geen ambt en bediening, geen woord en sacrament meer en zal toch de kerk ten volle zichtbaar zijn. Zichtbaarheid en onzichtbaarheid onderscheiden de kerk dus uit een geheel ander gezichtspunt dan instituut en organisme. De laatste onderscheiding zegt ons, waarin de kerk voor ons zichtbaar en kenbaar wordt; de eerste leert, dat die zichtbare verschijning een onzichtbare, geestelijke zijde heeft, welke alleen bij God bekend is.

Daarmee is nu vanzelf ook gegeven, dat zichtbare en onzichtbare kerk geen twee kerken zijn. Deze bedenking werd reeds door de Donatisten tegen Augustinus ingebracht en is later door de Rooms en tegen de Protestanten herhaald. Maar de aanklacht berust op misverstand. Rome zelf erkent, zoals boven aangetoond is, dat er duo hominum genera in de kerk zijn, dat zij duas partes heeft, en tracht nu wel aan te tonen, dat de ongelovigen aliquo modo tot de kerk behoren, maar durft toch niet zeggen, dat zij het wezen van de kerk uitmaken. Feitelijk staat zij dus voor dezelfde moeilijkheid als de Hervorming. Want dat de hypocrieten aliquo modo tot de kerk behoren, is geen punt van verschil. Ook de protestanten erkennen, dat zij in ecclesia zijn en tot de kerk behoren, gelijk de kwade ranken tot de wijnstok en het kaf tot het koren. Alleen ontkennen zij, dat dezen aan de kerk haar forma geven, want het oprechte geloof is het en niets anders, dat zalig maakt en Christus inlijft. De ongelovigen zijn dus het wezen van de kerk niet, zij zijn niet de ecclesia. Onzichtbare en zichtbare kerk zijn dus ook volstrekt geen benamingen voor de groep van ongelovigen en van gelovigen, die er in een kerk zijn. In de kerk is over leer en leven de tucht te handhaven naar het gebod van de Heere; maar elke poging, om de gelovigen en de ongelovigen te scheiden, en een ecclesiola in ecclesia op te richten, is evenzeer met het gebod van de Heere in strijd; [Mt. 13:30](#), weersprekt dit niet, want de akker, daar bedoeld, is niet de kerk doch de wereld, vs. 38 maar het volgt daaruit, dat wij aan belijdenis en wandel gebonden zijn en over het hart niet kunnen of mogen oordelen. Ongelovigen maken dus evenmin het wezen van de zichtbare als van de onzichtbare kerk uit; zij behoren tot de kerk in geen van beide opzichten, al ontbreekt ons het recht en de bevoegdheid, om hen van de gelovigen af te zonderen en uit te werpen. Zelfs kan nog sterker gezegd worden, dat ook de oude mens, die in de gelovigen overblijft, niet tot de kerk behoort. Daarmee heeft Schleiermacher nog geen gelijk, als hij het wezen van de kerk in werkingen van de Heilige Geest gelegen acht, want de kerk is geen vergadering van werkingen, maar van personen; het zijn mensen, die door de Heilige Geest worden wedergeboren en tot het geloof gebracht en die als zodanig, als nieuwe mensen, het wezen van de kerk vormen. Maar toch, de kerk is een vergadering van gelovigen, en alles wat niet uit het geloof, uit de nieuwe maar uit de oude mens opkomt, behoort niet tot de kerk en wordt daarom eenmaal buitengeworpen. Zichtbare en onzichtbare kerk zijn om deze reden twee zijden van een en dezelfde kerk; het zijn dezelfde gelovigen, die de eenmaal beschouwd worden van de zijde van het geloof, dat in het hart woont en bij God alleen zeker bekend is, en de andere maal van de zijde van de belijdenis en van het leven, welke naar ons toegekeerd en voor ons waarneembaar is. Omdat de kerk hier op aarde wordende is, zijn deze beide zijden nooit, zelfs niet in de zuiverste kerk, aan elkaar gelijk. Er zijn altijd ongelovigen binnen, en gelovigen buiten de kerk; multi lupi intus, multae oves foris. Het laatste was bijv. onder het Oude Testament het geval met Naäman de Syriër en geldt nu nog van allen, die om een of andere reden buiten de gemeenschap van de geïnstitueerde kerken leven en toch het ware geloof deelachtig zijn. Maar dit alles doet toch niets af van het feit, dat het wezen van de kerk alleen in de gelovigen ligt.

- 1) Turretinus, Theol. El. XVIII 3, 10. Stahl, Die Kirchenverfassung bl. 46.
- 2) Augustinus, de haer. 88.
- 3) Calvin, Inst. IV 1, 8.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 494)

494. Indien de kerk naar haar wezen een vergadering van ware Christgelovigen is en deze alleen bij God bekend zijn, wordt de vraag van gewicht, waaraan de kerk door ons kan worden gekend. De Roomse Christen heeft daarom vooral bezwaar tegen het reformatorisch kerkbegrip, omdat het de zekerheid van de kerk en dus van de zaligheid van zijn ziel ondermijnt en voor twijfel, verdeeldheid, onverschilligheid de deur opent. Bellarminus zegt het zo duidelijk mogelijk: *necesse est, ut nobis certitudine infallibili constet, qui coetus hominum sit vera Christi ecclesia, nam cum Scripturae traditiones et omnia plane dogmata ex testimonio ecclesiae pendeant, nisi certissimi simus, quae sit vera ecclesia, incerta erunt prorsus omnia.* Dit nu is onmogelijk, als het oprechte geloof iemand alleen waarlijk tot lid van de kerk maakt, want dit kan nooit door ons zeker worden gekend, en een *cognitio conjecturalis* is onvoldoende, wij hebben hier een *certitudo infallibilis* nodig 1), want *tenemur omnes sub periculo mortis aeternae verae ecclesiae nos adungere et in illa perseverare* 2). De ware kerk moet daarom zo *visibilis* en *palpabilis* wezen, *ut est coetus populi Romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum* 3). Vandaar dat Bellarminus alle krachten inspannt, om de waarheid van de Roomse kerk te bewijzen. Hij telt niet minder dan 15 *notae* op, nl. *ipsum catholicae ecclesiae nomen, antiquitas, duratio diuturna, multitudo et varietas credentium, successio episcoporum, conspiratio in doctrina cum ecclesia antiqua, unio membrorum inter se et cum capite, sanctitas doctrinae, efficacia doctrinae, sanctitas vitae primorum patrum, gloria miraculorum, lumen propheticum, confessio adversariorum, infelix exitus eorum qui ecclesiam oppugnant, felicitas temporalis* 4). De Roomse theologen volgen dit voorbeeld, maar herleiden het vijftiental *notae* gewoonlijk tot de vier, welke in het *symbolum Nic.-Const.* worden benoemd, nl. de *unitas, sanctitas, catholicitas* en *apostolicitas* 5). Daarbij verdient het nog de aandacht, dat Rome in eigenlijke zin geen *notae* of criteria heeft, waaraan de ware kerk kan gekend worden. Deze veronderstellen toch een maatstaf, die boven de kerk ligt en waarnaar zij door ieder beoordeeld mag worden. En zulk een maatstaf heeft Rome niet, want de Schrift is afhankelijk van de kerk, en de kerk is zelf de hoogste maatstaf voor leer en leven. *Notae ecclesiae* zijn bij Rome dus niets anders dan *indicia, eigenschappen*, waarin de kerk uitkomt en zich openbaart. Bewijzen voor de kerk zijn dezelfde als die voor het Christendom, want beide zijn bij Rome één. En deze bewijzen maken de stelling, dat de Roomse kerk de ware kerk is, wel niet *evidenter veram* maar toch *evidenter credibilem* 6). Ook spreekt het Vaticaan: *Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile* 7). Absoluut bewijsbaar is dus de waarheid van de kerk voor een ieder niet; dan toch zou de kerk geen *articulus fidei* en het geloof niet vrij en verdienstelijk zijn. Er moet volgens het Vaticaan bij het getuigenis, dat van de kerk uitgaat, een *efficax subsidium ex superna virtute* bijkomen. Feitelijk neemt Rome daarmee hetzelfde subjectieve standpunt in als de Hervorming. De motieven, hoe sterk ook, kunnen niet metterdaad bewegen tot het geloof. Het is Gods Geest alleen, die iemand

inwendig vast en zeker overtuigen kan van de waarheid van de Goddelijke openbaring. De diepste grond voor het geloof is ook bij Rome niet de Schrift of de kerk, maar het lumen interius. Rome heeft met zijn onfeilbare kerk en zijn onfeilbarn paus principieel niets vóór boven de kerken van de Hervorming, want kerk en paus zijn, hoe zichtbaar ook, toch articuli fidei 8).

De kentekenen, die Rome voor de ware kerk opgeeft, zijn dan ook in geen enkel opzicht duidelijker en krachtiger dan de zuivere bediening van het woord, welke door de Hervorming als kenteken van de kerk werd erkend. Sommige van de kentekenen, door Bellarminus genoemd, zijn van zeer ondergeschikte waarde. De wondergave is volstrekt geen afdoend bewijs voor de waarheid van de leer, welke iemand verkondigt, [Deut. 13:1-2](#); [Mt. 7:22-23](#); [24:24](#) enz. 9); het ongelukkig uiteinde van de vijanden en vervolgers van de kerk is meestentijds slechts een legende, gelijk ook Roomsens nu erkennen 10), en de aardse voorspoed van de kerk is altijd tijdelijk, wisselt met vervolging en onderdrukking af, en kan even goed als een bewijs tegen de waarheid van de kerk worden aangevoerd, [Mt. 5:10](#); [16:24](#); [Joh. 16:33](#); [Hd. 14:22](#); [2 Tim. 3:12](#). Bij andere kenmerken hangt alles af van de zin, waarin zij worden verstaan; de naam katholiek wordt ook door Protestantse kerken aangenomen en is op zichzelf evenmin een bewijs voor de waarheid van de Roomse kerk, als de naam Christus, die de valse Christussen zich toeëigenen, [Mt. 24:24](#), of de naam Israël of Abrahams zaad, waarop de Joden zich verhovaardigden, [Joh. 8:33](#); [Rom. 9:6](#); de oudheid, de historische continuïteit en de onafgebroken successie zijn niet alleen aan Rome, maar ook aan andere kerken, bijv. de Griekse eigen, en bewijzen op zichzelf evenmin iets voor de waarheid van de Roomse kerk als zij dat deden voor die van de Joodse gemeente in Jezus' dagen; de eenheid en de katholiciteit zijn pretensies van Rome, welke het feit niet kunnen te niet doen, dat er miljoenen Christenen leven buiten haar; er is niet maar één kerk, er zijn vele kerken, en er is geen enkele, die alle gelovigen omvat. De overige kenmerken, overeenstemming met de leer van de apostelen, heiligheid van de leer, vernieuwende kracht, welke van haar uitgaat, heilig leven van veel van haar belijders, komen volstrekt niet alleen aan Rome, doch ook aan vele andere kerken toe, en zijn aan dezelfde bedenkingen onderhevig, als welke door de Roomsens tegen de Protestantse kentekenen worden ingebracht en straks besproken worden 11).

De Roomse kerk verheugt zich daarbij wel in haar eenheid en wijst met zelfbehagen op de verdeeldheid van het Protestantisme. Maar zij betaalt deze vreugde met een dure prijs. Ten eerste is het gedwongen, om het wezen van de kerk hoe langer hoe meer van de vergadering van de gelovigen op het instituut van de hiërarchie, d.i. tenslotte op de paus, over te dragen. Met meer recht, dan Lodewijk XIV kon zeggen: l'état c'est moi, kan de paus verklaren: de kerk ben ik. Ubi papa, ibi ecclesia. Als dan ook bij de kerk, gelijk behoort, niet uitsluitend aan het instituut, maar tevens en in de eerste plaats aan de vergadering van de gelovigen gedacht wordt, is de verdeeldheid in de Roomse kerk niet zo veel minder dan in de Protestantse kerken. Het verschil is alleen, dat Rome, in de coelibataire hiërarchie haar kracht zoekend, in de kerk alle richtingen en meningen stil naast elkaar laat bestaan en aan haar leden, zelfs de ongelovigste, de energie, de vrijheids- en de waarheidszin ontnemt, om met de kerk en hun eigen onware positie te breken. Ten tweede betaalt Rome die vreugde met de dure prijs van het extra ecclesiam nulla salus. De leer van de Schrift, dat de zaligheid gebonden is aan het geloof in Christus, werd spoedig tegenover schisma en heresie zo verstaan, dat ieder, die de zaligheid in Christus deelachtig wilde worden, verbonden moest zijn met de bisschop 12). Wie behouden willen worden, moeten vluchten in de heilige kerken van God 13). Sola catholica ecclesia est, quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei; quo si quis non intraverit vel aquo si quis exiverit, a spe vitae ac salutis aeternae alienus est 14). Dikwijls gebruikten de kerkvaders voor de kerk

het beeld van de ark, en inzonderheid Cyprianus bediende zich daarvan, om het extra *ecclesiam nulla salus*, boven alle twijfel te verheffen 15). Augustinus had geen andere mening: *manifestum est, eum qui non est in membris Christi, christianam salutem habere non posse* 16). Buiten de kerk kan iemand alles meenemen, sed *nunquam nisi in ecclesia catholica salutem potest invenire* 17). Concilies en pausen hebben deze leer bekrachtigd. Het vierde Lateraan-concilie verklaarde in c.1, dat er één katholieke kerk van de gelovigen is, buiten welke volstrekt niemand zalig wordt. Trente getuigde in de vijfde zitting, dat het zonder het katholieke geloof onmogelijk is, Gode te behagen. Bonifacius VIII sprak uit, dat onderwerping aan de paus de *necessitate salutis* was. Eugenius IV leerde, dat niemand buiten de katholieke kerk het eeuwig leven deelachtig kan worden. En Pius IX verklaarde in de allocutie van 9 Dec. 1854: *tenendum ex fide est, extra apostolicam Romanam ecclesiam salvum fieri neminem posse*. Rome moet daarom intolerant zijn, zij kan geen kerken naast zich erkennen; zij is zelf de enige kerk, de bruid van Christus, de tempel van de Heilige Geest. Toch zijn de feiten ook Rome te machtig geworden. Duizenden en miljoenen hebben in de loop van de eeuwen de gemeenschap met de Roomse kerk verbroken, novatianen, Donatieten, Griekse Christenen, Arianen, Monofysieten, Monoteleten, vele secten in de Middeleeuwen en dan in de zestiende eeuw meer dan de helft van de Christenheid. En al heeft Rome door de contra-reformatie veel teruggewonnen, toch telt het nu van de 500 miljoen Christenen ternauwernood de helft en gaat in getalsterkte eerder achter- dan vooruit. Tegenover deze feiten is het niet vol te houden, dat er buiten de Roomse kerk geen zaligheid is. Het valt Rooms en zelf moeilijk, aan deze leer getrouw te blijven; velen zijn tot concessies geneigd. Zij maken onderscheid tussen hen, die bewust, opzettelijk, pertinaciter en daarom culpabiliter de kerk verlaten, en hen, die meegesleept en verleid worden, *bona fide* buiten de kerk zijn en *voto, desiderio, animo* nog tot de kerk, *ad animam ecclesiae* behoren. In diezelfde geest werd door de Roomse stoel de stelling van Bajus verworpen; *infidelitas pure negativa* in his, *quibus Christus non est praedicatus, peccatum est*, en sprak Pius IX in de allocutie van 9 Dec. 1854 uit: *pro certo habendum esse, eos qui verae religionis ignorantia laborant, si ea invincibilis set, nulla posse huius rei culpa obstringi* 18).

- 1) Bellarminus, de eccl. mil. III 10.
- 2) t.a.p. III 12.
- 3) t.a.p. III 2.
- 4) t.a.p. IV c. 4-18.
- 5) Perrone, Prael. I 248. Liebermann, Instit. theol. I 255.
Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 372. Jansen, Prael. I 659.
Hettinger, Apol. 7te Aufl. IV 411. V 106.
- 6) Bellarminus, de eccl. mil. IV c3.
- 7) Conc. Vatic. III c. 3.
- 8) Verg. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 17 De historisch-
apologetische methode; 133 v. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 22
De Grond van het Geloof; 150 v.
- 9) Verg. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 17 De historisch-
apologetische methode; 134 v.
- 10) Nik. Paulus, Luthers Lebensende. Freiburg 1898.
- 11) Beza, de eccl. cath. notis, Tract. theol. III 132. Polanus,
Synt. bl. 532 v. Amesius, Bellarminus enervatus II 56-72.
Maresius, Syst. theol. XVI 23 v. Turretinus, Theol. El.
XVIII qu. 13. Maastricht, Theol. VII 1, 34 De Moor VI 50. M.
Vitringa IX 1 bl. 98. Gerhard, Loc. XXII c. 10, II.
Quenstedt, Theol. IV 503.
- 12) Ignatius, ad Eph. 4; 5; Phil. 3. Trall. 7.
- 13) Theophilus, ad Autol. II 14.
- 14) Lactantius, Inst. div. IV 30.
- 15) Cyprianus, de unit. eccl. 6. Ep. 69, 2, 74, 11.

- 16) Augustinus, de unit. eccl. 2.
 17) Augustinus, Super gestis c. Emerito. Verg. C. Romeis, Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des h. Augustin. Freiburg 1909.
 18) Bellarminus, de eccl. mil. III c. 3, 6. Perrone, Prael. I 331. Klee, Dogm. I 141. Jansen, Prael. I 344. Schanz, Apol. III 188. Dublanchy, De axiomete: extra ecclesiam nulla salus, dissertatio theologica. Bar-le-Duc, Contant-Laguerre 1895.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 495)

495. Voor het Protestantisme had de leer van de kentekenen van de ware kerk een geheel andere betekenis. Door de Hervorming werd de eenheid van de Westerse Christenheid voorgoed verbroken en kwamen verschillende kerken naast en tegenover elkaar te staan. De Hervormers hadden te betogen, dat de kerk van Rome de ware niet was, en dat de kerken van de Reformatie aan het wezen van de kerk, gelijk de Schrift het omschreef, beantwoordden. Hun reformatorische daad onderstelde, dat de kerk niet was αυτοπιστος, dat zij dwalen en afwijken kon, en dat er een hoger gezag was, waaraan ook zij zich te onderwerpen had. En dat kon niet anders zijn dan de Heilige Schrift, het Woord van God. Eenparig gingen daarom alle Hervormers tot de Schrift terug, zagen in haar ook de maatstaf van de kerk, en bepaalden dienovereenkomstig de kenmerken, waaraan de ware kerk van de valse te onderscheiden was. In de opgave van die notae was er wel enig verschil. In zijn geschrift Von den Concilien und Kirchen telde Luther er zeven op: zuivere bediening van het woord, van de doop, van het avondmaal, van de sleutelen, wettige keuze van de dienaren, het openbare gebed en onderwijs, en het kruis; maar elders noemde hij er maar twee, zuivere bediening van woord en sacrament. En zo deden ook Melanchton 1) en latere Lutherse theologen 2); alleen voegde Melanchton in het Examen ordinandorum aan deze twee nog een derde vrij hiërarchisch kenmerk toe: obediencia ministerio debita juxta evangelium. Van de Gereformeerden gaven sommigen, zoals Beza, Sohnius, Alsted, Amesius, Heidanus, Maresius één kenteken op, de zuivere bediening van het woord; anderen, zoals Calvijn, Bullinger, Zanchius, Junius, Gomarus, Maastricht, Marck e.a. twee, nl. zuivere bediening van woord en sacrament; velen, zoals Conf. Gall., Belg. Scot. I, Hyperius, Martyr, Ursinus, Trelcatius, Walaeus, Amyraldus, Heidegger, Wendelinus, voegden er als derde nog de rechte bediening van de tucht of de heiligheid van het leven aan toe. Maar terecht merkten Alsted, Alting, Maresius, Hottinger, Heidanus, Turretinus, Maastricht e.a. op, dat dit meer een verschil in naam dan in de zaak was, en dat er eigenlijk maar één kenteken is, nl. het een en zelfde woord, dat dan op verschillende wijze, in prediking, onderricht, belijdenis, sacrament, leven enz. bediend en beleden wordt 3).

Dat de Hervorming in het Woord van God terecht het kenteken van de kerk zocht, is met de Schrift in de hand aan geen twijfel onderhevig. Immers, zonder woord van God is er geen kerk, [Spr. 29:18](#); [Jes. 8:20](#); [Jer. 8:9](#) [Hos. 4:6](#); door woord en sacrament vergadert Christus zijn kerk, [Mt. 28:19](#), die op de leer van apostelen en profeten gebouwd is, [Mt. 16:18](#); [Ef. 2:20](#); door het woord wederbaart Hij, [1 Petr. 1:23](#); [Jak. 1:18](#), werkt Hij het geloof, [Rom. 10:14](#); [1 Cor. 4:15](#), reinigt en heiligt Hij, [Job. 15:3](#); [Ef. 5:26](#). En zij, die zo door het woord van God zijn wedergeboren en vernieuwd, hebben de roeping om Christus te belijden, [Mt. 10:32](#) [Rom. 10:9](#), horen zijn stem, [Joh. 10:27](#) bewaren zijn woord, [Joh. 8:31-32](#); [14:23](#), beproeven de geesten, [1 Joh. 4:1](#), vermijden wie deze leer niet brengt, [Gal. 1:8](#); [Tit. 3:10](#); [2 Joh. 9](#). Het woord is inderdaad de ziel van de kerk 4). Alle dienst in de kerk is een dienst van het woord. God geeft zijn woord aan de kerk, en deze neemt het aan, bewaart, bedient, onderwijst het, belijdt het voor God, voor elkaar, voor de wereld in woord en in daad. In het éne kenteken

van het woord zijn de andere als nadere toepassingen begrepen. Waar Gods woord recht gepredikt wordt, daar wordt ook het sacrament zuiver bediend, de waarheid van God naar de mening van de Geest beleden, de handel en wandel naar Gods getuigenis ingericht. Zelfs Rome kan niet ontkennen, dat Gods woord het kenteken van de kerk is. Gerhard haalt vele kerkvaders aan, die klaar en duidelijk dit uitspreken [5](#)). Zo zegt Tertullianus: *illae sunt verae ecclesiae, quae tenent quod ab apostolis receperunt*. Vroeger, zegt Chrysostomus, kon op velerlei wijze aangetoond worden, welke de kerk van Christus was, maar sedert de ketterijen zijn ingeslopen, is dit niet anders aan te wijzen dan door de Schriften; die Schriften toch, verklaart hij, zijn eenvoudig en waar, zodat het gemakkelijk valt daarnaar te oordeelen, welke leer de ware is. Herhaaldelijk spreekt Augustinus in dezen geest: *inter nos et Donatistas quaestio est, ubinam sit ecclesia. Quid ergo facturi sumus? in verbis Donati eam quaesituri an in verbis capitis sui Domini Jesu Christi? Puto, quod in illius verbis eam quaerere debeamus, qui veritas est et optime novit corpus suum, novit enim qui sunt ejus*. Bellarminus zelf omschrijft de kerk als *coetus hominum ejusdem Christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatus* enz., neemt de *sanctitas doctrinae* onder de kentekenen van de kerk op [6](#)), en geeft toe, dat in sommige gevallen, indien de Schrift als Gods woord aangenomen wordt, de Schrift bekender is dan de kerk en haar waarheid bewijst [7](#)). Bij beantwoording van de vraag, welke de onderscheidende kenmerken van de kerk zijn, moet ook Rome de Schrift gebruiken als bewijsgrond, indien zij niet bij een *sic volo*, *sic jubeo*, *stat pro ratione voluntas* wil blijven staan [8](#)).

Toch verwerpt Rome de kentekenen, welke de Reformatie voor de ware kerk aangaf. Bellarminus brengt er ten eerste tegen in, dat zuivere bediening van het woord hoogstens alleen aanwijst, waar, maar niet, welke de ware kerk is, d.i. wie de ware gelovigen zijn, die toch alleen naar de Protestantse definitie het wezen van de kerk uitmaken [9](#)). Deze bedenking is tot op zekere hoogte juist, maar feitelijk ook zonder bezwaar. Want het is ons volstrekt niet nodig, om met onfeilbare zekerheid te weten, wie ware gelovigen zijn; daarvoor bijv. met J. Müller [10](#)) onfeilbare kentekenen op te zoeken, leidt op het dwaalspoor van de Donatisten. De zuivere bediening van het woord is geen kenmerk van het oprechte geloof van de individuele leden, maar van de kerk als vergadering van de gelovigen. De belofte van God nl., [Jes. 55:11](#); [2 Cor. 2:15-16](#) enz. staat er ons borg voor, dat het woord Gods overal, waar het gepredikt wordt, zijn werking zal doen en niet ledig zal wederkeren, *Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein* (Luther). Daarom noemden de Reformatoren als eerste en voornaamste kenteken van de kerk niet de belijdenis en het leven van de gelovigen, maar de bediening van woord en sacrament. De gelovigen toch, die het wezen van de kerk uitmaken, worden op tweeërlei wijze openbaar, in de bediening van woord en sacrament, die onder hen plaats heeft, en in belijdenis en wandel, waardoor zij zich van de wereld en ook van andere kerken onderscheiden, d.i. in de kerk als instituut en in de kerk als organisme. De aard van de zaak brengt mee, dat het kenteken, dat aan de bediening van woord en sacrament, aan de kerk als instituut ontleend wordt, een onbedriegelijker, vaster, bestendiger, duurzamer karakter draagt, dan dat, hetwelk in belijdenis en leven van de gelovigen gevonden wordt. Aan het laatste kan veel ontbreken, zonder dat daarom het eerste ophoudt te bestaan. De Roomse kerk bewijst dit in zeer sterke mate, maar het geldt toch ook van de Protestantse kerken. Van hoeveel belang een zuivere belijdenis en een heilige wandel van de gelovigen ook is, hoofdzaak voor een ieder blijft de zuivere bediening van woord en sacrament. Daarom behoort dit als eerste en voornaamste kenteken van de kerk te gelden. Doch de Gereformeerden legden er terecht nadruk op, dat de kerk als vergadering van de gelovigen niet alleen in het instituut, maar ook in het geloof, in het vlieden van de zonden, in het najagen van de gerechtigheid, in de liefde tot God en de

naaste, in de kruisiging van het vlees openbaar wordt 11). De zuivere bediening van het woord sluit ook in de toepassing van de kerkelijke tucht.

Een andere bedenking van Bellarminus luidt, dat de zuivere bediening van het woord een veel te algemeen en te onduidelijk kenteken is, dan dat de ware kerk daarnaar beoordeeld worden kan. Immers laat de bediening van het woord enerzijds in ware kerken, zoals bijv. te Corinthe en in Galatië, dikwijls aan zuiverheid nog veel te wensen over, en is zij anderzijds in ketterse en sectarische kerken niet ten enenmale teloor gegaan. Socinianen en Remonstranten redeneerden op dezelfde wijze en bestreden de noodzakelijkheid en de profijtelijkheid van kenmerken, waaraan de ware kerk te onderkennen was 12). En hoewel Luthersen en Gereformeerden in de eerste tijd zeer kras staande hielden, dat zij de ware kerk waren, maakte de toenemende onzuiverheid van eigen kerken en het optreden van andere kerken naast de hunne het hoe langer hoe moeilijker, om deze bewering in al haar strengheid te handhaven. Ja, van begin af aan was de houding, welke de Protestantse kerken tegenover de Roomse kerk aannamen, een heel andere dan omgekeerd. Rome kan sekten, maar geen kerken naast zich erkennen 13). Doch de Protestanten, hoewel de kerkelijke hiërarchie van Rome beslist verwerpende, bleven het Christelijke in Rome's kerk ten volle erkennen. Hoe bedorven Rome ook zij, er zijn toch nog vestigia ecclesiae, ruinae dissipatae ecclesiae in, er is nog aliqua ecclesia, licet semirupta, in het pausdom overgebleven 14). De Hervorming was een afscheiding ab ecclesia Romana et Papali, maar niet a vera ecclesia 15). Voorts waren of werden althans de Hervormers zich spoedig ervan bewijst, dat de zuivere bediening van woord en sacrament niet als een absoluut kenmerk gelden kon. Calvijn waarschuwt ten sterkste tegen alle willekeurige afscheiding. Al ontbreekt er iets aan de zuiverheid van de leer of van de sacramenten, al laat de heiligheid van het leven en de trouw van de dienaren veel te wensen over, men mag daarom niet dadelijk de kerk verlaten. Eerst als de summa necessariae doctrinae, de praecipua religionis doctrina voor de leugen ingeruild wordt, is scheiding plicht 16). Toen later het bederf in de staatskerken toenam en velen tot scheiding zich gedrongen voelden, kwamen de meeste leraars op dezelfde gronden tegen het separatisme in verzet 17). Allen zagen zich gedrongen, om met Calvijn te erkennen, dat er in de ware kerk veel onzuivers in leer en leven voorkomen kan, zonder dat dit recht tot afscheiding geeft, en dat er in de gescheiden kerken dikwijls veel goeds wordt gevonden. Zo onderging het begrip ware en valse kerk een belangrijke wijziging. Aan de ene zijde moest men toegeven, dat een ware kerk in absolute zin hier op aarde onmogelijk is; er is geen enkele kerk, die volstrekt en in alle delen, in leer en leven, in bediening van woord en sacrament aan de eis van God beantwoordt. En aan de anderen kant werd het duidelijk, dat er ook een valse kerk in absolute zin niet bestaan kan, omdat zij dan geen kerk meer was; al was Rome een valse kerk, in zoverre ze pauselijk was, er waren toch nog vele overblijfselen van de ware kerk in. Er was dus onderscheid tussen vera en pura ecclesia 18). Ware kerk werd de naam, niet voor één kerk met uitsluiting van alle andere, maar voor velerlei kerken, die de hoofdwaarheden van het Christendom, de fundamentele artikelen 19) nog vasthielden, doch overigens in graden van zuiverheid zeer ver van elkaar afweken; en valse kerk werd de naam van de hiërarchische macht van bijgeloof of ongeloof, welke in de plaatselijke kerken zich opwierp en zichzelf en haar ordinantiën meer macht en autoriteit toeschreef dan het Woord van God 20).

1) Melanchton in de Conf. Aug. art. 8 en in zijn Loci.

2) Gerhard, Loc. Theol. XXII par. 31. Quenstedt, Theol. IV 503.

3) M. Vitringa, Doctr. IX bl. 101-109.

4) Calvijn, Inst. IV 12, 1.

5) Gerhard, Loci Theol. XXII par. 138.

6) Bellarminus, de eccl. mil. IV 11.

7) t.a.p IV 2.

- 8) Verg. meer dergelijke uitspraken bij Gerhard t.a.p. par. 139. Turretinus, Theol. EI. XVIII 12, 16. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 375.
- 9) Bellarminus, de eccl. mil. IV 2.
- 10) J. Müller, Dogm. abh. 346 v.
- 11) Nederl. Geloofsbel. 29.
- 12) Cat. Rac. qu. 489. Episcopus, Disp. III 28, Op. II 2 bl. 459.
- 13) Hettinger, Apol. d. Christ. V7 118,
- 14) Calvijn, Inst. IV 2, 11. cf. Op. ed. Schippers VIII 111, 309. IX Epist. 51, 57. Beza, Tract. theol. III 145, 192. Bullinger. Huijsboeck 1612 bl. 206, 207. Zanchius, Op. II in de praef. vóór de natura Dei. Polanus, Synt. 535. cf. 496. Polanus a Polansdorf, Part. Theol. bl. 196. Junius, Op. II 1018-1023. Alsted, Theol. schol. 696. Voetius, Desp. causa papatus 699-703. Maastricht, Theol. VII 1, 25. Turretinus XVIII 14, 24, 27.
- 15) Turretinus, XVIII 15, 8. Id., de necessaria secessione nostra ab ecclesia Romana, et impossibili cum ea syncretismo, achter zijn Disp. de satisf. Christi 1691 en andere anti-Roomse geschriften bij Vitringa, IX 1 bl. 116. De Moor VI 58.
- 16) Calvijn, Inst. IV 1, 12-20. Comm. op [Mt. 13:40-41](#); [2 Thess. 3:6](#).
- 17) Voetius, Pol. Eccl. IV 488. Brakel, Red. Godsd. c. 25. V.d. Waeyen en Witsius, Ernstige betuiginge dre Geref. kercke aan hare afdwalende kinderen 1670. Koelman, Hist. Verhaal nopende der Labadisten scheuring en velerleye dwalingen met de weerlegging derzelver, 2 delen, Amst. 1683-84, verg. ook uit onze tijd: Hoe oordeelt de H. S. en hoe oordelen de Geref. vaders over Scheiding en Doleantie bij J. Campen te Sneek.
- 18) Polanus, Synt. bl. 532. Alsted, Theol. Schol. bl. 601 v. Walaeus, Synopsis 40, 37. Maresius, Syst XVI 20. Vitringa, Doctr. IX 79.
- 19) Verg. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 23 Geloof en Theologie; 158 v.
- 20) Nederl. Geloofsbel.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 496)

496. Deze ontwikkeling van het kerkbegrip, die in de geschiedenis zelf valt waar te nemen, heeft haar onmiskenbare schaduwzijde; het denkbeeld van een enig, alle gelovigen omvattend kerkinstituut is er voorgoed door verstoord. Ook is het niet te ontkennen, dat de eindeloze gedeeldheid van de belijders van Christus aan de wereld een oorzaak biedt van vreugde en spot, en haar een reden geeft voor haar ongeloof aan de Gezondene van de Vader, omdat zij de eenheid van de gelovigen in Christus niet ziet, [Joh.17:21](#). Wij kunnen ons als Christenen niet diep genoeg verootmoedigen over de scheuring en tweedracht, die alle eeuwen door in de kerk van Christus heeft bestaan; zij is een zonde tegen God, in strijd met de bede van Christus, en veroorzaakt door de duisternis van ons verstand en de liefdeloosheid van ons hart **1)**. En het is te begrijpen, dat vele Christenen zich telkens weer hebben laten verleiden tot de poging, om die vurig begeerde eenheid van de kerk van Christus, hetzij door gewelddadige middelen, vooral door de sterke arm van de overheid, of op kunstmatige wijze, door syncretisme en fusie, tot stand te brengen of in stand te houden **2)**. Maar aan de andere kant mogen wij toch ook niet vergeten, dat de mislukking van al deze pogingen ons iets te leren heeft. De historie is evenals de natuur een werk van God; zij gaat niet buiten zijn voorzienigheid om; Christus is door zijn opstanding en hemelvaart verheven tot Koning aan de rechterhand van de Vader en zal dat blijven, totdat al zijn vijanden onder zijn voeten

gelegd zijn. Hij regeert, ook over de verdeeldheden en scheuringen van zijn kerk op aarde. En zijn bede om haar eenheid is niet voortgevloeid uit onbekendheid met haar geschiedenis noch ook uit onmacht tot haar regering; in en door de verdeeldheid heen wordt zij dagelijks verhoord en haar volkomen vervulling tegemoet gevoerd. De diepe, geestelijke zin, waarin de eenheid van zijn discipelen door Jezus opgevat wordt, sluit juist alle gewelddadige of kunstmatige poging tot haar invoering uit. Christus, die er om bad, kan ook alleen haar tot stand brengen; zijn bede is waarborg, dat zij in Hem reeds bestaat en te zijner tijd uit Hem ook in alle gelovigen openbaar worden zal.

Daarom hebben wij tot recht verstand van de gedeeldheid van de kerk van Christus, het volgende te bedenken:

1. Alle scheiding en scheuring, die er nu in de kerk van Christus bestaat, dagtekent principiëel reeds uit de apostolische tijd. In weerwil dat de kerken om allerlei redenen toen zich veel meer geestelijk één gevoelden, dan nu zelfs tussen kerken van dezelfde belijdenis het geval is, waren zij in velerlei opzicht onderscheiden. De apostelen te Jeruzalem en Paulus, de gemeenten uit de Joden en uit de Heidenen, gingen op vele en zelfs belangrijke punten uiteen; het kwam tussen Petrus en Paulus, [Gal. 2:11](#), tussen Paulus en Barnabas, [Hd.15:39](#), tot een ernstig verschil; ketterijen en scheuringen van allerlei aard kwamen ook toen reeds voor, [1 Cor.1:10](#); [11:18-19](#) enz.; de gemeente van Corinthe was in partijen verdeeld, zag het schandelijk leven van een van de broeders stilzwijgend aan, en geloofde voor een deel zelfs niet aan een zo betekenisvol feit, als de lichamelijke opstanding van Christus en de gelovigen; en de gemeenten van Klein-Azië waren enkele tientallen van jaren, nadat zij door Paulus gesticht werden, ver gezonken beneden het eerst door haar in leer en leven ingenomen standpunt.
2. Deze scheidingen en scheuringen in de apostolische tijd maken daarom nog niet zo diepe indruk, omdat wij het in het Nieuwe Testament altijd in de eerste plaats te doen hebben met plaatselijke kerken. Er was nog niet anders dan een geestelijke band, die alle gemeenten verbond. Maar toen in de kerk van Christus de hiërarchie zich ontwikkelde en deze zichzelf voor het wezen van de kerk hield, toen is het deze valse, onchristelijke kerkidee geweest, die alle eeuwen door de scheuringen en ketterijen uitgelokt en vele ware gelovigen van zich vervreemd heeft. Overal waar en in dezelfde mate als de hiërarchie zich ontwikkeld heeft, in de Roomse, de Griekse, de Anglikaanse kerk, daar zijn telkens weer de sekten opgestaan en hebben, indien zij niet gewelddadig onderdrukt en uitgeroeid werden, de officiële kerk teruggedrongen en zijn haar menigmaal boven het hoofd gegroeid. De hiërarchische kerkidee, die allereerst op de eenheid van de Christenheid bedacht is, heeft juist alle eeuwen door de verdeeldheid bevorderd en scheuring veroorzaakt. En het Protestantisme verloochent zijn beginsel, indien het de eenheid van de Christenheid zoekt te handhaven door enige hiërarchische dwang.
3. Juist omdat het woord het kenteken van de kerk is en er geen onfeilbare uitlegging van dat woord bestaat, is aan ieder mens door Christus zelf de vrijheid gegeven, om dat woord voor zichzelf te verstaan, gelijk hij het inziet. Zedelijk is hij daarbij natuurlijk wel aan Christus gebonden, en ieder zal voor zichzelf moeten verantwoorden, hoe hij het woord van Christus verstaan en beoefend heeft. Maar tegenover zijn medemensen en medechristenen staat hij volkomen vrij. Rome vreest deze vrijheid, en werpt aan het Protestantisme zijn individualisme, subjectivisme en sectarisme voor de voet. Maar wat de zwakheid van Rome is, omdat het zichzelf door hiërarchische middelen in stand houden moet, dat is de kracht van het Protestantisme, omdat geen schepsel, maar Christus

zelf zijn kerk regeert. Het is volkomen waar, dat, indien het woord kenteken van de kerk is en alle mensen in handen gegeven wordt, ieder daarmee het recht ontvangt, om over de kerk te oordelen en, indien hij het goedvindt, van haar te scheiden, maar deze vrijheid is volkomen te eerbiedigen en door geen staat of kerk te belemmeren. Zelfs het verschrikkelijke misbruik, dat er van gemaakt kan worden en gemaakt is, mag geen ogenblik tot afschaffing van het gebruik verleiden. De gedeeldheid van de kerk van Christus heeft

4. zonder twijfel in de zonde haar oorzaak; in de hemel is er geen plaats meer voor. Toch is daarmee niet alles gezegd. God heeft in de eenheid de verscheidenheid lief. Verscheidenheid was er onder alle schepselen, ook toen er nog geen zonde was. Door de zonde is zij ontaard en verbasterd, maar in zichzelf is zij goed en ook voor de kerk van Christus van betekenis. Verschil van geslacht en leeftijd, van karakter en aanleg, van verstand en hart, van gaven en goederen, van plaats en van eeuw komt ook aan de waarheid, die in Christus is, ten goede. Hij neemt ze alle in zijn dienst en siert er zijn kerk mee. Ja, al heeft de gedeeldheid van de mensen in volken en talen in de zonde haar aanleiding gehad, zij bevat iets goeds, dat in de gemeente ingedragen en zo voor de eeuwigheid bewaard wordt. Uit vele geslachten en talen en volken en natiën vergadert Christus zijn kerk op aarde.
5. Indien wij daarom weer naar het Nieuwtestamentische spraakgebruik onder kerken de plaatselijke kerken in de hele Christenheid verstaan, dan zijn er geen ware en geen valse kerken in volstrekte zin. Een kerk is een vergadering van ware Christgelovigen op een bepaalde plaats. Indien ergens geen enkel gelovige meer is, noch actu noch potentia, dan is er ook het woord van God onbekend, en is er geen kerk meer. En omgekeerd, indien het woord van God op een bepaalde plaats nog enigermate bekend is, zal het zeker zijn werking doen en is er een kerk van Christus, hoe onzuiver en vermengd dan ook. Daarmee wordt geen indifferentisme en syncretisme bedoeld. Onverschillig is er niets, allerm minst in de waarheid, die naar de godzaligheid is. Het staat niet zo, dat wij gerust de zogenaamde articuli non fundamentales kunnen prijsgeven en loochenen, indien wij de articuli fundamentales maar aannemen. Terwijl wij echter in betrekking tot anderen het woord van Jezus in toepassing hebben te brengen: wie niet tegen mij is, die is voor mij, behoren wij ons voor onszelf te houden aan dat andere woord: wie niet voor mij is, die is tegen mij. Er is groot verschil in de zuiverheid van de belijdenissen en de kerken. En naar de zuiverste hebben wij te staan en te streven. Wie daarom tot de overtuiging komt, dat de Protestantse kerk beter is dan de Roomse, en de Gereformeerde zuiverder is dan de Lutherse of Remonstrantsche of Doopsgezinde, heeft, zonder daarmee zijn kerk als een valse te oordelen, deze te verlaten en bij de andere zich aan te sluiten. En in de eigen kerk te blijven, in weerwil van veel onzuiverheid in leer en leven, is zolang verplicht, als zij ons niet verhindert, om naar de eigen belijdenis getrouw te zijn en zij het ook indirect, ons niet dwingt, om de mensen meer te gehoorzamen dan God. Want een kerk, die haar leden daartoe dwingt, zou zich in datzelfde ogenblik aan de consciëntie van haar leden, in zoverre als zij dat deed, als een valse openbaren, die zichzelf en haar ordinantiën meer macht en autoriteit toeschrijft dan het woord van God. Met de namen schisma en heresie behoort men daarom
6. voorzichtig te zijn. Zonder twijfel zijn dit beide grote zonden; aan schisma maken zij zich schuldig, die, ofschoon het fundament van de leer intact latende, toch om ondergeschikte punten van eredienst of kerkregering zich van de kerk scheiden; haeretici zijn zij, die dwalen in de substantie van de waarheid; genen verbreken de gemeenschap van de kerk,

dezen de gemeenschap van de leer. Toch is het moeilijk, in de praktijk de grens aan te wijzen, die wettige en plichtmatige verbreking van de gemeenschap met enige kerk of leer van ongeoorloofde breuk scheidt. Voor Rome is dit wel gemakkelijk, omdat het maar één kerk en één belijdenis erkent en over alwat daarbuiten is het anathema uitspreekt. Maar het Protestantisme kan hoogstens enige algemene regels aangeven en moet de toepassing daarvan in ieder concreet geval aan de consciëntie van de gelovigen overlaten. Het begrip van heresie en schisma heeft daardoor een rekbaarheid verkregen, welke in het gebruik tot voorzichtigheid maant. Sedert de Reformatie is de kerk overgegaan in de periode van de pluriformiteit; en dit feit dwingt ons, om de eenheid van de kerk veelmeer in de geestelijke band van het geloof dan in de uitwendige vorm van de regering te zoeken ³⁾.

- 1) Gunning, De eenheid van de kerk 1896. Hoger dan de kerk 1897. Rekenschap 1898.
- 2) Verg. bijv. H. C. Rogge, Hugo de Groots denkbeelden over de hereeniging der kerken, Teylers Theol. T. 1904 bl. 1-52. F. X. Kieft, Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christl. Kirchen. Paderborn Schöningh 1904. K. Brauer, Die Unionstätigkeit John Duries unter dem Protektorat Cromwells. Marburg Elwert 1907. J. von Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung der christl. Kirchen. Leipzig 1896. Joseph Moog, Die Wiedervereinigung der christl. Konfessionen. Bonn 1909. In Engeland, Schotland, Amerika, Australië is er een krachtige drang naar eenheid; de zendingsconferentie te Edinburgh legde daarvan een sterk getuigenis af, en velen streven ernaar, om, zoals Principal Forsyth het onlangs uitdrukte, "the United States of the Church" tot stand te brengen. En in Duitsland, waar de confessies op gespannen voet staan, gaat menigmaal een stem op, die voor confessionele vrede pleit, bijv. L. K. Goetz, Ein Wort zum konfess. Frieden. Bonn 1906. P. Tschackert, Modus vivendi. München 1908. R. Schmölde, Zum Frieden unter den Konfessionen. Bonn 1910 enz.
- 3) Gladstone, The place of heresy and schism in the modern Christian Church. Nineteenth Century Aug. 1894 bl. 157-194. Hinschius, art. Häresie in PRE3 VII 319-321 en Schisma, ib XVII 575-580. Over de pluriformiteit van kerk en theologie, Kuyper, Encycl. II2 614 v. en daartegen Th. F. Bensch, Pluriformiteit. Een fundamentele meevatting van Dr. A. Kuyper of een hopeloos pleidooi. Amsterdam G. Borg 1901.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 497)

497. In overeenstemming hiermee krijgen ook de zogenaamde eigenschappen (attributa, proprietates, adjuncta, affectiones, epitheta, elogia) van de kerk op Protestants standpunt een geheel andere zin dan bij Rome. Rome heeft een absoluut en exclusief kerkbegrip; het kan de bediening van woord en sacrament niet erkennen als kenteken van de kerk, omdat deze ook buiten de Roomse kerk, zij het in onzuivere vorm, nog voorkomt; het kan daarom ook geen onderscheid maken tussen kentekenen en eigenschappen van de kerk, want de eigenschappen zijn juist de indicia, die de enige ware kerk aanwijzen; en het moet eindelijk die eigenschappen zo zinnelijk, tastbaar en uitwendig opvatten, dat zij alleen op de Roomse kerk van toepassing zijn en deze als de alleenzaligmakende aan allen in het oog doen springen. De eerste eigenschap, de eenheid van de kerk, duidt dan ook wel aan, dat de gemeente één Heer,

één geloof, één doop heeft, maar toch komt zij volgens Rome vooral daarin uit, dat de door Christus gestichte kerk één zichtbaar hoofd in de paus heeft (*unitas hierarchica, regiminis*) en nooit een andere kerk naast zich (*unitas simultanea*) of na zich (*unitas successiva*) hebben kan; eigenlijk is de paus het éne, afdoende kenmerk van de ware kerk ¹⁾. Door deze zo opgevatte eenheid van de kerk is Rome verplicht, om tegenwoordig over de helft van de hele Christenheid het anathema uit te spreken. Zelfs de gedachte van Pusey in zijn *Eirenikon* en van W. Palmer in zijn *doctrina christ.*, dat de Roomse, Oosterse en Anglikaanse kerk samen de éne kerk uitmaken, kan niet toegelaten worden ²⁾. Buiten de gemeenschap met de paus is er geen zaligheid. Maar het Protestantisme denkt bij de eenheid van de kerk allereerst aan de eenheid van het Hoofd van de gemeente, [Ef.1:10](#); [5:22](#), aan de gemeenschap van alle gelovigen door één en denzelfde Geest, [1 Cor. 6:17](#); [12:13](#); [2 Cor. 12:11](#); [Ef. 4:4](#), met Christus en met elkaar, [Joh. 10:16](#); [15:1](#); [Rom. 12:5](#); [1 Cor. 12:12-13](#); [Ef. 1:22](#), en dan verder aan de eenheid van het geloof, van de liefde, van de hoop, van de doop enz. [Ef. 4:3-5](#). Deze eenheid is wel in de eerste plaats geestelijk van aard, maar zij bestaat toch objectief en reëel en blijft ook niet geheel onzichtbaar. Zij openbaart zich, zij het ook op zeer onvolkomen wijze, naar buiten en treedt in datgene, wat alle Christelijke kerken met elkaar gemeen hebben, althans enigermate aan het licht. Er is geen Christendom boven of beneden, maar er is wel een Christendom in de geloofsverdeeldheid aanwezig. Omdat ons oog het meest op de verschillen en scheuringen in de Christenheid gericht is, lopen wij steeds gevaar, om deze toch waarlijk bestaande eenheid te miskennen. Wat alle ware Christenen verbindt is altijd nog meer dan wat hen scheidt.

Onder de heiligheid van de kerk verstaat Rome in de eerste plaats de liturgische, ceremoniële heiligheid, daarin bestaande, dat de kerk als instituut de rechtmatige offerdienst en het heilzame gebruik van de sacramenten bezit, waardoor God als door krachtige werktuigen van de Goddelijke genade, in de gelovigen de ware heiligheid werkt; en dan ten tweede de persoonlijke heiligheid, die in de kerk wel niet het deel van allen of ook van de meesten is of behoeft te zijn, maar toch altijd in enkelen en dan weer in zeer verschillende graden gevonden wordt ³⁾. Omdat de Reformatie de kerk weer kennen deed als gemeenschap van de heiligen, zocht zij de heiligheid niet allereerst in het bovennatuurlijk karakter van het heilsinstituut maar in de geestelijke vernieuwing van de leden van de kerk. Heilig is de kerk, omdat zij een gemeenschap van heiligen is. Maar daarbij is de Reformatie toch niet in het euvel van het Donatisme vervallen, en heeft zij veeleer in de praktijk deze eigenschap van de kerk al te zeer verwaarloosd. Doch dat neemt niet weg, dat naar het beginsel van de Hervorming de kerk heilig is, omdat zij is een gemeenschap van heiligen. En heiligen heten de gelovigen, allereerst omdat zij objectief in Christus krachtens de toerekening van zijn gerechtigheid door God voor heiligen gerekend worden, en ten tweede, omdat zij wedergeboren uit water en Geest en vernieuwd naar de inwendige mens, een lust en begeerte hebben, om niet alleen naar sommige maar naar alle geboden van God in oprechtheid te wandelen, [Joh. 17:19](#); [Ef. 5: 25-27](#); [Tit. 2:14](#), [1 Thess. 4:3](#); [Hebr. 12:14](#); [1 Petr. 2:9](#). Ook deze eigenschap van de kerk is geestelijk, doch niet heel en al onzichtbaar; al hebben de allerheiligsten, zolang zij in dit leven zijn, nog slechts een klein beginsel van de volmaakte gehoorzaamheid, zij wandelen toch naar de Geest en niet naar het vlees.

De derde eigenschap is de katholiciteit. Bij Rome draagt de kerk deze naam ten eerste, omdat zij, hoewel één geheel en een volkomen eenheid vormende, toch over de hele aarde zich uitbreidt, terwijl de sekten altijd tot enig land, of deel van de wereld beperkt blijven. Ten tweede is zij katholiek, omdat zij, hoewel vroeger in minder volmaakte vorm bestaande, toch altijd van het begin van de wereld af op aarde geweest is en alle gelovigen van Adams dagen af in zich begrepen heeft, terwijl de sekten altijd komen en gaan. En ten derde heet zij zo,

omdat zij alle door God tot mededeling aan de mensen bestemde waarheid en genade volkomen deelachtig is, bewaart en uitreikt, en daarom voor alle mensen het enige en noodzakelijke instituut ter zaligheid is, terwijl de sekten altijd maar een gedeelte van de waarheid bezitten. Omdat de katholiciteit bij Rome een duidelijk zichtbaar kenmerk van de kerk moet zijn, is zij vooral in die zin te verstaan, dat de kerk onder alle volken, waar zij bestaat, een in het oog vallende menigte van leden telt. In de eerste tijd was dit nog wel niet het geval, maar spoedig kwam de kerk toch tot grote uitbreiding. En nu is het eis van de katholiciteit, dat het ledental van de ware kerk wel niet groter is dan dat van alle buiten haar levende mensen, maar toch groter dan het ledental van iedere sekte afzonderlijk en waarschijnlijk ook van alle sekten samen ⁴⁾. In uitwendigen glans en heerlijkheid, in ruimtelijke uitbreiding en in getalsterkte van de leden zoekt de Roomse Christen dus een wezenlijk kenmerk van de ware kerk. Kerkvaders, zoals Tertullianus, Origenes, Augustinus, zijn al begonnen, om de verbreiding van het Christendom onder de volken te overdrijven. En nog altijd wordt hun voorbeeld door vele Roomsers, bijv. in de zendingstatistiek, nagevolgd. Toch kan men tegenwoordig niet als vroeger het oog sluiten voor het feit, dat er nog bijna een duizend miljoen niet-Christenen zijn en nauwelijks een vijfhonderd miljoen Christenen, dat deze laatsten weer verdeeld zijn in ongeveer 110 miljoen Griekse, 264 miljoen Roomse en 166 miljoen Protestantse Christenen, en dat de Roomse Christenen in deze eeuw bijna overal geregeld in getalsterkte achteruitgaan en door de Protestantse Christenen voorbij gestreefd worden. Naar dit kenmerk van de katholiciteit, dat de Roomse kerk zelf aangeeft, staat het dus met haar waarheid hoe langer hoe treuriger geschapen. De naam katholiek komt aan de Roomse kerk steeds minder toe. Rooms en katholiek zijn ook met elkaar in tegenspraak; zoals onder het Oude Testament de bedeling van de genade Jeruzalem tot middelpunt had en alle gelovigen aan die plaats verbond, zo maakt de Roomse kerk in de dagen van het Nieuwe Testament het geloof en de zaligheid van de mensen van een bepaalde plaats en van een bepaald persoon afhankelijk en doet daarmee aan de katholiciteit van het Christendom tekort. De naam van Roomse of Pauselijke kerk drukt daarom haar wezen veel beter uit dan die van katholiek. Een katholieke kerk wordt in het apostolisch symbool en soms ook in hun eigen confessies door alle Protestanten geloofd en beleden ⁵⁾. Men verstond er gewoonlijk onder de *ecclesia universalis*, welke alle ware gelovigen omvatte en in de verschillende kerken meer of minder zuiver tot openbaring kwam, of ook de kerk van het Nieuwe Testament, die in onderscheiding van die van het Oude Testament, voor alle volken en plaatsen van de aarde bestemd was. Het woord katholiek komt in de Schrift niet voor. Maar de teksten, waarop de kerkvaders zich voor de katholiciteit van de kerk beroepen, zoals [Gen. 12:3](#); [Ps. 2:8](#); [Jes. 2:2](#); [Jer. 3:17](#); [Mal. 1:11](#); [Mt. 8:11](#); [28:19](#); [Joh. 10:16](#); [Rom. 1:8](#); [10:18](#); [Ef. 2:14](#); [Col. 1:6](#); [Op. 7:9](#) enz., bewijzen, dat haar betekenis vooral hierin gelegen is, dat het Christendom wereldgodsdienst is, voor alle volk en eeuw, voor iedere stand en rang, voor elke plaats en tijd bestemd en geschikt. Het meest katholiek is die kerk, welke dit internationaal en kosmopolitisch karakter van de Christelijke religie het klaarst in haar belijdenis uitgedrukt en in de praktijk toegepast heeft. De Gereformeerden hebben er een oog voor gehad, als zij in de verschillende landen en kerken de waarheid op eigen, vrije, zelfstandige wijze beleden en op de Synode te Dordrecht afgevaardigden uitnodigden van de hele Gereformeerde Christenheid ⁶⁾.

De vierde eigenschap van de kerk is haar apostoliciteit. Volgens Rome komt deze haar toe, omdat zij door de apostelen is gesticht, in leer, inrichting en dienst met die van de apostelen overeenstemt, maar vooral omdat haar ambtsdragers in onafgebroken lijn opvolgers van de apostelen zijn en hun macht en gezag ontvangen hebben van hen, die ze zelf op hun beurt in wettige successie van de apostelen hadden ontvangen. De eerste betekenis is daarbij geheel aan de tweede ondergeschikt. Het woord van de apostelen, d.i. de Heilige Schrift, maakt niet

uit, welke kerk apostolisch is, d.i. met de leer van de apostelen overeenstemt; maar omgekeerd beslist de in onafgebroken successie van de apostelen afstammende kerk, wat apostolisch, wat de leer van de apostelen is. Ja zelfs wordt na de afkondiging van het dogma van de onfeilbaarheid de apostolische successie van de ambtsdragers geheel en al door hun gemeenschap met de paus bepaald. Al is een bisschop ook de apostolische successie deelachtig, deze wordt toch terstond ijdel, als hij de gemeenschap met de paus verbreekt. Omgekeerd kann der Papst vermöge seiner kirchlichen Vollgewalt jeden Mangel heben, der etwa der formalen Apostolicität irgend eines Kirchenvorstehers anhaftet. So ist die Einheit mit den Papste nothwendig, damit ein Vorsteher rechtmässiger Nachfolger der Apostel werden oder sein kann, es ist aber jene Einheit auch sofort hinreichend, um die wahre Apostolicität des letztern zu erkennen ⁷⁾. De paus maakt alles goed. Waar de paus is, daar is de ware kerk, de zuivere leer, de apostolische successie. Nu is zulk een apostolische successie met geen woord in de Schrift te vinden en op zichzelf evenmin waarborg voor de zuiverheid van de leer als de erfelijke hogepriesterlijke waardigheid bij Kajafas een bewijs was voor het recht van zijn uitspraken en daden. En daarom zeiden de Protestanten terecht, dat niet de *successio locorum et personarum*, maar de *successio doctrinae* een kenmerkende eigenschap van de ware kerk was. Indien deze laatste ontbrak, kon de eerste geen kerk tot een ware kerk maken; en indien zij aanwezig was, was de eerste van zeer ondergeschikte betekenis.

Bij de eigenschappen van de kerk behoren tenslotte ook nog de *indefectibilitas* en de *infallibilitas*. Jezus heeft aan zijn kerk beloofd, dat de poorten van de hel niets tegen haar zouden vermogen, en dat Hij ze bewaren zou tot aan het einde van de wereld, [Mt. 16:18](#); [28:20](#); [Ef. 4:11-13](#); [1 Tim. 3:15](#). De Rooms en leiden hieruit af, dat hun kerk, de pauselijke, blijven zal tot het einde van de wereld toe, en dat niet alleen, maar ook dat die pauselijke kerk altijd de katholieke zal blijven, welke door de talrijkheid van haar leden en door haar uitwendige glans voor ieder zichtbaar en kenbaar zal zijn ⁸⁾. Maar voor deze bewering ontbreekt genoegzame grond. Niet alleen is de kerk in verschillende tijden, bv. van Noach, Abraham, Elia, Christus enz. tot enkele personen beperkt geweest, maar telkens zijn ook bepaalde kerken in bepaalde landen, bijv. in Klein-Azië, te gronde gegaan. Ja, het Nieuwe Testament zegt duidelijk, dat in het laatste van de dagen het bederf toenemen en de kerk aan allerlei verleiding en vervolging blootstaan zal, [Mt. 24:21-22](#); [Luk. 18:8](#); [2 Tim. 3:1](#). Jezus' belofte waarborgt dus wel, dat er altijd een vergadering van gelovigen op aarde zal zijn, hetgeen Socinianen en Remonstranten ten onrechte ontkennen ⁹⁾, maar zij houdt in het minst niet in, dat een bepaalde kerk in een bepaald land steeds blijven en door haar grootte en heerlijkheid voor een ieder kenbaar zal zijn. En zo is het ook met de onfeilbaarheid van de kerk. De Roomse kerk heeft lang geaarzeld, om een antwoord te geven op de vraag, bij wie tenslotte de onfeilbaarheid berust, en heeft haar eindelijk op het Vaticaans concilie ten gunste van de paus beslist. De paus waarborgt, dat de *ecclesia docens* niet kan dwalen in *docendo*. Maar de Heilige Schrift verbindt de onfeilbaarheid nergens aan een bepaald persoon of aan een bepaalde, plaatselijke kerk. Er is wel een onfeilbaarheid van de kerk, die ook door de Protestanten graag erkend wordt, maar deze onfeilbaarheid komt van de kerk als vergadering van ware gelovigen toe en bestaat daarin, dat Christus als Koning van zijn kerk ervoor zorgen zal, dat er steeds op aarde een vergadering van gelovigen zal zijn, hoe klein en onaanzienlijk ook, die zijn naam belijdt en in Hem al haar zaligheid vindt ¹⁰⁾.

1) Zie Cat. Rom. I 10, 10. Schema const. dogm. de eccl. Christi en de daarbij behorende adnotationes op het Vaticaans concilie, Collectio Lacensis VII 569, 586-588. Bellarminus, de eccl. mil. IV 9, 10. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 340. Schanz, Apol. d. Christ. III par. 6.

- 2) Nog sterker spreekt de houding, welke de paus in 't begin van dit jaar tegenover een soortgelijk denkbeeld van Prins Max van Saksen aannam.
- 3) Cat. Rom. I 10, 12. Bellarminus, t.a.p. c. 11-15. Scheeben-Atzberger, IV 347. Schanz, Apol. III c. 10. Jansen, Prael. I 452. Verg. ook Kattenbusch, Der geschichtliche Sinn des apost. Symbols. Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 407-428 en zijn werk over Das apost. Symbol I 1894 II 1900.
- 4) Cat. Rom. 110, 13. Bellarminus, de notis eccl. c. 4. 7. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 351. Schanz, Apol. d. Chr. III par. 7. Söder, Der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens nach seiner gesch. Entw. Würzburg 1881.
- 5) Bijv. Ned. Gel, 27. Apol. Conf. Aug. art. 7, 8.
- 6) Verg. mijn rede over de Katholiciteit van Christ. en Kerk. Kampen 1888.
- 7) Scheeben-Atzberger, Dogm. IV bl. 356.
- 8) Bellarminus, de eccl. milit. c. 11, 13, 16. De notie eccl. c. 5, 6. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 1 bl. 359.
- 9) Verg. De Moor, Comm. IV 122.
- 10) Verg. over de eigenschappen van de kerk van Protest. zijnde: Martyr, Loci C. bl. 226. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 5 v. Heidegger, Corp. Theol. XXVI 16 v. Maresius, Exeg. conf. Belg. art. 27. Witsius, Exerc. in Symb. 24. M. Vitringa, Doctr. IX 81. Maastricht, Theol. VII 1, 9. Quenstedt, Theol. IV 482, 497. Thomasius, Christi Person und Werk II 543. Philippi, Kirchl. Gl. V 3 bl. 16 v. Hase, Handb. der Protest. Polemik I c. 1. Van Oosterzee, Dogm. par. 130.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 55 De Regering van de Kerk; 498)

Par. 55. De Regering van de kerk.

Bij de literatuur, in de vorige paragraaf genoemd, voegt men die, welke handelt over de organisatie van de kerk in de apost. —en na-apost. tijd, en vermeld wordt door Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrb. Nebst einer Kritik der Abhandlung R. Sohm's: "Wesen und Ursprung des Katholizismus" und Untersuchungen über "Evangelium," "Wort Gottes" und das Trinit. Bekenntniss. Leipzig Hinrichs 1910 bl. 1, en vollediger nog door P. A. E. Sillevius Smitt, De organisatie van de Christ. Kerk in de apost. tijd. Rotterdam 1910 bl. 15-19. Voorts komen in aanmerking werken over Kerkrecht, vooral van Voetius, Pol. Eccl. inzonderheid deel II en III, vele artikelen over Gemeinde, Kirchenregiment, Verfassung (van Harnack, wiens bovengenoemd werk van dit artikel een uitbreiding is) in PRE3 en de bij de verschillende onderwerpen in deze paragraaf nog te noemen literatuur. Een beknopt en duidelijk overzicht van de verschillende stelsels van kerkregering in Engeland (Anglik. kerk met haar verschillende richtingen, vrije kerken, Plymouthbrethren, Method., Presb., Congreg.) wordt gegeven door J. Guinness Rogers, The Church systems of England in the 19 century2. London 1891.

498. Bij de kerk als vergadering van de gelovigen is een regering onmisbaar. Gelijk bij de tempel een bouwmeester, bij de akker een zaaier, bij de wijnberg een landmap, bij het net een visser, bij de kudde een herder, bij het lichaam een hoofd, bij het gezin een vader, bij het rijk een koning behoort, zo is ook de kerk niet zonder een gezag te denken, dat haar draagt en

leidt, verzorgt en beschermt. In nog specialer zin dan op politiek terrein berust dit gezag bij God, die niet alleen de Schepper van alle dingen, maar ook de Zaligmaker van de gemeente is; de gemeente is als volk Gods, zowel onder het Nieuwe als onder het Oude Verbond een theocratie, de Heere is haar rechter, wetgever en koning, [Jes. 33:22](#). Maar zoals God op burgerlijk terrein de soevereiniteit op de overheid heeft overgedragen, zo heeft Hij in de kerk Christus tot koning aangesteld. Van eeuwigheid reeds tot middelaar aangewezen, heeft deze zijn profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt uitgeoefend van het paradijs afaan, zette het voort in de dagen van het Oude Testament en tijdens zijn omwandeling op aarde en voleindigt het nu in de hemel, waar Hij gezeten is aan de rechterhand van de Vader [1](#)). En deze werkzaamheid van Christus onderstelt niet de gemeente, tenzij dan als gedacht en gewild in Gods eeuwige raad, maar gaat aan haar vooraf en heeft haar tot product; de gemeente wordt als een tempel op Christus als de rots gebouwd, als een lichaam uit Hem als het hoofd geboren; de koning is hier eerder dan zijn volk. Maar ook nog in een andere zin is de kerk niet zonder regering denkbaar. Weliswaar had Christus zijn ambt kunnen uitoefenen zonder enige dienst van mensen; indien het Hem behaagde, kon Hij zijn geestelijke en hemelse zegeningen uitdelen zonder hulp van instellingen en personen. Maar dit heeft Hem zo niet goedgegund. Het is zijn welbehagen geweest, om, zonder zijn soevereiniteit ook maar enigszins op mensen over te dragen, toch bij haar uitoefening van hun dienst gebruik te maken en door hen het Evangelie te prediken aan alle creaturen. En ook in deze zin is de kerk nooit zonder regering geweest; zij was altijd op een of andere wijze georganiseerd en institutioneel ingericht.

Dat was necessitate hypothetica nodig, omdat de gemeente hier op aarde een wordende gemeente is. In de hemel valt alle ambt en alle genademiddel weg, omdat het Godsrijk voltooid en God alles in allen is. Maar op aarde is dit anders; de kerk als vergadering van de gelovigen wordt zelf door Christus als een instrument gebruikt, om anderen tot zijn gemeente toe te brengen; door haar bedient Christus zijn middelaarsambt in het midden van de wereld. Zo treedt de kerk van de aanvang af in tweeërlei gedaante op; zij is een vergadering van het volk van God in passieve en actieve zin, is tegelijk een coetus en een mater fidelium, of naar een andere benaming op hetzelfde ogenblik organisme en instituut. Zoals vroeger reeds gezegd werd, is deze onderscheiding een heel andere dan die tussen onzichtbare en zichtbare kerk. Het is een distinctie in de zichtbare kerk en zegt, dat de kerk als vergadering van de gelovigen op tweeërlei wijze voor ons openbaar wordt, in ambten en genademiddelen als instituut, en in gemeenschap van het geloof en van het leven als organisme. Bij deze onderscheiding wordt nu steeds de vraag opgeworpen naar de prioriteit. Sommigen stellen het zovoor, dat het instituut van de kerk met ambt en bediening altijd aan de kerk als vergadering van gelovigen voorafgaat en leggen dus op het mater fidelium de nadruk. Anderen oordelen, dat de kerk als vergadering van de gelovigen de eerste plaats inneemt en dan zelf naar de drang van de omstandigheden zich op de een of andere wijze institutioneel inricht. Zelfs wordt daarin dan het principiële verschil tussen Protestantisme en Romanisme gezocht. De onderscheiding van de kerk als instituut en organisme met die in zichtbare en onzichtbare kerk verwarrend, zegt Schleiermacher, dat het Protestantisme das Verhältniss des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniss zu Christo, terwijl het Romanisme omgekeerd das Verhältniss des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältniss zur Kirche [2](#)). En volgens Möhler gaat bij Rome de zichtbare kerk aan de onzichtbare, doch bij de Luthersen deze aan gene vooraf [3](#)).

Maar heel deze voorstelling is verre van volledig en juist te achten. Want 1. is van Tertullianus' dagen af aan [4](#)), de kerk door alle Christenen niet alleen een coetus, maar ook een mater fidelium genoemd. De Protestanten zijn daarin met de Roomsens eenstemmig, en

Calvijn legt er zelfs zeer sterke nadruk op 5). En dat was de kerk volgens hun overtuiging, niet omdat zij vrij en zelfstandig zich tot instituut organiseerde en zichzelf een eigen regering gaf, maar omdat Christus haar zo ingericht had. Het instituut van de kerk is volstrekt niet, althans niet volgens de Gereformeerde belijdenis, een product van de gemeente, maar een instelling van Christus. En dat deze overtuiging op goede, schriftuurlijke gronden steunt, zal in het vervolg duidelijk blijken. 2. De kerk als vergadering van de gelovigen komt niet, zoals Schleiermacher zegt, durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen tot stand 6). Want de vraag blijft hierbij onbeantwoord, vanwaar die wedergeborenen zijn. Dezen komen er toch niet, doordat de Heilige Geest atomistisch en onvermittelt (niet: onmittelbar) mensen wederbaart en ze dan samenvoegt. Maar de Heilige Geest is in al zijn werkingen, ook in die van de wedergeboorte, aan Christus gebonden, uit wie Hij alles neemt. En Christus is op aarde slechts daar, waar zijn woord is. Gods woord en Gods volk horen bijeen. Wel is waar worden kinderen menigmaal wedergeboren, zonder dat zij persoonlijk de prediking van het woord hebben kunnen horen. Maar dit zijn dan kinderen, die in het verbond van de genade zijn geboren, die in de gemeenschap van de kerk leven en die inwendige roeping ontvangen, welke van Christus uitgaat door de Heilige Geest. 3. Het verschil tussen Rome en de Hervorming op dit punt bestaat niet in de prioriteit van zichtbare of onzichtbare kerk, van instituut of organisme, van de gemeenschap met de kerk of de gemeenschap met Christus; althans bestaat het daarin niet zonder scherpere bepaling; maar het is hierin gelegen, dat Rome de zaligheid bindt aan priester en sacrament en de Hervorming aan de prediking van het woord. Volgens Rome wordt de gratia infusa alleen meegedeeld door de doop en is deze dus absoluut noodzakelijk. Volgens de Hervorming is het woord het eerste en voornaamste genademiddel en geloof dus ter zaligheid genoegzaam. En dat woord werkt als genademiddel volstrekt niet alleen, als het ambtelijk bediend wordt in— de vergadering van de gelovigen, maar ook, wanneer het in huisgezin en school, door opvoeding en onderwijs tot ons gebracht wordt. Gods volk is, waar Gods woord is, maar dat volk en dat woord kan er wel zijn en is er ook menigmaal, waar geen priester en geen paus, geen pastor en geen presbyter is.

Ook volgens de Hervorming komt 4. de kerk als vergadering van de gelovigen niet onvermittelt tot stand, uit een van het woord losgemaakte werking van de Geest. Tussen Christus en de individuele mens staat zeker niet, zoals bij Rome, de priester en het sacrament, de ecclesia docens, in, maar toch wel het woord van Christus, want de gemeenschap met Christus is volgens het getuigenis van de Schrift gebonden aan de gemeenschap met het woord van de apostelen, Joh. 17:3; 1 Joh.1:3. Zoals het in het natuurlijke is, is het ook in het geestelijke. Ieder mens is een product van de gemeenschap en de individuele gelovige wordt uit de schoot van de gemeente geboren. De ecclesia universalis gaat aan de ecclesia particularis en aan de afzonderlijke fideles vooraf, zoals in elk organisme het geheel voor de delen gaat. Een moeder is daarom inderdaad de kerk van Christus, maar zij is dit volstrekt niet alleen als instituut doch ook als organisme. De gelovigen samen zijn tegelijk producent en product; in visibili ecclesia invisibilis colligitur et formatur; invisibilis in visibili haeret ac continetur 7); door de kerk vergadert Christus zijn kerk. 5. Door dit standpunt in te nemen, vermeed de Reformatie zowel de hiërarchie van de Rooms en als het enthousiasme van de Wederdopers, en deed de waarheid, die in beide aanwezig is, tot haar recht komen. Enerzijds geen binding van de werking van de Heilige Geest aan priester en sacrament en anderzijds geen werking van de Heilige Geest buiten Christus en zijn woord om! De kerk als vergadering wordt in beide, instituut en organisme, openbaar; zij heeft tot kenteken de zuivere bediening van het woord en de belijdenis en de wandel van de gelovigen; zij is institutair en charismatisch ingericht. Het ambt onderdrukt de gaven niet, maar organiseert ze en houdt ze in het rechte spoor, en de gaven zetten het ambt niet ter zijde maar maken het krachtig en vruchtbaar. Irvingianisme en Darbysme bevatten beide een waarheid, die erkent

dient te worden. Ambten en gaven zijn samen door Christus aan zijn gemeente geschonken tot volmaking van de heiligen en tot opbouw van zijn lichaam, [Rom. 12:5-8](#); [1 Cor. 12:25, 28](#); [Ef. 4:11-12](#). Daarom getuigt 6. de vraag naar de prioriteit van het instituut of het organisme van de kerk zelf reeds van eenzijdigheid. Beide zijn met elkaar gegeven en werken voortdurend op elkaar in. In de staat zijn volk en overheid steeds ten nauwste met elkaar verbonden; men kan wel onderzoek doen naar het ontstaan bij enig volk van een of andere regeringsvorm; men kan wel aantonen, dat de politieke overheid eerst om wille van de zonde is ingesteld, maar overal, waar mensen zijn, is er ook zekere vorm van regering; Adam werd terstond als hoofd van de mensheid geschapen. En zo ook is de regeringsvorm van de kerk lang niet altijd dezelfde geweest, maar een regering heeft haar nimmer ontbroken, noch in het onzichtbare, waarin Christus haar hoofd is, noch ook in het zichtbare, waarin zij altijd een zekere organisatie deelachtig was.

- 1) Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 409 v.
- 2) Schleiermacher, Chr. Gel. par. 24.
- 3) Möhler, Symbolik par. 48.
- 4) Tertullianus, de orat. 2. de monog. 7. adv. Marc. V 4.
- 5) Calvijn, Inst. IV 1, 4.
- 6) t.a.p. par. 115.
- 7) Walaeus, Synopsis pur. theol. 40, 34.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 55 De Regering van de Kerk; 499)

499. De Heilige Schrift stelt dit in helder licht. Als Adam gevallen is en zich voor het aangezicht des Heeren verbergt, is het God zelf, die de mens opzoekt en roept, de belofte van het Evangelie hem predikt en daardoor zijn gemeente sticht. Met Noach richt hij zijn verbond op, deelt er een schat van zegeningen in mee en bezegelt het met de boog in de wolken. Abram roept Hij uit Ur der Chaldeeën, maakt hem tot zijn bondgenoot en geeft hem het teken van de besnijdenis. In de patriarchale tijd waren de huisgezinnen de gemeenten van de gelovigen; de huisvaders waren de priesters, die de beloften meedeelden aan hun kinderen en God offeranden brachten van aanbidding en dank. Het volk van Israël ontving bij de Sinaï niet alleen een burgerlijke, maar ook een godsdienstige organisatie en werd in priesterschap en offerande, in tabernakel en altaar, in allerlei wetten en instellingen als het volk van God openbaar. Als bij aanvang van het Nieuwe Testament Johannes de Doper optreedt, predikt hij de doop der bekering tot vergeving van de zonden, en zondert daardoor het volk van God van het zondig Israël af. Jezus neemt deze prediking en deze doop van Johannes over, voegt er later het avondmaal aan toe, vergadert een *ἐκκλησία* ¹⁾ rondom zich, regeert haar zelf rechtstreeks, zolang Hij op aarde is, en stelt een twaalfstal apostelen aan, die straks als zijn getuigen zullen optreden. De instelling van het apostolaat is vooral een krachtig bewijs voor het institutair karakter, dat Christus aan zijn kerk op aarde gaf; Christus is zelf de *ἀποστολος*, [Hebr. 3:1](#) en zet deze *ἀποστολή* in de twaalfen voort, [Joh. 20:21](#). Dit twaalfstal vormde zich niet allengs vanzelf, maar werd uitdrukkelijk door Jezus zelf geroepen en aangesteld. Er is bij hen, ofschoon Jezus van aanvang wist, wie Hij tot apostelen verkiezen zou en daarom reeds terstond tot hen kon zeggen, dat hij hen tot *ἀλειτουργοὶ ἀνθρώπων* [Mk. 1:17](#), zou maken, toch een duidelijk onderscheid tussen hun eerste roeping tot het discipelschap, en hun tweede roeping tot het apostelschap, [Mt. 4:18-22](#) en [Mt. 10:1](#); [Mk. 1:16](#) en [3:14](#); [Luk. 6:1](#) en [Luk. 6:13-16](#). Door velen, zoals Schleiermacher, Volkmar, Harnack, Seufert, Holtzmann enz. wordt deze speciale roeping tot het apostelambt door Jezus wel ontkend. Maar de feiten zijn met deze bewering in strijd. Het twaalfstal apostelen stond

toch reeds lang vóór het optreden van Paulus in de Christelijke gemeenten vast, [Mt. 26:33; 28:18; Luk. 24:47; Joh. 20:19, 21; 1 Cor. 15:5, 7; Op. 21:14](#). Ook de naam van apostel, שלוח, is hun door Jezus gegeven [2\)](#), [Luk. 6:13](#), cf. [Luk. 11:49; Mt. 23:34; 10:2; Mk. 6:30; Luk. 9:10; 17:5; 22:14; 24:10](#), omdat zij door Hem werden uitgezonden om te prediken, [Mk. 3:14](#). Jezus was zelf de gezondene van de Vader, [Joh. 3:34; Hebr. 3:1](#), en had tot uitvoering van zijn werk getuigen nodig, die het in Hem verschenen Evangelie bekend maakten onder heel het volk van Israël, [Mt. 10:6](#). Deze naamgeving door Jezus wordt daardoor bevestigd, dat het woord apostel van begin af aan een ambtsnaam is geweest, zozeer zelfs, dat het woord φεδαποστολος gevormd kon worden, [2 Cor. 11:13](#). Het woord שלוח komt trouwens in de LXX slechts eenmaal, [1 Kon. 14:6](#), en het woord αποστολος in het profaan Grieks zelden voor.

Toch schijnen deze feiten van de Schrift over het apostolaat door andere gegevens weersproken te worden. Ten eerste is het onzeker, wie tot dit twaalfstal apostelen gerekend moeten worden. Ook al wordt het verschil tussen de vier apostellijsten, [Mt. 10:2; Mk. 3:16; Luk. 6:14 Hd. 1:13](#), in die zin opgelost, dat Lebbeus Thaddeüs en Judas Jacobi vereenzelvigd worden, dan blijft toch nog over, dat Judas uitviel en door Matthias vervangen, [Hd. 1: 16-26](#), en later Paulus nog aan het twaalfstal toegevoegd werd. De verhouding van Paulus tot de twaalfen is daarbij verre van duidelijk. Wel maakt Paulus meermalen dit onderscheid, dat de apostelen te Jeruzalem onder Israël en hijzelf onder de Heidenen het Evangelie verkondigen zou, [Hd. 9:15; 13:47; 22:21; Rom. 11:13; Gal. 1:16; 2:7-9; Ef. 3:8, 1 Tim. 2:7; 2 Tim. 1:11](#). Maar dit onderscheid is toch zeer relatief; want Paulus wendde zich bij zijn Evangelieverkondiging altijd eerst tot de Joden, [Hd. 13:6, 14, 46](#) enz. en de twaalf apostelen ontvingen van Christus na zijn opstanding de uitdrukkelijke last, om aan alle volken het Evangelie te prediken, [Mt. 28:19 Hd. 10:42](#), en hebben aan die last ook in meer of mindere mate voldaan. Niet alleen de gemeente uit de Joden, maar geheel de Nieuwtestamentische gemeente rust op het fundament van apostelen en profeten, [Ef. 2:20; Op. 21:14](#), en heeft door hun woord gemeenschap aan Christus, [Joh. 17:20; 1 Joh. 1:3](#). Het apostolaat van Paulus draagt echter een van dat van de twaalfen zeer onderscheiden karakter. Wel handhaaft Paulus met alle macht de Goddelijken oorsprong, de zelfstandigheid en de waarachtigheid van zijn apostolisch ambt tegenover alle bestrijders, [Gal. 1; 2; 1 Cor. 1:10-4:21; 2 Cor. 10:13](#). Maar desniettemin, hij heeft met Jezus niet verkeerd tijdens zijn omwandeling op aarde, heeft de gemeente Gods vervolgd, is geroepen door de verhoogde Christus op een buitengewone wijze en een ongewone tijd, en is geweest de voornaamste van de zondaren en de minste van de apostelen, [1 Cor. 15:9; Ef. 3:8; 1 Tim. 1:15](#). Zijn apostolaat, hoe zelfstandig en uitnemend ook, is een middel geweest, om het apostolaat van de twaalfen tot grondslag van heel de gemeente te leggen. Paulus heeft door zijn apostolaat het apostolaat van de twaalfen niet beperkt of ondermijnd, maar het integendeel bevestigd en uitgebreid. Hij heeft in de heidenwereld voor het apostolaat van de twaalfen de weg gebaad, heeft het enerzijds ontdaan van al het Joodse, dat de dragers ervan nog bleef aankleven en anderzijds de Heidenen als wilde takken ingeënt op de tamme olijfboom van Israël, [Rom. 11:24](#). Op Christus als hoeksteen en de apostelen als fundament heeft Paulus de éne gemeente, het éne volk Gods, het geestelijk Israël gebouwd.

Daarmee is in beginsel ook reeds een tweede bedenking opgelost, welke tegen de aanstelling en naamgeving van de twaalf apostelen door Jezus ingebracht wordt. Het is nl. een feit, dat het woord apostel, waarschijnlijk reeds in Jeruzalem, [Hd. 14:4, 14; 2 Cor. 11:13 Op. 2:2](#), maar dan vooral door Paulus in ruimere zin is gebruikt en ook op anderen dan het twaalfstal toegepast is. Paulus moest dat daarom wel doen, omdat hij zichzelf een geroepen dienaar van Jezus Christus wist, in ambt en ere aan de andere apostelen gelijk. Hij was apostel in een andere zin dan de apostelen in Jeruzalem, op een andere wijze en in een latere tijd geroepen

en met een speciale taak belast. Maar één ding had hij met de apostelen in Jeruzalem gemeen; hij was een geroepen apostel van Jezus Christus, die zijn roeping, zijn Evangelie, zelfs bepaald ook de eigenaardige inhoud van zijn Evangelie, nl. dat de Heidenen zijn mede-erfgenamen, aan een bijzondere openbaring van Christus en niet aan mensen te danken had, [1 Cor. 9:1](#); [15:8](#); [Gal.1:1](#), [12,15](#); [2:2](#); [Ef. 3:3](#). Maar voor zijn zendingsarbeid had hij hulp nodig. Behalve de apostelen had Jezus ook reeds zeventig anderen uitgezonden, om in de steden en vlekken, waar Hij komen zou, zijn komst voor te bereiden, [Luk. 10](#). Toen de gemeente in Jeruzalem door de vervolging verstrooid werd, ging Filippus, een van de in [Hd. 6](#) verkozen zeven mannen, het Evangelie prediken onder de Samaritanen, [Hd. 8:5](#) aan de eunuch van de koningin Candace, [Hd. 8:26](#), cf. [Hd. 11:20](#), en verder tot Cesarea toe, [Hd. 8:40](#); [21:8](#). En, zo bediende zich Paulus bij zijn zendingsarbeid van mannen als Barnabas, Markus, Lukas, Silas, Tychicus, Aristarchus, Epaphras, Apollos, Timotheüs, Titus e.a., die als zijn συνεργοι, [1 Thess. 3:2](#), hem ter zijde stonden. Deze hulpzendingen van de apostelen werden nu door Paulus soms ook apostelen genoemd, omdat zij wel niet rechtstreeks door Jezus Christus, maar toch onder leiding van de Heilige Geest door de gemeente gezonden waren, om op andere plaatsen het Evangelie te verkondigen, [Hd. 13:2-3](#), cf. [2 Cor.8:23](#),, αποστολοι εκκλησιων. Het woord apostel kreeg naast de engere dus ook een ruimere zin, [Hd. 14:4,14](#); [Rom.16:7](#); [1 Cor. 4:6](#), [9](#); [9:5](#); [15:7](#); [2 Cor. 11:5](#), [13](#); [12:11](#); [Gal. 1:19](#); [1 Thess. 2:6](#); [Op.2:2](#), en leefde zo ook nog later in de na-apostolische tijd, bijv. in de Didache voort.

Elders dragen deze apostolische helpers de naam van evangelisten, [Hd. 21:8](#); [Ef. 4:11](#); [2 Tim. 4:5](#),, omdat zij, zoals Christus door de Vader, [Luk. 4:18](#), en de apostelen door Christus, [Luk. 9:1](#), [6](#), zo op hun beurt onder de leiding van de Geest door de gemeente werden afgezonderd voor de verkondiging van het Evangelie, [Hd. 8:5](#), [12](#), [40](#); [11:19](#), [20](#), [22](#); [13:2](#); [2 Cor. 8:18](#), [19](#), [23](#); [Phil. 2:25](#); [1 Tim. 4:14](#). Zij komen dus in drie opzichten met de apostelen in engere zin overeen:

1. daarin, dat zij ook dienaren van God of van Christus zijn, [1 Thess. 3:2](#); [1 Tim. 4:6](#); [6:11](#); [2 Tim. 2: 24](#), en niet maar een charisma hebben ontvangen, [1 Tim. 4:14](#); [2 Tim. 1:6](#), maar werkelijk krachtens een bijzondere roeping en aanstelling een ambt dragen, onder een bepaalde naam, [Hd. 21:8](#), met een eigen rang en plaats, [Eph. 4:11](#), en met een speciale taak, [2 Tim. 4:5](#);
2. dat hun ambt niet tot een plaatselijke kerk beperkt is, maar zich uitstrekt tot alle kerken, tot de ecclesia universalis, [Hd.13:4v.](#), zodat zij naar de oud-kerkelijke verklaring πανταχου περιουοντες εκηρυττον en macht en gezag hadden over alle kerken, [Tit.1:5](#); en
3. dat zij deelnemen aan de grondlegenden en gemeentestichtende arbeid van de apostelen; zij zijn hun συνεργοι, [1 Thess. 3:2](#), συνεκδημοι, [Hd. 19:29](#), συνστρατιωται, [Phil. 2:25](#), συνδουλοι, [Col. 1:7](#); [4:7](#), die natmaken wat de apostelen hebben geplant, [1 Cor. 3:6](#), en bij relatieve zelfstandigheid toch aan de apostelen onderworpen waren, [Hd. 19:22](#); [1 Cor. 4:17](#); [1 Tim. 1:3](#); [Tit. 1:5](#) enz., en ten dele alleen, ten dele ook in gezelschap van de apostelen werkten, ib. en [Hd. 11:30](#); [12:25](#); [13:2](#) enz.. In de na-apostolische tijd verdwijnt het ambt geheel en wordt de naam sedert Tertullianus, Origenes en Eusebius gebruikelijk voor de schrijvers van de vier Evangeliën, die als het ware de personen van de evangelisten overbodig maken [3](#)).

Naast de evangelisten treden in het Nieuwe Testament nog profeten op, die zelfs nog vóór hen genoemd worden, [Rom. 12:6](#); [1 Cor. 12:28,29](#); [Ef. 4:11](#), soms zonder hen met de

apostelen verbonden worden, [Ef. 2:20](#); [3:5](#), en dus in rang en ere boven hen staan. Zij waren door Jezus beloofd, [Mt. 23:34](#); [Luk. 11:49](#), werden door de Heilige Geest, die op de Pinksterdag uitgestort was, verwekt, [Hd.2:17,18](#); [1 Cor. 12:10](#); [Op.1:10](#), en komen dan in grote getale en in bijna alle gemeenten voor, in Jeruzalem, [Hd. 6:5,8](#); [11:27](#), Antiochië, [Hd. 11:27](#); [13:1](#), Cesarea, [Hd. 21:9-10](#), Corinthe, [1 Cor. 12](#) en overal, zoals uit hun vermelding in [Rom. 12:6](#); [1 Cor. 12:28](#); [Ef. 2:20](#); [3:5](#); [4:11](#); [1 Thess. 5:20](#), blijkt. Zij worden besloten met Johannes, de apostel, [Op.1:1](#), en verdwijnen dan als stand geheel uit de gemeente. Wel spreken de apostolische vaders nog van profeten [4](#)), maar zij denken daarbij aan zulke mannen, die rondreisden en in verschillende gemeenten over de Christelijke waarheid spraken, maar daarbij nauwkeurig onderzocht en van de valse profeten onderscheiden moesten worden; de tijd voor de profetie was voorbij. Het Montanisme en andere enthousiastische richtingen van vroeger of later tijd trachtten de profetie wel te doen herleven; Rome beweert, dat de profetische gave nog voortduurt [5](#)). Zwingli en velen na hem voerden zogenaamde profetieën in, waarbij de Schrift voor het volk werd verklaard [6](#)). Maar dat alles is wezenlijk onderscheiden van de profetie, gelijk die in de eerste Christelijke kerken bestond. Deze onderscheidt zich door het volgende:

1. de Nieuwtestamentische profeten kunnen wel ambtsdragers heten, maar hun ambt is toch veel meer charismatisch, dan dat van profeten en apostelen. Zij worden niet onmiddellijk door Christus noch ook door zijn gemeente geroepen en aangesteld, maar ontvangen een bijzonder charisma van de Heilige Geest, en zijn diens gevolg geroepen, om een bijzondere taak te vervullen in de gemeente van Christus.
2. Met de apostelen en evangelisten hebben zij gemeen, dat zij een ambt bekleden, hetwelk voor heel de kerk van Christus op aarde geldt, en zo ook medearbeiden aan de grondlegging van de gemeente, [Ef. 2:20](#), maar terwijl de evangelisten de apostelen vooral helpen in hun missionerende en instituerende arbeid, staan de profeten hun ter zijde in hun opbouwende, stichtende, lerende werkzaamheid.
3. De Nieuwtestamentische profetie is wel bewust en daarom hoog te achten boven de glossolalie, [1 Cor. 14:5](#), [32](#) maar zij is toch momentaan en buitengewoon, vrucht van [αποκαλυψις](#), [1 Cor. 14:30](#); zij breidt de natuurlijke mate van het weten en kennen uit, omvat zowel de vorm als de inhoud van de rede, [Mt.10:19-20](#), bewijst zich als waarheid door haar innerlijke, overtuigende kracht, [2 Cor. 2:14-17](#), en diende vooral, om aan het Evangelie, dat door de apostelen verkondigd werd, dat de Joden een ergernis en de Grieken een dwaasheid was, en nog niet in het geschreven Woord voor heel de kerk toegankelijk was, ingang te verschaffen bij gelovigen en ongelovigen en de gemeente zo door lering, vermaning, vertroosting, [1 Cor. 14:3](#), op te bouwen in de genade en kennis van de Heere Jezus Christus [7](#)).

Maar hoe nauw profeten en evangelisten ook aan de eigenlijke apostelen verwant zijn, zij zijn er toch wezenlijk van onderscheiden. De apostelen vormen een eigen kring, hun ambt draagt een heel bijzonder karakter, en is door de volgende trekken kenbaar.

1. De apostelen zijn aan Christus door de Vader gegeven, [Joh.17:6](#), door Hemzelf uitverkoren en geroepen, [Joh. 6:70](#); [13:18](#); [15:16](#), [19](#); [1 Cor. 1:17](#); [2 Cor. 5:20](#); [Gal. 1:1](#) door God gekozen tot hun ambt, [Hd. 10:41](#).
2. Zij zijn door Jezus zelf voor hun taak opgeleid en bekwaamd, zijn oor- en ooggetuigen van zijn woorden en daden geweest, hebben het woord des levens met de ogen

aanschouwd en met de handen getast, en hun Evangelie niet van enig mens maar van Christus zelf ontvangen, [Luk. 24:48](#); [Joh.1:4](#); [15:27](#); [Hd.1:21-22](#); [26:16](#); [1 Cor. 9:1](#); [15:8](#), [2 Cor. 12:1](#) v., [Gal. 1:12](#); [Ef. 3:2-8,1](#); [1 Tim. 1:12](#); [1 Joh. 1:1-3](#) enz.

3. Zij zijn in bijzondere mate de Heilige Geest deelachtig, die hen onderwijst en in alle waarheid leidt, [Mt.10:20](#); [Joh.14:26](#); [15:26](#); [16:7,13-14](#); [20:22](#); [1 Cor. 2:10-13](#); [7:40](#); [1 Petr.1:12](#).
4. Met die Geest toegerust, [Joh. 20:22](#); [Hd.1:8](#); [Ef. 3:5](#), treden zij openlijk op als getuigen van Jezus, bepaaldelijk van zijn opstanding, [Hd.1:8](#), [21-22](#); [2:14](#), [32](#); [3:15](#); [4:8](#) enz., zijn betrouwbare getuigen, [Luk. 1:2](#); [Joh. 19:35](#); [21:24](#); [1 Cor. 7:25](#); [1 Petr. 5:1](#); [2 Petr. 1:16](#); [Hebr. 2:3](#); [Op. 1:3](#); [22:18-19](#), en verkondigen Gods Woord, [Joh. 1:14](#); [20:31](#); [1 Cor. 2:13](#); [2 Cor. 2:17](#); [Gal.1:7](#); [1 Thess. 2:13](#); [1 Joh. 1:1-4](#); [Op. 22:18-19](#).
5. Hun getuigenis wordt door God bezegeld met tekenen en wonderen en rijke geestelijke zegen, [Mt.10:1](#), [9 Mk.16:15](#) v., [Hd. 2:43](#); [3:2](#); [5:12-16](#); [6:8](#) enz., [Rom.12:4-8](#); [15:18-19](#); [1 Cor. 12:10](#), [28](#); [15:10](#); [2 Cor.11:5](#), [23](#); [Gal. 3:5](#); [Hebr. 2:4](#).
6. Aan dit hun getuigenis is de kerk aller eeuwen gebonden. Er is geen gemeenschap met Christus dan door gemeenschap aan het woord en de personen van de apostelen, [Joh. 17:20](#); [Gal. 1:7-9](#); [1 Joh. 1:3](#);, zij zijn het fundament van de kerk, [Mt. 16:18](#); [1 Cor. 3:10](#); [Ef. 2:20](#); [Op. 21:14](#); hun woord, voor ons bewaard in de Schriften van het Nieuwe Testament, is medium gratiae, [Joh. 20:31](#); [1 Cor. 1:18](#) v., [1Cor. 15:2](#); [1 Joh.1:1-4](#).
7. Hun ambt is dus niet voor een tijd en niet tot een plaatselijke gemeente beperkt, maar het blijft en strekt zich tot de hele kerk uit. Het is het enige, dat rechtstreeks door Christus ingesteld is en sluit alle bevoegdheden en werkzaamheden, die in de latere ambten verdeeld zijnt in zich, de pastorale, presbyterale, diakonale, zelfs ook de evangeliserende en profetische werkzaamheid. Van stonde aan genieten de apostelen dan ook in de kerk van Christus een algemeen erkende autoriteit. Zij zijn niet alleen de opzieners van de gemeente te Jeruzalem, maar zij zijn de grondleggers, de vaders, [1 Cor. 4:15](#), en leiders van de hele kerk, hebben opzicht over de gelovigen te Samaria, [Hd. 8:14](#), bezoeken de gemeenten, [Hd. 9:32](#); [11:22](#), stellen ambten in, [Hd. 6:2](#), nemen besluiten in de Heilige Geest, [Hd.15:22](#), [28](#), treden op met apostolische volmacht, [1 Cor. 4:21](#); [5:2](#); [2 Cor. 2:9](#), geven bindende bevelen, [1 Cor. 7:40](#); [1 Thess. 4:2](#), [11](#); [2 Thess. 2:15](#); [3:6](#), [14](#) enz., en zijn nog met hun woord gezaghebbend voor de hele Christenheid; apostoliciteit is een eigenschap en kenmerk van de kerk van Christus 8).

Onder de apostelen staat Petrus bovenaan. Simon of Schimeon, zoon van Johannes of Jonas, broeder van Andreas, afkomstig uit Bethsaïda, [Joh. 1:45](#), doch waarschijnlijk sedert zijn huwelijk wonende in Kapernaüm, [Mk. 1:29](#), ontving reeds bij zijn eerste ontmoeting van Jezus de toezegging, dat hij later zou genoemd worden κηφας, Griekse vorm voor het Hebreeuwse woord כֶּפֶס met het aramese artikel, de rots, η πέτρα, als manlijke eigennaam πέτρος, [Joh. 1:43](#). Zonder twijfel zinspeelde Jezus daarmee op zijn trouw karakter, dat hem in weerwil van zijn sanguinische, bewegelijke natuur eigen was en het duidelijkst uitkwam bij Cesarea Filippi, toen hij tegenover het volk, dat met zijn aardsgezinde verwachtingen zich in Jezus teleurgesteld zag en Hem verliet, de belijdenis van Jezus' Messianiteit vasthield en openlijk in de naam van zijn medediscipelen uitsprak, [Mt. 16:13-20](#); [Mk. 8:27-29](#); [Luk. 9:18-20](#); [Joh. 6:66-69](#). Bij deze gelegenheid herinnerde Jezus dan ook aan de naam, die Hij hem vroeger reeds gegeven had, [Mt.16: 18](#). Door zijn vrijmoedige en standvastige belijdenis van

Jezus als de Christus betoonde zich Petrus de rots te zijn, op welke Christus zijn gemeente zo hecht en vast zou bouwen, dat de poorten van de hades haar niet in kracht overtreffen zouden. Volgens Launoi dachten 17 kerkvaders bij de rots aan Petrus, 8 aan de apostelen, 44 aan het geloof van Petrus en 16 aan Christus ⁹⁾; later hebben de Rooms en de rots meest op Petrus en de Protestanten op zijn belijdenis laten slaan. Maar er is hier geen dilemma. De woorden "deze petra" kunnen niets anders zien dan op de persoon van Petrus, maar een rots is hij en heeft hij zich bewezen te zijn door zijn belijdenis van Jezus als de Christus, een belijdenis, die hij niet aan zichzelf, maar aan de openbaring van de Vader heeft te danken. Juist daarom belooft Jezus hem, dat Hij op hem als belijder van zijn Zoon schap en Messianiteit zijn gemeente bouwen zal. Christus stelt dus zichzelf als de bouwmeester van zijn gemeente voor en Petrus de belijder als de rots, waarop zijn gemeente rusten zal. In [Mt. 21:42](#); [Hd. 4:11](#); [1 Cor. 3:10](#) [Ef. 2:20](#); [Op. 21:14](#), cf. [1 Petr. 2:4-6](#), is hetzelfde beeld gebruikt, maar wordt het op een andere wijze toegepast. Daar worden nl. de apostelen gedacht als de bouwmeesters, die de kerk door hun prediking op Christus als het fundament hebben gegrondvest. Maar hier in [Mt. 16:18](#), is Christus de bouwmeester, die op de belijdende Petrus zijn gemeente bouwt. En deze belofte heeft Christus gestand gedaan; Petrus is de eerste onder de apostelen, de voornaamste grondlegger van de kerk, de voorganger en aanvoerder van al de belijders van Christus door de eeuwen heen. Daarom wordt hij in de apostellijsten altijd het eerst genoemd, [Mt. 10:2](#); [Mk. 3:16](#); [Luk. 6:14](#); [Hd. 1:13](#), behoort hij met Johannes en Jakobus tot de intieme vriendenkring van Jezus, die deze volgen mag, als de anderen moeten achterblijven, [Mt. 17:1](#); [Mk. 5:37](#); [13:3](#); [14:33](#), is de woordvoerder en vertegenwoordiger van de discipelen, [Mt. 16:17](#); [17:24](#); [18:21](#); [26:40](#), treedt na Jezus' hemelvaart als eerste getuige onder de apostelen op de voorgrond, [Hd. 1:15](#); [2:14](#); [3:1v.](#), [Hd. 4:8](#); [5:3](#), [29](#); [8:14](#); [10:5v.](#), [Hd. 12:3v.](#), [Hd. 15:7v.](#), en wordt als primus inter pares ook door Paulus geëerd, [Gal. 1:11](#); [2:7-9](#) ¹⁰⁾.

- 1) De wijze, waarop Jezus [Mt. 16:18](#) en [Mt. 18:17](#) van zijn gemeente spreekt, sluit reeds in beginsel haar organisatie in, verg. Sillevis Smitt, De organisatie van de Christelijke Kerk in de apost. tijd bl. 36.
- 2) Het is niet onmogelijk, dat de naam van apostelen reeds bij de Joden in gebruik was voor zulke mannen, die door het sanhedrin werden uitgezonden, om een bepaald mandaat uit te voeren ten opzichte van de Joodse gewoonte buiten Judea, Harnack, Mission und Ansbreitung des Christ. 2 I 267 v. Staerk, Neut. Zeitgesch. II 43.
- 3) Verg. over de evangelisten: Suicerus s. v. Witsius, Misc. Sacra I 315 II 564. Voetius, Pol. Eccl. III 364-369. Mastricht, Theol. VII 2, 18. Lechler, Die neut. Lehre v. h. Amte 1857 bl. 220 v. Philippi, Kirchl. Gl. V 3, 277. Sohm, Kirchenrecht 42. Zöckler, Diakonen und Evangelisten, München Beck 1893. Art. in Hastings'. D. B. en D. C. G.
- 4) Hermas, Mand. 11 Vis. 3 Didache 11, 15.
- 5) Bellarminus, de notis eccl. c. 15.
- 6) Güder, art. Prophezei in PRE3 XVI 108-110. H: H. Kuyper, De opleiding tot de dienst van het Woord bij de Geref. 1891 bl. 104 v. J. C. Kromsigt, W. Schortinghuis bl. 112 v.
- 7) Verg. over de Nieuwtestamentische profeten: Voetius, Pol. Eccl. III 369, cf. Disp. Sel. II 1036 v. Bonwetsch, Die Prophetie im ap. u. nachap. Zeitalter, Zeits. f. k. Wiss. u. k. Loben 1884 bl. 408 v. Zöckler, t.a.p. 71 v. Weiszäcker, Das apost. Zeitalter, 584 v. Harnack, Mission und Ausbreitung I 277 v. Burger, art. in PRE 3 XVI 105-108.
- 8) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de Schrift; 108 v. en voorts Voetius, Pol. Eccl. III 351-363. De Moor, Comm. VI 250 v. W. Seufert, Der Ursprung u. die

Bedeutung des Apostolates in der chr. K. der ersten 2 Jahrh. Leiden 1887. Köppel, Der Ursprung des Apost., stud. u. Krit. 1889 bl. 257-331. Erich Haupt, Zum Verstandniss des Apost. Halle Niemeyer 1896. H. Monnier, La nation de l'apostolat. Des origines à Irenée. Paris Leroux 1903. Harnack, Mission u. Ausbreitung I 267 v. Patrick, art. in Hastings D. of Christ I 101 v.

- 9) Bij Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 411.
 10) Sieffert, art. Petrus in PRE3 XV 186 v. C. A. Kneller, Kritische Schwierigkeiten in der Apologetik, St. aus M. Laach 1910 bl. 486-498 haalt verschillende Protestanten aan, zoals Schelling, Baur, Holtzmann, Grill, die de Roomse exegese van [Mt. 16:18](#), als juist erkennen. Maar velen van hun, bijv. J. Grill, Der Primat des Petrus, Tübingen 1904, bestrijden dan tevens de echtheid van de tekst, waarvoor volgens Kneller dan weer geen grond bestaat, Verg. ook W. Köhler, Die Schlüssel des Petrus. Versuch einer religionsgesch. Erklärung von [Matth. 17:18](#), 19, Archiv für Religionswiss. VIII 214-243.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 55 De Regering van de Kerk; 500)

500. Aan een regering heeft het de kerk dus nimmer ontbroken; en zij heeft zich deze niet zelf verschaft maar heeft ze van God ontvangen. Instituut en organisme van de kerk zijn telkens tegelijk en in verband met elkaar door God in het leven geroepen. Van het apostolaat kan zelfs gezegd worden, dat het aan de kerk van het Nieuwe Testament voorafging; de apostelen waren de grondleggers van de gemeente, als het ware de patriarchen van het volk van God in de dagen van het Nieuwe Testament. Maar dit apostolaat is niet voortgezet en was als ambt voor de stichting van de kerk uit de aard van de zaak voor geen voortzetting vatbaar; het leeft voor ons alleen voort in het apostolisch woord, dat de grondslag van de kerk blijft en in gemeenschap brengt met de Vader en met zijn Zoon Jezus Christus, [1 Joh. 1:3](#). Zodra de apostelen op verschillende plaatsen gemeenten hadden gesticht, stelden zij in die gemeenten ambten in, welke van het hun wezenlijk verschilden en niet zonder medewerking van de gemeenten zelf tot stand kwamen. Er is een groot onderscheid tussen de buitengewone ambten van apostelen, evangelisten en profeten, die tijdelijk voor de grondlegging van de kerk werden ingesteld, en de gewone ambten van presbyters en diakenen, die onder apostolische leiding uit de kerken zelf opkwamen. Deze laatste ambten veronderstellen de kerken, op dezelfde wijze als de regering het volk onderstelt. Zij konden daarom niet rechtstreeks en onmiddellijk, gelijk het apostolisch ambt, door Christus worden ingesteld, maar konden eerst opkomen, toen de gemeenten gesticht waren en aan een geregelde leiding behoefte kregen. Dit had al spoedig in de kerk van Jeruzalem plaats. Deze kreeg door de buitengewone pinksterzegen spoedig een zeer grote uitbreiding en was duizenden zielen sterk, [Hd. 2:41](#), [47](#); [4:4](#), [21](#), [32](#); [5:14](#); [6:1](#). Dit maakte natuurlijk organisatie dringend nodig, welke ook onder leiding van de apostelen tot stand kwam.

Ten eerste werd deze gemeente van duizenden zielen, in weerwil van haar eenheid, op de een of andere wijze ingedeeld. Zij kon nl. niet in één gebouw samenkomen, maar moest bij gedeelten in private woningen vergaderen. Zonder twijfel ontstonden in Jeruzalem de eerste huisgemeenten, zoals wij die ook elders in de apostolische tijd aantreffen [1](#)). Immers lezen wij, dat de gelovigen niet alleen in de tempel, maar ook κατ οἶκον (niet: van huis tot huis, maar: te huis, in verschillende huizen) vergaderden, [Hd. 2:46](#); [5:42](#), o.a. in het huis van Maria

en van Jacobus, [Hd. 12:12,17](#). Opdat alles eerlijk en met orde geschieden zou, waren er voor de vergaderingen allerlei reges nodig; en misschien heeft daarbij het voorbeeld van de Joodse synagogen met haar oudsten, beambten en dienaren en ook met haar Schriftlektuur, prediking, gebed en zegen enige, hoewel zeker niet zeer sterke invloed gehad ²⁾. Op zulk een regeling wijst reeds de benaming van οἱ νεώτεροι, die in [Hd. 5:6,10](#), voorkomt; het artikel duidt aan, dat de jongere leden van de gemeente, evenals de ἱερεῖς, [Luk. 4:20](#), in de synagogen, de vanzelf aangewezenen waren, om enige ondergeschikte diensten te verrichten. Niet onwaarschijnlijk is, dat zij als zodanig tegen de oudere leden van de gemeente, οἱ πρεσβύτεροι, overstonden. Onder Israël waren de ouden van dagen om hun grijsheid en wijsheid geëerd. Uit hun midden werden de regeringspersonen van de burgerlijke gemeente en in later tijd ook de verzorgers en opzieners van de synagogen benoemd. Zo waren er ook van huis uit oudsten in de Christelijke gemeente, dat is mannen en vrouwen, die niet alleen ouder waren in leeftijd, maar die Jezus persoonlijk hadden gekend of ontmoet, die zijn woorden hadden gehoord en van zijn wonderen getuigen waren geweest, die reeds vóór de Pinksterdag Hem als de Messias hadden beleden of misschien wel tot de zeventigen hadden behoord, door Jezus uitgezonden naar de steden en vlekken van Palestina, [Luk.10:1](#), en die om dit alles heel natuurlijk in hoge achting stonden bij hen, welke later tot de gemeente werden toegedaan. Zij bekleedden geen ambt, maar namen toch door hun kennis en godzaligheid een aanzienlijke plaats in de gemeente van Christus in.

Tussen πρεσβύτεροι en ἐπιστοποι dient daarom onderscheiden te worden. Bewijzen daarvoor zijn:

1. dat de naam πρεσβύτερος, ter aanduiding van het opzienersambt, langzamerhand door die van ἐπισκοπος nader omschreven en vervangen wordt, [Hd. 20:28](#); [Phil. 1:1](#); [1 Tim. 3:2](#); [Tit. 1:7](#); [1 Petr. 2:25](#);
2. dat Paulus, na in [1 Tim. 3](#) over de ambten gesproken te hebben, toch nog in [1 Tim. 5](#) de houding aanwijst, welke Timotheüs tegenover verschillende gemeenteleden, ouderen en jongeren, mannen en vrouwen, heeft aan te nemen, cf. [1 Petr. 5:5](#);
3. dat de apostolische vaders ³⁾, duidelijk spreken van een stand van oudsten, die naast de eigenlijke ambtsdragers in de gemeente voortbestaat en op eerbiedige gehoorzaamheid aanspraak heeft; en dat
4. de bekende tekst, [1 Tim. 5:17](#), zonder deze onderscheiding aan te nemen, zoals straks blijken zal, geen goede zin oplevert.

Waarschijnlijk hebben wij het ons dus zo voor te stellen, dat de twaalf apostelen het werk in de grote gemeente te Jeruzalem lang niet konden afdoen, en daarom al spoedig, evenals van de νεώτεροι voor lagere diensten, zo van sommigen van de πρεσβύτεροι voor hogere diensten in de gemeente gebruik maakten. Wanneer en hoe dit geschied is, wordt ons in de Handelingen niet bericht. Het eerst vinden wij de πρεσβύτεροι vermeld, [Hd.11:30](#); [14:23](#); [15:2](#), [6](#), [22](#); [16:4](#); [20:17,28](#); [21:18](#); [Jak. 5:14](#), zonder dat van hun oorsprong iets wordt verhaald. Het is niet onmogelijk, dat zulk een in dienst nemen van de πρεσβύτεροι door de apostelen reeds vóór [Hd. 6](#), d.i. vóór de instelling van het diakonale ambt heeft plaats gehad; οἱ νεώτεροι in [Hd. 5:6](#), [10](#), wijst op een onderscheiding van οἱ πρεσβύτεροι. Maar in elk geval leert ons het boek van de Handelingen, dat er weldra in verschillende gemeenten onder leiding van de Heilige Geest mannen werden aangesteld, die opzicht moesten houden over de gemeente, en die eerst wel, omdat zij in de regel uit de oudsten gekozen werden, de naam van

οι πρεσβυτεροι droegen, maar later met het oog op hun werkkring die van επισκοποι kregen. Episcopi zijn dus zulke presbyteri, die voor een bepaalde dienst in de gemeente werden aangewezen; alle episcopi zijn dus presbyteri, maar lang niet alle presbyteri waren episcopi; presbyteri vormden een stand of groep, episcopi droegen een ambt. Wanneer echter, zoals eerst menigmaal geschiedde, de episcopi presbyteri genoemd werden, dan was er in de naam geen verschil; presbyteri en episcopi waren dan dezelfde personen en dragers van eenzelfde ambt, [Hd. 20:17, 28](#); [1 Tim. 3:1](#); [4:14](#); [5:17,19](#); [Tit.1:5, 7](#); [1 Petr. 5:1-2](#). Dit presbyterale of episcopale ambt werd eerst in Jeruzalem en in de gemeenten uit de Joden, [Hebr. 13:7,17, 24](#); [Jak. 5:14](#), maar dan ook in die uit de Heidenen ingesteld. Volgens [Hd.14:23](#) wezen Paulus en Barnabas in iedere gemeente ouderlingen aan. Nu wordt er in de brieven aan Rome en Corinthe door Paulus wel niet met zoveel woorden van dit ambt melding gemaakt. Maar verschillende plaatsen, [Hd. 20: 17, 28](#); [Rom. 12:8](#); [16:5, 10, 11, 14, 15](#); [1 Cor. 14:16](#); [16:15-16](#); [Phil. 1:1](#); [1 Thess. 5:12-14](#); [1Tim. 3:1-7](#); [Tit. 1:5-9](#); [1 Petr. 5:1](#); [Op. 4:4, 10](#); [5:6, 8v.](#), bewijzen, dat het ouderlingenambt een bekende, algemeen voorkomende, apostolische instelling was. En ter versterking komt daarbij het getuigenis van Clemens Romanus ⁴⁾, dat de apostelen, predikende op het land en in de steden, de eerste bekeerlingen aanstelden tot opzieners en diakenen over degenen, die daarna gelovig zouden worden.

De taak, die aan deze ouderlingen was opgedragen, wordt duidelijk uit de omschrijving van hun ambt. De naam van presbyters verspreidt daarover geen licht, en maakt daarom voor andere, vooral voor die van opzieners plaats, [Hd. 20:28](#); [Phil. 1:1](#); [1 Tim. 3:2](#); [Tit.1:7](#), evenals ook Christus zelf, [1 Petr. 2:25](#) die naam draagt. En voorts heten zij προισταμενοι, [Rom.12:8](#); [1 Thess. 5:12](#), κυβερνησεις, [1 Cor.12:28](#), ηγουμενοι, [Hebr.13:7, 17, 24](#), ποιμενες, [Ef. 4:11](#), die niet om vuil gewin noch met heerschappij, doch met een volvaardig gemoed voor de gemeente hebben zorg te dragen, haar als de kudde van de Heere hebben te regeren, en daarom aan verschillende vereisten moeten voldoen, bepaaldelijk ook aan de eis, dat zij hun eigen huis wel regeren, [Hd. 20: 28](#); [1 Tim. 3:1-7](#); [Tit. 1:5-9](#), [1 Petr. 5:1-3](#). Uit deze omschrijving blijkt, dat het ouderlingenambt in de eerste plaats met het opzicht, de regering en de leiding van de gemeente was belast. Natuurlijk was daarvoor ook enige kennis van de waarheid nodig; volgens [Hd.15:4, 22-23](#), moesten zij zelfs op de vergadering te Jeruzalem met de apostelen mee oordelen en beslissen over het gewichtige vraagstuk, dat door de bekering van de Heidenen aan de orde werd gesteld inzake de verhouding tot de Mozaïsche wet. Maar het opzienersambt was toch oorspronkelijk geen leer-, doch een regeerambt. Trouwens was aan een afzonderlijk leerambt in de eerste tijd nog geen dringende behoefte. Apostelen, evangelisten en profeten traden eerst als leraars op, [Hand.13:1](#); [1 Cor. 14:3](#); [1 Tim.1:11](#), en verder werd het charisma van de leer aan velen geschonken, die geen ambt bekleedden in de gemeente van Christus, [Rom. 12:7](#), [1 Cor. 12:8, 28, 29](#); [14:26](#). De διδασκαλια was eerst vrij, evenals het in de synagoge iedereen geoorloofd was, om een gedeelte van de Schrift toe te lichten, [Luk. 4:16](#).

Maar langzamerhand werd zij met het episcopale ambt in nauwer betrekking gebracht. Toen de gemeenten zich uitbreidden, kon in de behoefte aan woord en sacrament door apostelen, evangelisten en profeten niet meer worden voorzien; er was een plaatselijk en blijvend ambt nodig, dat met zorg daarvoor was belast. Ook ging het op de duur niet aan, om de didaskalie geheel en al vrij te laten, want deze vrijheid gaf tot allerlei misbruiken aanleiding. Zo drong alles er toe, om de didaskalie aan het opzienersambt op te dragen en zo een blijvende plaats in de gemeente te verzekeren. Uit [Hebr. 13:7](#), vernemen wij, dat de ηγουμενοι tevens de verkondigers van het woord van God zijn. Als Paulus [Ef. 4:11](#), zegt, dat Christus sommigen tot apostelen en sommigen tot evangelisten en dan verder ook sommigen tot herders en

leraars gegeven heeft, dan leert hij daarmee duidelijk, dat deze beide laatst genoemde personen geen wezenlijk onderscheiden ambt bekleeden, maar werkzaamheden in de gemeente verrichten, die nauw verbonden zijn en toch onderling verschillen. Waarschijnlijk waren in de eerste tijd meer dan één of zelfs alle ouderlingen tot bediening van woord en sacrament bevoegd. Doch ook daarin moest spoedig verandering komen. Wel bleef de eis voor alle opzieners, dat zij διδασκτικοί bekwaam om te leren, moesten zijn, [1 Tim. 2:2](#). Maar vooral twee omstandigheden bewerkten, dat er onder de opzieners onderscheid kwam tussen hen, die alleen met de regering, en anderen, die ook met de leer waren belast. In de eerste plaats werden de eisen hoe langer hoe zwaarder voor hen, die het woord van de waarheid in de gemeente hadden te verkondigen; de apostelen en evangelisten stierven weg; de buitengewone gaven hielden op; allerlei dwalingen en ketterijen doken in en buiten de gemeente op; de bekwaamheid om te leren bestond niet alleen in onderwijzing en vermaning, maar ook in weerlegging van de tegensprekers, [2 Tim. 3:16](#); [Tit.1:9](#); opleiding, voorbereiding, studie werd voor de uitoefening van dit ambt in de gemeente noodzakelijk. Trouwens, de Joodse Schriftgeleerden hadden reeds hun scholen; Jezus had zelf zijn discipelen opgeleid en tot hun dienst bekwaamd; Paulus had Timotheüs onderwezen en droeg hem op, om deze leer als een kostelijk kleinood over te dragen aan betrouwbare mensen, die op hun beurt weer bekwaam zouden zijn, om anderen te leren, [2 Tim. 2:2](#). En daarbij kwam nu in de tweede plaats nog het voorschrift van Jezus, dat de arbeider in de dienst van het woord zijn loon waardig is, [Mt.10:10](#); [Luk. 10:7](#); een voorschrift, dat in de Christelijke gemeenten algemeen erkend en opgevolgd werd, [Rom. 15:27](#); [1 Cor. 9:6](#), [11,14](#); [2 Cor. 11:7-9](#); [Gal. 6:6](#); [1 Thess. 2:6](#); [1 Tim. 5:17-18](#); [2 Tim. 2:6](#). Wel had dit allereerst op de apostelen en evangelisten betrekking, maar het gold toch verder ook van hen, die arbeidden in het woord en de leer en daaraan hun leven wijdden. Noodzakelijkheid van opleiding en voorziening in het levensonderhoud waren oorzaak, dat de dienst van het woord niet aan alle, maar slechts aan enkele opzieners werd opgedragen.

De beroemde plaats, [1 Tim. 5:17-18](#), verheft dit boven allen twijfel. De πρεσβυτεροί aldaar, cf. vers 1, zijn geen opzieners, want dan zou Paulus een tegenstelling maken tussen zulke opzieners, die slecht en anderen die goed regeren, en de eersten nog enige eer doch de laatsten een dubbele eer waardig achten. Maar πρεσβυτεροί zijn oudere leden van de gemeente in het algemeen, die als zodanig aanspraak hebben op eer. Van hen onderscheidt Paulus de καλῶς προεστῶτες πρεσβυτεροί, zulke oudsten, die tegelijk goed regeren, die προισταμενοί, [Rom. 12:8](#); [1 Thess. 5:12](#), zijn, d.w.z. die het ambt van opzieners bekleeden; en dezen zijn nu, omdat zij tot de oudere leden van de gemeente behoren en tevens opzieners zijn, een dubbele eer waardig. En van hen worden dan nog weer onderscheiden οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ, die opzieners, die bepaald arbeiden in het woord en de leer en daarvoor naar de Schrift aanspraak hebben op loon. Zo is er dus naar deze plaats duidelijk onderscheid tussen opzieners, aan wie alleen de regering, en andere, aan wie tevens de leer en in het gevolg daarvan ook de bediening van het sacrament is opgedragen. En nog binnen de grenzen van het Nieuwe Testament treffen wij dan in de Klein-Aziatische gemeenten deze toestand aan, dat onder de opzieners slechts één enkele met de dienst van het woord is belast; hij is de ἀγγελος, de gezant, die van Christus' wege de gemeente te leren en te leiden heeft en voor haar geestelijke en zedelijke toestand verantwoordelijk is, [Op. 1:20](#)v..

Naast dit ambt van opziener, onderscheiden in dat van regeren leer-ouderling, werd spoedig een tweede ingesteld. In Jeruzalem nl. was er volgens [Hd. 6](#) spoedig ontevredenheid bij de uit de Griekse proselieten bekeerde Christenen, dat hun weduwen bij de toen reeds geoefende private weldadigheid door de uit de Joden toegebrachte Christenen achteruitgezet en verwaarloosd werden. De apostelen riepen daarop de hele gemeente samen, en verklaarden

daar, dat zij het niet goed vonden, om met vermindering van de arbeid in het woord zelf zich aan de zorg voor de armen te wijden. De gemeente moest dus uitzien naar zeven mannen en dezen verkiezen, en de apostelen zouden hen dan tot deze dienst van de barmhartigheid aanstellen en na gebed hun de handen opleggen. Duidelijk blijkt hieruit, dat de apostelen, ofschoon zij het aantal en de vereisten van de *διακονοι* aangeven, het recht en de bevoegdheid tot het kiezen van deze mannen aan de gemeente toekennen. De apostelen zelf werden wel uitdrukkelijk door Christus aangesteld; maar Matthias werd toch reeds uit een tweetal, dat door de 120 vergaderde gelovigen opgemaakt was, door het lot als twaalfde apostel aangewezen. Volgens [Hd. 13:1-3](#), werden Paulus en Barnabas door de in de gemeente te Antiochië aanwezige profeten en leraars afgezonderd tot het evangelistenwerk. Timotheüs werd tot deze zelfde dienst verkozen door profetische aanwijzing, in het bijzijn van vele getuigen en met handoplegging door Paulus en het presbyterium, [1 Tim. 1:18](#); [4:14](#); [6:12](#); [2 Tim. 1:6](#); [2:2](#). In [2 Cor. 8:19](#) cf. vs. [2Cor. 8:23](#), is sprake van een evangelist, die door de gemeenten benoemd is. De profeten en leraars werden natuurlijk niet door de gemeenten gekozen, omdat zij vrij optraden, en meer een gave hadden dan een ambt; maar zij werden heel anders dan de apostelen door de gemeenten beoordeeld en waren haar onderworpen, [1 Cor. 2:15](#); [12:10](#); [14:29](#); [1 Thess. 5:19-21](#); [1 Joh. 2:20,27](#); [Op. 2:2,6](#), [14](#), [15](#), [20](#); [3:1](#) v. De onderstelling is daarom niet gewaagd, dat de verkiezing van de opzieners, nog veel minder dan die van de evangelisten, buiten de gemeente is omgegaan. De woorden in [Hd. 14:23](#) *χειροτονησαντες δε αυτοις κατ εκκλησιαν πρεσβυτερους*, zeggen alleen, dat de apostelen sommige personen in iedere gemeente tot ouderlingen aanstelden, maar wijzen niet aan, hoe zij dit deden; en [Tit. 1:5](#), cf. [2 Tim. 2:2](#), verspreidt daarover ook geen licht. Maar uit na-apostolische geschriften weten wij, dat bij de keuze van een episcopus de gemeente rechtstreeks of zijdelings gekend werd [5](#)). En van de diakenen bericht ons het Nieuwe Testament in [Hd. 6](#) zeer duidelijk, dat zij door de gemeente werden aangewezen.

Er is echter groot verschil over de aard van het ambt, dat hier door de apostelen ingesteld werd. Sommigen menen, dat het een buitengewoon ambt was, hetwelk spoedig ophield te bestaan; anderen oordelen, dat het het latere ouderlingen- en diakenambt in zich sloot, en nog anderen houden het er voor, dat in [Hd. 6](#) de instelling van het presbyterambt wordt verhaald. Al deze meningen zijn daarop gegrond, dat sommigen van de in [Hd. 6](#) verkozenen, zoals Filippus, ook optreden als predikers van het Evangelie, [Hd. 8:5](#), [26v.](#), [Hd. 21:8](#), en dat de presbyters in Jeruzalem ook gaven van de gemeente te Antiochië in ontvangst nemen ten dienste van de broederen in Judea, [Hd. 11:30](#). Dit laatste bewijs heeft echter weinig kracht; in [Hd. 11:30](#), is er sprake van een geheel exceptioneel geval, nl. niet van het uitdelen van de naturalia, welke door de gemeente te Jeruzalem zelf voor haar armen op de tafels werden neergelegd, maar van het overmaken van gelden, die in Antiochië bij een bijzondere gelegenheid voor de broeders in Judea bijeengebracht en nu door de hand van Barnabas en Saulus aan de presbyters overgereikt werden. Maar blijkens [Gal. 2:1](#), is er van deze reis niets gekomen; wij weten dus niet, hoe en waar die gelden zijn overgemaakt, noch ook door wie zij feitelijk in ontvangst genomen en uitgedeeld zijn. En wat Filippus betreft, hij was in Jeruzalem een van de zeven, maar trad, nadat de vervolging uitgebroken en de gemeente verstrooid was, in Samaria en elders op als evangelist en is dat gebleven; hij keerde later niet naar Jeruzalem terug maar vestigde zich in Cesarea, [Hd. 21:8](#). Daarentegen pleit alles ervoor, dat wij in [Hd. 6](#) de instelling hebben van het later zogenoemde diakonaat.

Ten eerste komt de naam in aanmerking; *διακονια* duidt in het Nieuwe Testament alle ambt en gave aan, welke door de Heere geschonken, in de dienst en ten nutte van de gemeente aangewend wordt; ieder lid van de gemeente is een *δουλος* van Christus en met al wat hij is en heeft een *διακονος* van de broederen; er zijn daarom onderscheidene *διακονιαι*, [1](#)

[Cor.12:5](#), vooral bediening van het woord, [Hd. 6:4](#); [20:24](#); [1 Tim. 1:12](#), en bediening van de barmhartigheid aan armen, zieken, vreemden enz., [Rom. 12:7](#); [1 Cor. 12:28](#); [1 Petr. 4:11](#). Zonder twijfel was er nu in de gemeente te Jeruzalem van het begin af, zulk een dienst van de barmhartigheid; er was een διακονία καθημερινή, [Hd. 6:1](#), die misschien wel onder toezicht van de apostelen stond, maar toch aan private personen overgelaten was. De apostelen brachten hier echter regel in door de instelling van een bijzonder ambt. Er moet nu een reden zijn, waarom het latere diakonaat juist bijzonder met de naam van διακονία werd aangeduid. Die reden is nergens anders te vinden dan in [Hd. 6](#). Daar wordt verklaard, dat de dienst van de barmhartigheid in bijzondere zin een διακονία is, omdat zij is een dienst van de tafelen, τραπεζαίς. Ten tweede wordt aan de zeven mannen juist datgene opgedragen, wat elders in het Nieuwe Testament meer bepaald met de naam van διακονία wordt aangeduid. Immers bij de διακονία in [Hd.11:29](#); [Rom. 12:7](#), [1 Cor. 12:5](#); [2 Cor. 8:4](#); [9:1,12,13](#); [Op. 2:19](#) en verder overal waar van het ambt van diakenen en diakonessen sprake is, hebben wij speciaal aan de dienst van de barmhartigheid te denken. En deze wordt in [Hd. 6](#) aan de zeven mannen toevertrouwd. Zij moeten zorgen, dat de weduwen van de Griekse Christenen niet langer overgeslagen worden, en worden daartoe in het algemeen met de dienst van de tafelen belast. Onder deze tafelen zijn niet de tafels in de huizen van de weduwen noch ook de wisseltafels van de bankiers, [Mt. 21:12](#), maar eenvoudig de tafels des Heere te verstaan. In elke vergaderplaats van de gemeente was er een of waren er meer tafels, waaraan men aanzat, om samen als leden van de gemeente het liefdemaal, αγαπή, en avondmaal des Heeren te gebruiken. Op die tafels legden de rijkere leden van de gemeente hun gaven neer, meest bestaande in naturalia, opdat de armere leden daarvan mee genieten en later nog bediend zouden worden. Die tafels waren tafels des Heere; wat er op neergelegd werd, behoorde de Heere toe; wat men aan die tafels gebruikte, was spijs en drank van de Heere; en wat ervan overbleef en uitgedeeld werd, was gave van de Heere. De zeven mannen in Jeruzalem werden nu aangewezen, om die tafels te dienen, d.i. om bij de maaltijden behulpzaam te zijn en voorts de gaven van de Heere eerlijk onder de heiligen naar hun behoeften te verdelen. Ten derde wordt de stelling, dat [Hd. 6](#) de oorsprong van het diakonaat verhaalt, daardoor gesteund, dat de eisen, eraan gesteld, zo hoog zijn en in dit opzicht met die in [1 Tim. 3:8-10](#), [12](#), overeenkomen. Waarom er juist zeven mannen in Jeruzalem verkozen werden, weten wij niet; misschien wel, omdat de grote gemeente in zeven vergaderplaatsen samenkwamen en elk van deze een diaken nodig had. Maar in elk geval moesten het mannen zijn, die in de gemeente het getuigenis hadden, dat zij πληρεις πνευματος και σοφίας waren; en daarom moest de gemeente er eerst onderzoekend en kiezend naar uitzien. Zo wil ook Paulus, dat de diakenen eerst beproefd worden en aan de vele eisen voldoen, welke met die voor de opzieners grotendeels overeenkomen. Hatch en Sohm gaan te ver, als zij hieruit afleiden, dat de vereisten voor presbyter en diaken nauwelijks te onderscheiden zijn. Want terwijl bijv. voor de ouderling op het διδασκαλικον ειναι nadruk valt, wordt van de diaken zuiverheid van het geweten in betrekking tot de inhoud van het geloof geëist, [1 Tim. 3:9](#). Maar overigens zijn de godsdienstige en zedelijke eisen voor ouderling en diaken vrijwel gelijk. Presbyteraat en diakonaat staan blijkens [Hd. 6](#) en [1 Tim. 3](#) in nauw verband. Ten vierde is er weinig grond voor de bewering, dat het diakonaat eerst later ongeveer gelijktijdig met het bisschoppelijk ambt is opgekomen. Uit de διακονία, [Rom.12:7](#), en de αντιληψεις, [1 Cor. 12:28](#) mag weinig af te leiden zijn, er pleit toch veel voor, dat met het presbyteraat ook het diakonaat door de apostelen van de Jeruzalemse gemeente in andere gemeenten is overgeplant. Evenals aan ouderlingen, moest er toch elders ook spoedig voor de dienst van de tafelen aan diakenen behoefte rijzen. In [Phil. 1:1](#), worden zij dan ook terloops als iets heel gewoons naast en na de ouderlingen genoemd; in [1 Tim. 3](#) somt Paulus hun vereisten op, en in [Rom. 16:1-2](#); [1 Tim. 3:11](#); [5:9-10](#), is er van diakonessen sprake. Het apostolaat mag dus als buitengewoon ambt aan de kerk als vergadering van de gelovigen voorafgaan; de ambten van

leraar, ouderling en diaken onderstellen de gemeente, die het recht heeft de dragers ervan aan te wijzen en te verkiezen.

- 1) Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 487.
- 2) Schürer, *Gesch. d. jud. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II3 437-459 Sillevius Smitt, *De organisatie v.d. Chr. kerk* bl. 68 v.
- 3) Clemens, 1 Cor. 1, 3. 3, 3. 21, 6. 47, 6. 57, 1.63, 3,4. Hermas, *Vis.* II4. III 1.
- 4) Clemens, 1 Cor. 42.
- 5) Didache 15. Clemens, 1 Cor. 44. Polycarpus, *Phil.* 11, verg. Ignatius, *Philad.* 10. *Const. Apost.* VIII 4.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 55 De Regering van de Kerk; 501)

501. Deze aristocratisch-presbyterale kerkinrichting is niet lang blijven bestaan, maar spoedig in een monarchisch-episcopale overgegaan. Hoe dat toegegaan is, weten wij niet: voor gissingen en onderstellingen is hier dus een ruim veld 1). Zeker hebben verschillende omstandigheden de kerk in deze richting gestuurd. Ten eerste lag het voor de hand, dat de kerken in de aanvang nog niet streng onderscheiden konden tussen de buitengewone (apostelen, evangelisten, profeten) en de gewone (episcopi, diaconi) ambten. De op een charisma berustende ambten van apostel (in de ruimere zin van evangelist), profeet en leraar duurden, ook nadat de twaalf apostelen en Paulus gestorven waren, in de gemeenten nog voort 2). Maar toen deze ophielden en hoe langer hoe meer ontaardden, zodat tussen ware en valse steeds moeilijker te onderscheiden viel, toen werd de evangeliserende, profetische en didaskalische werkzaamheid aan het ambt van de episcopi gebonden; zij werden de ware evangelisten, profeten en leraars 3). Zoals altijd, zo werd ook toen allengs de stroom van het vrije leven in de bedding van een vaste organisatie geleid. Ten tweede leren ons de toestanden, die volgens het Nieuwe Testament en de apostolische vaders in de gemeenten bestonden, duidelijk, dat de eerste Christenen lang niet in staat waren, om de waarheid van het Evangelie in al haar rijkdom en zuiverheid in zich op te nemen. Vooral de denkbeelden van Paulus werden met allerlei vreemde, joodse en heidense bestanddelen vermengd. De rechtvaardiging uit het geloof werd nergens zuiver geleerd. Het geloof aan Gods openbaring in Christus behield slechts betekenis als motief voor een zedelijk, dikwijls reeds ascetisch gekleurd, leven; het Evangelie werd een nieuwe wet, waarvan onderhouding het eeuwige leven, de *αφθαρσία*, schonk. Heel deze morele, wettische richting kwam aan de verheffing van het ambt als orgaan van de Goddelijke openbaring ten goede, stempelde gehoorzaamheid en onderwerping aan de kerkelijke overheid 4) tot eerste Christenplicht, en heresie en schisma tot de schrikkelijkste van alle zonden. Ten derde maakte het optreden van allerlei heretische en seclarische richtingen organisatie en consolidatie van de Christelijke gemeenten dringend noodzakelijk. De vraag naar de ware kerk kreeg praktisch belang en het antwoord daarop luidde: de ware kerk is die, welke zich aan het geheel houdt, aan de *catholica ecclesia*, en deze is, waar de bisschop is 5).

Deze verandering in de regering kwam niet in alle kerken tegelijk tot stand. De Didache kent ze niet; zij spreekt niet van presbyteri, maar alleen van episcopi en diaconi, die de Heere waardige mannen moeten zijn en de dienst van de profeten en leraars vervullen moeten 6). Hermas noemt apostelen, episcopi, leraars en diakenen naast elkaar, zonder van presbyteri gewag te maken, maar schijnt aan het hoofd van elke gemeente een college te veronderstellen, dat uit presbyteri samengesteld is 7), en maakt dus nog geen ambtelijk onderscheid tussen presbyteri en episcopi. Omstreeks de tijd, waarin de Pastor van Hermas

geschreven werd, dat is in elk geval in de eerste helft van de tweede eeuw, bestond het monarchisch episcopaat dus in Rome nog niet. Het is trouwens ook niet in Rome, zoals Sohm beweert 8), en ook niet in het Westen, maar in het Oosten ontstaan. De eerste brief van Clemens, aan het einde van de eerste eeuw uit Rome geschreven, zegt wel, dat de apostelen de eerstbekeerden tot episcopi en diaconi hebben aangesteld en dat het zonde is hen te ontslaan, wanneer zij hun dienst op onberispelijke wijze vervullen, maar kent het onderscheid van episcopi en presbyteri nog niet en gebruikt beide namen dooreen 9). Daarentegen heeft het monarchisch episcopaat zich in het Oosten zeer spoedig ontwikkeld; de brieven van Ignatius, bisschop van Antiochië, onder Trajanus ongeveer 110-115 als martelaar te Rome gestorven, zijn daarvoor een onwraakbaar getuige, en zouden dat zelfs in geval van onechtheid blijven, omdat zij dan toch niet jonger kunnen zijn dan de jaren 130-140. Ignatius spreekt herhaaldelijk, tot 13 maal toe, van episcopi, presbyteri en diakenen als van drie onderscheiden ambtsdragers; hij ziet in de episcopus een gezondene van Christus, een $\chi\rho\rho\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, een gelijkenis van God of van Christus 10), en dringt er onophoudelijk in het belang van de eenheid van de kerk op aan, dat de leden van de gemeente zich naar Gods gebod met de bisschop verenigen, niets kerkelijks buiten hem doen, en alle ketterij en scheuring ten strengste vermijden.

Toch staat de bisschoppelijke idee bij Ignatius nog maar aan het begin van haar ontwikkeling; de bisschop is geen drager van de traditie, geen priester van het Nieuwe Testament, geen opvolger van de apostelen, hij wordt altijd omgeven door de raad van presbyters en diakenen, zoals Christus door zijn apostelen, hij draagt een ambt in een plaatselijke kerk en heeft daarbuiten geen gezag. In de gemeenten van Klein-Azië stonden in Paulus' dagen [Hd.14:23](#); [20:17](#); [Phil. 1:1](#) [Tit.1:5](#), en ook later nog 11), niet een maar meerdere episcopi aan het hoofd. Volgens [1 Tim. 4:14](#), vormden zij samen reeds een college, een presbyterium. En één onder hen trad volgens [Op. 1:20](#)v. zo op de voorgrond, dat hij als $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ aangeduid en als vertegenwoordiger van de hele gemeente beschouwd kon worden 12). Waarschijnlijk sloot de ontwikkeling van het monarchisch episcopaat zich daarbij aan. De presbyter, die met de leiding van de vergaderingen en misschien ook in onderscheiding van alle ambtgenoten alleen met de dienst van het woord was belast, werd allengs als drager van een bijzonder ambt beschouwd. Hij alleen was episcopus, terwijl alle andere slechts presbyters waren. Op deze wijze zou ook te verklaren zijn, dat Ignatius het monarchisch episcopaat reeds als lang bestaande onderstelt, dat Clemens Alexandrinus van Johannes spreekt als $\omicron\pi\omicron\upsilon$ $\mu\epsilon\nu$ $\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\upsilon\varsigma$ $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\eta\sigma\omega\nu$ 13), en dat dit episcopaat al spoedig, omstreeks het midden van de tweede eeuw, overal in gevoerd was. Indien men daarin niet gemeend had te steunen op een apostolische traditie, zou de snelle verbreiding bijna onverklaarbaar zijn. Het nieuwe, dat bij Ignatius ons tegemoet treedt, bestaat dan daarin, dat hij de naam episcopus uitsluitend bezigt voor hem; die eerst slechts primus inter pares was, dat hij deze episcopus wel nog altijd in verband houdt met, maar toch ook reeds verre verheft boven de presbyteri en diaconi, dat hij hem telkens vergelijkt met God of met Christus, en dat hij voor hem van de leden van de gemeente een bijna onbepaalde gehoorzaamheid eist. In deze richting heeft de ontwikkeling van het episcopaat zich voortgezet. Als in een gemeente maar één bisschop mocht zijn, dan sprak het vanzelf, dat in een grote gemeente, met vele kerkgebouwen, die kerk een zekere voorrang verkreeg, waaraan de bisschop verbonden was; dat de van uit de steden gestichte landelijke gemeenten filialen werden van de moedergemeente en een $\delta\iota\omicron\iota\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$ (dioecesis, eerst sedert 9e eeuw; voor die tijd $\pi\alpha\rho\omicron\iota\kappa\iota\alpha$), van de bisschop; dat deze alleen de eigenlijke kerkelijke handelingen, bijv. de eucharistie, de ordening, de absolutie verrichten kon enz.

Daarmee werd in beginsel heel de vroegere verhouding omgekeerd; in de apostolische tijd waren er eerst gemeenten, vergaderingen van gelovigen, in welke door de apostelen episcopi en diaconi werden aangesteld, die met toestemming van de gemeenten verkoren werden en aan haar oordeel onderworpen waren. Maar nu werd het omgekeerd; de ware kerk, leer, doop, eucharistie, gemeenschap met God is daar, waar de bisschop is, zoals Ignatius telkenmale zegt en Irenaeus, Cyprianus e.a. na hem uitwerken. De strijd tegen de gnosis, welke op de overlevering zich beriep en daarmee haar recht en waarheid trachtte te bewijzen, maakte het daarbij noodzakelijk, om de echte, apostolische traditie tegenover haar te stellen. En deze vond men in de bisschoppen als opvolgers van de apostelen en dragers van de traditie. Zij waren door de apostelen in de gemeenten aangesteld, in regelmatige successie elkaar opgevolgd en daarom dragers van het charisma veritatis certum [14](#)). Deze heel nieuwe opvatting van het episcopaat als voortzetting van het apostolaat en van zijn onaantastbare autoriteit in de kerk werd daarin voltooid, dat sedert de tweede helft van de tweede eeuw de onderscheiding van clerus en leken ingevoerd werd. Clerus, κληρος, lot, erfdeel, eigendom, duidde oorspronkelijk de gemeente van Christus aan als het erfdeel of eigendom van God, [Deut. 4:20](#); [9:29](#); [1 Petr. 2:5](#). Maar langzamerhand werd het gebruik van dit woord beperkt, en eerst alleen toegepast op de presbyters, dan ook op de diakenen, en eindelijk nog op al de ordines minores (acoluthi, exorcistae, lectores, ostiarii), die in het begin van de derde eeuw opkwamen. Al deze dienaren van de kerk werden toch langzamerhand meer en meer van de gemeente onafhankelijk en tot beambten van de bisschop gemaakt en dan met deze als clerus, als ecclesia docens, gesteld tegenover de leken, de ecclesia audiens, die niets meer te zeggen maar alleen nog te luisteren en te gehoorzamen had [15](#)). Zo ontstond het episcopale stelsel van kerkregering, dat in de bisschop de wettige opvolger van de apostelen en de geestelijke vorst van de gelovigen ziet. Naar dat stelsel zijn verschillende Christelijke kerken ingericht, de Griekse kerk en vele andere Oosterse kerken en secten [16](#)); voorts de Roomse kerk, die echter van het episcopale stelsel tot het papale is voortgeschreden en daarom steeds door de aanhangers van het zuivere episcopale stelsel, zoals de mannen van de reformatorische concilies, de Gallikanen, de Jansenisten, de Febronianen, de Oud-katholieken bestreden werd [17](#)), en eindelijk de Anglikaanse kerk, die in de eerste tijd bij monde van Cranmer, Parkington, Whitgift, Usher e.a. het episcopale stelsel nog slechts als een geoorloofd en nuttig jus ecclesiasticum, maar later, vooral na de aartsbisschoppen Bancroft en Land, als een jus divinum verdedigde [18](#)).

- 1) Verg. Karl Sell, *Forschungen der Gegenwart über Begriff und Entstehung der Kirche*, Zeits. f. Theol. u. Kirche 1894 bl. 347-417. Dunin-Borkowski, S. J. *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats*. Freiburg Herder 1900. Ruibing, *De jongste hypothesen over het ontstaan van het episcopaat*. Gron. 1900. A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat*. Louvain 1900. J. W. Falconer, *From Apostle to Priest. a study of early church organisation*. Edinburgh 1900.
- 2) Didache 11 v. Hermas, Mand. 11. Euschijs, *Hist. eccl.* III 37.
- 3) Didache 15.
- 4) μαθετε υποτασσεσθαι, Clemens, 1 Cor. 57.
- 5) Ignatius, Smyrn. 8.
- 6) Didache 15.
- 7) Hermas, Vis. III 5. II 4.
- 8) Sohm, *Kirchenrecht* bl. 157-179.
- 9) Clemens, 1 Cor. 42, 44, 47.
- 10) Ignatius, [Ef. 6](#). Magn. 2. 7. Trall. 2. 3. Smyrn. 8.
- 11) Clemens, 1 Cor. 42, 4. 44, 2, 4, 6.
- 12) Verg. de hoge positie, welke Jakobus, de broeder des Heeren, in de gemeente te Jeruzalem innam, [Hd. 12:17](#); [15:13](#); [21:18](#);

[Gal. 1:19](#); [2:9](#).

- 13) Bij Eusebius, Hist. eccl. III 23, 6.
- 14) Irenaeus, adv. haer. III 2, 2. 3, 1, 2. IV 26, 2. enz.
- 15) Cremer, s. v. Hamack, D. G. I 383. Id., Entst. u. Entw. der Kirchenverfassung bl. 51. Sohm, Kirchenrecht I 157-247. Gaspari, art. Geistliche in PRE3 VI 463. Achelis, art. Laien in PRD3 XI 218.
- 16) Hofmann, Symboliek par. 44. 55. 62 v.
- 17) Conc. Trid. sess. 23 c. 4 en can. 6. Conc. Vatic. sess. 4 prooem. Bellarminus, de membris ecclesiae militantis, Controv. II 2. Petavius, de eccl. hierarchia, Theol. dogm. Paris 1870 VIII 97-406 eoz. Verg. Schling, art. Episkopalsystem in der röm. kath. Kirche, PRE3 V 427.
- 18) Kattenbusch, art. Anglik, Kirche in PRE3 I 525-547.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 55 De Regering van de Kerk; 502)

502. Echter de Roomse kerk is bij het episcopale stelsel niet blijven staan, maar heeft het verder ontwikkeld tot het papale systeem. Rome was reeds eeuwenlang de wereldstad en nam ook terstond in de Christelijke kerk een gewichtige plaats in. Paulus was wel niet de stichter van de gemeente aldaar, maar verlangde toch zeer haar te zien, en richtte aan haar zijn grootste en belangrijkste brief, [Rom.1:9v.](#), [Rom. 15:22v.](#). Later verkeerde hij er een tijdlang evenals Petrus, en beiden vonden er de marteldood. Om haar milddadigheid en hulpvaardigheid ten opzichte van andere, zwakke gemeenten werd ze spoedig beroemd. Blijkens de eerste brief van Clemens droeg zij een moederlijke zorg voor de gemeente van Corinthe. Bij al de grote vragen, die in de tweede en derde eeuw door Gnostiek en Montanisme aan de orde kwamen, werd zij betrokken en legde het grootste gewicht in de schaal. Daar werd omstreeks het midden van de tweede eeuw de eerste bisschopslijst vervaardigd; daar kwam de idee van de successie van de bisschoppen en van hun apostolische waardigheid op. Rooms en katholiek stonden van huis uit met elkaar in verbinding en ontwikkelden zich hand aan hand [1](#)). De gemeente van de wereldstad werd het middelpunt van de Christelijke kerk. De centrale betekenis, welke Rome had in het heidens keizerrijk, werd overgedragen op de gemeente en verhief haar tot hoofd van de hele Christenheid. Dit principaat van de gemeente te Rome droeg echter in de eerste tijd nog geen kerkrechtelijk, maar slechts een zedelijk-godsdienstig karakter. Rome was prima inter pares; alle andere gemeenten stonden met haar gelijk; alle bisschoppen hadden met die van Rome gelijke rang. Irenaeus zegt wel in de beroemde plaats [2](#)), dat elke kerk en alle gelovigen met de kerk van Rome propter potiore principalitatem overeenstemmen moeten, omdat in haar de apostolische traditie zuiver is bewaard, maar hij haalt de kerk van Rome toch bij wijze van voorbeeld aan, schrijft aan alle door de apostelen gestichte kerken principalitas toe, en zegt alleen, dat Rome een potior principalitas bezit, omdat zij de grootste, de oudste, de bekendste, de door de apostelen Paulus en Petrus gestichte kerk is. Ook spreekt hij met geen woord van het primaat van Petrus noch ook van de bisschop van Rome; alle nadruk legt hij op de kerk van Rome. Later bestreed hij dan ook de excommunicatie, welke Victor I over de Klein-Aziatische Quartodecimanen had uitgesproken, met het gevolg, dat deze ze herroepen moest. Deze oppositie mag een zaak van tucht gegolden hebben, zij bewijst toch de vrijmoedigheid en zelfstandigheid van Irenaeus en anderen tegenover de bisschop van Rome. Ook stelt Tertullianus alle door de apostelen gestichte kerken, Efeze, Corinthe, Filippi enz. op één lijn, al zegt hij ook, dat Carthago in Rome haar autoriteit heeft en dat de apostelen in Rome totam doctrinam cum sanguine suo profuderunt [3](#)); in zijn montanistische periode bestreed hij het edict van Calixtus over de wederopneming van de gevallen, noemde hem spottend pontifex

maximus, episcopus episcoporum, en zag daar een verregaande aanmatiging in 4). Ook Cyprianus staat nog op het zelfde standpunt; alle bisschoppen zijn gelijk, zijn één en dezelfde bisschoppelijke waardigheid deelachtig, zijn als het ware één bisschop, staan aan het hoofd van de kerk en moeten onderling caritas animi, collegii honor, vinculum fidei et concordia sacerdotii bewaren 5). Daarom kwam hij in de strijd over de ketterdoop tegen de bisschop van Rome, Stephanus, nog in verzet; de eenheid bewarend, is ieder bisschop toch in zekere mate zelfstandig en alleen aan God verantwoordelijk 6).

Maar de bovengenoemde nieuwe opvatting van het episcopaat moest uit de aard van de zaak aan Rome ten goede komen. Het zwaartepunt was uit de gemeente in de bisschop verlegd. Deze werd beschouwd als opvolger van de apostelen, als drager van de schat van de waarheid en van de apostolische macht. Indien dit zo was, welke bisschop kon dan meer aanspraken maken en meer rechten doen gelden dan de bisschop van Rome? Geen kerk stond in macht en aanzien met die van Rome gelijk; zij liet ze alle achter zich en streefde ze alle voorbij, de kerken van Palestina en Klein-Azië, straks ook die van Antiochië en Alexandrië. En de bisschoppen van Rome wisten van hun positie gebruik te maken en gingen wat eerst zedelijke invloed was allengs vindiceren als een recht. Toch kwam het niet zo spoedig tot erkenning van dit recht. Tertullianus ontkende nog, dat [Mt.16:18](#), aan de bisschop van Rome enige macht over andere kerken gaf, omdat het alleen een belofte aan Petrus behelsde 7). Cyprianus legde wel sterke nadruk op de eenheid van de kerk en deed haar ook rusten op de identiteit van de episcopale macht, maar zag van die macht in de cathedra Petri te Rome toch niet meer dan een symbolische eenheid 8). De Synode te Nicea stelde in canon 6 de bisschoppen van Rome, Alexandrië en Antiochië nog gelijk, kende aan de beide laatsten in hun provincies dezelfde εξουσία toe, als de bisschop van Rome reeds in Italië bezat, επειδη και τω εν τη πωμη επισκοπω τουτο συνηθες εστιν en hield voor deze en ook nog voor andere kerken het haar toekomend primaat, τα πρεσβεια of τα πρωτεια, vast. Na de ontwikkeling van de bisschoppelijke macht in de derde eeuw volgde die van de aartsbisschoppelijke of metropolitenwaardigheid in de vierde eeuw; niet Rome alleen, maar vele kerken naast haar hadden een zekere voorrang of primaat in haar provincies; de bisschoppen werden in de loop van de vierde eeuw aan de aartsbisschoppen onderworpen. Het Oosten bleef steeds tegen het alles overheersend primaat van de bisschop van Rome zich verzetten. Naast Alexandrië en Antiochië steeg sedert het midden van de vierde eeuw Constantinopel hoe langer hoe meer in kerkelijke macht. Het concilie van Constantinopel in 381 can. 2 zegt, dat de bisschop van Alexandrië alleen in Egypte kerkelijke macht bezit, dat Antiochië de rechten houdt, welke volgens Nicea eraan toekomen en dat de bisschoppen van het Oosten alleen het Oosten zullen besturen. En nadat het zo de macht van de bisschop van Alexandrië tot Egypte beperkt heeft, voegt het er in can. 3 aan toe, τον κονσταντινου πολεως εχειν τα πρεσβεια της τιμης μετα τον της πωμης επισκοπον, δια το ειναι αυτην νεαν πωμην. Na de bisschop van Rome zal niet die van Alexandrië, al heeft hij ook de oudste rechten en de oudste brieven, maar die van Constantinopel de voorrang van de eer hebben, niet op grond van enig kerkelijk of geestelijk prerogatief, maar alleen om de politieke overweging, dat Constantinopel het nieuwe Rome is. Het Westen werd aan de bisschop van Rome overgelaten, maar het Oosten weigerde zich voor hem te buigen en kwam meer en meer onder de jurisdictie van Constantinopel te staan. Het concilie van Chalcedon 451 can. 28 erkende de voorrang, τα πρεσβεια, van het oudere Rome, omdat het de keizerstad was, δια το βασιλευειν την πολιν εκεινην, maar schreef gelijke voorrang, τα ισα πρεσβεια, toe aan de heilige stoel van het nieuwe Rome. In weerwil van de protesten van Rome, handhaafde Constantinopel zijn rechten. De pauselijke macht van de bisschop van Rome berustte voor een groot deel op het politieke aanzien van de stad; deze zelfde aanspraken kon daarom Constantinopel als tweede Rome laten gelden. De bisschop van Rome is daarom nooit herder van de hele Christenheid

geweest; hij werd het hoofd alleen van de Westerse, Latijnse Christenheid. En dit werd hij rehtens eerst in de vierde eeuw. Reeds de later door de kerk niet erkende synode van Sardika 343 droeg aan de bisschop van Rome de beslissing op, of, ingeval een bisschop door een synode was afgezet, een nieuwe synode al dan niet zou worden samengeroepen. In het jaar 380 vaardigde keizer Theodosius het beroemde edict uit, waarbij hij beval, *Cunctos populos, guos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, guam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usgue nunc ab ipso insinuata declarat.* Bij de kerkvaders van de vierde of vijfde eeuw is er geen twijfel meer over, dat zij de gemeenschap met en de onderwerping aan Rome noodzakelijk achten voor het wezen van de kerk. Van de kerk te Rome gaan alle rechten van de kerkelijke gemeenschap uit, inde enim in omnes venerandae communionis jura dimanant, zegt Ambrosius. Hiëronymus verklaart: *Ecclesiae salus in summi sacerdotis dignitate pendet*, bij hem berust de onvervalste overlevering van de vaderen, hij is *lux mundi, sal terrae, aurea vasa et argentea*. Rooms is de maatstaf van het katholieke; indien Rufinus zich houdt aan het geloof van Rome, is hij katholiek; si *Romanam responderit, ergo catholici sumus*. Als Innocentius I de besluiten van de synode van Carthago en Mileve tegen het pelagianisme bekrachtigd en Pelagius en Coelestius veroordeeld heeft, zegt Augustinus: *causa finita est, utinam aliquando finiatur et error!* Klaar en welbewust ontwikkelt dan Leo I 40-461 dit primaat van de Roomsen stoel in verschillende brieven en verheft het tot de rang en de waarde van een godsdienstig dogma, dat in [Mt. 16:18](#), zijn schriftuurlijken gron bezit 9).

Toen de ontwikkeling zover was voortgeschreden, moest vanzelf de vraag oprijzen, waaraan de paus zo eminente plaats en zulk een hoog gezag te danken had. In de oudkatholieke tijd, ook nog na de invoering van het monarchisch episcopaat, viel de nadruk altijd op de plaatselijke kerk; de kerk te Rome was door Petrus en Paulus gesticht, en had daarom de zuiverste traditie; alle kerken moesten, om Christelijk en katholiek te zijn, in geloof overeenkomen met haar 10). De bisschop was daarom van zijn gemeente afhankelijk, hij werd door haar gekozen en ging in alle gewichtige zaken, vooral bij excommunicatie, met haar te rade. Cyprianus zegt uitdrukkelijk in zijn brieven aan het Carthaagse presbyterium, dat hij niets wil doen *sine consilio vestro et sine consensu plebis* 11). In moeilijke gevallen werd de raad en hulp van afgevaardigden van naburige gemeenten ingeroepen 12); de oudste kerkelijke vergaderingen waren gemeentevergaderingen, hoogstens door afgevaardigden van naburige gemeenten bijgestaan. Maar toen de bisschop als opvolger van de apostelen beschouwd en juist hierdoor van allen onderscheiden werd, toen kon hij niet meer door de gemeente gekozen worden noch van haar afhankelijk zijn; hij moest zijn ambt van boven in de weg van successie ontvangen, en dus door een synode van bisschoppen of door een kapittel benoemd en geordend worden; hij had met de gemeente niet meer te raadplegen, maar was soeverein en bepaalde alles alleen, hoogstens na overleg met het uit het presbyteraat allengs zich ontwikkelend kapittel. En wat zo sedert de vierde eeuw in de plaatselijke of dioecesale kerken geschiedde, herhaalde zich op groter schaal in de algemene kerk. Uit het episcopaat kwam in de loop van de tijden het papale stelsel voort, en de oude gemeentevergaderingen breidden zich tot synoden en concilies uit, die eerst ook nog wel uit presbyters, diakenen, lectores, maar dan vervolgens alleen uit bisschoppen als vertegenwoordigers van de gemeenten waren saamgesteld. Deze synoden beschouwden zich niet als onfeilbaar; in de vierde eeuw doet telkens een volgende synode teniet, wat de vorige vastgesteld heeft; en ook droegen zij van die tijd af tot de 9e eeuw toe een staatkundig karakter, waren rijkssynoden en werden door de keizer samengeroepen, officieel of officieus geleid en bekrachtigd.

Maar de paus steeg in macht; als bisschop van Rome en aartsbisschop van Italië had hij reeds macht, om provinciale en landssynoden samen te roepen en te leiden, evenals andere bisschoppen dat recht elders bezaten; sedert de 12e eeuw wist hij deze provinciale en landssynode, evenals de bisschop van Constantinopel dat al met zijn *συνοδοι ενδημουσαι* voor de Griekse kerk had gedaan, tot oecumenische synoden van de hele Westerse kerk uit te breiden. De oecumenische concilies van de Westerse Christenheid ontwikkelden zich dus uit de Roomse synoden, en werden daarom door de paus samengeroepen, geleid en bekrachtigd. Wel trachtten de reformatorische concilies in de 16e eeuw, onder de invloed van de humanistische theorie van de volkssuperioriteit, zich als vergaderingen van afgevaardigden van de hele kerk onafhankelijk van de paus te maken en zich als onfeilbaar boven hem te stellen. Maar de paus wist zich te handhaven ook tegenover en boven de oecumenische synoden en moest daarom wel een prerogatief deelachtig zijn, dat aan geen andere bisschop geschonken was. Nadat van de dagen van Irenaeus af reeds lange tijd overeenstemming in geloof met de kerk te Rome voor het wezen van de Christelijke kerken noodzakelijk werd geacht, omdat daar met de rechtmatige successie het charisma veritatis certum berustte, werd het allengs hoe langer hoe klaarder uitgesproken, dat deze indefectibilitas van de kerk van Rome haar grond had in een bijzondere gave, welke door de Heilige Geest aan de bisschop van Rome, als opvolger van Petrus, geschonken werd. Eerst werd daarbij nog de nadruk op de kerk te Rome gelegd; deze kon niet afvallen, omdat zij door de apostelen Petrus en Paulus was gesticht en voortdurend door hun wettige opvolgers werd geleid. Zo zegt Irenaeus van de presbyteri, dat zij cum episcopatus successionem charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt [13](#)). Maar dit gaf geen waarborg genoeg, vooral toen vele kerken in weerwil van haar apostolische stichting met haar rechtmatig opvolgende bisschoppen afvielen en geheel verdwenen. Daarom werd hoe langer hoe meer de grond voor de indefectibilitas van de kerk te Rome daarin gezocht, dat aan haar hoofd een bisschop stond, die als opvolger van de ook onder de apostelen een heel bijzondere plaats innemende Petrus een bijzondere gave en leiding van de Heilige Geest deelachtig was.

Augustinus leidde de onwankelbaarheid van Petrus' geloof uit de voorbede van Christus af, [Luk. 22:32](#). Ephraem Syrus zei in zijn lofrede op Petrus, Paulus en Andreas: lucerna Christus, candelabrum est Petrus, oleum autem subministratio S. Spiritus. Leo de Grote sprak in zijn brief aan de bisschoppen van de kerkelijke provincie Vienna van een mirabile munus gratiae, waardoor de bouw van de eeuwige tempel op de vastheid van Petrus bevestigd wordt, en verklaarde elders, dat de stoel van Petrus tanta divinitus soliditate munita est, ut eam neque haeretica unquam perrompere pravitas, nec pagana potuerit superare perfidia. Paus Hormisdas getuigde in zijn libellus van het jaar 516, dat de waarheid van de belofte van Christus aan Petrus door de feiten bevestigd wordt, quia in sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio. Ook verklaarde Paus Agatho in een schrijven aan de keizers van het jaar 680, dat de kerk te Rome door de genade Gods en de bescherming van Christus nooit van de weg van de waarheid is afgeweken en ook krachtens de belofte van de Heere daarvan nooit afwijken zal. Het was dus geen nieuwigheid meer, als Gregorius VII in zijn Dictatus Papae uitsprak: Romana ecclesia nunquam erravit, nec in perpetuum Scriptura testante errabit, en Bonifacius VIII in de bul Unam Sanctam 1302 decreteerde: subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, definimus et pronunciamus esse de necessitate salutis [14](#)). Met deze praktijk en theorie van de pausen stemden de theologen overeen. Sommigen, zoals Beda, Alcuinus, Paschasius Radbertus, Damiani, Anselmus, Lombardus, spreken nog maar in het voorbijgaan en met enkele woorden over het gezag van de paus [15](#)); zelfs is dat nog het geval bij Thomas en Bonaventura [16](#)). Maar de verschillende pogingen, die van de 14e tot de 16e eeuw tot reformatie van de kerk, werden aangewend, brachten Rome tot zelfbewustzijn. Het eigenlijke papalisme of curialisme trad op, sprak de

plenitudo potestatis en de onfeilbaarheid van de paus duidelijk uit en ontwikkelde haar menigmaal tot in haar uiterste consequenties toe 17). De 18e Juli 1870 werd op het Vaticaans concilie de constitutio dogmatica de ecclesia Christi aangenomen, en daarbij bepaald:

1. dat het primatus jurisdictionis in universam Dei ecclesiam onmiddellijk en rechtstreeks door Christus aan Petrus beloofd en opgedragen is;
2. dat dit primaat van Petrus in de bisschop van Rome als zijn opvolger voortduurt;
3. dat dit primaat van de paus bestaat in plena et suprema potestas jurisdictionis in universam ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent, zodat hij iudex supremus fidelium is, in alle zaken, die de kerken raken, de hoogste beslissing heeft, boven alle oordeel verheven en aan geen concilie onderworpen is;
4. dat in dit primaat ook begrepen is suprema magisterii potestas, zodat de paus wel geen nieuwe openbaringen ontvangt en alleen onder de leiding van de Heilige Geest de overgeleverde openbaring zuiver bewaart en uitlegt, maar toch dit zo doet, dat hij, wanneer hij ex cathedra spreekt en als Herder en Leraar van alle Christenen een leer over geloof of zeden vaststelt, door Goddelijke ondersteuning de onfeilbaarheid deelachtig is, uit zichzelf en niet eerst tengevolge van de toestemming van de kerk 18).

- 1) Harnack, D. G. I 400 v.
- 2) Irenaeus, adv. haer. III 3. Verg. de exegese, welke van Roomse zijde gegeven en verdedigd wordt door C. A. Kneller, Der h. Irenäus und die Röm. Kirche, St. aus Maria Laach April 1909 bl. 402-411.
- 3) Tertullianus, de praeser. 36, cf. 20. de virg. vel. 2.
- 4) de pudic. 1, 13, 21. Verg. Karl Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians 1907 bl. 70 v. 166 v. 204 v.
- 5) Cyprianus, Ep. 43, 5. 49, 2. 55, 24. 73, 26. de unit. 5.
- 6) Ep. 72, 3. Ook Roomsen, zoals Delarochelle, Ehrhard, Rauschen, Funk e.a. erkennen, dat het primaat van de bisschop van Rome door Cyprianus nog niet geleerd wordt, verg. daartegen C. A. Kneller, Der h. Cyprian und die Idee der Kirche, St. aus Maria Laach, Nov. 1903 bl. 498-521. Volgens Hugo Koch, Cyprian und der Röm. Primat, Leipzig Hinrichs 1910, is de organisatie van de kerk wel van één uit, nl. Petrus, begonnen, maar de persoon van Petrus is hier bijzaak. Nadruk valt alleen daarop, dat de numerische eenheid, waaruit de kerk haar aanvang nam, beeld is van de zedelijke eenheid van de kerk, en die eenheid rust niet in het Roomse primaat, maar in geheel het episcopaat. Verg. de kritiek van Kneller, St. aus M. Laach 1910 bl. 75-82, maar ook van G. Krüger, Theol. Lit. Zeitung 1910 col. 486-489.
- 7) Tertullianus, de pudic. 21.
- 8) Cyprianus, de unit. 4.
- 9) Heinrich, Dogm. Theol. II 325 v.
- 10) Irenaeus, adv. haer. III 3.
- 11) Cyprianus, Ep. 14, 4. 17, 1, 3. 19, 2 enz.
- 12) [Hand. 15:2](#). Const. Apost. c. 1. Clemens, 1 Cor. 63. Cyprianus, Ep. 17, 3.
- 13) Irenaeus, adv. haer. IV 26.
- 14) Heinrich, Dogm. Theol. II 357 v.
- 15) Lombardus, Sent. IV dist. 24.

- 16) Thomas, C, Gent. IV 76. S. Theol. II 2 qu. 1 art. 10. qu. 11 art. 2 enz., verg. Leitner, Der Thomas v. Aq. über das unfehlbare Lehramt des Papstes 1872. Bonaventura, Brevil. Frib. 1881 VI c. 12.
- 17) Canus, Loci theol. lib. 6. Bellarminus, de summo pontifice, Controv. I 188-255. Becanus, Manuale Controv. ic. 4. Theol. Wirceb., ed. 3 Paris. 1880 I 267 v. Joseph du Maistre, Du pape 1819. Perrone. Prael. theol. 1843 VIII 295-536. Heinrich, Dogm. Theol. II 163-476. Scheeben, Dogm. I 220 v. IV 397-458. Ermann, De Paus. Utrecht 1899 enz,
- 18) Acta et decreta sacr. conc. rec. Collectio Lacensis VII Friburg 1890 bl. 262-498.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 55 De Regering van de Kerk; 503)

503. Ofschoon deze hiërarchische kerkregering in haar oorsprong veel ouder is, dan vroegere Protestanten geneigd waren te erkennen en zelfs tot de aanvang van de tweede eeuw teruggaat; ofschoon zij door de logische gang van haar ontwikkeling en door het imposante van haar verschijning nooit nalaat, indruk te maken; zij is desniettemin in beginsel en wezen met de regering, welke Christus aan zijn kerk heeft geschonken, in lijnrechte strijd. Ten eerste toch wordt de onderscheiding van clerus en leken, die aan deze hiërarchie ten grondslag ligt, in het Nieuwe Testament nergens geleerd en door de inrichting van de kerk van de eerste eeuw ten stelligste weersproken. Rome beroept zich wel, behalve op de convenientia, op het Oude Testament priesterschap, op de ambten, welke Christus in zijn kerk ingesteld heeft, en op de macht, welke Hij daaraan toebetrouwd heeft. Maar dit bewijst niet hetgeen bewezen moet worden. De Schrift maakt zeer zeker onderscheid tussen herders en kudde, bouwers en tempel, planters en akkerwerk, leraars en discipelen, voorgangers en volgelingen enz.; indien met de namen clerus en leken geen andere dan deze onderscheiding bedoeld werd, zouden zij zonder schade gebruikt kunnen. Maar het gebruik heeft er een heel andere zin aan gehecht. Clerus is in de Roomse kerk de naam geworden van een bijzondere klasse van kerkelijke personen, die door tonsuur en wijding van alle anderen afgezonderd zijn, een eigen stand van "geestelijken" vormen, in heel bijzondere zin het eigendom van God zijn, met een volstrekte souvereine macht over het volk zijn toegerust, en voor de leken tot noodzakelijke en onmisbare middelaars van het heil verstrekken ¹⁾. Zulk een stand nu kent de Schrift niet. Zelfs op het Oude Testament is de tegenstelling van clerus en leken niet toepasselijk; het hele volk was clerus, eigendom en erve van de Heere, een priesterlijk koninkrijk, een heilig volk, [Ex. 19:5-6](#); [Deut. 7:6](#); [14:2](#); [26:18](#); [32:9](#); [1 Kon. 8:51](#), [63](#); [Ps. 135:4](#); [Jes. 19:25](#); [41:8](#); [Jer. 12:7-8](#); [Joël 2:17](#) enz.; de priesterschap, die niet benoemd, maar krachtens afstamming uit Aäron tot deze dienst geroepen werd, was toch ten strengste aan de wet van God gebonden, [Lev. 10:11](#), en aan het oordeel van de profeten onderworpen, [Jes. 28:7](#); [Jer. 1:18](#); [2:26](#); [6:13](#); [Ezech. 22: 26](#); [Hos. 4:9](#) enz.; Israël was een theocratie, maar geen hiërarchie. Veel minder is er nog in het Nieuwe Testament van een clerus sprake: de Heilige Geest is op allen uitgestort, [Hd. 2:17](#), en nu zijn allen πνευματικοί [Rom. 8:14](#); [1 Cor. 2:15](#); [3:1](#); [Gal. 5:26](#); [6:1](#), de zalving deelachtig, [1 Joh. 2:27](#), een koninklijk priesterschap, [1 Petr. 2:5](#), [9](#), een gemeente van heiligen en geroepenen, [Rom. 1:7](#), een volk en eigendom Gods, [2 Cor. 6:16](#); [1 Petr. 2:10](#); [Hebr. 12: 22-24](#). Nergens maakt het Nieuwe Testament gewag van een bijzonder priesterambt, door de dienaren van de kerk waar te nemen, of van een bijzondere offerande, door hen te offeren; het ambt in de kerk van Christus is geen magisterium, maar een ministerium, geen ἱεραρχία maar een ἱεροδουλεία, een διακονία, οἰκοναμία, welke alle heerschappij over het erfdeel van de Heere (τῶν κληρῶν, [1 Petr. 5:3](#), d.i. de aan de

presbyters ter verzorging toevertrouwde gemeenten) ten enenmale buitensluit, [Mt. 20:25-26](#); [1 Cor. 3:5](#); [4:1](#); [2 Cor. 4:1-2](#); [Ef. 4:12](#) 2).

Ten tweede leert desniettemin de Heilige Schrift zeer duidelijk, dat Christus in zijn gemeente niet alleen gaven uitdeelt maar ook bepaalde ambten ingesteld heeft, buitengewone zoals die van apostel, profeet en evangelist, en gewone zoals die van ouderling en diaken. Over het episcopaat is daarbij het grootste verschil. Grieken, Rooms en (ook Gallikanen en Oudkatholieken) en Anglikanen houden dit voor een ambt, dat wezenlijk en jure divino van het presbyteraat onderscheiden, door wettige en onafgebroken successie van het apostolaat afstamt en bepaaldelijk de potestas magisterii, jurisdictionis en ordinis bezit; de bisschoppen hebben eigenlijk alleen het leerambt, de macht om te prediken en de sacramenten te bedienen, zij bedienen zich daarbij van de priesters (pastors) als hun vicarij, en hebben het uitsluitend recht van de zending en ordening; patriarchen, metropoliëten, aartsbisschoppen dragen geen ander ambt, maar zijn van de bisschoppen alleen door een toevallige macht, door jurisdictie over een groter gebied enz. onderscheiden. Bewijzen uit de Heilige Schrift zijn voor deze onderscheiding alleen te ontleenen aan de ambten, die door Timotheüs, Titus e.a. werden bekleed, en aan de ἀγγελος in de zeven Klein-Aziatische gemeenten, [Op. 1:20](#). Maar Timotheüs en vele anderen waren in die eerste tijd door de apostelen tot het buitengewone ambt van evangelist geroepen; en de engelen van de gemeenten waren geen anderen dan de eersten onder hun gelijken, zoals de pastores thans, zodat de singularis in [Openb. 2:10](#), [23-24](#), ook met de pluralis afwisselt. Bellarminus, Petavius, e.a. gewagen dan ook niet van Schriftuurlijke argumenten, maar beroepen zich op de traditie bij Irenaeus, Tertullianus, Eusebius enz., die zeggen, dat de apostelen in verschillende gemeenten een bisschop aanstelden, en van sommige gemeenten de bisschoplijsten opgeven. Maar al is het monarchisch episcopaat ook zeer spoedig in de kerk opgekomen, er is daarin toch duidelijk een afwijking te zien van de ordeningen van de apostelen. Immers het Nieuwe Testament weet nog niets van een ambtelijk onderscheid tussen ἐπίσκοπος en πρεσβύτερος. Ofschoon de naam πρεσβύτεροι in de eerste tijd waarschijnlijk een ruimere betekenis had, en soms ook de oude eerwaardige leden van de gemeente aanduidde, als ambtsnaam was hij toch met die van de ἐπίσκοποι identiek. Immers waren er in de gemeenten vele ἀπίσκοποι, [Hd. 20:17](#), [28](#); [Phil. 1:1](#); en dit ἐπίσκοπεῖν was juist aan πρεσβύτεροι opgedragen, [Hd. 20:17,28](#); [1 Tim. 3:1-7](#); [5:17](#); [Tit. 1:5,7](#); [1 Petr. 5: 1-3](#); Petrus noemt zich daarom ook een πρεσβύτερος, [1 Petr. 5:1](#); van een bijzondere instelling van het episcopaat naast het presbyteraat weet het Nieuwe Testament dan ook niets; behalve de buitengewone ambten van apostel, profeet en evangelist, zijn er maar twee gewone ambten, dat van diakenen en dat van πρεσβύτεροι, [Phil. 1:1](#); [1 Tim. 3:1](#), [8](#), ποιμένες και διδασκαλοι, [Ef. 4:11](#), [1 Tim. 5:17](#), κυβερνήσεις, [1 Cor. 12:28](#), προισταμενοι, [Rom. 13:8](#); [1 Thess. 5:12](#), ηγουμενοι, [Hebr. 13:7](#), [17](#).

Deze getuigenissen van de Schrift zijn zo sterk, dat niet alleen Acrius in de 4e eeuw, de Waldenzen, Wiclef, de Hervormers enz., het presbyterale en episcopale ambt identiek noemden, maar ook vele kerkvaders, zoals Theodoretus, Chrysostomus, Epiphanius e.a. zich gedrongen zagen tot de erkenning, dat in het Nieuwe Testament de namen van presbyter en episcopus door elkaar werden gebruikt; en Hiëronymus zegt zelfs, dat presbyteri en episcopi oorspronkelijk gelijk waren, doch dat er later één uit hen over de anderen gesteld werd, in schismatis remedium 3). De Rooms en kunnen met de Schrift op dit punt niet in het reine komen. Volgens [Hd. 20:17](#), [28](#); [Phil. 1:1](#), waren er ongetwijfeld onderscheiden episcopi in één gemeente; maar de Rooms en kunnen dit niet erkennen en zeggen daarom, dat de apostelen soms aan de presbyteri tegelijk de episcopale wijding gaven (Petavius), of dat daaronder tegelijk de episcopi van de naburige gemeenten begrepen zijn (Franzelin), of dat de

namen van presbyteri en episcopi nog niet onderscheiden waren 4). In het laatste geval is echter het beweerde verschil tussen het presbyterale en episcopale ambt niet te handhaven. Bij dit getuigenis van de Schrift komt dan nog de les van de historie, dat het Roomse episcopaat de wortel is van de hiërarchie, de weg tot het pausdom opent, de ongelijkheid van de gemeenten meebrengt en de gelovigen van de ambten slaafs afhankelijk maakt. Ook dit alles is met de Schrift ten enenmale in strijd. Een hiërarchie is er in de kerk van Christus niet, [Luk. 22:25-26](#); [2 Cor.1:24](#); [1 Petr. 5:3](#); een dioecesane, cathedrale, patriarchale of metropolitaanse kerk bestaat er niet, want alle gemeenten zijn in het Nieuwe Testament gelijk en hebben elk haar eigen *ἐπισκοποι*; en nergens wordt aan de gelovigen bevolen, om naar de legitima successio van haar dienaren onderzoek te doen, maar om de Schrift te onderzoeken, in de leer te blijven enz., [Joh. 5:39](#); [Hd.17:11](#); [1 Tim. 4:13-16](#); [2 Tim.1:13-14](#); [3:14-17](#). Wettelijke opvolging waarborgt ook niet de zuiverheid van de leer, [Joh. 8:39](#); [Rom. 2:28](#); [9:6](#), en zou de zaligheid afhankelijk maken van bepaalde personen en van een onpraktisch, feilbaar en dikwijls zelfs onmogelijk historisch onderzoek. Om deze redenen werd het episcopaat door de Hervormers eenparig verworpen. Wel waren de Luthersen bereid, om het recht, dat het *secundum ecclesiasticam politiam* verkregen had, te erkennen, indien het wezenlijke in het bisschoppelijk ambt maar bleef het op goddelijk recht berustend ministerium verbi et sacramentorum 5). Ook werd de naam van bisschop soms behouden en op de landsheer overgedragen, of ook werd wel in enkele zowel Gereformeerde als Lutherse kerken één uit een kring van dienaren onder de naam van bisschop of superintendent met de inspectie over een groep van gemeenten belast 6). Calvijn en vele anderen, Knox, a Lasco, Saravia, Tilenus, Scultetus, Bochartus, Spanheim enz. hadden daartegen ook geen overwegend bezwaar 7). Maar dit was toch iets wezenlijk anders dan het bisschoppelijk ambt in de Roomse kerk, dat volgens het concilie te Trente essentieel van het presbyteraat verschilt, op goddelijk recht berust en in de 17e eeuw ook in de Anglicaanse kerk ingevoerd en verdedigd werd 8).

Ten derde staat volgens de Heilige Schrift vast, dat het apostolaat een exceptioneel, tijdelijk en onvernieuwbaar ambt is geweest in de gemeente van het Nieuwe Testament. Ook al was het episcopaat een ander ambt dan het presbyteraat, er zou toch volstrekt niet uit volgen, dat het met het apostolaat identiek en daarvan de voortzetting was. Natuurlijk kan wel in goede zin gezegd worden, dat de episcopi of presbyteri opvolgers van de apostelen zijn, want dezen stelden hen aan in al de gemeenten, welke zij stichtten, en droegen de verzorging van die gemeenten aan hen op. Maar dat neemt het grote en wezenlijke onderscheid tussen beiden niet weg. Ook van Roomse zijde kan dit onderscheid niet worden uitgewist. Immers de apostelen deelden in een heel bijzondere leiding van de Heilige Geest, en droegen een ambt, dat tot heel de kerk, ja tot de hele wereld, [Mt. 28:20](#), zich uitstreckte. Maar hun opvolgers, ook al zouden zij bisschoppen geweest zijn in Roomse zin, hebben zulk een ambt geenszins; zij zijn ook volgens Rome niet onfeilbaar en zij hebben de zorg slechts over een klein gedeelte van de kerk, over een dioecese 9). Doch het onderscheid is nog sterker; de apostelen waren oor- en ooggetuigen van Jezus' woorden en daden, zij werden onmiddellijk door Christus zelf tot hun ambt geroepen, ontvingen de Heilige Geest in bijzondere mate, hadden een geheel enige taak, nl. om de grondslag van de kerk te leggen en in hun woord het blijvend middel van de gemeenschap tussen Christus en zijn gemeente te bieden. In dit alles zijn zij van alle anderen onderscheiden, staan zij hoog boven al hun navolgers, en bekleden zij een ambt, dat onoverdraagbaar en onvernieuwbaar is. De buitengewone gaven, waarin zij mochten delen, worden aan geen andere dienaren in de kerk geschonken. Als apostelen in eigenlijke zin hebben zij geen opvolgers, al is het ook, dat de leiding van de gemeente, waartoe zij geroepen waren, ook op andere wijze en in beperkter kring aan anderen na hen toebetrouwd is.

Ten vierde is er in de Schrift geen bewijs voor te vinden, dat het primaat van Petrus weer essentieel van het apostolaat, dat hij met de elfen gemeen had, onderscheiden was. Ook Roomse theologen erkennen, dat al wat de Schrift verhaalt van de voorrang van Petrus boven de andere apostelen, nog niet in staat is, om zijn primatus jurisdictionis over de andere apostelen te bewijzen [10](#)). De sedes doctrinae voor deze leer zijn alleen [Mt. 16:18](#); [Luk. 22:32](#) en [Joh. 21:15-17](#). Maar ook deze houden niet in wat Rome eruit afleidt. [Mt. 16:18](#), leert, dat Petrus door zijn belijdenis de rots is, waarop Christus zijn gemeente bouwt. Dit is natuurlijk beeldspraak en geeft zonder beeld toch niet minder, maar ook niet anders te kennen, dan dat Christus van de persoon van Petrus als de getrouwe belijder zich bedienen zou, om zijn gemeente te vergaderen. In de gemeente als het gebouw Gods zijn de gelovigen de levende stenen, die op de apostelen als de fundamentstenen worden opgebouwd. Die plaats neemt Petrus in het Godsgebouw in, en hij niet alleen, maar al de apostelen met hem. Want Petrus legde de belijdenis van Jezus' Messianiteit af in aller naam, [Mt.16:15-16](#); al sprak hij haar het eerst en het klaarst uit, hij gaf toch uiting aan wat min of meer bewust in het hart van allen leefde; en niet alleen Petrus maar alle apostelen legden door deze belijdenis, welke zij straks in het midden van de wereld verkondigden, de grondslag van de kerk van Christus; in beeld gesproken, waren zij dus allen met Petrus de rots, op welke Christus zijn kerk bouwde, of ook is met een andere toepassing van hetzelfde beeld, Christus de rots, welke de apostelen samen door hun verkondiging legden tot grondslag van de gemeenter [Hd. 4:11](#); [Rom. 9:33](#); [1 Cor. 3:10-11](#); [Ef. 2:20](#); [1 Petr. 2:5-6](#); [Op. 21:14](#). De sleutelmacht, welke Petrus om zijn kloeke belijdenis reeds [Mt.16:19](#), ontvangt, wordt [Mt. 18:18](#); [Joh. 20:23](#), aan alle apostelen verleend. De bijzondere bekwaamaking en leiding van de Heilige Geest was niet alleen het deel van Petrus, maar gelijkelijk van alle apostelen, [Mt. 10:20](#); [Joh.14:26](#); [15:26](#); [16:13](#); [20:22](#); [Hd.1:8](#); [Ef. 3:5](#).

Door de handhaving van het apostolaat als een exceptioneel en onoverdraagbaar ambt laat de Reformatie aan al deze teksten, ook aan [Mt. 16:18](#), veel meer recht wedervaren dan Rome. De apostelen zijn en blijven de grondleggers van de kerk; zij zijn door hun belijdenis de rots van de gemeente; geen gemeenschap met Christus dan door de gemeenschap met hun getuigenis! Wat de andere plaatst [Luk. 22:32](#) betreft, Jezus zegt daar tot zijn jongeren, dat Satan hen allen, ὑμᾶς in plur., zal trachten tot verloochening van hun Meester te brengen, maar dat Hij bepaaldelijk voor Petrus, περὶ τοῦ in sing., bidden zal, dat zijn geloof niet ophoudt. Petrus zou dit vóór allen nodig hebben, omdat hij zijn Meester het eerst en het sterkst verloochenen zou. Dat zijn geloof dan niet ophoudt, zal hij alleen aan een geheel bijzondere voorbede van Jezus te danken hebben. En als hij dan door dat gebod van Jezus bewaard zal blijven en uit zijn val weer zal opstaan, dan zal hij, door de beproeving geleerd en in zijn geloof bevestigd, juist zijn broeders kunnen sterken, als dezen later misschien eens in hun geloof zullen wankelen. Gelijk van Paulus met hetzelfde woord, στηριζω, gezegd wordt, dat hij de discipelen sterkte, [Hd. 18:23](#), cf. [Rom. 1:11](#); [16:25](#); [1 Thess. 3:2](#); [2 Thess. 3:3](#); [1 Petr. 5:10](#), zo wordt hier aan Petrus beloofd, dat hij later zijn broeders tot bemoediging, volharding, bevestiging dienen zal. Van deze heerlijke, geestelijke steun maakt het wettische Rome een primatus jurisdictionis! In [Joh. 21:16-17](#) eindelijk wordt Petrus hersteld in de rang, die hij vroeger met en onder de apostelen ingenomen had. Hij ontvangt geen nieuw ambt, uitgaande boven dat, hetwelk hij vroeger bezat. Want de aanspraak met de naam van Simon, Jona's zoon, de drievoudige vraag en de omstandigheden, waarbij dit voorval plaats had, bewijzen onweerlegbaar, dat Petrus alleen hersteld wordt in de rang, die hij door zijn verloochening van Jezus verbeurd had, dus in het apostolaat en in het primatus honoris, dat hem vroeger reeds geschonken was. En zo ook wordt hem, als Jezus hem weer de zorg en leiding van zijn kudde in het algemeen en van de schapen in het bijzonder toevertrouwt, geen andere werkzaamheid opgedragen, dan die in het apostolaat als zodanig lag opgesloten en dus

ook aan alle andere apostelen toekwam, [Mt. 28:19](#); [Mk. 16:15](#); [2 Cor. 11:28](#). De voorrang, die Petrus onder de apostelen genoot, nam dan ook in het geheel niet weg, dat hij door Jezus, die hij afhouden wilde van zijn aanstaand lijden, als een satan en ergernis teruggewezen wordt, [Mt. 16:23](#) om zijn zelfverheffing boven de andere apostelen vernederd wordt, [Joh. 21:15](#), om zijn onoprechtheid in Antiochië door Paulus bestraft wordt, [Gal. 2:11](#), met Johannes door de andere apostelen naar Samaria gezonden wordt, [Hd. 8:14](#), over Paulus hoegenaamd geen jurisdictie had, [Gal. 2:6](#), [9](#), nooit in de Schrift afzonderlijk als hoofd en vorst van de apostelen genoemd wordt, [1 Cor. 12:28](#); [Ef. 2:20](#); [4:11](#); [Op. 21:14](#), en zelf bewaring van de gelovigen alleen aan de kracht van God toeschrijft, zichzelf een συμπρεσβυτερος noemt en tegen een heerschappij voeren over de gemeenten waarschuwt, [1 Petr. 1:6](#); [5:1](#), [3](#).

Ten vijfde. Maar al zou de Schrift aan Petrus ook een primaat in Roomse zin toeschrijven, wat echter geenszins het geval is, dan zou daarmee nog niets gewonnen zijn voor het primaat van de bisschop van Rome. Want hiertoe moet er nog heel wat meer bewezen worden, nl:

1. dat Petrus te Rome geweest is,
2. dat hij daar het ambt van bisschop en primas heeft bekleed, en
3. dat hij met bewustheid en opzet deze beide ambten aan één bepaalden opvolger heeft overgedragen.

Nu is het, in de laatste tijd door Baur, Lipsius ea. [11](#)) ten onrechte bestreden, dat Petrus in Rome geweest is. Indien [1 Petr. 5:13](#) al niet beslist, waar volgens velen bij Babylon aan Rome moet gedacht worden, dan is het getuigenis van de traditie, van de eerste tijd af, bij Clemens Rom., Ignatius, Marcion, Dionysius van Corinthe, Irenaeus, Canon Murat., Cajus, Tertullianus, Hippolytus, Origenes, Lactantius enz. zo vaststaand en eenstemmig, dat haar waarheid redelijkerwijs niet te betwijfelen valt. Ook mag geacht worden vast te staan, dat Petrus in het jaar 64 onder Nero als martelaar gestorven is, hetzij in hetzelfde jaar met of een paar jaren vóór Paulus. [Op. 18:23](#), cf. [Op. 17:6](#); [19:2](#), wijst erop, dat Rome het bloed van apostelen vergoten heeft, en de genoemde oud-Christelijke schrijvers zeggen allen eenparig, dat Petrus en Paulus in Rome, soms met de nadere tijdsbepaling, onder Nero, de marteldood hebben ondergaan.

Maar volstrekt onbewijsbaar is, dat Petrus 20 à 25 jaren in Rome heeft vertoefd, dat hij bisschop van de gemeente aldaar en primas van de hele kerk is geweest, en dat Linus in episcopaat en primaat hem opgevolgd is. Immers,

1. [Hand. 12:17](#) bericht, dat Petrus Jeruzalem verliet, niet lang vóór de dood van Herodes, [Hand. 12:23](#), die in het jaar 44 stierf. Dat hij toen naar Rome is gegaan, is niets dan een vermoeden en mist alle grond. Maar indien dit ook zo ware, dan zou daarbij aan niets anders dan aan een kort bezoek te Rome gedacht kunnen worden, evenals hij toen volgens Harnack misschien ook in Corinthe is geweest, [1 Cor. 1](#); [2](#); [3](#); [9:5](#), in elk geval was Petrus bij de synode in [Hd. 15](#), dat is in het jaar 47, in Jeruzalem terug.
2. In de brief, die Paulus van Corinthe uit ongeveer het jaar 54-58 aan de gemeente te Rome schreef, wordt met geen enkel woord van Petrus' verblijf en arbeid te Rome gewag gemaakt; evenmin geschiedt dit in de brieven aan Filemon, Colosse, Efeze, welke Paulus waarschijnlijk, noch in die aan Filippi, welke hij zeker uit Rome schreef in de jaren 57-58 of 61-63; en ook Petrus maakt in zijn eerste brief, dien hij uit Babylon, [1 Petr. 5:13](#), dat is misschien Rome, schreef, met geen woord van Paulus melding, zodat Zahn vermoedt, dat

Petrus juist in Rome geweest is tussen de eerste en tweede gevangenschap van Paulus in, toen deze op reis was naar Spanje, en daar in het jaar 64 onder Nero en een paar jaren vóór Paulus de marteldood heeft ondergaan. Niet langer dan een half jaar of een jaar heeft Petrus dus in Rome vertoefd.

3. In overeenstemming met deze feiten noemt de oudste traditie Petrus en Paulus steeds naast elkaar en zegt, dat niet Petrus alleen, maar Petrus en Paulus de gemeente te Rome gesticht en bevestigd hebben. Van een jarenlang verblijf en van een episcopaat van Petrus te Rome weten deze oude geschiedenissen niets. Integendeel, volgens de brief van Clemens uit de jaren 93-95, de in Rome omstreeks 100 of 135-145 geschreven Pastor van Hermas, en de brief van Ignatius aan de Romeinen bestond toentertijd, dat is in elk geval omstreeks het einde van de eerste eeuw, in Rome het monarchisch episcopaat nog niet, maar werd de gemeente geleid door een college van presbyters of episcopi. Uit de bisschopslijsten bij Hegesippus, Irenaeus, 't Murat. fragment, Hippolytus, Tertullianus, Epiphanius blijkt, dat men op het einde van de tweede en zelfs in het begin van de derde eeuw Petrus nog niet als bisschop van Rome beschouwd heeft. De gewone voorstelling was toen nog deze, dat Petrus en Paulus de gemeente hadden gesticht en aan Linus de dienst van het episcopaat hadden opgedragen. En van Linus als eerste bisschop worden dan de volgende als tweede, derde enz. aangeduid, zo, dat de apostelen Petrus en Paulus als εὐαγγελίζομενοι καὶ θεμελιούντες τὴν ἐκκλησίαν 12), aan hen allen voorafgegaan zijn, en de bisschoppen na hen gekomen en elkaar opgevolgd zijn ἀπο τῶν ἀποστόλων, d.i. van de tijd van de apostelen af 13).
4. Eerst in de tijd van Victor of Zephyrinus, 180-217 is deze oude traditie zo gewijzigd, dat Paulus hoe langer hoe meer zijn aandeel in de stichting en bevestiging van de gemeente te Rome verloor en Petrus uitsluitend als de insteller van het episcopaat en daarna ook als de eerste bisschop van Rome voorgesteld werd. Volgens Tertullianus 14), noemde Calixtus zich reeds bisschop op de stoel van Petrus. Stephanus beweerde, per successionem cathedram Petri habere 15). En Cyprianus duidde de stoel van de bisschop te Rome doorlopend als de cathedra Petri aan 16). Omstreeks diezelfde tijd kwam ook eerst de legende op, dat Petrus 20 of 25 jaren lang in Rome gearbeid had en er zolang bisschop was geweest. Eusebius spreekt in zijn kerkgeschiedenis nog niet van Petrus als bisschop en noemt Petrus en Paulus nog naast elkaar, maar noemt elders Petrus alleen en zegt ook, dat Petrus reeds onder keizer Claudius naar Rome is gekomen, om Simon Magus te bestrijden 17). Hier wordt tegelijk de oorsprong van de legende ontdekt. Reeds vóór het midden van de tweede eeuw gold het in Rome als een feit, dat Simon Magus onder Claudius naar Rome was gekomen. De omstreeks 160 ontstane Acta Petri leerden in aansluiting aan Hd. 8, dat Petrus en Simon Magus veel met elkaar hadden gestreden. Deze overleveringen werden gecombineerd en gaven zo geboorte aan de legende, dat Petrus onder Claudius naar Rome was gekomen en daar tot zijn dood in 64, dus een twintigtal jaren, geleefd had. En Eusebius en Hiëronymus maakten haar tot een bestanddeel van de Roomse traditie 18).

Ten zesde, de Roomsers, ofschoon in de traditie na Irenaeus steun vindende, verkeren tegenover de oudste, uit de eerste en tweede eeuw afkomstige getuigenissen in niet geringe verlegenheid. Maar al zouden deze getuigenissen gunstiger en meer in hun voordeel zijn, zij moeten toch allen erkennen, dat het primaat van de bisschop van Rome gebouwd is op een historische onderstelling, n.l. hierop, dat Petrus in Rome geweest is, dat hij daar het ambt van bisschop en primas heeft bekleed en dit aan zijn opvolger heeft overgedragen. Nu is deze traditie, onderstel al, dat zij dit alles bevestigde, toch slechts een historisch getuigenis, dat

ook volgens Rome niet op onfeilbare zekerheid, doch slechts op hoge waarschijnlijkheid aanspraak kan maken. Het primaat van de bisschop van Rome, de kerkelijke waardigheid van de paus, en dus de waarheid van de Roomse kerk en de zaligheid van de Roomse kerkleden is op een historische waarschijnlijkheid gebouwd, die ieder ogenblik door nieuwe getuigenissen teniet gedaan kan worden. De eeuwigheid hangt hier aan een spinrag. Doch daarbij doet zich voor Rome nog een andere moeilijkheid voor. De traditie bij Julius Africanus, Origenes, Eusebius enz. verhaalt, dat Petrus vóór zijn reis naar Rome in het tweede jaar van keizer Claudius in Antiochië is geweest en daar het episcopaat heeft ingesteld 19). Laat deze traditie nu op zichzelf onbetrouwbaar zijn, voor de Roomsens is het toch moeilijk haar waarheid te loochenen, omdat zij dan de schijn aannemen, van met twee maten te meten. Doch ook afgezien van deze traditie, het is allerwaarschijnlijkst, dat evenals de andere apostelen, zo ook Petrus in verschillende gemeenten het episcopaat heeft ingesteld. Waarom is dan bepaald de bisschop van Rome de opvolger van Petrus en de erfgenaam van het primaat? Petrus was volgens Rome toch ook primas, toen hij te Jeruzalem, te Antiochië en elders zich ophield. Bij hem bestond er dus in elk geval geen onverbreekelijke band tussen zijn primaat en het episcopaat van de gemeente te Rome. Hij had dat primaat dus evengoed aan een andere bisschop dan die van Rome kunnen overdragen. Heeft hij, als hij, wat zeer waarschijnlijk is, ook elders episcopi in gemeenten aanstelde, het episcopaat wel overgedragen, maar het primaat uitdrukkelijk gereserveerd, totdat hij dit aan de bisschop van Rome kon overdoen? En waarom deed hij dan zo? Op welk gezag handelde hij aldus? Welk bewijs is er, dat Linus de opvolger van Petrus is, niet alleen in het apostolaat maar ook in het primaat? Een historisch, kerkelijk recht, dat het zo altijd opgevat is, is hiervoor niet voldoende, want het betreft juist de grondslag, waarop heel de Roomse kerk rust. Er moet een goddelijk recht voor bestaan. Maar dit is er niet; Christus heeft met geen woord van Petrus' episcopaat te Rome noch van zijn opvolger aldaar gesproken; Petrus zelf heeft noch volgens de Schrift, noch volgens de traditie ook maar in de verste verte aangeduid, dat de episcopus te Rome zijn enige, ware opvolger was. De verbinding van het primaat met het Roomse episcopaat rust dus alleen op het feit, dat Petrus te Rome geweest is en op de onhistorische onderstelling, dat hij daar het ambt van bisschop en primas heeft bekleed.

Ook al zou dit laatste historisch juist zijn, dan gaf het nog niet wat het geven moet. Want dan ontbrak nog het strikt noodzakelijk bewijs, dat Petrus welbewust, met opzet, krachtens apostolische volmacht en goddelijke last, dit episcopaat en dit primaat aan zijn opvolger te Rome heeft willen overdragen en werkelijk overgedragen heeft. Dat is, het primaat van de Roomse bisschop over de hele kerk hangt in de lucht; het kan geen jus divinum aanwijzen, waarop het rust; en het heeft zelfs geen betrouwbare, historische grondslag. De Roomse theologen moeten dan ook huns ondanks erkennen, dat het primaat van de Roomsens bisschop neben einer unmittelbar göttlichen Grundlage, nämlich der Einsetzung des Primates als einer dauernden Institution (wat echter ook onbewijsbaar is), auch eine menschlich vermittelte Grundlage von geschichtlicher Natur bezit 20). Daarom zijn eindelijk de Roomse theologen onderling ook niet eenstemmig over de aard van de verbinding van primaat en Rooms episcopaat. Sommigen, zoals Dominicus Soto, Bannez, Mendoza e.a. zijn van mening, dat die verbinding slechts is ex jure ecclesiastico en dat het primaat van de Roomse bisschopszetel op een ander kan overgedragen worden. Ballerini, Veith e.a. laten de vraag onbeslist en achten ze hoogst moeilijk te beantwoorden. Maar Cajetanus, Canus, Suarez enz. zijn van oordeel, dat Petrus, nadat hij in Antiochië het episcopaat had ingesteld, een bijzondere goddelijke openbaring ontving en krachtens deze het primaat onlosmakelijk met het episcopaat te Rome verbond 21). Hoewel dit geschil nog niet formeel tot beslissing is gebracht, spreken pausen, concilies, theologen meest ten gunste van het laatste gevoelen; onwillekeurig gaan zij altijd van de onoplosbare verbinding van beide uit. Door de Syllabus

van Pius IX prop. 35 is uitgemaakt, dat de kiesgerechtigden het primaat niet van de stad Rome en haar bisschop op een andere stad en bisschop mogen overdragen. Alleen blijft de vraag over, of de paus zelf dit zou mogen doen; en dit is natuurlijk alleen door de onfeilbare zelf te beslissen. De Roomse Christen is dus gehouden te geloven, dat de gemeenschap met de plaatselijke kerk te Rome noodzakelijk tot de zaligheid is. De zogenaamde katholieke kerk is in der waarheid Roomse kerk; dat is haar naam en haar wezen.

- 1) Catech. Rom. II 7, 13.
- 2) verg. Luthers leer over het algemene priesterschap van de gelovigen bij Köstlin, Luthers Theol. I 316. 376. II 538. Gerhard, Loci Theol. Loc. 23 par. 37. Calvijn, Inst. IV 4, 9, 12, 1. Comm. Op [1 Petr. 5:3](#). Junius, Op. II 1181. Amesius, Bellarminus enervatus III c. 1. Voetius, Pol. Eccl. III 2. Cappellus, Synt, thesium theol. in Acad. Salmur. III 272-279. M. Vitringa, Doctr. IX 428-437. CaBpari, art. Geistliche in PRE3 VI 463.
- 3) Bij Petavius, Dissert. Eccles. I c. 1-3. Verg. ook Lombardus, Sent. 24, 9.
- 4) Scheeben, Dogm. IV 395. Ermann, De Paus 2e ged. bl. 96.
- 5) J. T. Müller, Symb. Bücher bl. 62, 205, 286, 340.
- 6) Verg. Schling, art. Episkopalsystem in der evang. Kirche PRE3 V 425.
- 7) M. Vitringa, Doctr. IX 210 v.
- 8) Verg. Calvijn, Inst. IV 3, 8; 4, 2 v. 5, 1 v. Voetius, Pol. Eccl. III 832-869. M. Vitringa, Doctr. IX 141-229 enz.
- 9) Schwane D. G. IV 267, 285, 294. Simar, Dogm. 612. Heinrich, Dogm. II 247. Ermann, De Paus, 2e gedeelte 89 v.
- 10) Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 405.
- 11) Bijv. door Rieks, Das Papsthum eine göttliche Institution? Bew. d. Gl. 1903 bl. 3-21. Erbes, Zeits. f. Kirchengesch. 1901 bl. 1-47. 161-231.
- 12) Irmaeus, adv. baer. III I, 1.
- 13) t.a.p. I 27, 1.
- 14) Tertullianus, de pudic. 21.
- 15) Cyprianus, Ep. 71, 3, 75, 17.
- 16) t.a.p. Ep. 55, 8, 59, 14.
- 17) Eusebius, Hist. eccl. III 2. III 4, 9. II 14, 6.
- 18) Hase, Protest. Polemik5 bl. 150 v. Kattenbusch, Vergl. Conf. 90 v. Harnack Die Chronologie der altchristl. Litteratur bis Eusebius I 1897 passim, vooral bl 171 v. 240 v. 703 v. Th. Zahn, Einl. in des N. T. I2 1906 II2 1907 passim, vooral II 18 v.
- 19) Harnack, Die Chronologie der altchr. Lit. I 118, 705.
- 20) Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 1 bl. 425.
- 21) Schwane, D. G. IV 300, 311, 341 en voorts Bellarminus, de Rom. pontif. lib. II. Theol. Wirceb. ed. Paris. 1880 I 267-306. Perrone, Prael. theol. Lov. 1843 VIII 295-419. Scheeben-Atzberger, Dogm. 424-435. Jansen, Prael. I 512-582. Hettinger, Apol. des Christelijke IV 1897 bl. 499-618. W. Esser, Des h. Petrus Aufenthalt, Episkopat und Tod zu Rom. Breslau 1889. Joseph Hollweck, Der apost. Stuhl und Rom. Mainz 1895.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 55 De Regering van de Kerk; 504)

504. De Roomse hiërarchie lokte, naarmate zij zich verder ontwikkelde, te ernstiger verzet en tegenstand uit. In de Middeleeuwen stonden er verschillende secten op, die Rome als Babel en de paus als de antichrist verwierpen. En in de eeuw der Hervorming breidde deze oppositie over heel de westerse Christenheid zich uit. Uit verklaarbare reactie kwamen velen er toe, om alle kerkinstituut te verwerpen, of om daarin slechts een vrije, willekeurige schepping van de gemeente te zien, of ook om alle regering van de kerk stilzwijgend toe te kennen aan de Christelijke overheid **1**). Zelfs bij de Luthersen kwam de zelfstandige regering van de kerk niet tot haar recht. Wel ging Luther oorspronkelijk uit van het algemene priesterschap van de gelovigen en van de kerk als gemeenschap van de heiligen. Maar zijn standpunt was ook hier te antropologisch, dan dat hij uit de belijdenis van het koningschap van Christus een eigen regering voor zijn kerk afleiden kon. De vorm van kerkregering achtte hij tot op zekere hoogte een uitwendige, onverschillige zaak; desnoods was een pauselijke of bisschoppelijke regering hem goed, mits ze maar geen hindernis in de weg legde voor de verkondiging van het Evangelie **2**). De kerk wordt alleen zichtbaar in woord en sacrament, maar hoegenaamd niet in enige wijze van inrichting of vorm van regering; Christus regeert in zijn kerk alleen door het predikambt. Deze overtuiging, gevoegd bij zijn beschouwing van de overheid als praecipuum membrum ecclesiae, bracht Luther ertoe, om reeds in zijn geschrift *An den christl. Adel deutscher Nation* 1620 de overheid tot het werk van de reformatie op te roepen. In 1526 verzocht hij zelfs de keurvorst van Saksen, om het werk van de visitatie ter hand te nemen. De 27 Aug. 1626 werd te Spiers de reformatie onder bescherming van de vorsten en standen geplaatst. En van 1527 af berustte de regering van de kerk in handen van de landsoverheid. De *ordo ecclesiasticus* (de pastores) behield wel de bediening van woord en sacrament; de *ordo oeconomicus* (de gemeente) ontving het recht van consensus en *approbatio*; maar de *ordo politicus* (de overheid) kreeg heel de *externa gubernatio*, dat is, het recht tot aanstelling, onderhoud, ontslag van de pastores, tot stichting van kerken en scholen, tot regeling van de godsdienstoefeningen, tot reformatie van de leer enz., en oefende deze macht onder Melanchtons inspiratie sedert 1529 door consistoria uit. De gronden, waarop de Luthersen dit uitgebreide recht over de kerk aan de overheid toekenden, waren verschillend. Maar hetzij de overheid beschouwd werd als plaatsvervangster van de bisschoppen, hetzij ondersteld werd, dat zij deze macht stilzwijgend van de kerk had ontvangen, hetzij ze als voornaamste lid van de kerk werd geëerd, altijd kwam het toch hierop neer, dat de kerk bijna van alle eigen regering verstoken was. Maar al deze stelsels van kerkregering, die tijdens en na de Reformatie in vele Protestantse kerken opgekomen zijn, beantwoorden niet aan wat de Schrift dienaangaande leert. Immers,

1. hoe nauw onder Israël het godsdienstige en het burgerlijke leven verbonden was, er was toch ook toen reeds onderscheid; naast de koningen bestonden de priesters, die een onafhankelijke positie innamen en tot een eigen taak geroepen waren. Veel zelfstandiger is de gemeente als het volk van God nog geworden in de dagen van het Nieuwe Testament. Want niet alleen is zij toen uit de nationale verhoudingen van Israël losgemaakt, maar zij ontving ook op de Pinksterdag in de Heilige Geest een zelfstandig levensprincipe, dat haar tegenover staat en maatschappij een eigen aard en een onafhankelijk bestaan schenkt.
2. Het wezen van de kerk bestaat daarin, dat zij een vergadering van Christgelovigen is. Als zodanig is zij niet en kan ze niet wezen een stichting van mensen. Zij ontstaat niet door de wil van het vlees noch door de wil van de man, maar door geboorte uit God. Zij is geen product van menselijke associatie noch van het goed vinden van de staat, maar is in haar oorsprong en wezen een wonder, vrucht van een bijzondere, genadige werkzaamheid van

God en daarom ook krachtens haar aard zelfstandig, onafhankelijk, vrij tegenover alle gunst of ongunst van mensen.

3. Reeds hieruit vloeit voort, dat de gemeente een eigen regering hebben moet. Zij heeft een eigen leven, draagt in dat leven een bijzondere levenswet, welke God erin gelegd heeft, en eist daarvoor vanzelf ook een vrije, zelfstandige uiting. Het is niet juist te zeggen, dat de wijze van inrichting en de vorm van regering voor de kerk van Christus een onverschillige zaak is. Zo los en onverschillig staan wezen en vorm, het onzichtbare en het zichtbare, het in- en uitwendige nooit naast of tegenover elkaar. Weliswaar komt de kerk allereerst uit in de bediening van woord en sacrament, in de zuiverheid van leer en van leven, maar de regering van de kerk gaat niet buiten dit alles om, doch staat er zeer nauw mee in verband. Juist opdat woord en sacrament zuiver bediend, en leer en leven daarnaar ingericht wordt, is een goede regering nodig. De belijdenis is de hoofdzaak, maar de kerkenorde is het middel, om de belijdenis te handhaven ³⁾. En evengoed als een onzuivere belijdenis ook de regering vervalst, gaat er van een slechte regering een bedervende invloed op de belijdenis uit.
4. Christus heeft daarom aan zijn gemeente een eigen regering geschonken. Hij riep, bekwaamde en ordende zelf de apostelen, die het fundament van de kerk zijn. En deze apostelen hebben op hun beurt onder zijn leiding de gewone ambten van opzieners en diakenen ingesteld, opdat de gemeenten van Christus in hun afwezigheid en na hun dood niet van regering verstoken zouden zijn. Ook deze gewone ambten hebben hun, oorsprong in God, [Hd. 20:28](#); [1 Cor. 12:28](#); [Ef. 4:11](#), en zijn niet in de apostolische tijd geëindigd maar zijn daartoe ingesteld, dat zij blijven zouden tot het einde van deze bedeling, [Hd. 14:23](#); [1 Tim 3](#); [Tit. 1:5](#). De Schrift is geen kerkenorde, maar zij bevat toch beginselen van kerkregering, welke niet zonder schade voor het geestelijk leven veronachtzaamd kunnen worden.
5. Daarom is het ook niet goed te zeggen, dat de gemeente van Christus zelf zich naar de eis van de omstandigheden een regering kan geven of deze stilzwijgend of opzettelijk aan de Christelijke overheid opdragen kan. Want ofschoon in zekere zin gezegd kan worden, dat de gemeente zelf zich haar regering geeft en het instituut van de kerk opricht, omdat de apostelen bij het instellen van de gewone ambten de gemeenten raadpleegden en dezen de personen voor die ambten aanwezen, toch is dat slechts in zekere zin het geval. Het is altijd Christus, die tot de ambten roept en bekwaamt; de gemeenten kunnen en mogen de personen aanwijzen, maar zij zijn daarbij niet zelfstandig en autonoom doch gebonden aan de inzettingen van de Heere; zij mogen bij de oprichting van het instituut niet willekeurig en naar eigen inzicht te werk gaan, maar hebben ook daarin te vragen, wat de Heere wil dat zij doen zullen. Daarom staat het ook niet vrij aan de gemeenten, om de ambten af te schaffen of de regering aan de Christelijke overheid op te dragen. Want al is het waar, dat er onder een Christelijke overheid en in een Christelijke maatschappij hoe langer hoe meer overeenstemming en samenwerking met de kerk zal komen in de maatstaf, in de beoordeling en in de handhaving van leer en leven, toch blijft ook dan nog de taak van kerk en staat wezenlijk onderscheiden. Dezelfde zonde wordt anders in de kerk dan in de staat gestraft; de tucht, welke gene oefent, verschilt hemelsbreed van de straf, welke deze oplegt. De verzorging van de armen, het opzicht over de kudde, de bediening van woord en sacrament, de roeping en verkiezing van de dienaren blijft het onvervreemdbaar recht en de dure plicht van de gemeente.

Dit hebben de Gereformeerden ingezien, dank zij hun diep besef van de soevereiniteit van God. Wie eenzijdig van de goedheid of de liefde of het vaderschap van God uitgaat, komt daar niet toe. Maar wie niet een van Gods deugden doch al die deugden samen op de voorgrond stelt en van God als God uitgaat, die kan niet anders dan alle scheepsel in afhankelijkheid en ootmoed plaatsen onder Hem. God is souverain, altijd en overal, in natuur en genade, in schepping en herschepping, in wereld en gemeente. Zijn inzettingen en rechten zijn de regel van ons leven, want de mens is zijn scheepsel, aan Hem onderworpen en tot volstreckte gehoorzaamheid verplicht. In de kerk leidde dit vanzelf tot de belijdenis van het koningschap van Christus. Want evenals God in het burgerlijke leven om van de zonde wil de overheid had ingesteld, zo heeft Hij zijn Zoon gezalfd tot koning over Sion, de berg van zijn heiligheid en heeft Hem van de gemeente gegeven tot een Hoofd boven alle dingen, [Ps. 2:6](#); [Ef. 1:20](#); [Phil. 2:9-11](#). Christus is niet alleen profeet, die door zijn woord en voorbeeld onderwijst; niet alleen priester, die door zijn offerande verzoent, maar Hij is ook koning, die de zijnen bewaart en beschermt, die daartoe met macht in hemel en aarde is bekleed, en in veel waarachtiger zin koning is dan enig werelds vorst. Hij is dat niet alleen naar zijn Goddelijke, maar evenzeer naar zijn menselijke natuur; de mens Christus Jezus is verhoogd aan 's Vaders rechterhand. En Hij was dit alles niet slechts van eeuwigheid en in de dagen van het Oude Testament, en tijdens zijn verblijf op aarde, doch Hij is dit alles nog heden ten dage en tot het einde van de eeuwen; Hij is gisteren en heden dezelfde en in van de eeuwigheid. Ja, Hij is het thans in de staat van de verhoging in nog veel rijker zin, dan Hij het was in de staat van de vernedering en in de tijd, die daaraan voorafgegaan is. Want wel was Hij van eeuwigheid tot koning gezalfd en oefende Hij dit ambt met dat van profeet en priester terstond na de val en tot de dood van het kruis uit. Maar om zijn vernedering heeft God Hem uitermate verhoogd en een naam gegeven boven alle naam. Door de opstanding is Hij krachtig bewezen, de Zoon van God te zijn, is Hij κυριος geworden, heeft Hij alle macht ontvangen in hemel en op aarde, en regeert nu, totdat Hij het koninkrijk voltooid en alle vijanden onder zijn voeten zal gelegd hebben ⁴⁾.

Dit koningschap van Christus is tweevoudig. Het is enerzijds een regnum potentiae, [Ps. 2:8-9](#); [72:8](#); [110:1-3](#); [Mt. 28:18](#); [1 Cor. 15:27](#); [Ef. 1:21](#); [Phil. 2:9-11](#); [Hebr. 1:6](#); [1 Petr. 3:22](#); [Op. 17:14](#). Opdat Christus in waarheid koning over zijn volk zij, die het verlost, beschermt en bewaart, moet Hij macht hebben in hemel en aarde, over Satan en wereld. Het is een koningschap van de macht, ondergeschikt aan en middel voor zijn koningschap van de genade. Er ligt niet in, dat de Vader van de regering van de wereld afstand heeft gedaan, en dat alle gezag in de schepping nu van Christus afdaalt en in zijn naam wordt geoefend. Maar God heeft aan de Middelaar Christus op grond van zijn volmaakte gehoorzaamheid het recht en de macht geschonken, om zijn volk uit de wereld samen te vergaderen, tegen alle vijanden te beschermen en die vijanden zelf volkomen aan zich te onderwerpen. God regeert de wereld zo, dat Christus de Heidenen mag eisen tot zijn erfdeel en de einden van de aarde tot zijn bezitting. In de verhoging heeft de Vader zijnen Zoon erkend en aangesteld als een κληρονομος παντων, [Hebr. 1:2](#). Maar anderzijds is het koningschap van Christus een regnum gratiae, [Ps. 2:6](#); [Jes. 9:5-6](#); [Jer. 30:9](#); [Ezech. 37:24](#); [Luk. 1:33](#); [Joh. 18:33](#); [Ef. 1:22](#); [4:15](#); [5:23](#); [Col. 1:18](#); [2:19](#). En omdat dit koningschap een geheel ander karakter draagt dan dat van de vorsten van de aarde, heet Christus in het Nieuwe Testament veel meer hoofd dan koning van de gemeente. Het is immers een koninkrijk van de genade, waarin Christus heerst door zijn Woord en Geest. Zijn Woord komt uit het verleden tot ons, bindt ons aan de historische persoon en het in de tijd volbrachte werk van Christus, en vraagt van ons geloof in de zin van assensus, cognitio. Maar die nedergedaald is, is dezelfde ook, die opgevaren is verre boven alle hemelen, die gezeten is aan Gods rechterhand en met zijn Godheid, majesteit, genade en Geest in ons woont en nimmermeer van ons wijkt. Het is de levende, de

aan de rechterhand Gods verhoogde Christus, die met bewustheid en vrijmacht zijn gemeente vergadert, zijn vijanden overwint en de wereldgeschiedenis heenleidt naar de dag van zijn parousie. Hij is nog altijd in de hemel als middelaar werkzaam, en door zijn Geest op aarde in kerk en ambt, in woord en sacrament tegenwoordig. Ook de toepassing van het heil is zijn werk. Hij is de handelende, en ambten en bedieningen zijn niets dan middelen in zijn almachtige hand. Ongerijmd is het daarom te denken, dat Hij de regering van zijn kerk op enig menach, op een bisschop of paus, op een instituut of sacrament zou hebben overgedragen. Hij is en blijft de Heer uit de hemel, die juist daartoe verhoogd is tot hoofd van de gemeente, opdat Hij zelf regeren en alle dingen vervullen zou. Dit koningschap van Christus was het "Materialprinzip" van de Gereformeerde kerkregering. Het werd reeds uitgesproken door Zwingli, en ontwikkeld en gehandhaafd door Calvijn; het vond een plaats in bijna alle belijdenisgeschriften en was van de 16de eeuw af tot de huidige dag toe de drijfkracht tot bestrijding van alle menselijke heerschappij in de kerk van Christus en tot herwinning en bewaring van haar vrijheid en zelfstandigheid 5).

- 1) Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 54 Het Wezen van de Kerk; 491
- 2) Art. Smalc. II 4.
- 3) Tegenover Sohm is dit verband van kerk en recht gehandhaafd door F. L. Rutgers, Het kerkrecht in zover het de kerk met het recht verband brengt. Amsterdam 1894. Verg. ook Harnack, Entst. u. Entw. bl. 121 v.
- 4) Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 409 v.
- 5) Verg. Helv. I 18. Helv. II 17. Gall. 30. Belg. 31. Scot. 16. Westm. 25. 30. Calvijn, Inst. II 15, 3-5. Martyr, Loci 403. Bucanus, Inst. theol. 464. Synopsis pur. theol. disp. 41. M. Vitringa, Doctr. IX 125 enz. cf. Rieker, Grundsätze ref. Kirchenverf. Leipzig 1899 bl. 105 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 55 De Regering van de Kerk; 505)

505. Het koningschap van Christus over zijn kerk bestaat daarin, dat Hij de zijnen door Woord en Geest vergadert en regeert en bij de verworven verlossing beschut en behoudt. De kerk heeft haar grondslag en eenheid in de raad van God, in het verbond van de genade, in de persoon van Christus, maar zij moet, als bestaande uit mensen, vergaderd en toegebracht worden door Woord en door Geest. Deze vergadering geschiedt door Christus en gaat van Hem uit. Ook al bedient Hij zich daarbij van ambten en genademiddelen, Hij is het toch, die de weldaden van het verbond uitdeelt en daardoor zijn gemeente sticht. Hij bouwt zelf de gemeente op de rots van de belijdende apostelen, [Mt. 16:19](#), en dezen zijn het, die als instrumenten in zijn hand de gemeente bouwen op Hem als het fundament, [1 Cor. 3:11](#). Christus is de wijnstok, en de gelovigen zijn de ranken, die uit Hem voortkomen, sappen trekken en vruchten dragen, [Joh. 15](#). Christus is het hoofd, en de gemeente is het lichaam, dat uit Hem wordt samengevoegd en zijn wasdom bekomt, [Ef. 4:16](#); [Col. 2:19](#). Christus is de Herder, en de gelovigen zijn de schapen, die door Hem worden toegebracht en tot één kudde samengevoegd, [Joh. 10:16](#). Christus is de Heer, die degenen, die gered worden, tot de gemeente toevoegt, [Hd. 2:47](#). Omdat de gemeente een organisme is, gaat het hoofd aan de leden en de ecclesia universalis aan de ecclesia particularis vooraf. De kerk in haar geheel komt niet tot stand door de atomistische samenvoeging van verschillende delen. Maar de ecclesia catholica is er eerst, zij heeft haar bestand in Christus, kwam in de dagen van het Nieuwe Testament het eerst tot openbaring in de kerk te Jeruzalem en breidde zich dan

vandaar in andere plaatsen uit. Elke *ecclesia particularis (localis)* is daar ter plaatse, waar zij optreedt, een openbaring van de *ecclesia catholica*, van het volk van God. Reeds krachtens haar oorsprong staat zij met deze in onlosmakelijk verband. Want geen enkele plaatselijke kerk komt autochtoon uit het onbewuste op, maar werd geplant door het zaad van het woord, dat een andere kerk daar ter plaatse strooien deed. Wel is naar de leer van de Heilige Schrift iedere plaatselijke kerk zelfstandig, een *ecclesia completa*, hoe klein en gering zij ook wezen mag. Er zijn geen moederkerken in die zin, dat de ene kerk over de andere zou mogen heersen; noch Jeruzalem noch Rome heeft op zulk een regering enige aanspraak. Alle kerken staan gelijk, omdat zij alle, al is de een middelijkerwijze ook door de andere gesticht, op dezelfde wijze, d.i. rechtstreeks en volstrekt van Christus afhankelijk en aan zijn woord gebonden zijn.

Daarom hebben de Gereformeerden niet alleen het verband van hun kerken met die te Rome verbroken, maar ook aan de diocese en de parochie een einde gemaakt. Een diocese toch is het kerkelijk gebied van een bisschop, die, aan de hoofdkerk verbonden, van daaruit heel de kring van de gelovigen beheerst. En een parochie duidt de groep van gelovigen op een bepaalde plaats slechts aan als object van de werkzaamheid van de parochus, die al zijn macht van de bisschop ontvangt. Het woord parochie mag oorspronkelijk geen afhankelijkheid van een hoofd- of moederkerk hebben ingesloten, langzamerhand heeft het toch bij Rome die betekenis verkregen [1](#)). In de Schrift is echter elke kerk zelfstandig, met alle andere kerken in rechten volkomen gelijk. Het kerkverband is daarom nog geen zaak van willekeur. Soms mag het, bijv. bij de kerken van de Hugenoten in Frankrijk, de schijn hebben, alsof het verband geheel vrij door confederatie is ontstaan. Maar dat is toch de Gereformeerde beschouwing niet, welke op dit punt beslist tegen die van de Independenten overstaat. Bij de beschrijving van het wezen van de kerk gingen alle Gereformeerde theologen van de *ecclesia universalis* uit en daalden zo tot de *ecclesiae particulares* af [2](#)). Deze laatste zijn plaatselijke openbaringen van het éne mystieke lichaam van Christus, zijn daarom geestelijk één, staan krachtens haar historische oorsprong met elkaar in verband en zijn tot het onderhouden van de gemeenschap met allen, die hetzelfde geloof deelachtig zijn, van 's Heeren wege verplicht. Elke plaatselijke kerk is daarom tegelijkertijd een zelfstandige openbaring van het lichaam van Christus en een deel van een groter geheel; een *ecclesia particularis*, die opkomt uit en geestelijk en historisch met de *ecclesia* in verband staat [3](#)). En wat van elke plaatselijke kerk geldt, is ook op ieder van haar leden in het bijzonder toepasselijk. Geen enkele kerk en geen enkel levend lidmaat dankt zijn ontstaan aan eigen wil of aan het werk van mensen. Christus heeft hem, zij het ook door middel van de bediening van het woord, geroepen en vergaderd, en hem niet alleen, maar allen, die leden van de gemeente zijn. Zo zijn het dan niet wij, maar is het Christus alleen, die bepaalt, wie leden van de gemeente zijn en met wie wij in gemeenschap hebben te leven. Het staat niet aan ons believen al dan niet, om bij deze of bij gene kerk ons te voegen; maar het is schuldige plicht van alle gelovigen, om zich te voegen tot die kerk, die het zuiverst als de kerk van Christus tot openbaring komt, Ned. Gel. 28. Ook hier staan de Gereformeerden tegen de Independenten over. De gelovigen delen zichzelf niet willekeurig in conventikels en congregaties in en lezen zelf niet uit, met wie zij willen samenvergaderen. Doch op een bepaalde plaats behoren alle gelovigen bijeen en zijn daar te zamen het volk van God en de gemeente van Christus. Gelijk God het is, die de tijden verordent en de bepalingen van ieders woning, [Hd. 17:26](#), zo is het ook Christus, die, bij deze ordinantie van de Vader zich aansluitend, de gelovigen plaatselijk vergadert en als een zelfstandige *ecclesia* optreden doet. Natuur en genade werden ook op dit punt door de Gereformeerden niet uit elkaar gerukt, noch vijandig tegenover elkaar gesteld, want de genade herstelt de natuur en het Evangelie is de vervulling van de wet. Toch is met deze eenheid van de plaatselijke kerk de zogenaamde

kerspelvorming niet in strijd. Verschillende gemeenten in het Nieuwe Testament, Jeruzalem, Rome, Corinthe enz., waren elk op zichzelf een eenheid; die te Jeruzalem stond onder hetzelfde college van apostelen en benoemde in haar geheel een zevental diakenen, en die te Rome, Corinthe, Colosse ontvingen van Paulus brieven, waarin alle gelovigen in diezelfde plaats door hem als een eenheid worden samengevat. Maar dat nam toch niet weg, dat die gemeenten bij haar vergaderingen in verschillende gebouwen samenkwamen en zo weer onderscheiden huisgemeenten vormden. En daartoe moet alle kerk komen, die tot een ledental van duizenden zielen zich uitbreidt. Gelijk het dan geoorloofd en plichtmatig is, om in verschillende gebouwen samen te komen, zo is het ook in het belang van de geestelijke welstand, de regering en de verzorging van de gelovigen geboden, om aan elke groep van gelovigen, die in een bepaald gebouw vergadert, een bepaald getal predikantent ouderlingen en diakenen te verbinden. Aan de eenheid van de kerk behoeft dit geen afbreuk te doen, omdat die zich in de kerkenraad en in allerlei gemeenschappelijke arbeid uitspreken kan. Er is echter ook geen bezwaar tegen, om kerken, die ver uiteenliggende stadsgedeelten tot haar terrein hebben, op dezelfde wijze zelfstandig te maken als die op dorpen, welke soms maar een half uur gaans van elkaar verwijderd zijn. Bij de grote uitbreiding van vele steden in de tegenwoordige tijd zijn de stadsgedeelten dikwijls meer in karakter van elkaar verschillend, dan dorpen of vlekken, die alle burgerlijk een eigen bestuur hebben. In elk geval is de theorie onhoudbaar en voor het kerkelijk leven hoogst schadelijk, dat de plaatselijke kerk in grote steden naar de burgerlijke grenzen te bepalen zou zijn 4).

In deze plaatselijke kerken stort Christus allerlei gaven uit, niet alleen zaligmakende gaven van wedergeboorte, bekering, geloof enz., maar ook geestelijke gaven, die onder de naam van charismata bekend staan. In de apostolische tijd was er een rijke bedeling van; maar al zijn zij ten dele van aard en werkzaamheid veranderd, zij worden ook thans nog door de Heilige Geest aan de gelovigen geschonken, opdat zij daarmee elkaar dienen en als één lichaam zich openbaren zouden. De gemeente is niet onmondig, zij is geen ecclesia audiens of ordo oeconomicus, die slechts te luisteren en te zwijgen heeft. Maar zij is de zalving van de Heilige deelachtig, bestaat uit vele leden, die alle elkaar nodig hebben, en mag de gaven, haar geschonken, niet verzuimen. Elke gemeente is en moet zijn een leger des heils, dat onder Christus strijdt voert tegen duivel, wereld en vlees, en geen soldaten kent in rust of op non-activiteit; een gemeenschap van heiligen, waarin allen lijden en zich verblijden met elkaar en hun bijzondere gaven tot nut en zaligheid van de andere lidmaten gewillig en met vreugde aanwenden. En zoals alle gelovigen een gave hebben, zo staan zij ook allen in het ambt. Zij hebben niet alleen in de kerk als organisme, maar ook in de kerk als instituut een roeping en taak, die hun door de Heere opgelegd is. De apostelen gaan wel aan de kerk vooraf, zijn haar grondleggers en binden haar aan hun, d.i. aan Gods woord. Maar zij stellen niet van te voren en niet eigenmachtig ambtsdragers aan, doch stichten eerst gemeenten en laten dan door die gemeenten zelf ouderlingen en diakenen verkiezen. Aan het speciale ambt van opziener en armverzorger gaat daarom het algemene ambt van de gelovigen vooraf. Christus toch is in het midden, waar twee of drie in zijn naam vergaderd zijn, [Mt.18:19-20](#). Hij heeft voor allen de Heilige Geest verworven, die in alle gelovigen als zijn tempel woont, [Hd. 2:17](#); [1 Cor. 6:19](#); [Ef. 2:22](#) enz., zodat zij, met die Geest gezalfd, een heilig, koninklijk priesterdom zijn, [1 Petr. 2:5](#), [9](#); profeten, die de deugden van God verkondigen, zijn naam belijden, en alle dingen weten, [Mt. 10:32](#); [1 Joh. 2:20](#), [27](#); priesters, die hun lichamen stellen tot een levende, heilige, Gode welbehagelijke offerande, [Rom.12:1](#), [1 Petr. 2:5](#), [9](#); [Hebr. 13:16](#); [Op. 1:6](#); [5:10](#); koningen, die de goede strijd strijden, zonde en wereld en dood overwinnen en eens met Christus heersen zullen, [Rom. 6:12,13](#); [1 Tim.1: 18,19](#); [2 Tim. 2:12](#); [4:7](#); [1 Joh. 2:13-14](#); [Op. 1:6](#); [2:26](#); [3:21](#); [20:6](#), en daarom de naam van Christenen, gezalfden, dragen, [Hd. 11:26](#); [26:28](#); [1 Petr. 4:16](#). Deze profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid van de

gelovigen mag de uitoefening van een ambt heten. Immers reeds in het algemeen is de mens er niet om zichzelf, maar om Gods wil. God schiep hem naar zijn beeld, opdat hij Hem kennen, liefhebben en verheerlijken zou, en dus als profeet, priester en koning Hem dienen zou. Maar bepaaldelijk is Christus door de Vader tot middelaar, tot knecht des Heeren, tot profeet, priester en koning aangesteld, om dit werkt dat de mens nagelaten en verstoord had, weer tot stand te brengen en te voltooien. En daartoe worden nu ook de gelovigen geroepen. Als gezalfden, die de gemeenschap met Christus deelachtig zijn, zijn zij geroepen tot eenzelfde werk, dienst en strijd [Joh. 12:26](#); [14:12](#). Van het ogenblik van hun roeping af zijn de gelovigen niet meer van henzelf, maar behoren zij Christus toe; zij zijn zijn dienstknechten, hebben zijn wil te doen en zijn werk te volbrengen. Zij zijn het zout van de aarde, het licht van de wereld en hebben in en ten opzichte van de kerk bepaaldelijk een drieërlei taak.

Ten eerste zijn zij verplicht, zich bij de kerk te voegen. Zij staan niet op zichzelf, maar zijn leden van het lichaam van Christus en hebben dus de gemeenschap daarmee te zoeken en te onderhouden. Ten andere zijn zij in die gemeente geroepen tot allerlei werkzaamheid, tot het aanleggen van de gaven ten nutte van anderen, tot het meelijden en zich verblijden met de broeders, tot het bezoeken van de samenkomsten van de gelovigen, tot het verkondigen van de dood van de Heere, tot het opzicht hebben op elkaar, tot het dienen en uitdelen in barmhartigheid enz. En eindelijk zijn zij elk op zijn wijze en in zijn mate ook tot formatie en reformatie van de kerk verplicht. Als er ergens ter wereld gelovigen zijn, en er bestaat geen gelegenheid, dat dienaren van elders de verkiezing tot de door Christus ingestelde ambten leiden en de verkozenen de handen opleggen, dan hebben zij zelf het recht, om samen in de naam van de Heere ambtsdragers te verkiezen en te ordenen. Zo geschiedde feitelijk te Mainz en te Parijs in 1555 [5](#)), zo oordeelden de Gereformeerden [6](#)), en dit was ook het gevoel van Luther [7](#)). Het ambt hangt toch van geen successie af, het ontstaat niet door overdracht; het berust op de gave en de roeping van Christus en op de aanwijzing van zijn gemeente. En die gemeente is zelf mondig en de gaven van de Heilige Geest deelachtig; de gaven, tot het ambt nodig, zijn niet essentieel verschillend van die, welke aan alle gelovigen geschonken worden; daarom kan zij uit haar midden diegenen aanwijzen, die in bijzondere mate met ambtelijke gaven versierd zijn en hen in Christus' naam roepen en verkiezen tot het ambt. Maar daaruit vloeit ook voort, dat de gelovigen zelf indien zonodig tot reformatie van de kerk mogen voortschrijden. Als een kerk in haar ambten en bedieningen toont, zichzelf en haar ordinanties meer autoriteit toe te kennen dan het woord van God en zich duidelijk als een valse kerk openbaart, dan hebben de gelovigen het heilige officie en de schuldige plicht, om zich af te scheiden en weer kerkelijk te gaan leven naar woord van de Heere [8](#)).

[1](#)) Verg. Stutz, art. Pfarre in PRE2 XV 239 v.

[2](#)) M. Vitringa, Doctr. IX 60.

[3](#)) Rieker, Grundsätze rel. Kirchenverfassung bl. 80 v.

[4](#)) J. R. Slotemaker de Bruine, St. v. W. en Vrede 1901 bl. 487-498. Id., Christ Soc. Studiën. H. H. Kuyper, Stadskerken, Heraut, Mei, Juni 1909. Sillevius Smitt, t.a.p. bl. 113 v.

[5](#)) Lechler, Gesch. d. Syn. u. Presb. Verfassung 1854 bl. 65, 67. Doumergue, Jean Calvin I 1899 bl. 232.

[6](#)) Voetius, Desp. Causa Papatus bl. 268 v.

[7](#)) Köstlin, Luthers Theol. I 327.

[8](#)) Nederl. Geloofdbel. art. 28, 29.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 55 De Regering van de Kerk; 506)

506. Op de basis van deze gaven en dit ambt van alle gelovigen heeft Christus ook bijzondere ambten in de gemeente ingesteld. De apostelen deden hierbij wel ministeriële dienst, maar Christus is het toch, die deze ambten geeft, en de personen er toe bekwaamt en verkiest. In de Roomse kerk beweerde echter Richer, dat Christus alle macht primarie, proprie et essentialiter aan de kerk en dan instrumentaliter, ministerialiter et quoad executionem aan paus en bisschoppen had opgedragen [1](#)). Luther leidde in de eerste tijd uit het algemeen priesterschap van de gelovigen af, dat bediening van woord en sacrament eigenlijk aan allen geschonken was, maar vanwege de orde door een van hen werd uitgeoefend [2](#)). Gereformeerden drukken zich soms zo uit, alsof de macht van de dienaren eigenlijk aan de gemeente toebehoort en door hen in haar naam wordt uitgeoefend [3](#)). Meermalen wordt het beeld gebruikt, dat, gelijk de mens ziet door het oog en hoort door het oor, zo de gemeente de institutaire werkzaamheden door de ambten verricht. En in de nieuwere tijd is de voorstelling algemeen, dat het ambt een orgaan van de gemeente is. Dit alles is slechts ten dele juist. In [Mt. 18:17](#), geeft Jezus de sleutelmacht wel aan heel de gemeente, maar Hij gebruikt dit woord daar nog in heel algemene zin, zonder melding te maken van de organisatie, die later ingevoerd zou worden. Zodra deze er is, zien wij, dat de sleutelmacht bij de apostelen en dan bij de opzieners berust. Ook kan de macht in het algemeen aan de kerk geschonken heten, omdat zij tot haar heil en welstand strekt, en dus, indien niet formaliter, dan toch finaliter aan haar is geschonken. Zij is toti quidem ecclesiae ad illius aedificationem destinata, maar proprie asolis ejus ministris tractanda [4](#)). De ambten in de kerk van Christus zijn geen heerschappijvoerende maar een dienende macht; zij zijn er ter wille van de gemeente, [1 Cor. 3:22](#); [Ef. 4:12](#); Paulus noemt zich met zijn mededienaren zelfs δούλους υμῶν δια ἰησοῦν, [2 Cor. 4:5](#). Het doel van de kerk als instituut ligt in de vergadering van de uitverkorenen, in de opbouw van het lichaam van Christus, in de volmaking van de heiligen en zo in de verheerlijking van God, [Ef. 4:11](#). God had zeker ook wel zonder enig middel van kerk of ambt, woord of sacrament zijn volk tot de zaligheid te kunnen leiden. Maar zijn welbehagen is geweest, om zijn uitverkorenen te vergaderen door de dienst van mensen; de kerk heeft de salus electorum tot doel; de ambten zijn necessitate hypothetica noodzakelijk [5](#)).

Maar toch, al zijn de ambten in die zin om de gemeente, zij zijn toch niet haar orgaan, en hebben niet van haar hun macht ontvangen. Immers, in het Oude Testament werden Mozes en Aäron, priesters en profeten door de Heere geroepen en aangesteld; in het Nieuwe Testament zijn de apostelen, Paulus inbegrepen, rechtstreeks door Christus zelf verkoren en bekwaamd. Valse profeten en apostelen hebben juist geen zending van Godswege en komen alleen in hun eigen naam, [Jer. 32:21-32](#); [Joh. 5:43](#), maar de ware dienaren beroepen zich op hun zending van Godswege en ontlene daaraan hun macht en autoriteit, [Jes. 6:8](#); [Jer. 1:4](#); [Hos. 1:1](#); [Rom. 1:1](#); [Gal. 1:1](#) enz. Daarom, al zijn zij ook ten dienste van de gemeente, zij heten toch διακονοι κριστου, [Col. 1:7](#); [Hd. 20:24](#); [1 Tim. 1:12](#), δούλοι κριστου, [Rom. 1:1](#); [Gal. 1:10](#); [2 Petr. 1:1](#), υπηρεται κριστου, [Hd. 26:16](#); [1 Cor. 4:1](#), δούλοι θεου, [Hd. 16:17](#), συνεργοι θεου, [1 Cor. 3:9](#), die, de mond Gods en gezanten ten behoeve van Christus zijnde, van Christus' wege bidden, dat men zich met God laat verzoenen, [2 Cor. 5:20](#), en zonder mensen te behagen, het Evangelie verkondigen, dat hun toebetrouwd is, [1 Thess. 2:4](#), en de verborgenheden van Christus uitdelen, [1 Cor. 4:1](#). Daarom staan zij als opzieners en verzorgers ook boven de gemeente, zijn haar επισκοποι, προισταμενοι, ηγουμενοι, zijn voor haar geestelijke welstand verantwoordelijk, en hebben op haar achting en gehoorzaamheid aanspraak. En dit geldt niet alleen van de buitengewone, maar ook van de gewone ambten. Ook deze worden door Christus gegeven, [Mt. 9:38](#); [23:34](#); [Hd. 20:28](#); [1 Cor. 12:5](#), [28](#); [Ef. 4:11](#). Er is geen prediking zonder zending, [Rom. 10:15](#). Niemand mag zich deze

eer nemen, dan die van God geroepen is, [Joh. 10:1-2](#); [Hebr. 5:4](#). Al is het ook, dat alle gelovigen tot verkondiging van het Evangelie geroepen zijn, [Hd. 8:4](#); [13:15](#); [1 Cor. 14:26](#); dit te doen met macht en gezag in naam van de Heeren, tot een reuke des levens ten leven of een reuke des doods ten dode, vereist een speciale zending en opdracht.

De weg, waarlangs Christus zijn dienaren in het ambt zet, loopt over vocatie, examinatie en ordinatie. Sedert de roeping niet meer, gelijk tot profeten en apostelen, op buitengewone wijze tot iemand komt, is zij alleen kenbaar aan de samenstemming van de in- en van de uitwendige roeping. De inwendige roeping, welke dus van de bovennatuurlijke en buitengewone wel te onderscheiden is, bestaat 1. in de verlening van de gaven, die tot het ambt vereist worden, 2. in de zuivere, oprechte en standvastige begeerte, die iemand naar het ambt doet streven, en 3. in het banen van de wegen, welke tot het ambt leiden [6](#)). Deze inwendige, subjectieve roeping moet haar waarmerk en zegel ontvangen in de uitwendige roeping door de gemeente, omdat ook op dit terrein dwaling en verleiding niet uitgesloten is [7](#)). Daarom staat deze uitwendige roeping niet tegenover de inwendige, maar zij gaat evengoed als deze van Christus uit. Hij alleen kan roepen en roept in van de waarheid. Deze uitwendige roeping is echter middellijk en geschiedt door de gemeente in Jezus' naam. De Schrift laat hier geen twijfel over, [Hd.1:23](#); [6:2-6](#); [2 Cor. 8:19](#) [8](#)). In de eerste eeuwen oefende de gemeente dit recht ook feitelijk uit; zelfs de bisschop werd door de gemeente gekozen [9](#)). De verkiezing van de paus, de bisschop van Rome, door de kardinalen, d.i. oorspronkelijk het presbyterie van de plaatselijke gemeente aldaar, is nog een overblijfsel van het vroeger gebruik. Maar langzamerhand werd het recht van de gemeente beperkt en ten laatste in de Roomse hiërarchie aan de paus, en onder invloed van het humanistisch staatsrecht door Erastianen en Remonstranten aan de overheid toegekend. Zelfs in de Gereformeerde kerken was hierover groot verschil. Al hield men in theorie staande, dat het recht tot beroeping van dienaren van het woord bij de gemeente berustte, praktisch werd dit dikwijls zeer beperkt en aan de kerkeraad of aan patronen of aan de overheid of aan gemengde colleges afgestaan [10](#)). Aan de andere zijde is echter ook de dwaling van Grotius, Pufendorf e.a. te vermijden, alsof de keuze van de kerkendienaren een natuurrecht van de gelovigen was, evenals het recht, om een bestuur te verkiezen, bij de leden van een vereniging berust [11](#)). Want de kerk is geen vereniging, die door de wil van mensen tot stand komt, maar een stichting van Christus. Alle macht, welke van de gemeente toekomt, is haar daarom door Christus geschonken; zij is geen recht, maar een gave. De gemeente is geen democratie, waarin het volk zichzelf regeert. Christus regeert in haar, en de keuze van de gemeente heeft geen andere betekenis dan dat zij de gaven opmerkt en de personen aanwijst, welke Christus voor het ambt heeft bestemd. Vandaar dat de gemeente wel kiest, maar die keuze staat onder leiding van hen, die reeds in hun ambt zijn, van apostelen, evangelisten enz., [Hd. 1:15](#); [6:2](#); [14:23](#); [Tit. 1:5](#), en later van naburige bisschoppen. Voorts is de keuze niet volstrekt vrij, maar gebonden aan voorwaarden en vereisten, die door Christus voor het ambt zijn aangegeven, [Hd. 1:21](#); [6:3](#); [1 Tim 3](#). En eindelijk staat iemand nog niet in het ambt, als hij door de gemeente gekozen is, maar moeten hem daarna de handen worden opgelegd, [Hd. 6:6](#) enz.. Keuze door de gemeente en leiding door de kerkenraad behoren dus samen te gaan bij de roeping tot een ambt in de gemeente van Christus, hetzij de kerkeraad zich bij de beroeping bindt aan een nominatie van de gemeente of aan een keuze van de gemeente uit een nominatie van de kerkenraad.

Maar met de keuze van de gemeente en de beroeping door de kerkenraad (*vocatio stricte sic dicta*), is de uitwendige roeping nog niet afgelopen. Zij zet zich voort in de beproeving, het onderzoek of examen. Natuurlijk is deze niet volstrekt noodzakelijk; als de gemeente beslist weet, dat hij, die zij roept, de vereiste gaven bezit, is verder onderzoek overbodig. Maar de

gemeente is niet onfeilbaar en kan zich vergissen; zij deelt zelf de gaven niet uit, maar kan alleen opmerken, aan wie Christus gaven tot zijn dienst heeft geschonken. Om daarin nu zo veilig mogelijk te gaan, stelt zij na de roeping nog een beproeving in, met het doel om aan de gemeente de zekerheid te verschaffen, dat de beroepene de vereiste gaven bezit. Reeds Paulus eiste daarom [1 Tim. 3:10](#), dat de diakenen—en het καὶ οὗτοι δε bewijst, dat dit ook reeds bij de presbyters gebruikelijk was —op een of andere ons onbekende wijze zouden beproefd worden en daarna, als zij onberispelijk bleken in leer en leven, zouden dienen. Daarop berustte het recht, waarvan de kerk later gebruik ging maken, om vóór de aanvaarding van het ambt een proeftijd te stellen of ook een examen af te nemen [12](#)). Hier te lande stonden de Gereformeerde kerken, nadat de universiteit te Leiden was opgericht, het recht tot afneming van het (peremptoir) examen aan de professoren af en vergenoegden zich met hun testimonium academicum [13](#)). Maar langzamerhand wisten zij overal, behalve in Groningen, het recht, om het peremptoir en het preparatoir examen af te nemen, met grote moeite en niet zonder veel tegenstand, zelfs van Voetius en Maccovius, aan de professoren te ontnemen en voor zichzelf te behouden. Daargelaten de vraag, of de kerken niet goed zouden doen, als zij bij het afnemen van de examina in de classes zich van de hulp van de professoren bedienden, het recht tot het instellen van zulk een onderzoek komt naar de Heilige Schrift, de Gereformeerde belijdenis en ook naar de aard van de zaak aan de kerken toe. De school neemt haar examens af, maar de kerken houden het recht, om te beroepen, om te beproeven, om te zenden, om macht te geven tot bediening van woord en sacrament. Het eigenlijke, kerkelijke examen is daarom het peremptoir examen; het preparatoir is, ofschoon reeds vermeld in art. 18 van de synode te 's Gravenhage, van ondergeschikte betekenis, werd eerst langzamerhand ingevoerd vooral ten gevolge van de Remonstrantsche twisten, en was volgens Voetius' getuigenis [14](#)) eerst in 1669 algemeen in gebruik. Het diende alleen, om de voorlopig geëxamineerden een tijd lang in het houden van proposities onder leiding van een predikant en kerkenraad zich te laten oefenen. Bij de vocatie en examinatie komt tenslotte nog de ordinatie, die vooral door de handoplegging geschiedt. Deze was onder Israël in gebruik bij zegening, [Gen. 48:14](#); [Lev. 9:22](#), offerande, [Ex. 29:10](#); [Lev. 1:4](#), beschuldiging, [Lev. 24:14](#), bij Levietenwijding, [Num. 8:10](#), bij aanstelling tot een ambt, [Num. 27:18-23](#), later ook bij installatie van rechters en promotie van leraars [15](#)). Jezus legde de handen op, om te genezen, [Mt. 8:15](#); [9:18](#); [Mk. 5:23](#), cf. [2 Kon. 4:34](#); [5:11](#), en te zegenen, [Mt. 19:15](#), ([Luk. 24:50](#)), en het volk hechtte daaraan grote waarde, [Mt. 9:18](#); [Mk. 5:23](#); [7:32](#), maar nergens lezen wij, dat Hij zo ook deed bij de aanstelling tot een ambt. Zijn apostelen stelde Hij alleen aan met het woord, zonder enige ceremonie, [Mt. 10:1v.](#), [Mt. 28:19](#). Bij de aanstelling van Matthias, Paulus, Barnabas, Silas, Lukas enz. wordt nergens van een handoplegging melding gemaakt; een algemeen gebruik bij de inleiding tot een kerkelijk ambt was zij zeker niet. Maar de handoplegging had plaats bij genezing, [Hd. 9:12](#), [17](#), bij medeling van de gave van de Geest, [Hd. 8:17-19](#), bij de aanstelling van diakenen, [1 Tim. 4:14](#); [2 Tim. 1:6](#); volgens [1 Tim. 5:22](#), was zij bij de ordinatie tot een kerkelijk ambt algemeen in gebruik en volgens [Hebr. 6:2](#), behoort zij tot de eerste beginselen van de leer van Christus. Maar een reële mededeling van de geestelijke ambtsgeaven was zij niet. Want [Hd. 6:3](#), leert, dat de diakenen, die verkozen werden, van te voren reeds moesten zijn vol van de Heilige Geest en van de wijsheid. In [Hd. 13:3](#), geschiedt de handoplegging niet bij de ordening, maar bij de uitzending van Barnabas en Paulus, die te voren reeds in het ambt stonden. Volgens [1 Tim. 1:18](#), [4:14](#), werd de aanstelling van Timotheüs tot evangelist door profetische getuigenissen en door handoplegging van het presbyterium bekrachtigd. En wel wordt [2 Tim. 1:6](#), de ambtsgeave gedacht als geschied δι' επιθεσεως, maar [1 Tim. 4:14](#), zegt, dat zij geschonken werd δια προφητειας en μετα επιθεσεως; een bewijs daarvoor, dat profetie en handoplegging niet de oorsprong van de gaven waren, maar het middel, waardoor zij in de dienst van de gemeente overgeleid en daarvoor bestemd werden.

Van de apostelen ging dit gebruik van de handoplegging over in de Christelijke kerk, die haar toepaste bij de doop, bij genezing, bij de wederopname van gevallen en ketters, bij het huwelijk, bij de boete en bij de ordening. In het laatste geval werd het recht, om haar toe te passen, in later tijd alleen aan de bisschop toegekend en als verlening van een bijzondere ambtsgave opgevat. Tegenover Gnosticisme en Montanisme toch werd de waarheid van de kerk daarmee betoogd, dat de bisschoppen in de gemeenten, die door de apostelen werden gesticht, de bewaarders van de zuivere traditie waren. Zij hadden deze zelf van de apostelen ontvangen en ongeschonden aan hun opvolgers overgegeven. De *successio ab initio decurrens*, met [2 Tim. 2:2](#), betoogd, leverde daarvoor de waarborg, want het ambt sloot de mededeling van een bijzonderen ambtsgeest in, die de ambtsdrager behoudt ook al is hij persoonlijk nog zo goddeloos. De handoplegging was in de oude kerk zeker gebruikelijk bij de ordening tot presbyter, diaken en de lagere ambten, ging altijd met gebed gepaard en werd nog lange tijd opgevat als symbolisch teken van de mededeling van de ambtsgave. *Manus impositio*, quid est aliud nisi oratio super hominem? 16) Maar allengs werd zij beschouwd als een sacrament, dat ex opere operato een character indelebilis aanbracht 17). De Luthersen verwierpen ze eerst, maar namen ze later weer op en kenden er soms grote waarde aan toe 18). De gereformeerden oordeelden eenparig, dat de handoplegging geen bevel van Christus en dus niet volstrekt noodzakelijk was. Maar terwijl sommigen haar nuttig, eerbiedwaardig en navolgenswaardig achtten 19), hielden anderen haar voor een adiaphoron en ontrieden haar gebruik uit vrees voor superstitie 20). Een wezenlijk element van de ordening is zij niet, want noch bij Jezus zelf, noch bij de apostelen, noch ook bij de ouderlingen, [Hd. 14:23](#); [20:28](#), wordt er enige melding van gemaakt. Ook kan en mag zij niet opgevat worden als mechanische mededeling van een bijzonderen ambtsgeest. Want zij schenkt niet doch onderstelt naar de Schrift de voor het ambt vereiste charismata. Zij is ook niet met de verkiezing of roeping tot het ambt identiek, maar volgt daarop en kan daarom niet anders zijn dan een openbare aanwijzing van degene, die tot een ambt geroepen is, en een plechtige inleiding en bestemming tot dat ambt. Evenals het trouwen voor de overheid het wezen van het huwelijk niet is en de kroning de koning niet maakt, zo is ook de *ordinatio*, met of zonder handoplegging, geen mededeling van het ambt of van een ambtsgeest. Zij is alleen de plechtige, openlijke verklaring voor God en zijn gemeente, dat de geroepene langs wettige weg en daarom van Godswege gezonden wordt, dat hij de vereiste gaven bezit en als zodanig door de gemeente ontvangen, erkend en geëerd moet worden 21).

- 1) Richer, de ecclesiastica et politica potestate. Paris. 1611, verg. Petavius, de eccl. hier. III c. 14-16.
Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 404.
- 2) Köstlin, Luthers Theol. i327.
- 3) Amesius, Med. I 35, 6. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 24, 7, 8, 19, 26.
- 4) Maresius, Syst. Theol. XVI 70.
- 5) Gall. 25. Belg. 30. Helv. II 18. Voetius, Pol. 1 17. III 213. Vitringa IX 131 v. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 22.
- 6) Gerhard, Loc. XXIII cap. 3. Voetius, Pol. Eccl. III 529.
Alting. Theol. probl. nova I 15. Brakel, Red. Gods. XVII 12. Vitringa, Doctr. IX 298. De Moor, Comm. VI 282.
- 7) Nederl. Geloofsbel. art. 31.
- 8) Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 55 De Regering van de Kerk; 499.
- 9) Sohm, Kirchenrecht 59, 229, 271, 275, 282, 285, Achelis, Lehrb. d. prakt. Theol. 12 bl. 147 en oudere lit. bij Vitringa IX 308-310.
- 10) Calvijn. Inst. IV 3, 11-15. Voetius, Pol. Eccl. III 557 v. 580 v. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 24. M. Vitringa, IX

- 311-821. De Moor, VI 288-298.
- 11) M. Vitringa, Doctr, IX 310.
- 12) Bingham, Origines eccles. or the antiquities of Chr. Church. London 1848 II 225.
- 13) Syn. Middelb. vr. 3 '8 Grav. art. 18.
- 14) Voetius, Pol. Eccl. III 217. Verg. De Moor, Comm. VI 303-805.
- 15) Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II3 199.
- 16) Augustinus, de bapt. 3, 16.
- 17) Conc. Trid. 23 c. 7. de ref. c. 3. 10. Cat. Rom. II 7, 29. Bellarminus, de clericis I 14.
- 18) Apol. Conf. art. 13.
- 19) Calvijn, Inst. IV 3, 16. 14, 20. 19, 31 en zo ook Aretius, Spanheim, Koelman ea.
- 20) Syn. Emden art. 16. Dordr. 1574 art. 24. Midd. 1581 art. 5. Voetius, Pol. Eccl. III 452. 579. De Moor, V 352-347, VI 327-331. M. Vitringa, IX 209. 353-357.
- 21) Verg. Sohm, Kirchenrecht 56 v. Zahn, Einl. in das N. T. I 465. Achelis, Lehrb. der prakt. Theol. Leipzig 1898 I 139-173. Cremer, art. Handauflegung in PRE3 VII 387-389 en Caspari, over de ordinatie van Geistlichen, ib. VI 471.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 55 De Regering van de Kerk; 507)

507. Over het aantal ambten, dat Christus in zijn gemeente ingesteld heeft, bestaat er in de Christelijke kerk groot verschil. In de apostolische tijd was uit de aard van de zaak de grens tussen buitengewone en gewone ambten en zo ook tussen ambten en gaven nog niet scherp getrokken. Maar de hiërarchische ontwikkeling, die met het opkomen van het episcopaat een aanvang nam, beroofde de gemeente van alle vrijheid en zelfstandigheid en zonderde de ambten door een brede kloof van haar af. De leden van de gemeente werden de laici, die, van alle regering uitgesloten en voor hun zaligheid van priester en sacrament volstrekt afhankelijk, niets hebben te doen dan te luisteren en te gehoorzamen. En door een speciaal karakter en een bijzondere ambtsgeest van hen gescheiden, staan hoog boven hen de clerici, die een afzonderlijke stand vormen, door successie zich voortplanten, en ook zonder een bepaalde dienst in de gemeente tot de klasse van de geestelijken kunnen behoren. Deze clerici zijn in twee rangen verdeeld, ordines minores (non sacri) en ordines majores (sacri). De ordines minores, waartoe de acoluthi, exorcistae, lectores en ostiarii behoren, waren eerst vrijwillige diensten van gemeenteleden, maar werden in de eerste helft van de derde eeuw in Rome georganiseerd tot lagere ambten, omdat zij tot het heilige in betrekking stonden en daaraan in mindere of meerdere mate deel hadden; hoewel dikwijls alleen in naam, zijn zij ook thans nog voorbereiding voor de hogere ambten **1)**. Reeds bij de ordines minores komt het streven voor de dag, om ze van de gemeente los te maken en ze in te lijven in de kerkelijke hiërarchie. Maar veel sterker is dit bij de ordines majores het geval. Deze omvatten de drie ambten van bisschop, presbyter en diaken, van welke drie eigenlijk het bisschoppelijk ambt alleen is overgebleven. In dit episcopaat zijn wel allerlei onderscheidingen aangebracht van jurisdictie en digniteit, zodat men spreekt van aartsbisschoppen, patriarchen, metropolieten enz., maar deze onderscheidingen maken op de eenheid en het wezen van het bisschoppelijk ambt geen inbreuk. Zelfs het pauselijk ambt is essentieel een bisschopsambt, slechts tot de hele kerk uitgebreid en daartoe met bijzondere gaven toegerust, niet hieratisch maar alleen hiërarchisch van het gewone bisschopsambt verschillend.

Dit bisschoppelijk ambt is in de Roomse kerk eigenlijk het éne, ware ambt. Nadat het in de tweede eeuw uit het presbyteraat zich ontwikkeld had, trok het de leer, de traditie, de

jurisdictie aan zich, scheidde zich door successie, tonsuur, celibaat van de gemeente af en maakte presbyters en diakenen allengs tot zijn organen. Nog binnen de kring van het Nieuwe Testament treffen wij aan het hoofd van de gemeente een raad van presbyters, een presbyterium, aan, [1 Tim. 4:14](#), en zulk een raad bleef, ook nadat een van hun tot bisschop zich verheven had, nog lang om hem heen bestaan. Maar deze raad verloor meer en meer elke band met de gemeente, werd een kapittel van de bisschop en diende, om onder hem krachtens een door hem verleende volmacht als bedienaars van het heilige, vooral van het sacrament, op te treden. Ook veranderde spoedig het diakonaat geheel van karakter. Toen de priester- en offeridee ingang vond, werd het διακονειν τροπεζαις, [Hd. 6:2](#), niet meer van de verzorging van de behoeftigen, maar van hulpdienst bij de eucharistie verstaan. De bisschop werd hogepriester, de presbyters werden priesters en de diakenen werden Levieten, die, de armenzorg aan particulieren en kloosterorden overlatende, de bisschop ter zijde stonden bij de bediening van de mis. Terwijl op deze wijze presbyters en diakenen geheel en al van de gemeente afgezonderd en tot organen van de bisschop werden gemaakt, is deze zelf bepaaldelijk door één macht van alle andere onderscheiden. Het bisschoppelijk ambt is een priesterlijk ambt, maar verbonden met de macht om het voort te planten, met de vis generativa sacerdotii; het waarborgt het voortbestaan van het sacerdotium en dus de voortplanting van de kerk. De bisschop is het punctum saliens in de kerk; leken, diakenen, presbyters kunnen tijdelijk ontbreken, maar de bisschop niet; waar hij is, is de kerk, want hij is de drager van de leer, de voortplanter van de priesterschap. De presbyters zijn ook priesters, bevoegd om de sacramenten te bedienen, maar zij mogen niet ordenen, zij missen de vis generativa sacerdotii, hun priesterschap is onvruchtbaar, zij zijn dienaren en helpers van de bisschop, omdat deze niet overal kan zijn en niet alles kan doen. Presbyteraat en diakonaat zijn bij Rome verlengstukken van het episcopaat; het zijn drie graden in het éne sacerdotium, nietgeco-, maar gesubordineerd. De presbyter is ook diaken, de bisschop is ook presbyter; telkens stijgt de ambtsgave een trap hoger, totdat zij culmineert in de bisschop, of, zoals de volgende paragraaf zal aanwijzen, in de paus [2](#)).

Tegenover deze hiërarchie stelde Luther zich tevreden met de herstelling van het oorspronkelijk predikambt. Wel achtte hij tot oefening van de tucht een raad van oudsten en tot verzorging van de armen een raad van diakenen nodig. Maar deze ambten werden toch vanwege de ongelegenheid van de tijden niet hersteld; zij waren ook niet zo nodig als het episcopale, geestelijke predikambt, het Pfarramt, dat het voornaamste ambt is en waardoor Christus in het bijzonder zijn kerk regeert. Het ouderlingen- en diakenambt werden daarom in de Lutherse kerk vervangen door consistorie en kerkvoogdij; de Roomse ordines maakten plaats voor de ordo ecclesiasticus, politicus en oeconomicus [3](#)). Daarentegen is de presbyterale kerkregering te danken aan Calvijn. Wel werden er reeds vóór hem, o.a. door Oecolampadius te Bazel in 1530 pogingen beproefd, om ten behoeve van de kerkelijke tucht het ambt van oudsten in te stellen, maar Calvijn heeft dit toch het eerst uitgevoerd en het ouderlingenambt tot een kenmerk van de Gereformeerde kerkregering gemaakt [4](#)). Hij ging daarbij uit van het woord van God. Want al is het ook, dat karakter en omstandigheden Calvijns oog openden voor de betekenis van de ambten in de Heilige Schrift, toch is de presbyterale kerkregering door hem niet uit enig abstract beginsel, maar uit het woord van God afgeleid en op zijn gezag in de kerk ingevoerd. In de nieuwere tijd is men wel van een Gemeindeprinzip gaan spreken en heeft men daaruit een soort van presbyterale en diakonale ambten opgebouwd; een gemeente had recht, om zichzelf te regeren, evenals op staatkundig gebied het volk hoe langer hoe meer invloed op de regering verkrijgt [5](#)), en ook had een gemeente organen, d.i. diakenen en diakonessen nodig tot uitoefening van het werk van de inneren Mission [6](#)). Maar dit is een heel andere voorstelling, dan die men bij Calvijn en de Gereformeerden aantreft. Al is het ook, dat zij de regering van de kerk daarmee aandringen,

dat zij anders evenmin als een volk of een maatschappij kan bestaan 7), toch leiden zij de ambten niet uit de gemeente, maar uit de instelling van Christus af. De kerk als gemeenschap van de heiligen is niet autonoom; zij is niet vrij, om zich al dan niet, zo of anders in te richten, maar zij is ook op dit punt aan het woord van God gebonden en vindt daarin de beginselen aangewezen en de lijnen getrokken, welke zij bij de regering van de kerk te volgen heeft. Het was de algemene overtuiging, dat de regering van de kerk in substantie op een jus divinum berusten moest 8). Maar daarbij verloor men toch niet uit het oog, dat de Schrift geen wetboek was, noch in allerlei bijzonderheden afdaalde en zeer veel aan de vrijheid van de kerken overliet 9). Zelfs over de ambten, welke Christus in zijn kerk ingesteld had, was er niet gering verschil. Vooreerst waren er, die tegen een episcopaat in de zin van een superintendentuur geen bezwaar hadden 10). Dan was er verschil over, of het doctorenambt, opgevat als professoraat in de theologie, een afzonderlijk, kerkelijk ambt vormde dan wel of het, omdat van geen apostolische instelling, slechts in ruimer zin zo genoemd kon worden 11). Vervolgens spraken, afgezien van het doctoraat, sommigen liever van drie ambten pastor, presbyter en diaken 12), anderen noemden twee ambten, presbyter en diaken en verdeelden dan het eerste in leer- en regeerouderlingschap 13), zelfs waren er, die de presbyterale kerkregering wel nuttig, maar niet krachtens een jus divinum noodzakelijk vonden en de onderscheiding van leer- en regeerouderlingen verwierpen 14). Voorts werd de onderscheiding van diakenen in die voor armen en voor zieken door Calvijn wel ingevoerd 15), maar slechts zelden overgenomen 16), en door anderen het ambt van diakonessen hersteld 17), en ook was volgens sommigen in [Hd. 6](#) niet de instelling van het diakonaat bericht en dit ambt daarom niet van Goddelijke oorsprong 18). En eindelijk was er nog verschil over de wijze van verkiezing, over het bekleden van een ambt zonder een bepaalde dienst in de gemeente 19), over het nut van de handoplegging, zowel in het algemeen als vooral bij de bevestiging van ouderlingen en diakenen 20), over de herhaling van de bevestiging bij herbenoeming van ouderlingen en diakenen 21), over de duur van het ouderlingschap 22), enz. De behandeling van al deze onderwerpen hoort in het kerkrecht thuis. Maar zoveel mag veilig gezegd, dat de Gereformeerden, door de herstelling van het ouderlingen- en het diakenambt naast dat van de dienaar van het woord, het zuiverst de gedachte van de Schrift hebben gegrepen en het krachtigst de rechten van de gemeente hebben erkend. Over de kerk is Christus alleen koning; haar regering is in het onzichtbare strikt monarchaal. En koning was Hij niet alleen in het verleden, maar Hij is het nog. Van uit de hemel regeert Hij zijn gemeente op aarde door zijn Woord en zijn Geest, door zijn profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid. Deze drie ambten zet Hij op aarde voort, niet uitsluitend maar toch ook door middel van de ambten, die Hij ingesteld heeft. In het zichtbare is zijn regering niet democratisch noch monarchaal noch oligarchisch, maar aristocratisch-presbyteraal. Het zijn de ἀριστοι, de besten, niet in geld en goed maar in geestelijke gaven, die Hij zelf bekwaamt en door de gemeente voor zijn dienst aanwijzen laat. Door hen zorgt Hij voor de geestelijke en voor de stoffelijke belangen van zijn gemeente. Door het leraarsambt onderwijst Hij, door het ouderlingenambt leidt Hij, door het diakenambt verzorgt Hij zijn kudde; en door alle drie bewijst Hij zich te zijn onze hoogste profeet, onze eeuwige koning en onze barmhartige hogepriester.

- 1) Sohm, Kirchenrecht 128. Moeller- von Schubert, Kirchengesch. I 370. Wieland, Die genet. Entw. der sogen. ordines minores in den 3 ersten Jahrb., Freiburg Herder 1897 en daarbij Schürer's Theol. Lit. Z. 1898 Nieuwe 1.
- 2) Thomas, S. Theol. suppl. qu. 34-40. Lombardus, e.a. op Sent. IV dist. 24. Bonaventura, Bevil. VI 12. Conc. Trid. sess. 23. Cat. Rom. II c. 7. Bellarminus, de clericis I c. 11 v. Dens, Theol. VII 50 v. Oswald, Die dogm. Lehre

- v.d. h. Sakr. II2 315-335. Seydl, Der Diakonat. Regensburg 1884. Vering, Lehrb. des kath. orient. und prot. Kirchenrechts 3. Freiburg 1893 bl. 558 v., enz,
- 3) Köstlin, Luthers, Theol. II 538 v. Conf. Aug. en Apol. art. 5.14. 28. Gerhard, Loc. XXIII vooral par. 232. 233. Sohm, Kirchenrecht 460-542. Achelis, Lehrb. d. prakt. Theol. I2 60 v.
 - 4) Lechler. Gesch. der presb. u. syn. Verf. Leiden 1854. Achelis, art. Presbyter in der alten Kirche, en E. F. K. Müller, art. Presbyter seit der Reformation in PRE3 XVI 5 v.
 - 5) Zo Stahl en vele jongere Kerkenordeningen, bij Rieker, Grundsätze ref. Kirchenverf. bl. 130 v.
 - 6) Paul Wurster. Die Lehre v.d. inneren Mission. Berlin 1895 bl. 128 v.
 - 7) Calvijn, Inst. IV 11, 1. a Lasco. Op. II 45.
 - 8) Calvijn, Inst. IV 3, 1. Conf. Gall. 25. 29. Belg. 30. Helv. II 18, vooral de Westminster Synode, verg. Neal. Historie der Puriteinen II 1 bl.182 v. Warfield, art. Westm. Syn. in PRE3 XXI 180 v.
 - 9) Syn. Wezel I 9. 10. Emden 19-21. Westm. 16.
 - 10) A. Lasco, Op. II 51, 57. Knox in zijn First book of discipline en zo vele anderen bij M. Vitringa, Doctr. IX 210 v. Verg. ook Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 55 De Regering van de Kerk; 503.
 - 11) Zie mijn rede over het Doctorenambt. Kampen 1899.
 - 12) Calvijn, in zijn Ordonn. ecclés. Syn. Wezel c. 2.4. 5. Emden 13. 14. Dordr.12. Midd. 2. 's Grav. 2. Dordr. 2.
 - 13) A. Lasco, Op. II 51 en vele Schotse en Amerikaanse kerkenordeningen bij Rieker, t.a.p. bl. 104.
 - 14) Cappellus. Theses Salm. III 330. Burmannus, Synopsis VIII 7, 41 v. en anderen bij M. Vitringa. Doctr. IX 235 v.
 - 15) Calvijn, Inst. IV 3, 9.
 - 16) Zanchius, Op. IV 767. Syn. Wezel c. 5.
 - 17) Junius, Op. I 1567. Walaeus, Op. I 466. Voetius, Pol. Eccl. II 508 v. 529.
 - 18) Cappellus en anderen bij M. Vitringa, Doctr. IX 277 v.
 - 19) Heidegger, Corpus Theol. II 571.
 - 20) Voetius, Pol. Eccl. III 466.
 - 21) De Moor, Comm. VI 329. M. Vitringa, Doctr. IX 361
 - 22) Rutgers, Heraut n. 944-948.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 56 De Macht van de Kerk; 508)

Par. 56. De Macht van de Kerk.

Voor de literatuur wordt verwezen naar de beide vorige paragrafen en naar de verschillende onderdelen in deze paragraaf.

508. De kerk behoort evenmin als de staat tot de oorspronkelijke instellingen van het menselijk geslacht. De oudste vorm van samenleving was de familie, waarin het burgerlijk en het godsdienstig leven nog ineengestrengeld lagen en onder leiding stonden van de vader of aartsvader, die profeet, priester en koning was in zijn gezin. De zonde echter maakte voor het behoud van het menselijk geslacht de instelling van kerk en staat noodzakelijk. In het gebod van de doodstraf op mensenmoord, [Gen. 9:6](#), stelt God principiëel de overheid in; en deze

treedt dan ook weldra na de torenbouw onder de leiding van Gods voorzienigheid bij alle volken op, in welke de mensheid verdeeld wordt. Zodra er een overheid opstaat, komt er vanzelf ook een zekere onderscheiding en scheiding tussen het burgerlijke en het godsdienstige leven; naast de vorsten treden er priesters op. Daarmee is dan vanzelf de mogelijkheid van botsing gegeven; de grenzen worden bij de volken telkens verschillend getrokken en de banden op onderscheiden wijze gelegd. Terwijl in het Oosten over het algemeen de macht van de vorsten aan de priesterschap onderworpen is, is in het Westen, bij Grieken en Romeinen, de godsdienst een politiek belang en zijn de priesters beambten van de staat. Een volkomen scheiding kwam in de oudheid nergens voor; een neutrale staat is daar ten enenmale onbekend. De staat onderhoudt en beschermt de godsdienst, desnoods met verbanning en doodstraf (Socrates), want deze is de grondslag en waarborg van zijn eigen bestaan. Ook Israël was van huis uit patriarchaal ingericht en in huisgezinnen, families, geslachten en stammen ingedeeld. Onder de koningen bleef de genealogische indeling bestaan en gaf aan de staatsinrichting een democratisch stempel, zodat de hoofden van de stammen enz. in de volksvergaderingen over gewichtige zaken te beslissen hadden. Reeds onder deze patriarchale regeringsvorm was er onderscheid tussen burgerlijke en godsdienstige belangen, tussen Mozes en Aäron, tussen schrijvers, שטרים, en richters, שפטים, ter ene, en priesters en Levieten ter andere zijde. Alleen in het opperste gerechtshof, dat te Jeruzalem gevestigd was en over zeer moeilijke gevallen te oordelen had, hadden ook priesters zitting, [Deut. 17:8-13](#); [19:17-18](#). Onjuist is het daarom, te zeggen, dat onder Israël kerk en staat één waren. Beide waren in wetten, instellingen, ambten, ambtsdragers, en ten dele zelfs in leden duidelijk van elkaar onderscheiden ¹⁾. De priesters moesten dienen in de tempel, met de offeranden van het volk tot God naderen, aan het volk Gods genade en zegen uitdelen, en het onderwijzen in de wet, [Lev. 9:22](#); [10:11](#); [21:8](#); [Num. 6:22](#); [16:5](#); [Ezech. 44:23](#), maar zij moesten ook voor zichzelf offeren, [Lev. 9:7](#); [16:6](#), waren gebonden aan de wet, [Deut. 33:10](#); [Jer. 18:18](#), en voor hun levensonderhoud van het volk afhankelijk, [Lev. 23:10](#); [Num. 18:8-32](#) enz. Ook hadden zij geen geheime leer of kunst, geen staatkundige of burgerlijke macht, geen hierarchische heerschappij; een priesterstaat is Israël nooit geweest, de vrijheid van het volk was op alle manieren tegenover de priesterstand gewaarborgd. De profeten traden vrij op, hadden het woord van God te verkondigen, moesten zonder sparen aan Israël zijn zonden bekend maken: en volk en overheid Gods oordelen aanzeggen, maar zij hadden geen andere macht dan de macht van het woord. Vreemdelingen konden door de besnijdenis Israël worden ingelijfd, [Ex.12:48](#), en onreinen en melaatsen bleven burgers, ook al werden zij tijdelijk afgezonderd. Ondanks de scheuring had de godsdienstige eenheid van het volk op zichzelf zeer goed kunnen blijven bestaan.

Maar het eigenaardige van Israëls inrichting bestond nu daarin, dat al deze wetten, ambten en instellingen door God gegeven en gehandhaafd werden; Israël was een theocratie; God was zijn wetgever, rechter en koning, [Jes. 33:22](#). Er was daarom op geen enkel gebied in Israël plaats voor een onafhankelijke soevereiniteit; ook de koning mocht geen despoot zijn, maar moest door God verkozen, uit het midden van de broeders genomen en aan Gods wet gebonden worden, [Deut.17:14-20](#); [1 Sam.10:25](#). Boven alle ambten, instellingen en personen stond de wet van God, die heel het leven van Israël regelde en door allen zonder onderscheid gehouden moest worden; Israël moest een heilig volk en een priesterlijk koninkrijk zijn, [Ex.19:3](#); [Deut. 7:6](#). Daaruit vloeide voort, dat, zonder dat het onderscheid tussen burgerlijk en godsdienstig leven werd uitgewist, de overheid toch ook op haar terrein de wet van God had te handhaven. Afgoderij, beeldendienst, toverij, Godslastering, Sabbatsschennis enz., alle zonden tegen de eerste tafel, werden daarom menigmaal met de dood gestraft, [Ex. 22:18, 20](#); [Lev. 20:2,6, 27](#); [24:11-16](#); [Num. 25:5, 7](#); [Deut.13:1-5](#); [17:2-7](#); [18:9-12](#) enz.. De godsdienst was een nationale zaak, zonde was misdaad, overtreding van de eerste tafel van de wet was

verbreking van het verbond. Maar daarbij dient toch bedacht, dat de wet slechts zeer weinig, algemene regels gaf, en de voltrekking van de straf dikwijls aan God zelf overliet; dat het doden van de Kanaänieten, van Agag, van Achabs huis op zichzelf staande gevallen waren, dat Jehu's ijver veel verder ging dan het gebod van God, dat de reformatie van de koningen zich meest bepaalde tot het uitroeien van de afgodsbeelden en tot herstel van de publieke dienst van Jahweh, dat ongeloof en ketterij onder Israël door geen inquisitie werden opgespoord en menigvuldig voorkwamen, dat gewetensdwang ten enenmale onbekend was, dat vreemdelingen, op voorwaarde van zich te onthouden van publieke schennis van Israëls godsdienst, niet alleen geduld, maar ook met voorkomendheid werden behandeld, dat priesters en profeten nooit opwekten tot vervolging van de goddelozen, maar alleen hen vermaanden tot bekering, bijv. ook in [Ps. 2:10](#), en van God zelf de staatkundige en godsdienstige overwinning van Israël over al zijn vijanden verwachtten. Daarom kon ook, toen Israël meer en meer zijn politieke zelfstandigheid verloor, de godsdienstige gemeente blijven bestaan en zich op eigen wijze organiseren. Al breidde de macht van priesters en hogepriester na de ballingschap zich gaandeweg uit, straks kregen zij in farizeën en schriftgeleerden gevaarlijke concurrenten; in de synagoge werd het godsdienstig leven zelfstandig, niet alleen tegenover de staat, maar ook tegenover tempel en priesterschap; en heel dat leven werd steeds meer geconcentreerd om de wet, wier onderwijzing het hoofddoel van de synagoge was, [Mt. 4:23](#); [Mk. 1:21](#) enz. [Hd. 15:21](#); [2 Tim. 3:15](#). Die wet, of ruimer genomen, de Oudtestamentische Schrift was grondslag, middelpunt, bron van Israëls godsdienstig leven; een andere macht bezat het niet, dan die er lag in dat woord. Vandaar dat het zich daaraan vastklemde met angstvallige nauwgezetheid en allen, die er niet naar wilden leven, door de ban, גֵּרִי, חֵרֶם, שְׁמָתָא uit zijn midden wegdeed en zonder of met anathematismen, voor een tijd of voor goed buiten de gemeente sloot, [Luk. 6:22](#); [Joh. 9:22](#); [12:42](#); [16:2](#). [2](#)).

1) Hoedemaker, Kerk en Staat in Israël, Troffel en Zwaard 1898 bl. 208-237.

2) Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II3 passim, vooral bl. 428 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 56 De Macht van de Kerk; 509)

509. Toen Jezus, komende tot het zijn, door de zijnen niet aangenomen werd, organiseerde Hij zijn discipelen tot een ἐκκλησία, die hopen en lijdend zijn tweede komst en de overwinning van al zijn vijanden verbeiden moest. Deze gemeente toont in inrichting en cultus wel enige overeenkomst met de synagoge, maar is toch veeleer een vrije en zelfstandige organisatie van het nieuwe leven, dat Christus aan het licht gebracht had [1](#)). Immers kan er geen twijfel over bestaan, of Christus zulk een gemeente gesticht en haar een zekere macht toebetrouwd heeft. Zelf toch spreekt Hij van haar als zo hecht op een rots gebouwd, dat de poorten van de hel niets tegen haar zullen vermogen, [Mt. 16:18](#), en voorts geeft Hij aan die gemeenten ambten, bedieningen, instellingen, gaven, [Rom.12:6v.](#), [1 Cor. 12:13](#); [14](#); [Ef. 4:11](#), die er alle op wijzen, dat zij een eigen, vrij, onafhankelijk bestaan en een zelfstandige inrichting heeft. Maar deze macht, welke Christus aan zijn gemeente verleent, draagt een bijzonder karakter. Zij bestaat in niets anders, maar ook in niets minder dan in de macht van de sleutels, die door Christus het eerst aan Petrus toebedeeld werd, [Mt. 16:19](#). Nadat Petrus eerst om zijn belijdenis van Jezus' Messianiteit een rots was genoemd, op welke Christus zijn gemeente zou bouwen, stelde Hij hem daarna in vers 19 tot οἰκονομος van het koninkrijk der hemelen aan en vertrouwde hem de sleutels van dat koninkrijk toe. Sleutels zijn een teken van heerschappij, [Jes. 22:22](#); [Luk. 11:52](#); [Openb. 1:8](#); [3:7](#); [9:1](#); [20:1](#), en duiden

hier de macht van Petrus aan, om het koninkrijk van de hemelen te openen en te sluiten, d.i. om te bepalen, wat daarin al dan niet gelden zal. Zahn maakt terecht de opmerking, dat in deze tekst niet personen, maar handelingen het voorwerp van het binden en ontbinden zijn [2\)](#). De Aramese woorden, die bij Mattheüs door δεειν en λυειν, en in onze taal door binden en ontbinden zijn vertaald, hebben de betekenis van: voor verboden en voor geoorloofd verklaren, en slaan in de regel niet op verleden, maar op toekomstige zaken. Petrus ontvangt hier dus van Jezus de bevoegdheid, om op grond van en in overeenstemming met zijn belijdenis van Jezus als de Christus te bepalen, wat in het koninkrijk van de hemelen, dat hier op aarde gesticht is en in de gemeente haar centrum vindt, al dan niet gelden zal. En dat oordeel van Petrus zal zulk een gezag hebben, alsof het in de hemel zelf was uitgesproken. [Mt. 16:19](#) geeft aan Petrus dus niet alleen het recht van de tuchtoefening, maar verleent hem die hele macht, welke straks ook aan alle apostelen zal toebetrouwd worden, [Mt. 18:18](#). Aan hun woord is en blijft de kerk van alle eeuwen gebonden, [Joh. 17:20](#); [1 Joh.1:3](#);; er is geen ander Evangelie dan hetgeen door hen verkondigd werd [Gal. 1:8](#). Toch strekt deze macht van de apostelen zich niet louter tot handelingen uit, maar sluit ook het recht, om over personen te oordelen, in. Dat blijkt duidelijk uit [Joh. 20:23](#), waar al de apostelen, op grond van de hun in vers 22 geschonken Geestesgave, de macht ontvangen, om de mensen, al naar gelang zij het Evangelie aannemen of verwerpen, hun zonden te vergeven of te houden. Deze macht wordt nu door Christus in de eerste plaats en in volle zin aan zijn apostelen geschonken, maar zij is toch niet in die mate hun eigendom, dat de gemeente er geheel van buitengesloten zou zijn. Want in [Mt.18:17](#), ontvangt ook in het algemeen de gemeente het recht, om een onboetvaardige broeder na herhaalde poging tot verzoening als een heiden en een tollenaar te beschouwen. Zij mag en kan zo handelen, omdat de apostelen met goddelijk gezag deze maatregel van tucht hebben vastgesteld, [Mt. 18:18](#), en omdat Christus zelf in haar woont, [Mt. 18:19-20](#).

De macht, welke Christus hiermee aan Petrus, aan de apostelen en verder ook aan de gemeente in haar geheel geschonken heeft, wordt op vele andere plaatsen in het Nieuwe Testament nader omschreven. En dan blijkt zij geen autoritaire, onafhankelijke, soevereine heerschappij te zijn, [Mt. 20:25-26](#); [23:8](#), [10](#); [2 Cor. 10:4-5](#); [1 Petr. 5:3](#), maar een διακονία, λειτουργία, [Hd. 4:29](#); [20:24](#); [Rom. 1:1](#) enz., gebonden aan Christus, die alle macht heeft in hemel en op aarde, [Mt. 28:18](#), die het enige hoofd van de gemeente is, [Ef.1:22](#), en die als zodanig alle gaven en ambten uitdeelt, [Ef. 4:11](#); gebonden aan zijn woord en Geest, door welke Christus zelf zijn gemeente regeert, [Rom. 10:14,15](#); [Ef. 5:26](#), en uitgeoefend in zijn naam en kracht, [1 Cor. 5:4](#). Zij is daarom wel een macht, een wezenlijke veelomvattende macht, bestaande in de bediening van woord en sacrament, [Mt. 28:19](#), in de bepaling van wat in het koninkrijk der hemelen gelden zal, [Mt. 16:19](#), in het vergeven of houden van de zonden, [Joh. 20:20](#), in het oefenen van tucht over de leden van de gemeente, [Mt. 16:18](#); [Rom. 16:17](#); [1 Cor. 5:4](#); [2 Thess. 3:6](#); [Tit. 3:10](#); [2 Joh. 10](#); [2 Tim. 2:17](#); [Hebr. 12:15-17](#); [Op. 2:14](#), in het onderscheiden aller dingen, [1 Cor. 2:15](#), in het leren, vertroosten, vermanen enz. van de broederen, [Col. 3:16](#), in het aanleggen van de gaven tot nut van anderen, [Rom. 12:4-8](#); [1 Cor. 12:12v.](#), in het doen van wonderen, [Mk.16:17,18](#) enz.. Maar al deze macht is geestelijk, zedelijk van aard, wezenlijk onderscheiden van alle andere macht, welke God aan mensen over mensen of over andere schepselen in gezin, maatschappij, staat, kunst, wetenschap geschonken heeft. Jezus toch is niet anders opgetreden dan als Christus, als profeet, priester en koning; een ander ambt heeft Hij niet bekleed, een andere betrekking heeft Hij niet waargenomen. Hij was geen huisvader, geen geleerde, geen kunstenaar, geen staatsman; Hij heeft alle ordinanties en werken van de Vader geëerbiedigd en kwam alleen, om de werken van de duivel te verbreken, [1 Joh. 3:8](#). Zijn koninkrijk had in deze wereld zijn oorsprong niet, [Joh. 18:36](#). En daarom erkent Hij alle overheid, hogepriester, sanhedrin, Herodes, Pilatus

enz., betaalt Hij de belasting, [Mt. 17:24](#), weigert scheidsrechter te wezen tussen twee broeders, die twisten over een erfenis, [Luk. 12:14](#), beveelt de keizer het zijne te geven, [Mt. 22:21](#), bestraft Johannes, die vuur wil doen nederdalen van de hemel, [Luk. 9:55](#), en Petrus, die Malchus het oor afhoudt, [Joh. 18:10](#) verbiedt dat zijn jongeren voor zijn naam en zaak strijden met het zwaard, [Mt. 26:52](#). Het Evangelie van Christus bindt nooit de strijd tegen de natuur als zodanig aan, het kwam niet om de wereld te veroordelen maar te behouden, [Joh. 3:16-17](#); het laat huisgezin, huwelijk, verhouding van ouders en kinderen, van heren en dienstbaren, van overheid en volk onaangetast; het vindt niets verwerpelijk in zichzelf en alle schepsel goed, indien het met dankzegging genomen wordt en geheiligd door het woord van God en door het gebed, [1 Tim. 4:4](#); het laat een ieder blijven in de roeping, in welke hij geroepen werd, [1 Cor. 7:12-24](#); [1 Thess. 4:11](#), leert de overheid eerbiedigen, [Rom. 13:1](#); [1 Tim. 2:2](#); [1 Petr. 2:13](#), en laat zelfs de slavernij bestaan, [1 Cor. 7:22](#); [Philem. 11](#). Zelfs als het gebiedt, God meer te gehoorzamen dan de mensen, predikt het alleen lijdelijk verzet, [Hd. 4:19](#); [5:29](#). Maar desniettemin, schoon van alle revolutie afkerig, is het des te meer op reformatie gesteld. Het bindt nooit tegen de natuur als zodanig, maar wel overal en altijd, op ieder terrein en tot in de verborgenste schuilhoeken toe tegen de zonde en de leugen de strijd aan. En zo predikt het beginselen, die niet langs revolutionaire, maar langs zedelijke en geestelijke weg overal doorwerken en alles hervormen en vernieuwen. Terwijl het naar Jezus' bevel gepredikt moet worden aan alle creaturen, [Mk. 16:15](#), is het een kracht Gods tot zaligheid een ieder die gelooft, [Rom. 1:16](#); een tweesnijdend scherp zwaard, dat doordringt tot de verdeling van de ziel en van de geest, [Hebr. 4:12](#); een zuurdesem, die alles doorzuurt, [Mt. 13:33](#); een beginsel, dat alles herschept; een macht, die de wereld verwint, [1 Joh. 5:4](#).

1) Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 55 De Regering van de Kerk; 500.

2) Zahn, Das Ev. des Matthäus ausgelegt 2 bl. 544 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 56 De Macht van de Kerk; 510)

510. Deze apostolische leer van de kerkelijke macht bleef geruime tijd in de Christelijke kerk erkend. Het kwam eerst in de gedachte niet op, dat de arme, kleine gemeente nog eens een wereldkerk zou worden, die aan vorsten en volken de wetten voorschreef. Alwat men begeerde, was, om onder de heidense overheid een gerust en stil leven te mogen leiden in alle godzaligheid en eerbaarheid. Maar toen de kerk tot aanzien en heerschappij kwam, werd ook haar macht heel anders opgevat. De ontwikkeling van episcopaat en traditie, van priester- en offeridee bracht mee, dat de ordinatie als een sacramentele handeling werd beschouwd, die, door de bisschop verricht, de ambtsgeest mededeelde en tot het voltrekken van de kerkelijke ceremoniën recht en bevoegdheid schonk. En hoewel de sleutelmacht, in [Mt. 16:18](#), aan Petrus geschonken, door combinatie met [Mt. 18:18](#) en [Joh. 20:23](#) in de eerste tijd van de vergeving van de zonden verstaan werd [1](#)), kreeg zij vooral door het sacrament van de boete allengs een juridisch karakter. De macht van de kerk is daarom volgens Rome tweeërlei: potestas ordinis en potestas jurisdictionis, van welke de laatste dan weer in jurisdictio fori interni (sacramentalis) en fori externi (legifera, judiciaria en coactiva) onderscheiden wordt [2](#)). Tot recht verstand van deze door Rome aan de kerk toegekende macht dient het volgende in acht genomen te worden.

1. De potestas docendi wordt soms door latere theologen wel afzonderlijk behandeld en komt natuurlijk volgens Rome ook wel aan de kerk toe. Maar eigenlijk is zij onderdeel van de potestas jurisdictionis. De Catech. Rom. [3](#)) zou kunnen doen vermoeden, dat de

potestas docendi onder de potestas ordinis thuis behoort, omdat hij zegt, dat deze niet alleen inhoudt de macht, om de eucharistie te bedienen, sed ad eam accipiendam hominum animos praeparat et idoneos reddit; maar het Conc. Vatic. 4) brengt het magisterium uitdrukkelijk onder de potestas jurisdictionis. De bediening van het woord is bij Rome rechtspraak, culminerende in de onfeilbare beslissingen van de paus; zij is geen prediking, maar een afkondiging van dogmata, die als zodanig het geweten binden, tot geloof, d.i. tot assensus verplichten, en desnoods met dwang kunnen opgelegd worden 5).

2. De potestas ordinis, de macht, om de sacramenten te bedienen, is alleen verkrijgbaar door het door de bisschop verleende sacramentum ordinis, dat de ambtsgeest meedeelt en een character indelebilis indrukt, en is daarom onverliesbaar 6); zelfs ketters en scheurmakers, die eens in Rome door de bisschop geordend werden, behouden deze macht; zij staat daarom ook los op zichzelf, en is geheel onafhankelijk van de bediening van het woord. Het sacerdotium kan bij Rome ook zonder prediking van het Evangelie bestaan. Si quis dixerit,..., sacerdotium.. non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini et peccata remittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi evangelium, vel eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes, anathema sit 7).
3. In overeenstemming hiermee wordt bij Rome de vergeving van de zonden niet geschonken in de prediking van het woord, welke slechts preparatoire betekenis heeft, maar in het sacrament, hetwelk de genade in zich bevat en ex opere operato in de ontvanger instort. Bepaaldelijk wordt zij meegedeeld in de doop en voor de na de doop bedreven zonden in het sacrament van de boete, welke allengs een actus judicialis werd, een rechtbank, waarin de priesters zitten als praesides en iudices, de belijdenis van de mortalia crimina aanhoren, naar de maatstaf van de libri poenitentiarum op casuïstische wijze de straf bepalen, en in de naam van Christus niet conditioneel en declaratorisch maar absoluut, categorisch en peremptoir de vergeving van de zonden (absolutie) schenken 8). Dit juridisch karakter van de boete komt ook nog daarin uit, dat dit sacrament alleen mag bediend worden aan hen, die gedoopt zijn, omdat de kerk over niemand jurisdictie bezit dan wie door de doop onder haar macht staan; dat de gelovigen dit sacrament slechts mogen ontvangen uit de hand van die priester, wiens subditi zij naar kerkelijke, d.i. pauselijke beschikking zijn; en dat hogere geestelijken, bisschoppen enz. en vooral de paus, zich bepaalde, ergerlijke gevallen voorbehouden, waarin zij alleen oordelen en beslissen kunnen, zoals bijv. bij de toepassing van ban en interdict over vorsten en landen in de Middeleeuwen door de pausen 9).
4. Om deze jurisdictie in foro interno te kunnen uitoefenen, beweert de Roomse kerk voorts te bezitten de potestas jurisdictionis in foro externo (potestas regiminis), onderscheiden in potestas legislativa, iudiciaria en coactiva. Christus gaf toch aan de kerk, opdat zij aan haar roeping getrouw kon zijn, vooreerst een wetgevende macht; zij mag binden en ontbinden, verbieden of veroorloven, zedelijke verplichtingen opleggen of teniet doen; en alwat zij bepaalt, is in de hemel van kracht; het is evengoed alsof God zelf het beveelt; het bindt daarom de gewetens en verplicht tot onvoorwaardelijke gehoorzaamheid, [Mt. 16:19](#); [18:18](#); [Joh. 20:21,23](#). [Hd.15:27-29](#), [41](#), [1 Cor.11:4-7](#); [14:26](#); [2 Cor. 8](#); [10:6,8](#); [1 Tim. 3](#); [Tit. 1:5](#); [Hebr. 13:7,17](#). Deze wetgevende macht sluit vanzelf de rechterlijke in, omdat gene zonder deze niet zou kunnen bestaan; Christus gaf deze macht aan de gemeente in [Mt. 18:15-17](#), en de apostelen oefenden haar uit, [Hd. 5:1-10](#); [1 Cor. 5:3](#), [11-13](#); [1 Tim. 5:19-20](#). En eindelijk heeft de kerk ook een uitvoerende en dwingende macht, en kan niet alleen geestelijke straffen opleggen, gelijk Donatisten, Waldenzen, Albigenzen enz.

beweerden, maar ook tijdelijke en lichamelijke, en dat niet alleen op gezag of door middel van de staat, maar ook zelf uit eigen autoriteit en rechtstreeks. Rome grondt deze macht op [Mt. 16:19](#); [18:18](#); [28:19](#); [1 Cor. 4:18-21](#); [5:4-5](#); [2 Cor. 10:6](#), [8](#); [13:2-3](#); [1 Tim. 1:20](#), heeft ze menigmaal uitdrukkelijk geleerd [10](#)), en ook veelvuldig toegepast [11](#)).

5. Eindelijk leert Rome, dat deze kerkelijke macht, van alle aardse macht wezenlijk onderscheiden, ten volle onafhankelijk is en souverain. Wel zegt zij, dat deze macht ten opzichte van Christus een bedienende, een ministerium is; maar tegenover alle aardse gezag en macht is zij volkomen zelfstandig. Met deze leer van de onafhankelijkheid van de kerkelijke macht sloeg zij een heel andere weg in dan de kerk van het Oosten. Daar werd door Constantijn, Theodosius en Justinianus I de kerk hoe langer hoe meer een orgaan in de staat; de keizer kon daarom met de kerk nog wel niet doen wat hij wilde, want hij was aan het dogma gebonden, en geen *αρχιερεὺς* maar alleen *εὐσεβής*, beschermers van de orthodoxie, doch hij was toch evengoed als van de staat het regerend hoofd van de kerk. In de Russische kerk heerst deze beschouwing nog thans. In 1721 legde Peter de Grote het opperbestuur over de kerk in handen van een permanente Heilige Synode, welke door het intermediair van de procurator aan de Tsaar gebonden is. Hoezeer de macht van de Tsaar in vergelijking met die van de Byzantijnse keizers veelszins beperkt en verzwakt is, is hij het toch, die door de Synode de kerk regeert, de godsdienstige aangelegenheden van zijn volk regelt, de mate van vrijheid voor zijn Roomse en Protestantse onderdanen bepaalt; het orthodoxe dogma is in Rusland nog altijd in formele zin staatsrecht en ketterij staatsmisdad [12](#)). Terwijl zo in het Oosten het Cesareopapisme tot ontwikkeling kwam, wist de kerk in het Westen, georganiseerd in de paus, niet alleen haar zelfstandigheid te handhaven tegen, maar menigmaal ook haar suprematie uit te breiden over de staat. Het keizerschap werd in Karel de Grote een Christelijk, een Rooms instituut, en was van die tijd af menigmaal aan de paus ondergeschikt. En dit was niet alleen praktijk, maar werd ook hoe langer hoe meer theorie. Staat, (gezin, maatschappij, kunst, wetenschap, al het aardse) en kerk verhouden zich volgens Rome als natuur en genade, vlees en geest, *bonum naturale* en *bonum supernaturale*, het tijdelijke en het eeuwige, het aardse en het hemelse. Gelijk de maan haar licht ontvangt van de zon, zo hebben de vorsten hun wereldlijke macht aan de paus te danken, die immers als stadhouder van Christus alle macht heeft in hemel en op aarde, (Alvarus, Pelagius e.a.); of in elk geval heeft de paus als hoofd van de Christenheid ook *summa potestas disponendi de rebus omnium Christianorum* [13](#)). Zelfs is een wereldlijk gebied tot uitoefening van zijn souvereine macht voor hem beslist noodzakelijk. Al is de staat dan ook binnen zijn eigen terrein vrij en zelfstandig, hij is toch minder dan de kerk, aan haar uitspraak gebonden en overal waar het geestelijke in het natuurlijke ingrijpt, aan de kerk onderworpen. De staat moet Christelijk, d.i. Rooms zijn, mag geen andere als de ware erkennen dan de Roomse, en is verplicht, indien de kerk het verlangt en het zelf niet doet, om ketteren te vervolgen en te straffen [14](#)).

[1](#)) Cyprianus, de unit. eccl. 4. Ep. 75, 16.

[2](#)) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 39 art. 3. Catech. Rom. II 7, 6. Conc. Vat. ed. Lacensis col. 570. Klee, Kath. Dogm. I 2 162. Dieringer, Kath. Dogm. 4 619. 715. Liebermann, Inst. Theol. I 8 290. Simar, Dogm. 593. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 1 bl. 317 v. Schell, Kath. Dogm. III 1 bl. 396. Jansen, Prael. theol. I 380 v. enz.

[3](#)) Cat. Rom. II 7, 7.

[4](#)) Conc. Vatic. IV c. 3, 4.

[5](#)) Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht bl. 305. Achelis, Prakt.

- Theol. I2 79.
- 6) Thomas, S. Theol. II 2 qu. 39 art. 3.
 - 7) Conc. Trid. sess. 23 de sacr. ordinis can. 1
 - 8) Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 462.
 - 9) Conc. Trid. XIV. Cat. Rom. II 5, 32 v.
 - 10) Denzinger, Enchir. symb. et defin. Nieuwe 1367. 1546. 1572.
Conc. Vatic. coll. Lac. VII 570. 577.
 - 11) Verg. Perrone, Prael. Theol. Lov. 1843 VII 275.
Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 1 S. 322. Jansen, Prael. theol.
I 390 enz.
 - 12) Pobedonoszew, Streitfragen der Gegenwart. Autor.
Uebersetzung. Berlin 1897. Kattenbusch, Vergl.
Confessionskunde I 374-393.
 - 13) Bellarminius, de Rom. Pontif. V 6, 7.
 - 14) Verg. Augustinus' brief aan Vincentius contra Conat. et
Rogat. de vi corrigendis haereticis, Id., aan Bonifacius de
moderate coercendis haereticis, voorts c. Epist, Parmeniani
I 16. Contra literas Petilianus, vooral lib. II. Contra
Gaudentii Donatistarum episcopi epistalam I 20 II 17.
Thomas, de regimine principum. Bellarminits, de Rom. pontif.
V. de membris eccl. III. Hergenröther, Kath. Kirche und
Christl. Staat in ihrer geschichtl. Entw. 1872. Hammerstein,
Kirche und Staat, Freiburg 1883. Stöckl, Lehrb. d. Philos.
III6 451-480. Cathrein, Moralphilosophie II3 529 v.
Hansjakob, Die Toleranz und die Intoleranz der Kath. Kirche.
2e Aufl. Freiburg 1899 enz.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 56 De Macht van de Kerk; 511)

511. Deze macht, door Rome aan de kerk toegekend, culmineert en vindt ook de waarborg voor haar bestand en voortdurend in de macht van de paus. Deze draagt toch volgens het Conc. Vatic. 1) de volgende eigenschappen:

1. Zij is niet bloot een primatus honoris noch ook alleen een ambt van toezicht en leiding, maar een van de bisschoppen onafhankelijke volmacht van wetgeving, regering en rechtspraak, een potestas jurisdictionis.
2. Zij is niet een buitengewone, tijdelijke, maar een gewone, blijvende macht, welke God hem geeft en die hij altijd en niet slechts in enkele buitengewone gevallen uitoefenen kan.
3. Zij is een onmiddellijke, zowel naar oorsprong, omdat Christus haar geeft, als naar haar gebruik, omdat de paus haar niet alleen door de bisschoppen, maar ook door zichzelf of zijn legaten uitoefenen kan, zonder verlof of volmacht van wie ook te vragen, en dus met alle bisschoppen en gelovigen onmiddellijk, vrij verkeren kan.
4. Zij is niet een beperkte, maar een plena et suprema potestas, extensief zich uitstrekkende over de hele kerk, intensief alle macht bevattend, welke tot leiding en regering van de kerk nodig is, en volstrekt souverain, aan geen leken, bisschoppen, concilie, maar alleen aan God onderworpen.
5. Alle leden van de kerk, hetzij afzonderlijk of te zamen, alle bisschoppen, elk voor zichzelf of in synode vergaderd, zijn aan de paus volstreekte gehoorzaamheid verschuldigd, niet alleen in zaken van geloof en zeden, maar ook in die van tucht en

regering van de kerk. Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare, salva fide atque salute, nemo potest.

6. Een deel van deze macht is het leerambt, over hetwelk is bepaald, dat de paus, wanneer hij ex cathedra spreekt, door Goddelijke bijstand onfeilbaar is.

Na al hetgeen vroeger van de leer van de Schrift en de oudste kerkelijke getuigenissen gezegd werd, behoeft het geen betoog meer, dat heel dit papale stelsel op een onschriftuurlijke grondslag rust. De consensus patrum, nl. na Irenaeus, de leer en praktijk van pausen en concilies, de overeenstemming van de latere theologen, zoals ze in de Roomse dogmatiek breder uiteengezet worden [2](#)), kunnen dit gebrek niet vergoeden. Hoezeer dit pauselijk gebouw door zijn strenge eenheid dikwijls ook vele Protestanten bekoort, toch is het in diezelfde mate religieus en ethisch zwak, als het politiek en juridisch imponeert. Immers 1. aard en karakter van de onfeilbaarheid zijn onvoldoende bepaald. Rome is zover niet durven gaan, dat zij aan de paus dezelfde onfeilbaarheid als aan de apostelen toeschreef. Dit lag en ligt wel op de lijn. Men zou verwachten, dat de apostelen aan de episcopi, die zij aanstelden, en Petrus bepaald aan de bisschop te Rome de apostolische volmacht hadden meegedeeld. Maar dit is niet zo. De paus is onfeilbaar, doch niet door inspiratie, maar door assistentie van de Heilige Geest, door een bijzondere zorg van God, waardoor de kerk voor dwaling behoed en bij de waarheid bewaard wordt. En zijn onfeilbaarheid bestaat niet daarin, dat hij nieuwe openbaringen ontvangt en een nieuwe leer kan voordragen, maar zij bestaat alleen hierin, dat hij de door de apostelen overgeleverde openbaring getrouw bewaren en uitleggen kan. En ook is zij niet in die zin te verstaan, dat de door de paus ex cathedra gesproken woorden in letterlijke zin Gods Woord zijn, maar alleen, dat zij dit zakelijk bevatten [3](#)). 2. Ofschoon de onfeilbaarheid een bijzondere gave is, is zij toch aan de paus niet altijd eigen, en niet in zijn persoon, noch ook als schrijver, als redenaar, als rechter, als wetgever, als bestuurder, noch ook als wereldlijk vorst, bisschop van Rome, metropoliet van de kerkelijke provincie van Rome of als patriarch van het Westen, doch alleen als paus, als hoofd van de hele kerk. Er heerst hierover echter geen eenstemmigheid. Vooral met het oog op het geval van paus Honorius gaven vroegere theologen en zelfs Innocentius III toe [4](#)), dat de paus privatim in ketterij kon vervallen, en dan jure divino ex ipso facto als paus afgezet was (Paludanus, Turrecremata, Alphonus de Castro, Sylvester e.a.) of door het rechterlijk vonnis van een concilie kon afgezet worden (Cajetanus, Canus ea.) Dit had echter zijn bedenkelijke zijde en bracht de onbeperkte soevereiniteit en onschendbaarheid van de paus in gevaar. Daarom konden anderen, zoals Pighius, Bellarminus, Suarez e.a. zich beter vinden in de probabele en vrome mening, dat de goddelijke voorzienigheid de paus ook persoonlijk voor ketterij bewaren zal [5](#)). 3. Het Vaticaan zegt met een misschien het eerst door Melchior Canus [6](#)) gebezigde uitdrukking, dat de paus onfeilbaar is, wanneer hij ex cathedra spreekt. Dit schijnt een grens te trekken, maar is praktisch een zeer onbruikbare maatstaf. Want het systeem eist, dat niemand uitmaken kan, of een paus ex cathedra gesproken heeft, dan alleen de paus zelf. En zo heeft een paus het altijd in zijn hand, om eigen uitspraken of die van andere pausen te verwerpen, door te zeggen, dat zij niet, of ook om ze bindend te verklaren, door te zeggen, dat zij wel ex cathedra gesproken zijn. En zelfs kan hij later zeggen, dat hij of een voorganger, menende ex Cathedra gesproken te hebben, het toch feitelijk niet gedaan heeft. 4. Het onfeilbare leerambt is een onderdeel van de plena et suprema potestas jurisdictionis in universam ecclesiam. Wel verklaart het Vaticaan [7](#)) niet uitdrukkelijk, dat de paus bij het uitoefenen van deze hele macht te allen tijde onfeilbaar is. Maar het zegt toch, dat ten aanzien van haar cujuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsim singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis veraeque obedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen

ecclesiae pertinent. Of de paus in dit alles dus feilbaar of onfeilbaar is, allen hebben zonder onderscheid, zonder enig recht van kritiek, (*neque cuiquam de ejus licere judicare iudicio*) onvoorwaardelijk aan de paus te gehoorzamen, en dat bij niet minder dan zaligheid van hun zielen. 5. De onfeilbaarheid wordt in het Conc. Vatic. sess. IV c. 4 wel uitdrukkelijk alleen aan de paus toegekend, als hij *ex cathedra* spreekt en als herder en leraar van alle Christenen *doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit* 8). Maar er is hier volstrekt niet uit af te leiden, dat hij het anders niet is. Hoe zou anders ook bij zaken van tucht, regering, rechtspraak, absolute en onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan de paus kunnen geëist zijn? Dan hoe dit zij, in zaken van geloof en zeden is de paus zeker onfeilbaar. En wat hiertoe behoort, werken de Roomse theologen nader uit. Onfeilbaar is de paus, als hij handelt over de waarheden van de openbaring in de Schrift, over de waarheden van de goddelijke instellingen, sacramenten, kerk, kerkelijke inrichting en regering, over de waarheden van de natuurlijke openbaring. Maar ook hiermee is de grens van zijn onfeilbaarheid nog lang niet bereikt. Om in dit alles onfeilbaar te zijn, moet hij het ook zijn, zeggen de theologen, in het oordelen over de bronnen van de geloofswaarheden en in de uitlegging daarvan, dat is in de vaststelling van het gezag van de Schrift, van de traditie, van de concilies, van de pausen, van de patres, van de theologen; in het gebruik maken en aanwenden van natuurlijke waarheden, voorstellingen, begrippen en uitdrukkingen; in het beoordelen en verwerpen van dwalingen en ketterijen, in het constateren zelfs van de *facta dogmatica*; in het verbod van boeken, in zaken van discipline, in de approbatie van orden, in de canonisatie van heiligen enz. Geloof en zeden omvatten bijna alles, en alwat de paus daarover zegt, is onfeilbaar. De term *ex cathedra* trekt feitelijk hoegenaamd geen grens. Want deze uitdrukking geeft toch niet te kennen, dat alleen die uitspraken onfeilbaar zijn, waarbij het *ex cathedra* letterlijk vermeld wordt, want dan waren alle vroegere pauselijke bepalingen daarvan uitgesloten. Ze duidt dus alleen iets zakelijks aan. Maar wie maakt dan uit, of de paus *ex cathedra* spreekt? Praktisch en door het volk zal zijn uitspraak altijd als onfeilbaar worden opgevat, al was het alleen uit vrees, dat men eventueel eens een onfeilbare uitspraak verwerpen zou. En theoretisch kan alleen de paus onfeilbaar zeggen, wanneer hij *ex cathedra*, onfeilbaar spreekt 9). Bovendien; waarom is de paus onfeilbaar? Omdat hij het zelf verklaart? Maar dat is een *circulus vitiosus*. Omdat het concilie het verklaart? Maar het concilie is feilbaar, ook in deze verklaring. Waar is dus voor de Roomse Christen de zo hooggeroemde zekerheid? 6. Het Vaticaan heeft het resultaat opgemaakt van een lang historisch proces. In de eerste Christelijke tijd waren alle apostelen, alle gemeenten en ook alle *episcopi* elkaar gelijk in rang; hoogstens was er een *primatus honoris*, maar in generlei opzicht een *primatus jurisdictionis*. Maar allengs wist de kerk en de bisschop te Rome alle andere kerken en bisschoppen aan zich te onderwerpen. Toch bleef de zelfstandigheid van de laatste binnen eigen kring nog lang tot zekere hoogte bewaard. Tegen het einde van de 13e eeuw komt de controverse op over de verhouding van de bisschoppelijke en de pauselijke macht 10). Sommigen trachten dan nog de zelfstandigheid van de eerste in die zin te handhaven, dat de bisschop, hoewel ondergeschikt aan de paus, toch de hem binnen zijn kring toekomende macht van God, *ex jure divino*, ontvangen heeft en door de paus slechts als drager van die macht aangewezen wordt; aldus Henricus van Gent, Alphonsus de Castro, bisschop van Brugge, gestorven 1558, Vitoria, 1480-1044, vader van de neoscholastiek aan de hogeschool te Salamanca, Petrus Guerrero, bisschop van Granada en vele andere Spaanse en Franse bisschoppen op het concilie te Trente, die in de 7e canon van de 23e zitting de woorden wilden opgenomen hebben: *episcopos jure divino institutos presbyteris esse superiores* 11). Er ontstonden op het concilie over deze kwestie de heftigste debatten, die heel de winter van het jaar 1562 en tot over het midden van het volgende jaar voortduurden. De 15e Juli 1563 werd in can. 6-8 de bisschoppelijke macht wel nader omschreven, maar de vraag, of zij *ex jure divino* dan wel *ex jure ecclesiastico* was, werd met opzet onbeslist gelaten. Er stond dan

ook aan de andere zijde een sterke partij, met Lainez de Jezuïtengeneraal aan het hoofd, die beweerde, dat de bisschop de potestas ordinis wel onmiddellijk van God ontving, maar de potestas jurisdictionis alleen verkreeg door vrije overdracht van de zijde van de paus; deze laatste was dus in zoverre de jure ecclesiastico, en kon door de paus naar welgevallen beperkt, gewijzigd of ontnomen worden, want de paus had zijn volle macht over de hele kerk alleen en onmiddellijk van God. Dit gevoelen won na Trente door de invloed van de Jezuïten hoe langer hoe meer veld, het behaalde over het Gallicanisme de zegepraal en werd op het Vaticaans concilie tot een dogma verheven. Wel wordt er in sess. IV c 3 gezegd, dat de macht van de paus volstrekt geen inbreuk maakt op de ordinaria ac immediata potestas jurisdictionis van de bisschoppen, maar deze veeleer bevestigt, versterkt en handhaaft; maar de paus heeft de volle, hele wetgevende, regerende en rechtsprekende macht over heel de kerk, hij kan zonder iemands tussenkomst of bemiddeling vrijelijk verkeren (communicare) met al de herders en kudden van de hele kerk, en allen zijn zonder onderscheid en onvoorwaardelijk aan hem onderworpen. Bisschoppen, concilies, heel de kerk, alle gelovigen zijn feilbaar uit zichzelf en alleen onfeilbaar met en door hem. De paus is de wortel, de vastheid, het fundament van de eenheid, autoriteit en onfeilbaarheid van bisschoppen, concilies, kerkvaders, theologen, van alle gelovigen en van heel de kerk. Hij alleen ontvangt alle macht en gezag en onfeilbaarheid rechtstreeks van God. Een enkele uitdrukking herinnert nog aan de oude, katholieke opvatting; zoals bijv. in het Conc. Vatic. IV c. 4 gezegd wordt, dat de paus ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam voluit, maar onmiddellijk wordt daaruit juist afgeleid, dat de definitiones van de paus ex sese en niet ex consensu ecclesiae onfeilbaar zijn. 7. Nog verder gaat deze macht van de paus. Ofschoon de pausen tot de 8ste eeuw toe onderdanen van het Romeinse keizerrijk waren en hun geestelijk ambt hoegenaamd niet het bezit van wereldlijke macht insloot, toch is al spoedig in de Roomse kerk de gedachte opgekomen, dat de paus, om op geestelijk gebied onafhankelijk te kunnen zijn, ook in het wereldlijke souverain moest wezen. En na de opheffing van de kerkelijken staat in 1870 is deze gedachte nog meer op de voorgrond getreden en met sterker nadruk uitgesproken. Pius IX en Leo XIII hebben niet nagelaten, telkens te verklaren, dat de paus als universeel bisschop niet onderdaan van een bijzonder vorst kan zijn noch een bepaalde nationaliteit kan dragen [12](#)), en hun uitspraken binden de Roomse gelovigen. Al is de idee van een kerkelijke, van een priesterstaat, geheel uit de tijd; al doet de existentie van zulk een staat aan de eenheid van Italië tekort; al kan de paus niet kerkelijk opperhoofd en wereldlijk souverain tegelijk zijn, zonder dat kerk of staat of beiden daarbij schade lijden; al heeft de geestelijke macht de politieke soevereiniteit volstrekt niet nodig; al heeft de paus eeuwenlang geen politiek gebied gehad en al heeft hij na de overigens op zichzelf onrechtmatige roof van de kerkelijke staat in 1870 aan invloed niet verloren, evenmin als de duitse bisschoppen, sedert zij opgehouden hebben rijksvorsten te zijn; al is de onafhankelijkheid van de paus tegenover de koning van Italië door de garantie van 13 Mei 1871 en door de macht van de Roomse vorsten en volken meer dan voldoende gewaarborgd; dit alles doet er weinig toe, Rome laat de eis niet varen, dat de paus weer wordt wereldlijk vorst. Dit is echter nog maar een gering deel van de hele eis. Met beroep op [Mt. 28:18](#), en [Luk. 22:38](#), en innavolging van Bonifacius VIII in de bul Unam Sanctam zijn vele Roomsers nog veel eerder gegaan en hebben gezegd, dat de paus de eigenlijke souverain van heel de wereld is en de wereldlijke macht naar zijn welgevallen overdraagt aan vorsten en koningen als zijn ministri en vicarii. Dit was velen echter al te kras. Zij bestreden de mening, dat de paus souverain is over het ongelovig deel van de wereld, want Christus vertrouwdde aan Petrus alleen de zorg over de schapen toe, en die buiten zijn, oordeelt God; ook was de paus niet wereldlijk vorst over de Christelijke volken, want nergens werd zulk een politieke macht aan de paus opgedragen, en Christus gaf aan Petrus alleen de sleutels van het hemelrijk; de paus heeft zelfs geen temporalis jurisdictio noch wereldlijke macht directe of jure divino,

want Christus is een geestelijk koning en heeft een geestelijk rijk. Maar al verwierpen dezen zo de directe wereldlijke macht, zij bleven toch spreken van een potestas indirecta en kenden aan de paus niet bloot een potestas directiva in wereldlijke zaken toe, doch ook in het belang van het rijk Gods een summa potestas disponendi de rebus temporalibus omnium Christianorum; want het weiden van de schapen eist ook macht over de wolven. De wereldlijke macht is immers aan de kerk onderworpen gelijk het lichaam aan de geest; ongelovige vorsten, die hun onderdanen tot ketterij verleiden, mogen weerstaan en afgezet worden; Christelijke vorsten zijn als zodanig aan Christus onderworpen, moeten het geloof bevorderen en de kerk beschermen, gelijk ook vele koningen in de dagen van het Oude Testament en in de geschiedenis van de kerk gehandeld hebben 13). Maar ook bij deze theorie van de potestas indirecta behoudt de paus het recht, om in het belang van het koninkrijk van God van alle vorsten onbepaalde gehoorzaamheid te eisen, ingeval van ongehoorzaamheid hen af te zetten en de onderdanen van hun eed van gehoorzaamheid te ontslaan, niet Roomse volken en landen aan Roomse vorsten toe te wijzen, politieke wetten en rechten krachteloos te verklaren enz. Ook al geven vele Roomsers er tegenwoordig de schijn aan, alsof al deze rechten de pausen alleen tijdelijk en toevallig in de Middeleeuwen toekwamen, de Syllabus van 1864 verklaart in n. 23 uitdrukkelijk, dat de pausen en concilies nooit de grenzen van hun macht overschreden noch rechten van de vorsten zich aangematigd noch ooit bij beslissing in zaken van geloof en zeden gedwaald hebben. De uitoefening van de rechten mag door de omstandigheden geschorst zijn, er is geen twijfel aan, dat de rechten zelf onvervreemdbaar zijn. Rome verandert niet 14).

8. Uit dit alles blijkt de allesbeheersende plaats, welke de paus in het leven van de Roomse Christen inneemt. De Roomse kerk is een monarchie, een rijk, een staat met een geestelijk vorst aan het hoofd. Van de dagen van Augustinus af wordt de kerk bij voorkeur als een staat en een rijk voorgesteld, waarin alle dogmata als wetten en rechten gelden, die de mensen binden bij de zaligheid van hun ziel. Bonifacius VIII zei daarom van de paus, dat hij jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere 15). De regering in deze staat is absoluut monarchaal; na het concilie van 1870 is zij zelfs niet meer, gelijk men vroeger zei, door de aristocratie van de bisschoppen getemperd; want de bisschoppen zijn feilbaar, en ontleen aan hem hun macht; ja, volgens de uitdrukkelijke bepaling van het Vaticaan kan de paus met alle herders en kudden onmiddellijk verkeren en dus, met algehele voorbijgang van de bisschop, direct iedere priester, ieder kapelaan aanstellen of ontslaan, elk proces beslissen, elke leek onmiddellijk kastijden enz.; de bisschoppen zijn van de souvereiniteit in eigen kring principiëel ten enenmale beroofd. Ook is deze monarchale regering van de paus in beginsel niet meer constitutioneel, want Schrift en traditie zijn aan zijn onfeilbare uitlegging onderworpen; la tradizione son io, zei daarom Pius IX tot de kardinaal Guidi 16), de paus bepaalt, indien nodig, wat leer van Schrift en traditie is. Door zijn onfeilbaarheid is de paus in de Roomse kerk de enige, absolute soeverein, bron van alle kerkelijke en zelfs direct of indirect van alle wereldlijke macht. Daarom heet hij sedert de 9e eeuw in onderscheiding van alle andere bisschoppen Papa 17), niet maar opvolger en plaatsvervanger van Petrus doch vicarius Christi, vicarius Dei 18), pater spiritualis omnium patrum, imo omnium fidelium, hierarcha praecipuus, sponsus unicus, caput indivisum, pontifex summus, fons et origo, regula cunctorum principatuum ecclesiasticorum 19). De paus is de kerk, is het Christendom, is het Godsrijk Zelf. Le pape et l'église, c'est tout un, zei Fr. de Sales. Ubi papa, ibi ecclesia. Het primaat van de paus is summa rei christianae 20). Zonder paus geen kerk, geen Christendom 21). Onderwerping aan de paus is voor alle mensen noodzakelijk ter zaligheid (Bonifacius VIII). De paus is middelaar van de zaligheid, de weg, de waarheid en het leven. Er ontbreekt nog maar aan, dat hij aanbeden wordt, maar ook dat is een kwestie van tijd 22). Inderdaad, Scheeben-Atzberger zegt het terecht, indien het primaat van de paus niet Gods werk is, dan is het een blasphemische und diabolische usurpation 23).

- 1) Conc. Vatic. IV c. 3. 4.
- 2) Bijv. bij Heinrich, Dogm. II 823 v.
- 3) Heinrich, Dogm. II 220-245. Jansen, Prael. theol. I 616.
- 4) Bij Schwane, D. G. III 535.
- 5) Heinrich, Dogm. II 257. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 1 bl. 450.
- 6) Bij Schwane, D. G. IV 302.
- 7) Conc. Vatic. sess. IV c. 3.
- 8) Conc. Vatic. IV c. 4.
- 9) Heinrich, Dogm. II 554-654.
- 10) Schwane, D. G. III 549.
- 11) Schwane, D. G. IV 292 v
- 12) Jansen. Prael. theol. I 657. Hase, Protest. Polemik bl. 254.
- 13) Bellarminus, de Rom. Pontif. lib V.
- 14) Verg. Fr. v. Schulte, Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder Völker und Individuen 3te Aufl. Giessen 1896.
- 15) Bij Schulte, t.a.p. bl. 66.
- 16) Bij Schulte, t.a.p. bl. 80,
- 17) Schwane, D. G. I 543.
- 18) Schwane, D. G. III 536, 538.
- 19) Bonaventura, Brevil. V, 12.
- 20) Bellarminus, de Rom. Pontif. in de voorrede.
- 21) Veuilliot bij Hase, Protest. Polemik 187.
- 22) Harnack, D. G. III 652.
- 23) Scheeben-Atzbelyer, Dogm. IV 1 bl. 427. Verg. verder tegen Het pausdom Luther, von dem Papstthum zu Rom 1520 v. Kostlin, Luthers Theol. I 317. Art Smalc. 4 en Tract. de potestate et primatu papae, bij Müller, Symb. B. 306.328. Calvin, Inst. IV c. 4-11. Amesius, Bellarminus enervatus, I lib. 3. Chamier Paustr. Cath. II lib. 2. Voetius, Pol. Eccl. III 775 v. Id., Disp. II 684-882. Id., Desperata Causa Papatus. Amst. 1635. Heidegger, Corp. Theol. Loc. 72,2. Turretinus, Theol. El XVIII qu. 16-20. Id., de necessaria secessione nostra ab eccl. rom. vooral disp. 5: de tyrannide romana. De Moor, Comm. VI 195 v. J. von Döllinger Das Papstthum. Neubearbeitung von Janus, Der Papst und das Concil, von J. Friedrich, München Beck 1894. Langen, Das Vatik. Dogma von dem Universalepisc. u. der Unfehlb. des Papstes, 3 Theile, Bonn 1871-73. Dr. W. Joos, Die Bulle Unam Sanctam und das Vatik. Autoritätsprinzip 2 Schaffh. 1897. Graf von Hoensbroech, Das Papstthum in seiner sozial-kulturellen Wirksaolkeit, Leipzig 1901. Bungener Pape et concile au 19e siecle. Paris 1870. Gladstone, Rome and the newest fashion in religion 1875. Hase, Handbuch der Prot. Polemik 5, Leipzig 1891. Tschackert, Evang. Polemik gegen die röm. Kirche, Gotha 1885. D. Snijder, Rome's voornaamste leerstellingen en bedoelingen voor de protestant toegelicht. Gor. 1890, Het dogma van de onfeilbaarheid van de paus enz., uit het Duits door D. Snijder, Rott. 1899.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 56 De Macht van de Kerk; 512)

512. Tegen deze ontaarding van de kerkelijke macht kwam de Reformatie in verzet. Zij beleed weer, dat de kerk een *communio sanctorum* was, en dat zij van Christus een macht had ontvangen, welke van die in de staat wezenlijk onderscheiden was. Christi Reich is nicht ein leiblich oder weltlich, irdisch Regiment, wie andere Herren und Könige auf Erden regieren,

sondern ein geistlich, himmlisch Regiment, das da gehet nicht über zeitlich Gut, noch was dies Leben betrifft, sondern über Herzen und Gewissen, wie man vor Gott leben soll, seine Gnade erlangen 1). Ook maakte Calvijn tussen kerk en staat onderscheid als tussen ziel en lichaam, het toekomstige en het tegenwoordige leven en schreef aan de kerk eigen ambten, macht en jurisdictie toe 2). De macht van de kerk bestond daarom niet in het corpus joris canonici, dat door Luther te Wittenberg de 10e December 1520 in het openbaar verbrand werd, maar enkel en alleen in de bediening van Gods woord. Omdat Christus het enige hoofd van de kerk is, kan en mag in de kerk alleen het woord van God heersen, niet door dwang, maar alleen door liefde en vrije gehoorzaamheid 3); de bediening van woord en sacrament is de enige vorm van kerkregiment, met inbegrip van alle kerkelijke macht, de hele sleutelmacht, welke dan echter ook volgens de Luthersens wettige roeping, gehoorzaamheid aan de opzieners, beoordeling van leer en leven, oefening van tucht, uitsluiting van de goddelozen uit de gemeente enz. insloot 4). Sohm heeft dit onderscheid in de macht, welke door Rome en door Luther aan de kerk toegekend wordt, helder in het licht gesteld. Daarbij gaat hij wel te ver, als hij, in de mening, dat alle recht dwang, menselijke heerschappij en aardse macht is, alle kerkrecht met het wezen van de kerk in strijd acht. Maar toch toont hij duidelijk aan, dat het grote verschil over de macht van de kerk tussen Rome en het Protestantisme samenhangt met de politieke, juridische of de geestelijke, ethische opvatting van het Christendom. En hij erkent zelf menigmaal, dat de gemeente van Christus, ofschoon een gemeenschap van heiligen, toch orde eist, reeds in de eerste tijd zekere orde bezat 5), en ook volgens Luther en de Luthersens zonder ambt, wettige roeping, zielzorg, tucht, ban, regering niet kan bestaan 6). Alle macht in de kerk is rechtstreeks of zijdelings bediening van het woord; alle regelingen, die zij maakt, is daaraan ondergeschikt en dienstbaar. Zo verstonden het ook de Gereformeerden; alle macht in de kerk berust oorspronkelijk bij Christus, die door God is gezalfd tot koning over Sion, en draagt daarom een geestelijk karakter, want zijn koninkrijk is niet van deze wereld. Voor zover Christus bij de uitoefening van die macht zich van organen bedient, zijn deze niet zelfstandig, onafhankelijk, souverain, maar aan Hem, d.i. aan zijn woord gebonden. Alle ambt in de gemeente van Christus is een διακονία, ministerium, zonder wetgevende, rechtsprekende en uitvoerende macht in zichzelf, maar kan alleen bedienen, wat in het woord van Christus vervat en opgesloten ligt. Feitelijk is er dus in de kerk geen andere macht dan de sleutelmacht, de bediening van woord en sacrament, die dan echter gewoonlijk weer onderscheiden werd in potestas doctrinae, potestas disciplinae en potestas ordinis of regiminis 7).

Al was er zo in de grondgedachten eenstemmigheid, toch kwam er bij de uitwerking en toepassing tussen Luthersens en Gereformeerden spoedig een belangrijk verschil voor de dag. Ten eerste nam Luther uit de Roomse kerk de ambtelijke bediening van het woord aan de enkele over en was zo op handhaving van de biecht gesteld. Ofschoon hij de prediking van het Evangelie opvatte als vergeving van de zonden, also dass ein christlicher Prediger nimmer das Maul aufthun kann, er muss eine Absolution sprechen 8), toch was hem dit niet genoeg; de absolutie moest ook door de pastor individueel in de wel niet noodzakelijke, maar toch hoogst nuttige biecht worden toegepast 9). Maar deze private biecht stuitte op onoverkomelijke moeilijkheden, op het onvoldoende getal herders, op het biechtgeld, op de onzekere betekenis van de absolutie enz., en kwam allengs in onbruik. Hoewel nu de Gereformeerden het elkaar belijden van de misdaden nuttig vonden, lieten zij de ambtelijke bediening van het woord en dus ook de verkondiging van de vergeving van de zonden, d.i. de absolutie alleen plaats hebben in de openbare vergadering van de gelovigen, hielden van de biecht als kerkelijke instelling alleen de geregelde of soms bij de voorbereiding tot het avondmaal gebruikelijke belijdenis van zonden over, en vervingen overigens de private biecht door het persoonlijk huisbezoek 10). Ten tweede had de tucht in de Lutherse kerk een

ander verloop dan in de Gereformeerde. Luther zelf wenste wel terdege toepassing van tucht in de gemeente van Christus; ofschoon hij de Rooms en ba verwierp en alle burgerlijke straf uit de kerkelijke tucht verwijderde, toch was zulk een gemeente zijn ideaal, die na herhaalde vermaning het boze uit haar midden wegdeed 11). Maar het ontbreken van het presbyterambt en de uitoefening van de kerkelijke tucht alleen door de pastor leidde tot zulke misbruiken, dat zij weldra geheel teniet ging en, voorzover zij bleef, aan de gemengde consistoriën werd overgelaten. Praktisch gaf dit hetzelfde resultaat, als de leer van Zwingli, Erastus, de Remonstranten, de Rationalisten en vele nieuwere theologen, volgens welke de gemeente haar macht tot tuchttoefening, sedert de overheid Christelijk is geworden, aan deze heeft afgestaan. Daarentegen was voor Calvin de kerkelijke tucht een levenskwestie; voor het recht van de kerk, om het boze uit haar midden weg te doen, streed hij in Genève twintig jaren lang; hij verwierf het eerst in het jaar 1555. Tucht mocht niet de ziel van de kerk zijn, zij was er toch de zenuw van. En deze beschouwing van de plichtmatigheid, noodzakelijkheid en nuttigheid van de kerkelijke tucht werd het eigendom van de Gereformeerden, en onderscheidde hen van Rooms en en Luthers en aan de ene zijde, en anderzijds ook van Anabaptisten en Mennonieten, die door hun tegenstelling van natuur en genade de ban soms overdreven streng toepasten en er zijn geestelijk karakter aan ontnamen 12). Ten derde werd de verhouding van het Christendom tot het natuurlijke leven door Luther anders dan door Calvin bepaald. Alle Hervormers gingen daarin samen, dat zij het natuurlijke leven bevrijdden van de druk en de macht van de kerk, die bij Rome met het Christendom samenvalt, als een supranatureel toevoegsel aan de natuur toekomt, doch daaronder overigens aan dat natuurlijke leven een grote speelruimte gunt. Het Protestantisme stelde daartegenover de belijdenis, dat de hele wereld, ofschoon liggende in het boze, toch in zichzelf heilig en goed is, een werk van God, de Almachtige, de Schepper van hemel en aarde; het wisselde de kwantitatieve tegenstelling van natuurlijk en bovennatuurlijk voor de kwalitatieve, ethische tegenstelling van zonde en genade in. Maar daarbij was er toch tussen de Hervormers een groot verschil. Zwingli kwam het Middeleeuws dualisme van vlees en geest, van humana en divina justitia nimmer geheel te boven. Luther beperkte het werk van Christus dikwijls zo tot het religieus-ethische terrein, dat het natuurlijke los daarnaast kwam te staan; het Evangelie veranderde alleen het inwendige, het gemoed, het hart, maar werkte niet vernieuwend en hervormend op heel het natuurlijke leven in. Vandaar de minachting, waarmee Luther dikwijls sprak over de rede, de filosofie, de juristerij; vandaar het harde oordeel, dat de Formula Concordiae velde over de natuurlijke mens als lapis, truncus aut limus; vandaar de Lutherse onderscheiding en scheiding tussen het zinnelijke en het geestelijke als duo hemisphaeria, quorum unum inferius, alterum superius 13). Daaruit is ook te verklaren, dat de Lutherse kerk, mits zij maar de zuivere bediening had van woord en sacrament, voor alle andere door Christus van de kerk geschonken macht vrij onverschillig was. Zij wist wel beter en beleed, dat de kerk haar eigen opzieners en diakenen, haar eigen regering en tucht hebben moest. Maar in de praktijk stond zij dat alles terstond en bijna zonder strijd aan de overheid af. Desnoods kon zij een monarchale (pauselijke) en episcopale regering toegeven, vele ceremonies als adiaphora erkennen, de tucht aan de consistoriën overlaten en heel de uitwendige regering van de kerk aan de overheid toevertrouwen. De kerk hield voor zich alleen het predikambt, de bediening van woord en sacrament, maar werd overigens een lands- en een staatskerk, waarin de overheid als plaatsvervanger van het Roomse episcopaat, of als praecipuum membrom ecclesiae of als gevolmachtigde van de kerk zo goed als alles te zeggen had 14). Zakelijk stemde dit weer geheel overeen met de macht, welke Zwingli, Erastus, de Remonstranten enz. aan de overheid in betrekking tot de kerk toekenden. Maar de Gereformeerden stelden zich hier principiëel tegenover. Gelijk God de overheid in de staat tot souverain had aangesteld, zo zalfde Hij Christus tot Koning van zijn kerk. Beide, staat en kerk, waren dus in oorsprong, natuur, regering, wezenlijk van elkaar onderscheiden; de macht

van de kerk aan de overheid opdragen was een aanranding van het koningschap van Christus. Maar deze onderscheiding werd toch door de Gereformeerden nooit als scheiding bedoeld. Integendeel, gelijk de kerk haar geestelijke goederen uitdeelt tot heil van heel het natuurlijke leven in huisgezin en maatschappij, in kunst en wetenschap, zo heeft ook de overheid in een Christelijk land de dure roeping, om de ware kerk te beschermen, in haar uitbreiding en voortplanting te steunen, alle afgoderij en valse godsdienst te weren en uit te roeien en het rijk van de antichrist te gronde te werpen. Zij konden niet anders leren, omdat zij geloofden, dat de overheid door God zelf omwille van de zonde, tot haar beteugeling, ingesteld was; dat zij als zodanig aan Gods wet en woord gebonden was; dat niet alleen de tweede, maar ook de eerste tafel van de wet op haar terrein en op haar wijze gehandhaafd moest worden; dat de Heilige Schrift een boek was niet uitsluitend met religieus-ethische inhoud, geldend alleen voor de kerk, maar een woord van God, uitgaande tot alle mensen en licht verspreidend over alle schepsel en leven; dat de overheid onder het Oude Testament met zulk een taak speciaal door God was belast; dat de Christelijke waarheid universeel was en katholiek, duidelijk en klaar, en dus ook voor de overheid kenbaar 15).

Maar het leven bleek sterker dan de leer; het absolute standpunt werd langzamerhand verzwakt. Reeds in de 16e eeuw eisten sommige Wederdopers en Socinianen, dat de overheid van alle inmenging in zaken van religie en bepaaldelijk van ketterstraf zich onthouden zou. De Gereformeerde leer stuitte dan ook op vele praktische bezwaren. In theorie toch waren staat en kerk wel onderscheiden, maar feitelijk was de staat dikwijls onderworpen aan de uitspraken van de kerk, en gebonden aan haar belijdenis. Krachtens de nauwe vereniging met de kerk en de verplichting, die zij op zich genomen had, kwam de overheid tot daden van geweld en dwang, van welke zij zelf meestal een afkeer had, die haar een kwade naam gaven bij vele edelgezinden, de schijn op haar laadden van Roomse tirannie en met de Protestantse eis van gewetens- en godsdienstvrijheid in strijd waren. Zolang in een land één confessie alle burgers of althans de grote meerderheid verbond, was de vereniging van kerk en staat nog te handhaven; maar toen langzamerhand de Roomse kerk herleefde en in het Protestantisme velerlei kerken en belijdenissen opkwamen, aan wie men het Christelijk karakter niet ontzeggen kon, toen werd het zelfs voor de strengste onmogelijk, om het confessionele karakter van de staat en de eis van de ketterstraf te handhaven. In Engeland kwam dit in de 17e eeuw het eerst duidelijk aan het licht. Niet alleen Rooms en Episcopalen streden daar met elkaar om de voorrang, maar straks traden na elkaar de Presbyterianen, Independenten, Kwakers, Levellers en Deïsten op. Zo schreed men, door de feiten geleid, allengs van het confessioneel tot het algemeen Christelijk en vandaar tot het Deïstisch karakter van de staat voort, en werd tolerantie en moderatie het modewoord van de achttiende eeuw. Roger Williams, de "aartsindividualist," was de eerste, die in de 17e eeuw de eis van scheiding van kerk en staat uitsprak en volstreekte godsdienstvrijheid verlangde voor ieder, ook voor ketteren en Joden, en deze beginselen in zijn kolonie te Rhode Island in toepassing bracht. Aan Christelijke en aan revolutionaire zijde vond deze theorie hoe langer hoe meer instemming. Sommige staten in Amerika pasten haar sedert 1776 toe, de Franse Omwenteling dreef ze in vele landen door. Desniettemin bestaat zij nergens zuiver en consequent, en deinst ieder in de praktijk voor haar gevolgen terug.

- 1) Bij Sohm, Kirchenrecht bl. 464, 488. Verg. ook Köstlin, Luthers Theol. II 486 v. 653 v. P. Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? Tübingen 1908. Karl Müller, Kirche, Gemeinde und weltliche Obrigkeit nach Luther. Tübingen 1910.
- 2) Calvijn, Inst. IV 1-11. Verg. Lobstein, die Ethik Calvins 1877 bl. 115 v. Choisy, La théocratie à Genève au temps

- de Calvin 1898. G. Schulthess-Rechberg, Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat u. Kirche. Aarau 1909.
- 3) Luther bij Sohm t.a.p. bl. 464, 468.
 - 4) Conf. en Apol. Conf. Aug. art. 14, 20. Smalc. art. de potestate et primatu papae.
 - 5) Sohm, Kirchenrecht bl. 51 v.
 - 6) t.a.p. bl. 471, 476, 486, 494, 519 v.
 - 7) Calvijn, Inst. IV c. 8-12 ev. Martyr, Lori Comm. 405 v. Polanus, Synt. Theol. VII 10 v. Junius, Theses theol. 46. Turretinus, Theol. El. XVIII 29 v. enz.
 - 8) Sohm, t.a.p. bl. 488.
 - 9) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 466, Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 467.
 - 10) Zwingli bij Zeller, Das theol. System Zwingli's 153. Calvijn, Inst. III 4. IV 1, 22. Martyr, L. C. 274. Amesius, Bellarminus enervatus III 481. Rivetus, Op. III 316. M. Vitringa, III 127 v. Biesterveld, Het Huisbezoek. Kampen 1900.
 - 11) Köstlin, Luthers Theol. II 530 v. 560 v. Th. Harnack, Prakt. Theol. II 497 v. Dieckhoff, Luthers Lehre v.d. kirchl. Gewalt. Berlin 1865, de Lutherse belijdenisgeschriften bij Müller, bl. 75, 152, 165, 288, 323, 340, 342.
 - 12) Verg. Calvijn, Inst. IV 12. Martyr, L. C. 411. Zanchius, Op. IV 736. Junius, Theses Theol. 47, Bucanus, Instit. theol. 531. Mastricht. Theol. VII 6. Synopsis: pur. theol. 48. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 32. Maresius, Syst. Theol. XVI 79-87. Voetius, Pol. Eccl. IV 841 v. Conf. Gall. 27. Belg. 29. Cat. Heid. 83-85 Helv. II 18 enz.
 - 13) Zie mijn rede over de Katholiciteit van Christ. en Kerk 1888 bl. 28 v., en over de Algemene Genade 1894 bl. 24 v.
 - 14) Köstlin, Luthers Theol. II 555 v. Lechler, Die neut. Lehre v. h. Amte 1857 bl. 223 v. 230 v. Sohm, Kirchenrecht 542 v. en voorts Melancton, Loci Comm. de magistr. civil. Gerhard, Loc. XXIV. Quenstedt, Theol. IV 420-450. Hollaz, Ex. 1342-1366. Baier, Comp. 639-649. Buddeus, Inst. Theol. 1267-1287.
 - 15) Verg. de Geref. belijdenisgeschriften bij Niemeyer, bl. 9, 32, 54, 55, 82, 98, 114, 122, 326, 355, 387, 534, 610, 765, 810. Calvijn, Inst. IV 20; over ketterstraf, Op. ed. Amst. VIII 510-567. Bloesch, Gesch. d. Schweiz.-ref. Kirchen. Bern 1899, I 227 v. Beza, de haeretieis acivili magistratu puniendis, Tract. Theol. 185-169. Zanchius, Op. IV 580-587. Martyr, L. C. 473. Bullinger, Huisboek II 7. Junius, Op. I 544. Bogerman, in de diss. van der Tuuk 1868 bl. 32 v. Trigland, Antapol. c. 29. Kerckel. Gesch. passim, vooral bl. 440 v. Rhetorford, Examen Arminianismi c. 19. Revius, in de diss. van Posthumus Meyjes, 1895 bl. 151-171. Voetius, Pol. Eccl. I 124 v. Disp. sel. II 692-809. III 206. Synopsis pur. theol. 50. Mastricht, Theol. VII 7, 14. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 34. De Moor, VI 470-518. Vitringa, IX 1. 700 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 56 De Macht van de Kerk; 513)

513. Dat Christus aan zijn kerk op aarde zekere macht heeft toegekend, is bijna aan geen twijfel onderhevig. In het algemeen reeds is het een onloochenbare waarheid, dat niets zonder orde en regel kan bestaan, dat wezen zonder vorm ondenkbaar is, dat een eigenlijke ὁλη, overal en op elk gebied niets dan een wijsgerige abstractie is. Een huisgezin kan niet bestaan zonder hoofd, een volk niet zonder overheid, een vereniging niet zonder bestuur, een leger niet zonder generaal enz.; anarchie is onmogelijk. Te zeggen, dat Christus een kerk heeft gesticht, zonder enige organisatie, regering of macht, is een bewering, die uit mystiek-filosofische beginselen opkomt, maar noch met de leer van de Schrift, noch met de werkelijkheid van het leven rekening houdt. De vraag, die verdeelt, is dan ook eigenlijk niet deze, of de kerk van Christus, om te bestaan, een zekere macht en regering behoeft, want dat stemmen allen toe, hetzij zij de gemeente deze regering zichzelf laten geven of haar aan de overheid opdragen. Maar het verschil loopt hierover, of Christus zelf in zijn woord, natuurlijk niet in allerlei bijzonderheden maar in beginselen en hoofdzaken, aan zijn kerk een macht en regering heeft toegekend, die daarom ook uitmaakt en uitmaken mag een artikel van ons geloof en een stuk van onze belijdenis **1**). Doch ook dit verschil wordt door de Heilige Schrift zo sterk en duidelijk mogelijk beslist. Christus heeft wel gezegd, dat zijn koninkrijk niet van deze wereld is, maar Hij is niet in die zin een geestelijk koning, dat Hij om het uitwendige en aardse zich volstrekt niet bekommert. Integendeel, Hij heeft de volle menselijke natuur aangenomen en is in de wereld gekomen, niet om haar te veroordelen, maar te behouden; Hij heeft zijn koninkrijk in die wereld geplant en gezorgd, dat het daarin bestaan en als zuurdesem op alle gebieden van het leven vernieuwend inwerken kan. Zijn werk was, om allerwege de werken van de duivel te verbreken, en het recht en de eer van God tot erkenning te brengen; zover als de zonde alles heeft verwoest en bedorven, strekt intensief zijn verzoenende en verlossende werkzaamheid zich uit. Daarom brengt Hij maar niet sommige mensen individueel door zijn Geest tot het geloof, opdat zij voorts vrij zich verenigen en met de ontvangen gaven van de Geest elkaar dienen zouden. Doch Hij sticht een gemeente, een kerk, en richt deze van begin af aan zo in, dat zij bestaan, zich voortplanten en uitbreiden, en haar taak op aarde volbrengen kan. Ter verduidelijking mag en moet tussen het wezen en de regering van de kerk onderscheid worden gemaakt. Maar dit onderscheid mag nooit zo worden verstaan, alsof de gelovigen oorspronkelijk van alle regering en macht verstoken zouden zijn geweest. Integendeel, de vorige paragraaf heeft in het licht gesteld, dat de kerk van het eerste ogenblik van haar bestaan na de val af een zekere organisatie heeft gehad, eerst in de patriarchale gezinnen, daarna in het volk Israëls, en sedert Christus' komst op aarde in de verschillende buitengewone en gewone ambten, die Hij in zijn gemeente ingesteld heeft, [Mk. 3:14](#); [Luk. 10:1](#); [Hd. 20:28](#); [1 Cor. 12:28](#); [Ef. 4:11](#). Elk ambt sluit echter een macht, een recht, een bevoegdheid in. Weliswaar zijn er vele gaven in de gemeente, die door de Heilige Geest geschonken, als διακονιαι van Christus en als ενεργηματα van God de Vader zich openbaren en van de gemeente onderling tot stichting dienen, [1 Cor. 12:4v](#). Maar niettemin verbond Christus aan de ambten, die Hij in zijn gemeente instelde, een speciale macht, εξουσια, bestaande in het prediken van het Evangelie, [Mt. 10:7](#); [Mk. 3:14](#); [16:15](#); [Luk. 9:2](#), enz., in het bedienen van de sacramenten, [Mt. 28:19](#); [Mk. 16:15](#); [Luk. 22:19](#); [1 Cor. 11:24-26](#), in het doen van allerlei wonderen, [Mt. 10:1, 8](#); [Mk. 3:15](#); [16:18](#); [Luk. 9:1](#); [10:9, 19](#) enz., in het houden of vergeven van de zonden, [Mt. 16:19](#); [18:18](#); [Joh. 20:23](#), in het weiden van de kudde, [Joh. 21:15-17](#); [Hd. 20:28](#), in het oefenen van tucht, [Mt. 18:17](#), [1 Cor. 5:4](#), in het dienen van de tafelen, [Hd. 6:2](#), in het recht om te leven van het Evangelie, [Mt. 10:10](#); [9:4v](#), [2 Thess. 3:9](#); [1 Tim. 5:18](#). Deze omschrijving, welke de Schrift van de macht van de kerk geeft, wijst niet alleen haar ontwijfelbaar bestaan, maar ook haar volkomen onafhankelijkheid en eigensoortigheid tegenover alle andere macht ter wereld aan. Er is velerlei macht en gezag op aarde, in huisgezin, maatschappij, staat, kunst, wetenschap enz. Maar de kerkelijke macht is van deze alle in wezen onderscheiden en tegenover haar volkomen zelfstandig. Want al die

andere macht is afkomstig van God als schepper van hemel en aarde, [Rom. 13:1](#), maar deze kerkelijke macht heeft haar oorsprong rechtstreeks in God als de Vader van onze Heere Jezus Christus, [1 Cor. 12:28](#); [Ef. 4:11](#); [Hd. 20:28](#), en is daarom ten opzichte van alle andere aardse macht volkomen vrij en onafhankelijk. Wie met het Cesareopapisme of het Erastianisme deze macht van de kerk inkrimpt, beperkt en aan de overheid opdraagt, komt de ere van Christus te na en doet aan de van de kerk geschonken rechten en vrijheden tekort. Onafhankelijk moet deze macht van de kerk tegenover alle andere aardse macht blijven, omdat zij heel eigensoortig is, door geen andere macht kan overgenomen of uitgeoefend worden en dus bij zulk een overdracht van haar natuur beroofd en vernietigd wordt. Al de macht toch, die Christus aan zijn kerk heeft geschonken, bediening van woord en sacrament, oefening van tucht, dienst van de tafelen enz. heeft behalve een eigen oorsprong, ook een eigen orgaan, een eigen natuur, een eigen doel. Zij is gebonden aan ambten, die Christus alleen in zijn gemeente ingesteld heeft, waartoe Hij alleen de gaven verleent en verlenen kan, die Hij alleen roept en zendt; niemand neemt zich deze ere aan, dan die van God geroepen wordt, [Rom. 10:15](#); [Hebr. 5:4](#). Voorts is deze macht geestelijk. Dat wil niet zeggen, dat zij onzichtbaar en heel inwendig is, want Christus is wel een geestelijk koning, doch regeert over ziel en lichaam beide; zijn woord en sacrament richten zich tot de hele mens; de dienst van de barmhartigheid heeft zelfs voornamelijk de lichamelijke noden te lenigen. Maar als de macht van de kerk geestelijk heet, dan wordt daarmee te kennen gegeven, dat zij door de Heilige Geest van God geschonken, [Hd. 20:28](#), alleen in de naam van Christus en de kracht van de Heilige Geest kan uitgeoefend worden, [Joh. 20:22-23](#); [1 Cor. 5:4](#), uitsluitend over mensen als gelovigen gaat, [1 Cor. 5:12](#), en alleen op geestelijke, zedelijke wijze, niet met dwang en straf in geld, goed of leven, maar door overtuiging, geloof, goedwilligheid, vrijheid, liefde en dus alleen met geestelijke wapens, [2 Cor. 10:4](#), werkt en werken kan, [Mk. 16:16](#) [Joh. 8:32](#), [2 Cor. 3:17](#); [Ef. 6:7](#) enz.. Eindelijk heeft deze macht ook een eigen doel; zij strekt, al brengt zij voor de ongelovigen ook verzwaring van het oordeel mee, tot behoudenis, tot stichting en niet tot nederwerping, tot volmaking van de heiligen en opbouw van het lichaam van Christus, [Mt. 10:13](#); [Mk. 16:16](#); [Luk. 2:34](#); [2 Cor. 2:16](#); [10:4,8](#); [13:10](#); [Ef. 4:12](#); [6:11-18](#) enz. 2).

Door dit alles is de kerkelijke macht soortelijk onderscheiden van alle staatkundige macht. Reeds onder het Oude Testament waren staat en kerk, schoon nauw verbonden, toch niet een en hetzelfde. Veel duidelijker echter heeft Christus het onderscheid uitgesproken tussen zijn rijk en de rijken van de wereld, [Mt. 22:21](#); [Joh. 18:36](#); zelf weigerde Hij alle aardse macht, [Luk. 12:13-14](#); [Joh. 6:15](#), en verbood aan zijn jongeren al wat zweemde naar wereldlijke heerschappij, [Mt. 20:25-26](#); [1 Petr. 5:3](#). Tussen kerk en staat en beider macht is er dan ook allerlei verschil; in oorsprong niet alleen, gelijk boven reeds opgemerkt werd, maar verder ook in organen, want de ambten in de gemeente van Christus zijn alle διακονίαι, maar de politieke overheid is souverain, en heeft, hoewel dienaar van God, toch recht en macht, om wetten uit te vaardigen en daaraan onderwerping te eisen; in aard en natuur, want de macht van de kerk is geestelijk, maar de macht van de politieke overheid is natuurlijk, aardse, wereldlijk, strekt zich uit over alle onderdanen, zonder andere kwaliteit dan dat zij onderdanen zijn, en regelt alleen hun aardse belangen; in doel, want de kerkelijke macht strekt tot opbouw van het lichaam van Christus, maar de politieke macht heeft haar bestemming in dit leven en strekt naar het bonum naturale et commune; in middelen, want de kerk heeft geen andere dan geestelijke wapens, maar de overheid draagt het zwaard, heeft het recht over leven en dood en mag gehoorzaamheid eisen met dwang en geweld. Zo ongeoorloofd het daarom aan de ene zijde is, om de kerkelijke macht aan de overheid op te dragen, zo zondig is het ook aan de andere zijde, om de kerkelijke macht in een politieke te veranderen. Romanisme en Anabaptisme maken zich daar beide aan schuldig, omdat beide uitgaan van de tegenstelling van natuur en genade. Alleen maakt het Anabaptisme die

tegenstelling absoluut en vernietigt daardoor de natuur; Rome vat ze relatief op en onderdrukt de natuur. In de Middeleeuwen, toen de Roomse kerk de alleenheerschappij bezat, kwam dit streven duidelijker voor de dag; maar principiëel is zij niet veranderd, en nog altijd wordt zij gedreven door dezelfde zucht, om de geestelijken zoveel mogelijk van de politieke onderhorigheid vrij te maken; om allerlei burgerlijke zaken binnen haar kring te trekken en aan haar oordeel te onderwerpen; om door uitwendige glans en praal te schitteren, bezit van kapitale en vaste goederen uit te breiden, politieke invloed aan de hoven uit te oefenen; om op grond van [Mt. 28:18](#), en naar de theorie van de twee zwaarden voor de paus zo niet de directe dan toch de indirecte macht over heel de wereld te eisen enz. 3). Niet alleen echter is de Roomse kerk er steeds op uit, om alle aardse, politieke macht aan zich dienstbaar te maken; erger is nog, dat zij de kerkelijke macht zelf van haar geestelijk karakter berooft en in een politieke heerschappij verandert. Ten eerste wordt dit hierin openbaar, dat de Roomse kerk zichzelf, d.i. aan de paus de hoogste wetgevende macht toeschrijft. Vroeger was deze macht nog beperkt door Schrift en traditie, door bisschoppen en concilies; de regering was een door aristocratie getemperde monarchie. Maar sedert de afkondiging van het infallibiliteitsdogma is deze verhouding omgekeerd. De paus is in formele zin absoluut monarch. Krachtens de beweerde assistentie van de Heilige Geest bepaalt hij onfeilbaar, wat geloofd en gedaan moet worden, Een hoger beroep is er niet; wat hij bindt of ontbindt, is gebonden of ontbonden in de hemel; wat hij zegt, heeft evenveel gezag, alsof het door Christus zelf gesproken was. De dogmata en wetten, die hij afkondigt, binden het geweten, en verplichten tot geloof en gehoorzaamheid op verbeurte van de eeuwige zaligheid. Van de overheid is er beroep op God, maar de soevereiniteit van de paus is de allerhoogste, God zelf spreekt door zijn mond. Ten tweede kent de Roomse kerk zichzelf, d.i. aan de paus, de hoogste rechtsprekende macht toe. De kerkelijke macht is tweërlei, potestas ordinis en potestas jurisdictionis; de potestas docendi, ook al wordt ze afzonderlijk genoemd, behoort eigenlijk tot de potestas jurisdictionis. Daarin ligt opgesloten, dat de bediening van woord en sacrament bij Rome geen verkondiging van het Evangelie, maar een rechtshandel en een uitspraak is. Alle gedoopten behoren niet in zedelijke, geestelijke zin, maar rechtens, in juridische zin, met een onveranderlijk en onverliesbaar recht aan de paus toe; zij zijn zijn schapen, die hij desnoods met geweld in de schaapskooi terug mag brengen, al kan hij het misschien ook niet door de omstandigheden van tijd. Nach dem Rechte der katholischen Kirche gehören eigentlich alle Getauften zur Kirche, also auch zur Pfarhie, aber in Ermangelung von Zwangsmitteln fehlt gegenüber Andersgläubigen die Durchführbarkeit dieses Anspruchs 4). En al de Roomse kerkleden komen onder de prediking en tot het sacrament van de boete, om hun oordeel te horen. De biechtstoel is een rechtbank, de priester een rechter; na de beschuldigingen gehoord te hebben, die de biechteling tegen zichzelf inbrengt, spreekt hij het vonnis uit; hij bindt en ontbindt, niet deprecatief en conditioneel, maar krachtens de ambtsgeest, die in hem woont, peremptoir en absoluut; zoals hij oordeelt, oordeelt God in de hemel. Ten derde maakt Rome, d.i. de paus, aanspraak op de hoogste uitvoerende en dwingende macht. De onderscheiding van kerkelijke en burgerlijke straf heeft voor Rome geen waarde. Als de kerk het nuttig oordeelt en er toe in staat is, past zij evengoed de laatste als de eerste toe. Het is zo, de doodstraf voltrok zij niet, want ecclesia non sinit sanguinem, maar overigens liet zij geen middel onbeproefd, om ongehoorzame kinderen te dwingen tot onderwerping. En Rome was vindingrijk. Geldstraf, boete, kerker, inquisitie, pijnbank, sluipmoord, ban, interdict, ontslag van de onderdanen van gehoorzaamheid aan de vorst enz. hebben allemaal dienst gedaan. Dat was en is in beginsel nog de opvatting van de kerkelijke macht bij Rome 5).

De Hervormers hebben daartegenover de potestas ecclesiastica weer in de zin van de Schrift als een geestelijke macht opgevat. Zo kwam vanzelf de potestas docendi, de bediening van

woord en sacrament op de voorgrond te staan. De Luthersen lieten zelfs, althans in de praktijk, heel de kerkelijke macht daarin opgaan; zij hadden alleen pastores, geen presbyters en diakenen. Maar de Gereformeerden herstelden ook deze ambten en namen daarom naast de potest as docendi nog de potestas jurisdictionis op. Het woord jurisdictionis vond echter, hoewel Calvijn het overnam ⁶⁾, geen algemene goedkeuring. Coccejus verwierp het; Maresius zei, dat er, zuiver en juist gesproken, geen jurisdictionis in de kerk was en dat het woord op kerkelijk gebied slechts analogice mocht opgevat worden ⁷⁾; allen erkenden, dat de jurisdictionis in de kerk van heel andere aard was dan in de staat en een geestelijk karakter droeg ⁸⁾, en velen meden het woord en spraken liever van potestas gubernans, ordinans, disciplinans enz. Voorts onderscheidden sommigen tweeërlei, maar anderen drieërlei macht. De macht van de kerk ging nl. in de bediening van woord en sacrament en in de oefening van tucht niet op; zij had ook het recht en de bevoegdheid, om in het belang van de orde wetten te maken en maatregelen te nemen van allerlei aard. Zo kwam naast en dikwijls tussen de potestas docendi (doctrinae, scientiae, dogmatica, ordinis) en de potestas disciplinae (critica, jurisdictionis, correptionis) nog de potestas directionis (regiminis, ordinis, diatactica, legislativa,) te staan ⁹⁾. Opmerkelijk is, dat bij deze macht van de kerk nooit het diakonaat ter sprake werd gebracht. Toch heeft Christus ook daarin een macht aan zijn kerk geschonken, die van de grootste betekenis is. Drieërlei macht is er daarom, in verband met de ambten van pastor, presbyter en diaken en verder in verband met het drievoudig ambt van Christus, het profetisch, koninklijk en priesterlijk ambt, in zijn kerk te onderscheiden: de potestas docendi, de potestas gubernans (waarvan de potestas disciplinae een onderdeel is), en de potestas of liever het ministerium misericordiae.

1) Ned. Gel. art. 30-32.

2) Voetius, Pol. Eccl. IV 783.

3) Voetius, Pol. Eccl. I 115.

4) Vering, Lehrb. des kath., orient. u. protest. Kirchenrechts³ bl. 603.

5) In de laatste tijd is het recht, om ketters te straffen met de dood, weer openlijk door verschillende Roomse geleerden uitgesproken en verdedigd, zoals door Luca, Lehrbuch des öffentl. Kirchenrechts 1901. Lépicier, De stabilitate et progressu dogmatis. Roma 1910. Brors, Modernes ABC für das katholische Volk. Kevelaer z. j. Verg. Der Geisteskampf des Gegenwart 1910 bl. 157-158. De desbetreffende uitspraken van Lépicier worden letterlijk aangehaald in Foi et Vie, 1 Juillet 1910 bl. 393-396.

6) Calvijn, Inst. IV 11.

7) Maresius, Syst. Theol. XV 75 v. XVI 70.

8) Voetius, Pol. Eccl. IV 798.

9) Calvijn, Inst. IV 8. 1. Bucanus, Inst. 519. Maresius, Syst. Theol. 16, 70 Voetius, Pol. Eccl. I 118. Vitringa, IV 1 bl. 457.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 56 De Macht van de Kerk; 514)

514. De potestas docendi heeft haar oorsprong en grond in het profetisch ambt, waartoe Christus gezalfd is en dat Hij zelf nog altijd uitoefent door zijn Woord en Geest. Hij heeft het niet overgedragen aan enig mens, en geen paus of bisschop, geen herder of leraar tot zijn zaakwaarnemer en plaatsvervanger aangesteld; maar Hij is nog altijd onze hoogste profeet, die van uit de hemel door Woord en Geest zijn gemeente leert. Toch bedient Hij zich daarbij in de regel van mensen als zijn organen, niet alleen van de ambtsdragers in engere zin, maar

van alle gelovigen en van een iegelijk van hun naar de genade, die hem is gegeven. De gemeente zelf is profetesse, en alle Christenen zijn de zalving van Christus deelachtig en geroepen tot belijdenis van de naam van de Heere. Het ambt onderdrukt de gaven niet, maar leidt ze alleen. Er zijn vele charismata, die tot de potestas docendi van de kerk behoren, wijsheid, kennis, profetie enz. [1 Cor. 12:8](#)v.. Christus onderwijst en leert door de vader in het gezin, door de onderwijzer op de school, door de presbyter bij het huisbezoek, door al de gelovigen in hun onderling verkeer en in hun omgang met anderen. Maar Hij doet het inzonderheid op een onderscheiden wijze, ambtelijk, met uitdrukkelijk verleende last en volmacht, in de openbare samenkomsten van het volk van God, door de dienaar van het Woord. Onder de potestas docendi is nu voornamelijk deze ambtelijke bediening van het Woord te verstaan. Naar twee zijden moet deze dienst in zijn zelfstandigheid gehandhaafd worden. Vooreerst naar de zijde van de Roomse kerk, die het woord aan het sacrament, de homileet aan de liturg, de prediking aan de cultus, de potestas doceudi aan de potestas jurisdictionis ondergeschikt maakt. Naar de Schrift toch gaat het woord voorop, en het sacrament komt daaraan als aanhangsel en zegel toe; er is geen sacrament zonder woord, wel een woord zonder sacrament. Het sacrament volgt het woord; wie het woord bedient, moet daarom nog niet altijd, [1 Cor. 1:14-17](#), maar kan en mag toch het sacrament bedienen, en is ook dan een bedienaar van het woord, van het zichtbare woord, dat aan het hoorbare toegevoegd is. Ten tweede is deze ambtelijke bediening van het woord zelfstandig tegenover alle onderwijzing van het woord, die door de gelovigen onder elkaar of naar buiten geschiedt, en zelfs wezenlijk onderscheiden van de toepassing, welke de presbyter van het woord heeft te maken bij het bezoek van de leden van de gemeente. Zeker kan en mag ook de ambtelijke bediening van het woord in de samenkomsten van de gemeente als een weiden van de kudde worden opgevat. De Schrift gaat ons daarin voor. De Heere is de herder van zijn volk, [Ps. 23:1](#); 80:2 [[Ps. 80:1](#)]; [Jes. 40:11](#); [49:10](#); [Jer. 31:10](#); [Ezech. 34:15](#); Christus heet de herder van de kudde, [Ezech. 34:23](#); [Joh. 10:11, 14](#); [Hebr. 13:20](#); [1 Petr. 2:25](#); [5:4](#); [Op. 7:17](#). En onder Hem als de ἀρχιποιμην, [1 Petr. 5:4](#), dragen ook zijn dienaren de naam van herders, ποιμενες, pastores, [Jes. 44:28](#); [Jer. 2:8](#); [3:15](#); [23:1](#)v., [Ezech. 34:2](#)v. enz., [Joh. 10:2](#); [Joh. 21:15-17](#); [Hd. 20:28](#); [1 Cor. 9:7](#); [Ef. 4:11](#); [1 Petr. 5:2](#) 1). Maar sedert de beide werkzaamheden van weiden en leren, van regeren en arbeiden in het woord en de leer gescheiden werden en ieder een eigen orgaan verkregen, [Ef. 4:11](#); [1 Tim. 5:17](#), is de naam van leraar de karakteristieke titel van de dienaar van het woord geworden. Door zijn voorbereiding en opleiding, door zijn algehele toewijding aan de arbeid in het woord, door de macht om van het Evangelie te leven, door zijn ambtelijke bediening van woord en sacrament in de vergadering van de gelovigen, is hij van de opziener, de regeerouderling onderscheiden, die speciaal met het ποιμαίνειν is belast, [Hd. 20:28](#); [1 Petr. 5:2](#). Toch mag dit leren niet in intellectuele zin worden verstaan; veeleer is het met het bovengenoemde Formulier zo te duiden, dat de dienaren van het woord van de Heere grondig en oprechtelijk aan hun volk zullen voordragen en het toeëigenen, zo in het gemeen als in het bijzonder, tot nuttigheid van de toehoorders, met onderwijzen, vermanen, vertroosten en bestraffen, naar eens ieders behoefte, verkondigende de bekering tot God en de verzoening met Hem door het geloof in Jezus Christus en wederleggende met de Heilige Schrift alle dwalingen en ketterijen, die tegen deze zuivere leer strijden. Nader ligt er in deze potestas docendi opgesloten het recht en de plicht van de kerkt om 1. te zorgen voor de opleiding van haar aanstaande dienaren of op die opleiding nauwkeurig toe te zien, haar dienaren te roepen, te onderzoeken, te zenden, te bevestigen, te onderhouden, door hun dienst het woord van God te doen prediken, beide aan gelovigen en ongelovigen, en zo de kerk van God te bevestigen, uit te breiden en voort te planten onder het menselijk geslacht; 2. om het woord van God door middel van het ambt te bedienen in verschillende vorm naar elks behoefte, bepaaldelijk in de vorm van melk aan de jeugdige, en in die van vaste spijs aan de volwassen leden van de gemeente, maar voorts

altijd zo, dat de volle raad van God, de hele rijkdom van zijn woord ontvouwd en overeenkomstig de behoeften van elk volk en land, van elke eeuw en tijd, van iedere gemeente en van alle gelovigen in het bijzonder ontwikkeld en toegepast wordt, [Jes. 3:10-11](#); [2 Cor. 5:20](#); [1 Tim. 4:13](#); [2 Tim. 2:15](#); [4:2](#); 3. om het woord van God te bewaren, te vertalen, uit te leggen naar de regel van het geloof, te verdedigen tegen alle bestrijding van de leugen, [1 Tim. 1:3-4](#); [2 Tim. 1:13](#); [Tit. 1:9-11](#), [13-14](#), en zo de gemeente op te bouwen op het fundament van apostelen en profeten, [Ef. 2:20](#), en haar te doen zijn een *στυλος και εδραιωμα της αληθειας*, [1 Tim. 3:15](#) d.i. een zuil en grondslag, die de waarheid draagt, ze uitstelt voor ieders oog en aan allen kenbaar maakt.

Rechtstreeks vloeit hieruit de bevoegdheid van de kerken voort, om de waarheid, die zij gelooft, te belijden en als belijdenis in haar midden te handhaven. Van de kant van de Remonstranten in de praefatie voor hun Confessie en Apologie, van de Baptisten, Congregationalisten, Kwakers ²⁾ en van vele anderen is daartegen ingebracht, dat het opstellen van bindende confessies in strijd is met de algenoegzaamheid van de Schrift, de Christelijke vrijheid vernietigt, een ondragelijke tirannie invoert, verder onderzoek en voortgaande ontwikkeling afsnijdt. De Schrift legt echter aan de kerken duidelijk de plicht op, om een pilaar en vastigheid van de waarheid te zijn en haar voor alle mensen te belijden, om zulken, die van de leer van de waarheid afwijken, te mijden en het woord van God tegenover alle bestrijders te handhaven. De kerk is bijna van het begin, d.i. van de aanvang van de tweede eeuw af een belijdeniskerk geweest, die haar eenheid had in de voor allen gemeenschappelijke regel van het geloof, d.i. in de doopsbelijdenis, in het oorspronkelijke, later enigszins uitgebreide, apostolisch symbool, en voorts telkens in de loop van de eeuwen door ketterij en laster tot bredere ontwikkeling van de waarheid genoopt werd ³⁾. Een kerk kan ook in een wereld vol leugen en bedrog niet zonder een regel van het geloof bestaan, wordt, zoals de historie vooral in deze eeuw leert, zonder een vaste belijdenis aan allerlei dwaling en verwarring ten prooi, en onderworpen aan de tirannie van bovendrijvende richtingen en meningen. Met zulk een belijdenis doet de kerk ook niet aan de volmaaktheid van de Heilige Schrift te kort, maar spreekt zij niet anders uit, dan wat in die Schrift is vervat; de belijdenis staat niet naast, veel minder boven, maar diep onder de Heilige Schrift; deze is alleen *αυτοπιστος*, onvoorwaardelijk tot geloof en gehoorzaamheid bindend, onveranderlijk, maar de confessie is en blijft altijd examinabel en revisibel aan de Schrift; zij is geen norma normans, maar hoogstens norma normata, geen norma veritatis, maar norma doctrinae in aliqua ecclesia receptae, ondergeschikt, feilbaar, mensenwerk, onvolkomen uitdrukking van wat de kerk uit de Schrift als Goddelijke waarheid in haar bewustzijn opgenomen heeft en thans op gezag van Gods woord tegenover alle dwaling en leugen belijdt. Ook dwingt de kerk met deze belijdenis niemand noch bindt zij het onderzoek, want zij laat een ieder vrij, om anders te belijden en de waarheid van God in andere zin op te vatten; zij luistert opmerkzaam naar de bedenkingen, die eventueel tegen haar belijdenis op grond van Gods woord worden ingebracht en onderzoekt die naar eis van haar belijdenis zelf; alleen weigert zij en moet zij weigeren, zich tot een debating society of filosofisch genootschap te verlagen, waarin heden voor waarheid geldt wat gisteren leugen was, want zij is niet aan een baar van de zee, maar aan een rots gelijk, pilaar en vastigheid van de waarheid.

1) Verg. het Formulier v. de Geref. kerken voor de bevestiging van dienaren des Woords.

2) Schaff, *Creeeds of Christelijke* I 834, 852, 864.

3) Zahn, *Glaubensregel und Taufbekenntniss in der alten Kirche*, in zijn *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche* 1898 bl. 238-270. Id., *Das apost. Symbolum* 1893. Kattenbusch, *Das apost. Symbol* I 1894. Kunze, *Glaubensregel, Heilige Schrift*

und Taufbekenntniss. Leipzig 1899. Verg. ook Alfred Seeberg, Der Catechismus der Urchristenheit. Leipzig Deichert 1903. Das Evangelium Christi 1905 en Die beiden Wege und das Aposteldekret 1906, volgens wie een groot gedeelte van de inhoud van de Didache 3, 4 en 5, ja zelfs ook van 1, 2, 2, 1-6 en 6, 3 "in ähnlicher Gestalt schon den urchristlichen und jüdischen Wegen angehörte," Die beiden Wege bl. 2.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 56 De Macht van de Kerk; 515)

515. Christus is niet alleen profeet, Hij is ook koning, die nog voortdurend van uit de hemel persoonlijk zijn gemeente regeert. Maar Hij bedient zich daarbij toch van mensen en gaf dus in zover aan zijn gemeente een potest as gubernationis. In ruimer zin is daaronder al de leiding en zorg te verstaan, welke de gelovigen samen ten opzichte van elkaar uitoefenen. In de gemeente geldt het woord van Kaïn niet: ben ik mijns broeders hoeder? Allen zijn elkaars leden, lijden en verblijden zich met elkaar, hebben de bekwaamheid en de roeping, om ook onderling elkaar te leren, te vermanen, te vertroosten, te stichten, [Rom.15:14](#); [Col. 3:16](#); [1 Thess. 5:11](#). Er zijn gaven van leiding, van regering, die Christus door de Heilige Geest aan de gemeente uitdeelt en die Hij door de ambten niet te niet doet, maar in 't goede spoor houdt, [Rom.12:8](#); [1 Cor. 12:28](#), en onder die gaven staat de liefde bovenaan, die de een de ander in waardering en hoogachting doet voorgaan, [Rom. 12:10](#); [Phil. 2:3](#); [1 Petr. 5:5](#). Maar toch heeft Christus als koning van zijn kerk in het presbyteraat ook een bepaald ambt ingesteld, waardoor Hij zijn gemeente regeert. Dit regeren draagt echter een geestelijk karakter, omdat Christus koning is in het rijk van de genade, en wordt in de Schrift een ποιμαίνειν genoemd, [Joh. 21:15-17](#); [Hd. 20:28](#); [1 Petr. 5:2](#); al wat denken doet aan aardse macht en politieke heerschappij is ervan uitgesloten, [2 Cor. 1:24](#); [1 Petr. 5:2-3](#). In ruimere zin omvat dit ποιμαίνειν ook het werk van de leraar, maar er is toch een groot onderscheid tussen de openbare verkondiging en de persoonlijke, individuele toepassing van het woord, tussen het hoeden van de kudde in het algemeen en het verzorgen van elk van de schapen in het bijzonder. De gelovigen zijn wel geroepen, om allen op elkaar acht te slaan tot opscherping van de liefde en van de goede werken, [Hebr. 10:24](#), maar opdat geen enkel schaap van de kudde onverzorgd blijft, heeft Christus toch aan een bepaald ambt het weiden van de schapen opgedragen. Dat Hij hiermee in een wezenlijke behoefte van zijn gemeente heeft voorzien, blijkt daaruit, dat, toen het presbyteraat allengs verdween, in de biecht een menselijk surrogaat voor deze ambtelijke dienst is ingesteld. Ongetwijfeld bevat daarom de biecht iets goeds, [Jak. 5:16](#) 1), maar zij kan niet opwegen tegen de goed geregelde dienst van het presbyteraat. Immers voert zij een ongeoorloofde gewetensdwang in, maakt de gelovigen van de absolutie van de priester afhankelijk, legt in de belijdenis van alle speciale, bepaaldelijk van de doodzonden, een onmogelijk na te komen plicht op, maakt genade en zaligheid ieder ogenblik onzeker en onvast, dwingt tot een casuïstische en kwantitatieve behandeling van zonde en straf, en geeft aanleiding tot allerlei onzedelijke praktijken 2). De Schrift spreek dan ook nergens van zulk een gedwongen biecht. Maar wat zij in voorbeeld en voorschrift ons zegt, is dit, dat Nathan tot David en Elia tot Achab en Jesaja tot Hiskia gaat, om hen persoonlijk over hun zonden te onderhouden; dat Christus het land doorgaat predikend en zegenend, dat Hij al zijn schapen bij name kent en er geen verloren laat gaan, [Joh.10:3](#), [28](#), dat Hij aan Petrus en aan al de apostelen niet alleen het weiden van de kudde, maar ook het weiden van de schapen opdraagt, [Joh. 21:15-17](#), dat Hij aan zijn discipelen beveelt, om in steden, vlekken en huizen het Evangelie te prediken, [Mt. 10:11-12](#), dat Paulus de broeders in iedere stad bezoekt, [Hd.15:36](#), de gemeenten versterkt, [Hd. 15:41](#), in het openbaar en bij de huizen, δημοσια και κατ οικους, de bekering tot God en het geloof in

Christus predikt, [Hd. 20:20-21](#) 3). Trouwens ligt de behoefte aan zulk een voortdurende geestelijke verzorging in de toestand van de kerk van Christus in deze bedeling vanzelf opgesloten. Ook al is de gemeente eens geplant, zij is niet terstond volmaakt; integendeel heeft zij strijd van binnen en buiten, staat ten prooi aan allerlei aanvallen van zonde en leugen, en loopt ieder ogenblik gevaar, om af te dwalen ter rechter of ter linker zijde. De gemeente is een akker, die voortdurend gewied, een boom, die op zijn tijd gesnoeid, een kudde, die altijd door geleid en geweid, een huis, waaraan steeds gebouwd, een bruid, die toebereid moet worden, om als een reine maagd aan haar man te worden voorgesteld. Er zijn zieken, stervenden, beproefden, bedroefden, bestreden, aangevochten, twijfelenden, gevallen, gevangenen enz., die lering en onderwijzing, vermaning en vertroosting nodig hebben. En afgezien zelfs hiervan, de gemeente behoort op te wassen in de kennis en genade van de Heere Jezus Christus; de kinderen moeten jongelingen, de jongelingen mannen, de mannen vaders worden in Christus, en hebben daartoe leiding en verzorging nodig. Ook de leraars zijn zwakke en zondige mensen en behoren onder opzicht te staan; indien de raad van ouderlingen en de vergadering van genabuurde kerken dit niet doet, wordt de gemeente een speelbal van de pastor of anders een superintendentschap of episcopaat noodzakelijk. In één woord, de leraars zaaien het woord, de ouderlingen zoeken de vrucht 4).

1) Calvijn, Inst. III 1, 13.

2) Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Beking; 463

3) Calvijn, Inst. IV 1, 22.

4) Zie voorts over het presbyteraat: Calvijn, Inst. IV 1, 22, 12, 2. Martyr, Loc. bl. 392b. Zanchius, Op. IV 730. Bullinger, Huysboek, Dec. 5 serm. 3. Junius, Op. I 1563. Bucanus, Inst. theol. 493. Mastricht, Theol. VII 2, 22. Voetius, Pol. Eccl. III 436-479. VI 92-109. M. Vitringa IX 229. Renesse, Van het regeerouderlingschap 1659. Koelman, Ambt en plicht der ouderlingen 1765. Nieuwe werken van Th. Harnack, Prakt. Theol. II 281-350. Id., in Zöcklers Handb. der theol. Wiss. III 503-537. Achelis, Pragm. Theol. II 177-323. H. A. Köstlin, Die Lehre von der Seelsorge, Berlin 1895. Kuyper, Enc. III 524. Biesterveld, Het huisbezoek, Kampen 1900 enz.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 56 De Macht van de Kerk; 516)

516. Tot de werkzaamheid van de opzieners behoort in het bijzonder ook de kerkelijke tucht, potestas disciplinae. Het Hebreeuws heeft voor tucht het woord מוסר, dat eigenlijk adstrictio, constrictio betekent en in het Grieks door νοθετημα, διδασκαλια, νομος, σοφια vertaald en in het Nieuwe Testament vooral door het woord παιδεια weergegeven wordt. Beide woorden geven evenals het Nederlandse woord tucht, van tien, trekken, in het algemeen te kennen, dat iets, dat jong, teer, klein, zwak is, met zorg opgekweekt wordt. Omdat echter in het algemeen en vooral bij mensen deze opkweeking altijd tegelijk abnormale ontwikkeling tegen moet gaan, krijgt het woord tucht de bijbetekenis van terechtwijzing, kastijding, tuchtiging. Bijna nooit duiden de woorden alleen onderwijs, onderricht aan, cf. echter [Hd. 7:32](#); [22:3](#), maar altijd zulk een opvoeding en onderwijs, welke terechtwijzend en kastijgend optreden. Zo voedt God zijn kinderen op, [Hebr. 12:5-11](#), en Christus zijn gemeente. [Op. 3:19](#), door middel van de Schrift, die nuttig is προς διδασκαλιαν, προς ελεγμα, προς επανορθωσιν, προς παιδειαν την εν δικαιοσυνη, [2 Tim. 3:16](#). En zulk een tucht heeft Christus ook in zijn gemeente ingesteld. In het Oude Testament bestond er nog geen eigenlijke kerkelijke tucht, al werd Adam ook gebannen uit het paradijs en al werden in Israël

onbesnedenen, melaatsen en onreinen uit het heiligdom geweerd, Lev. 5v., [Ezech. 44:9](#), want voor onopzettelijke zonden bestond er altijd verzoening, op zonden met opgeheven hand stond de uitroeiing, en de cherem was tegelijk een burgerlijke straf. Eerst toen Israël een gemeente werd, kwam de uitsluitend kerkelijke straf op, de afzondering uit de gemeente van de gelovigen, [Ezr. 10:8](#), en deze ban wordt nog door de Joden in sommige gevallen toegepast 1). Misschien in aansluiting aan deze synagogale tucht, heeft Christus de tucht in zijn gemeente verordend. In [Mt.16:19](#), geeft Hij de sleutels van het hemelrijk aan Petrus, in [Mt.18:18](#) aan de gemeente, in [Joh. 20:23](#), aan de apostelen, zodat zij de macht hebben, om op grond van de belijdenis van Christus en onder de voorlichting van de Geest te binden en te ontbinden, iemand de zonden te houden of te vergeven. Alleen omdat Christus deze macht aan zijn gemeente geeft, is deze tot het oefenen van tucht bevoegd. In [Mt. 18:15-17](#) wijst Hij dan aan, hoe deze tucht geoefend moet worden. God wil niet, dat een van de kleinen, die in Jezus geloven, verloren gaat, [Mt. 18:1-14](#). Als dus iemand door zijn broeder beledigd of onrechtvaardig behandeld is, dan moet hij eerst door persoonlijke bestraffing, dan door bestraffing onder twee of drie getuigen, en daarna door bestraffing vanwege heel de gemeente beproeven hem te winnen; en eerst, als dat alles niet baat, dan mag hij, de beledigde (σοι vs. 17, in sing.) hem beschouwen als een heiden en tollenaar, dan heeft hij alles aan hem beproefd, en is vrij van zijn bloed. Zulk een oordeel heeft dan kracht in de hemel. Dit is de gewone weg, waarlangs de tucht in de gemeente naar Jezus' bevel lopen moet. Maar daarvan is wel te onderscheiden de tucht, die God zelf, die Christus, en die ook de apostelen soms oefenen in zijn naam en kracht. God kan zonden in de gemeente, bijv. het onwaardig gebruik van het avondmaal bezoeken met ziekte en dood, [1 Cor. 11:30](#), Ananias en Saffira vielen om hun liegen tegen de Geest van God dood voor Petrus' voeten neer, [Hd. 5](#), Paulus strafte Elymas, [Hd. 13:11](#), met blindheid. In [1 Cor. 5](#) beveelt Paulus aan de gemeente, om, terwijl zij met zijn geest, die reeds over de bloedschender in haar midden het oordeel heeft uitgesproken, vs. 3, samenvergaderd en zo verbonden is met de macht van de Heere Jezus Christus, in Christus' naam de zodanige aan de Satan over te geven, opdat hij door deze in zijn lichaam geslagen en zo toch weer naar de geest in de dag van Christus behouden wordt. Paulus berispt daarbij de Corinthiërs vs. 2, dat zij hem al niet eerder uit hun midden hadden weggedaan en onderstelt dus, dat zij daartoe het recht en de verplichting hadden. En juist omdat zij dat niet gedaan, maar de zondaar gedragen en zo aan zijn zonde deel gekregen hadden, daarom acht hij thans een radicale maatregel nodig. Hij zelf heeft als apostel reeds voor zichzelf het oordeel geveld, en eist nu, dat de gemeente, in volle vergadering, terstond, zonder verder vermaan, naar de thans door de apostel haar verleende volmacht, ja naar de macht van Christus zelf, in zijn naam de boze oordeelt; en niet maar eenvoudig buiten de gemeente plaatst, zoals in vs. 2 van haar verlangd werd, maar bepaaldelijk ter lichamelijke bestrijding aan de Satan overgeeft. Er is hier dus sprake, niet van gewone excommunicatie, zoals bijv. in [Mt. 18:17](#) maar van een bijzondere, apostolische machtsdaad. Dit blijkt ook uit [1 Tim.1:20](#); [2 Tim. 2:17](#), waar Paulus als apostel, geheel alleen, zonder de gemeente, op dezelfde wijze Hymeneüs en Alexander aan de Satan overgeeft, opdat zij getuchtigd zouden worden niet meer te lasteren. Er is daarom groot verschil tussen deze buitengewone straffen en de gewone tuchttoefening, die aan de gemeente is opgedragen. Van deze laatste handelde Paulus in [1 Cor. 5:2](#), en nog nader in vs. 9-13. Daar zegt hij nl., dat hij in een vroegere brief, die dus aan deze "eerste" brief is voorafgegaan, hen vermaand heeft, om zich niet te vermengen, d.i. geen omgang te hebben met hoereerders. Maar de Corinthiërs hadden dat verkeerd opgevat en daaruit afgeleid, dat zij hoegenaamd geen verkeer, ook niet in het burgerlijke, mochten hebben met hoereerders, geldzuchtigen, rovers, afgodendienaars buiten de gemeente. Maar dat was de bedoeling van de apostel niet; dat was een onmogelijke eis geweest, daarmee gelijk staande, dat zij uit de wereld moesten gaan. Alleen had hij verlangd, dat zij geen omgang zouden hebben met een hoereerder enz., indien zo iemand een broeder

genoemd werd en lid van de gemeente was. Ja, in dat geval wenst hij, dat zij met zulk een gevallen broeder ook geen maaltijd zullen houden, niet bij hem gaan eten noch hem te eten vragen, niet vriendschappelijk en broederlijk met hem zullen verkeren, maar dat zij, terwijl zij hen, die buiten zijn, aan Gods oordeel overlaten, zulk een boze, die in hun kring verkeert, uit hun midden zullen verwijderen, cf. [2 Cor. 2:5-10](#). Ook spreekt Paulus elders van het recht en de plicht van de gemeente, om acht te geven op en af te wijken, [εκκλινειν](#), van hen, die tweedracht en ergernis aanrichten, [Rom. 16:17](#); om in Jezus' naam zich te onttrekken, af te scheiden, [στελλεσθαι απο](#), van ieder broeder, die ongeregeld wandelt, [2 Thess. 3:6,14](#); om na eerste en tweede, d.i. na herhaalde vermaning zich te onttrekken aan, niet in te laten met ([παραιτεισθαι](#), zich door beden van iets of iemand afmaken, losmaken, ontslaan) een ketterse mens, die (als lid van de gemeente, of ook misschien van buiten af) in de gemeente de eenheid van het geloof verbreekt, [Tit. 3:10](#). Hetzelfde zegt Johannes; als iemand tot u komt en deze leer niet brengt, dan moogt gij hem niet ontvangen in uw huis als een broeder, niet vriendschappelijk en broederlijk met hem omgaan, en hem niet als een broeder begroeten en verwelkomen, [2 Joh. 10](#). En eindelijk wordt in [Op. 2:2](#), de gemeente van Efeze geprezen, omdat zij de bozen niet verdraagt; in [Op. 2:14](#), [20](#), [24](#), die van Pergamus en Thyatire berispt, omdat zij ketterse leringen en heidense gruwelen dulden [2](#)).

Deze leer van de Heilige Schrift is het zuiverst in de tuchtoefening van de Gereformeerde kerken toegepast. Volgens haar toch zijn 1. geen onpersoonlijke dingen, geschriften, gebouwen, landen, maar altijd personen het object; en geen mensen in het algemeen, want die buiten zijn, oordeelt God, [1 Cor. 5:10](#), geen gestorvenen, geen klasse of groep van mensen, maar altijd bepaalde, individuele personen, die of alleen door doop, of ook door belijdenis leden van de gemeente zijn. 2. Oorzaak van de tucht zijn niet allerlei zwakheden, die in gelovigen vallen, ook niet zulke verschrikkelijke zonden, welke de Christelijke overheid straft, hoewel de kerk dan volgt en haar tucht niet overbodig is [3](#)), maar zulke zonden, die in het midden van de gemeente ergernis wekken en door de overheid niet of zeer zacht worden gestraft [4](#)). 3. Bij deze zonden, op welke de kerkelijke tucht van toepassing is, moet tussen verborgen en openbare zonden onderscheiden worden. De eerste worden behandeld naar de regel van [Mt.18](#), en krijgen eerst het karakter van openbare zonden, als particuliere vermaningen niet baten en dus de hele gemeente, of haar vertegenwoordiging in de kerkenraad erin gemoeid wordt. 4. Bij deze door hardnekkigheid openbaar geworden en bij de van huis uit door haar karakter (bijv. moord, overspel) openbare zonden is de procedure aldus: zodra de overtreder oprechte boetvaardigheid toont, houdt alle kerkelijke tucht in engere zin op. Het avondmaal mag dan nog onthouden worden, opdat de ergernis uit de gemeente wordt weggenomen en de oprechtheid van de schuldbelijdenis aan het licht treedt, maar van tucht is geen sprake meer. Wie zijn zonde belijdt, vindt bij God en dus ook bij zijn gemeente barmhartigheid. De tucht, die tot afsnijding leidt, vangt altijd eerst aan na gebleken onboetvaardigheid en hardnekkigheid. Opdat de gemeente hiervan ten volle overtuigd zij en niet lichtvaardig tot het wegdoen van de boze uit haar midden overgaat, begint de kerkenraad met vermaningen. Als de overtreder zich hiertegen verhardt, volgt eerst met onthouding van het avondmaal de bekendmaking van de zonde zonder de naam van de zondaar in het midden van de gemeente; daarna de bekendmaking van de zonde met de naam van de zondaar, maar niet dan na een welgegrond advies van de classis; vervolgens de bekendmaking dat hij, indien hij blijft volharden, zal afgesneden worden; en eindelijk de afsnijding zelf met het formulier van de ban. De tijd, die tussen al deze vermaningen en tuchtmaatregelen verlopen moet, is niet vast te stellen, omdat hij met de aard van de zonde, het gedrag van de overtreder, de ergernis in en buiten de gemeente in verband staat. 5. De straffen, die de kerk hierbij toepast, zijn zuiver geestelijk. Zij bestaan niet en mogen niet bestaan in geldboete, lichamelijke kastijding, brandmerk, pijniging, gevangenis, eerloosheid, verbanning, doodstraf enz., gelijk

Rome beweert, noch ook in ontbinding van familie-, burgerlijke, staatkundige betrekkingen, gelijk de Anabaptisten leerden; evenmin in uitsluiting uit de openbare godsdienst oefeningen, gelijk de Christelijke kerk in de eerste tijd dit toepaste. Want de wapens van de gemeente zijn niet vleselijk, maar geestelijk en daarom krachtig voor God, [2 Cor. 10:4](#). Maar de tucht van de gemeente is een ernstige beproeving, of iemand, die zich misdroeg en tegen alle vermaning zich verhardt, nog als een broeder kan en mag beschouwd worden. De excommunicatie is daarom tenslotte niets anders maar ook niets minder dan een opzeggen van de broederlijke gemeenschap; een zich onttrekken van de gemeente; een eindelijk, met smart loslaten van degene, die zich als broeder voordeed maar geen broeder bleek te zijn. Zij is geen overgave aan de Satan, wat in het Nieuwe Testament alleen als een apostolische daad voorkomt, geen verdoemenis of vervloeking, geen *αναθεμα*, dat in het Nieuwe Testament nooit, ook niet in [Rom. 9:3](#), van de kerkelijke tucht gebezigd wordt [5](#)), maar alleen en toch ook niet minder dan een plechtige verklaring van de gemeente in Jezus' naam, dat de zondaar openbaar is geworden als niet zijnde een oprecht broeder in Christus, en dus een hem stellen buiten de gemeente en haar gemeenschap, opdat God alleen over hem oordeelt. 6. De excommunicatie is een uiterste remedie, opdat de verwijderde uit de broederlijke omgang tot inkeer komt. Zelfs de apostolische overgave aan de Satan had nog deze betekenis, [1 Cor. 5:5](#); [1:20](#). Al mag de gemeente de uitgeworpene als een heiden en tollenaar beschouwen, omdat zij alle moeite aan hem, zonder vrucht, heeft ten koste gelegd; al moest zij hem uitwerpen, om zelf geen gemeenschap aan zijn zonden te hebben, [1 Cor. 5:6-7](#); [11:30](#);; toch blijft de hoop bestaan, dat hij nog een broeder is, die door vermaning van zijn dwaling zal terecht gebracht worden, [2 Thess. 3:14](#). 7. Daarom blijft wederopneming in de gemeente altijd weer mogelijk, [Mt.16:18](#); [18:18](#); [Joh. 20:23](#); [2 Cor. 2:6-10](#); maar daarbij is dan voorafgaande openbare belijdenis nodig, die in alle andere gevallen slechts met alle voorzichtigheid en naar het oordeel van de hele kerkenraad geëist mag worden [6](#)).

- 1) J. H. Gunning Jr. De Chasidim bl. 55.
- 2) Meyer, Die Lehre des Nieuwe Testament von der Kirchengzucht, Zeits. f. kirchl. Wiss. 11. kirchl. Leben 1881.
- 3) Calvijn, Inst. IV 11, 3.
- 4) Maastricht, Theol. VII 6, 8.
- 5) Verg. Cremer, Wörterbuch s. v.
- 6) Calvijn, Inst. IV 12. Ursinus, Explic. Cat. qu. 83-85. Zanchius, Op. IV 736. Polanus, Syst. Theol. bl. 544. Martyr, Loci 411. Junius, Theses Theol. 47. Bucanus, Institut. theol. 531. Heidegger II bl. 600. Synopsis pur. theol. disp. 48. Voetius, Pol. IV 770-912. Maastricht, Theol. VII c. 6. De Moor VI 400-422. M. Vitringa, IX 1 p. 498-573 enz. Uit de nieuwere tijd: Scheele, Die Kirchengzucht 1852. Fabri, Kirchengzucht im Sinne und Geiste des Evang. 1854. Art. Bann, Kirchengzucht, Schlüsselgewalt, Gerichtsbarkeit in PRE.3 Müller, Dogm. Abh. 496 v. Vilmar, Von der christl. Kirchengzucht 1872. Id, Kirchengzucht u. Lehrzucht 1877.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 56 De Macht van de Kerk; 517)

517. In de derde plaats is Christus ook priester en oefent dit ambt nog altijd van uit de hemel in zijn gemeente door voorbede en zegening uit. Zoals Hij als profeet de zijnen leert en als koning hen regeert, zo bewijst Hij hun als priester de rijkdom van zijn barmhartigheid. Toen Hij op aarde was, omging Hij de steden en vlekken, niet alleen lerende in de synagogen en predikende het Evangelie van het koninkrijk, maar ook genezende alle ziekte en alle kwaal

onder het volk, [Mt. 9:35](#). En dit was geen bijkomstige en toevallige werkzaamheid, maar een hoofdbestanddeel van het werk, dat de Vader Hem opgedragen had om te doen, [Mt. 8:17](#); [Joh. 5:36](#); [9:3-4](#) enz. De volheid van zijn macht en de rijkdom van zijn barmhartigheid werd er in openbaar; de werken van zonde en Satan werden er door verbroken; de gevolgen van de zonde in de fysieke wereld werden er aanvankelijk door weggenomen; zij liepen uit en ontvingen hun zegel en voleinding in de opstanding, die de overwinning van de dood en het beginsel van de vernieuwing van alle dingen was. Als Hij dan ook zijn discipelen uitzendt, geeft Hij hun niet alleen de last, om het Evangelie te prediken, maar even stellig en nadrukkelijk, om de onreine geesten uit te werpen en om alle ziekte en alle kwaal te genezen, [Mt. 10:1, 8](#); [Mk. 3:15](#); [Luk. 9:1-2](#); [10:9, 17](#). De discipelen volbrachten die last, niet alleen tijdens Jezus' verblijf op aarde, maar ook na zijn hemelvaart, [Hd. 5:16](#); [8:7](#) enz. Zelfs werden er naar Jezus' eigen belofte, [Mk. 16:17-18](#), in de eerste tijd aan de gelovigen vele buitengewone gaven van gezondmaking en werkingen van krachten geschonken, [Hd. 2:44-45](#); [4:35](#); [Rom. 12:7-8](#); [1 Cor. 12:28](#). Zoals het echter ging met de gaven van de leer en de gaven van de regering, zo ging het ook met die van de barmhartigheid. De buitengewone toestand van de kerk werd allengs normaal. En al werden de gaven niet onderdrukt of vernietigd, zij werden toch langzamerhand meer en meer verbonden met het ambt. De leer werd aan de didaskalos, de regering aan de presbyter en ook de dienst van de barmhartigheid aan de diaken opgedragen, [Hand. 6](#). En de gaven zelf, hoewel gaven van de Heilige Geest blijvende, kregen een meer eenvoudig en gewoon karakter. Rome beweert wel, dat de wonderkracht bij haar voortduurt, maar schoner dan die wonderen, waarop zij zich beroemt, zijn de werken van de barmhartigheid, die van haar geloof en liefde een krachtig getuigenis afleggen. Want toen het diakonaat in de Christelijke kerk langzamerhand geheel van karakter veranderde, heeft de schat van liefde en barmhartigheid, die Christus in zijn gemeente uitstort, in private weldadigheid zich rijk geopenbaard. Al laat de regeling van de dienst van de barmhartigheid in Rome veel te wensen over, toch neemt zij in werken van de liefde onder de Christelijke kerken de eerste plaats in. Want wel heeft de Gereformeerde kerk het ambt van diaken hersteld, maar zij heeft zijn plaats en dienst niet behoorlijk geregeld en zijn werkzaamheid niet tot ontwikkeling gebracht. Deze ontwikkeling, waartoe de nood van de tijden tegenwoordig dringt, kan in hoofdzaak niet anders dan in deze richting geschieden: 1. dat het ambt van diaken meer dan tot dusver geëerd wordt als een zelfstandig orgaan van de priesterlijke barmhartigheid van Christus, 2. dat de liefde en de barmhartigheid als de Christelijke deugden bij uitnemendheid worden erkend en beoefend, 3. dat aan diakenen opgedragen wordt, om alle leden van de gemeente, inzonderheid de vermogende, in de naam van Christus te bewegen tot barmhartigheid, en voor de zonde van de gierigheid, die een wortel is van alle kwaad, te waarschuwen en te behoeden, 4. dat het diakonaat de private weldadigheid niet doodt, maar opwekt, regelt en leidt, 5. dat de dragers van dit ambt, zo nodig, in grote gemeenten zich bedienen van de hulp van diakonessen, op dezelfde wijze als de beide andere ambten gebruik maken van catechiseermeesters en ziekentroosters, 6. dat zij hun gaven uitdelen, in Christus' naam, als van de tafels des Heeren genomen, waarop zij door de gemeente neergelegd en aan Christus zelf geschonken zijn, [Mt. 25:40](#), 7. dat zij hun hulp uitstrekken tot alle armen, zieken, vreemdelingen, gevangenen, idioten, krankzinnigen, weduwen, wezen, in één woord tot alle ellendigen en noodduftigen, die er zijn in het midden van de gemeente en van de hulp van anderen geheel of ten dele verstoken zijn, en dat zij hen in hun lijden tegemoet komen met woord en met daad, 8. dat de dienst van de barmhartigheid veel breder plaats verkrijgt op de agenda van alle kerkelijke vergaderingen dan tot dusver het geval is, 9. dat de diakenen met leraren en ouderlingen tot de meerdere vergaderingen van de kerken worden afgevaardigd en in alle zaken, die de dienst van de barmhartigheid raken, keurstem verkrijgen, 10. dat op deze vergaderingen de dienst van de barmhartigheid naar algemene beginselen geregeld wordt, behoudens het verschil van gemeentelijke toestanden;

voor generale behoeften gemeenschappelijk wordt ter hand genomen, en van de plaatselijke gemeente tot ondersteuning van andere kerken, en voorts ook tot hulpbetoon aan arme, verdrukte geloofsgenoten in de vreemde wordt uitgebreid, en 11. dat deze diakonale arbeid in zijn zelfstandigheid gehandhaafd blijft en niet ondergaat in of vermengd wordt met het werk van de inneren Mission, of ook met de staatsarmenzorg, die een geheel ander karakter dragen 1).

- 1) Calvijn, Inst. IV 3, 9. Musculus, Loci Comm. 425.
 Bullinger, Huysboeck V 3. Zanchius, Op. IV 765.
 Junius, Op. I 1566. Bucanus, Inst. 494. Voetius, III 496-513. M. Vitringa IX 272-296. G. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit, Stuttgart 1882-'90. Bonwetsch, das Amt der Diakonie in der alten Kirche 1890. Seesemann, Das Amt der Diakonissen in der alten Kirche 1891. Schäfer, Diakonik in Zöcklers Handb. der theol. Wiss. III 538-572. Achelis, Prakt. Theol. II 324-451. Wurster, Die Lehre v.d. inneren Mission, Berlin 1895. Schäfer, Leitfaden der inneren Mission. Hamburg 1903. Rahlenbeck, art. in PRE3 XIII 90-100. Kuyper, Encycl. III 535 v. Biesterveld, van Lonkhuizen, Rudolph, Het diaconaat. Hilversum 1907.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 56 De Macht van de Kerk; 518)

518. Deze macht, door Christus aan zijn gemeente geschonken, komt in de plaatselijke kerk samen in de kerkenraad. Elke plaatselijke kerk is volgens het Nieuwe Testament zelfstandig, een ecclesia completa, en draagt daarom evengoed als de kerk in haar geheel de naam van tempel Gods, [1 Cor. 3:16-17](#); [2 Cor. 6:16](#), bruid [2 Cor. 11:2](#), of lichaam van Christus, [1 Cor. 12:27](#). De gelovigen staan niet op zichzelf maar vormen een eenheid, en zo ook blijven de ambtsdragers in een plaatselijke kerk niet los naast elkaar staan, maar sluiten zich tot een raad van de kerk aan. Sporen daarvan zijn er reeds in het Nieuwe Testament. In Jeruzalem kwamen de gelovigen nadat zij door de doop van de gemeente waren ingelijfd, van tijd tot tijd samen, volhardende in de leer van de apostelen, in de gemeenschap, in de breking van het brood, in de gebeden, [Hd. 1:14](#); [2:41](#)v.; [Hd. 5:12](#) enz.; en stonden zij onder leiding van het college van de apostelen, die spoedig daarin door de presbyters werden bijgestaan, [Hd. 6:2](#); [15:2](#), [6](#), [22](#). Allerlei omstandigheden, de gaven van de Heilige Geest, inzonderheid die van didaskalie, profetie en glossolie, de samenkomsten van de gelovigen, de bediening van woord en sacrament, de inzameling van de collecten, de verzorging van de armen enz, maakten leiding en regeling en daarbij ook raad en overleg vanzelf noodzakelijk. Eerst voorzagen de apostelen zoveel mogelijk in al die behoeften, namen maatregelen en maakten bepalingen, [Hd. 15:28](#)v., [1 Cor. 11:4-6](#), [34](#); [14:27](#)v., [Hd. 16:1](#); [1 Tim. 3](#), enz. Want alles moest in de gemeente van Christus betamelijk en met orde, in vrede en tot stichting geschieden, [1 Cor. 14:26](#), [33](#), [40](#). Maar toen het ambt van ouderlingen was ingesteld, werden dezen met de leiding en regering van de gemeente belast; en dezen vormden onderling al spoedig een college, πρεσβυτηριον, [1 Tim. 4:14](#). Onder de leiding van zulk een college genoot de gemeente echter in de eerste tijden een grote mate van zelfstandigheid, zij werd bij gewichtige zaken geregeld geraadpleegd. In [Hd. 1](#) komen de discipelen samen tot het kiezen van een apostel; in [Hd. 6](#) kiest de gemeente de diakenen; in [Hd. 15](#) woont zij de vergadering van apostelen en ouderlingen bij; in [1 Cor. 5](#) oefent zij de tucht uit. De eerste synoden waren samenkomsten van de plaatselijke kerk. Maar ook de plaatselijke kerken alle tezamen vormen een eenheid. Zij dragen ook alle tezamen de enkelvoudige naam van εκκλησια; zij

staan allen onder de apostelen, aan wie de leiding en regering van de hele kerk is opgedragen; zij zijn met elkaar één in Christus, één dus in leer, in geloof, in doop, in liefde, zij groeten elkaar, [Rom. 16:16](#); [1 Cor. 16:20](#); [2 Cor. 13:12](#), dienen elkaar met gaven van de liefde, [Rom. 15:26](#); [1 Cor. 16:1](#); [2 Cor. 8:1,4](#); [9:1](#); [Gal 2:10](#), en laten elkaar de brieven lezen, die zij ontvangen van de apostelen, [Col. 4:16](#). Het lag dus in de aard van de zaak, dat deze gemeenten, die geestelijk één waren, eventueel met elkaar zouden beraadslagen over zaken van algemeen belang. Het eerste voorbeeld komt daarvan voor in [Hd. 15](#), naar aanleiding van de vraag, of de Heidenen zalig konden worden zonder besnijdenis. De gemeente van Antiochië zond Paulus en Barnabas en enige anderen naar Jeruzalem, om over dit belangrijk vraagstuk met de apostelen en ouderlingen aldaar van gedachten te wisselen en tot eenstemmigheid te komen. De apostelen en ouderlingen hielden daarom met deze afgevaardigden van Antiochië een vergadering, [Hd. 15:6](#), die misschien ook door de gemeente bijgewoond werd, [Hd. 15:12](#), [22](#), (in [Hd. 15:25](#), moet echter και οι νόοι αδελφοι waarschijnlijk wegvallen). Na veel ζητησις, onderzoek, redetwist, werd niet maar een advies gegeven, maar in de Heilige Geest een beslissing genomen, die de broeders in Antiochië, Syrië en Cilicië bond, per brief hun meegedeeld en door Judas en Silas nog mondeling, in een vergadering van de gemeente, toegelicht werd, [Hd. 15:22-31](#).

Al deze vergaderingen, waarvan het Nieuwe Testament bericht, waren vergaderingen van de plaatselijke gemeente, slechts in [Hd. 15](#) door afgevaardigden van elders bijgewoond. Deze gewoonte werd later, ook reeds in de tweede eeuw nagevolgd. Bij gewichtige aangelegenheden, zoals benoeming en afzetting van een bisschop, excommunicatie, absolutie van doodzonden enz., gaf niet alleen het presbyterium zijn leiding, maar ook de gemeente haar toestemming. Cyprianus zegt nog, dat hij van het begin van zijn episcopaat af niets deed zonder de raad van zijn presbyterium en de toestemming van de gemeente ¹⁾ Op de synoden van de tweede en derde eeuw zijn daarom niet alleen bisschoppen, maar ook presbyters, diakenen en gewone gemeenteleden tegenwoordig. Zelfs het concilie van Nicea werd, behalve door bisschoppen, ook door presbyters, diakenen en leden bijgewoond, die aan de debatten deelnamen. En de afgevaardigden, die op gemeentevergaderingen uit naburige gemeenten werden uitgenodigd, waren in de eerste tijd volstrekt niet alleen bisschoppen, maar ook wel presbyters, diakenen of andere leden van de gemeente. Maar de ontwikkeling van de hiërarchische idee bracht mee, dat de toestemming van de gemeente steeds minder gevraagd werd, dat de presbyters en diakenen van de gemeente werden losgemaakt en in raadgevers en helpers van de bisschop veranderd, en dat de synoden langzamerhand alleen door bisschoppen gehouden werden. Voorts waren in de tweede en derde eeuw alle gemeentevergaderingen, bijgewoond door afgevaardigden van naburige gemeenten, gelijk in rang; er was nog geen hiërarchie van kerkelijke vergaderingen, er waren nog geen provinciale, metropolitane, oecumenische concilies; alle vergaderingen van de kerken hadden plaats in de naam van Christus, maakten besluiten in de Heilige Geest, en golden voor de hele Christenheid (concilium universale, catholicum). Maar ook daarin kwam verandering. Reeds in de derde eeuw zijn er hier en daar bepaald provinciale synoden, d.i. vergaderingen van bisschoppen in een bepaalde provincie gehouden. In de vierde eeuw kwamen er, tengevolge van de grote twisten, die de kerk verdeelde, synoden van bisschoppen uit verschillende provincies bij. En het concilie van Nicea, ofschoon volstrekt geen vertegenwoordiging van de hele Christenheid, omdat het maar door enkele bisschoppen uit het Westen werd bijgewoond, was toch door de keizer van alle kanten samengeroepen. Zo kwam er allengs een rangordening van provinciale, nationale, patriarchale, oecumenische concilies ²⁾. Maar het karakteristieke kenmerk van een oecumenisch concilie is moeilijk aan te wijzen. Het kan niet daarin liggen, dat het door de paus is samengeroepen, want van de vierde tot de tiende eeuw werd het geconvoceerd door de keizer; noch ook in de algemene geldigheid en de grote

betekenis van zijn besluiten, want dikwijls zijn de canones van oecumenische concilies verworpen en die van provinciale synoden aangenomen; noch ook daarin, dat een oecumenisch concilie de hele Christenheid vertegenwoordigt, want dit is lang niet altijd met de dusgenaamde concilies het geval geweest. Tegen het einde van de Middeleeuwen is wel de theorie opgekomen, dat een concilie dan alleen oecumenisch en onfeilbaar was, wanneer het bestond uit afgevaardigden van alle kerken. Maar deze theorie was van revolutionaire oorsprong, leidde in de praktijk tot allerlei moeilijkheden en werd door Rome ook nooit geaccepteerd. Voor Rome is een concilie alleen oecumenisch, wanneer zijn besluiten door de paus zijn goedgekeurd en daardoor een onfeilbaar, de hele Christenheid bindend karakter verkrijgen 3).

In de Protestantse kerken is het synodale kerkregiment het eerst op Franse bodem tot ontwikkeling gekomen. In de Lutherse kerk kwamen wel synoden voor, maar deze bestonden alleen in samenkomsten van pastores. Zwingli stelde in 1528 te Zurich synoden in, die door de raad werden samengeroepen, uit de predikanten van stad en land en enkele leden van de raad bestonden en vooral klachten tegen leer en leven van de predikanten moesten overwegen 4). Calvijn bepaalde ook in de Ordonnances ecclesiastiques, dat de predikanten alle drie maanden moesten samenkomen, om op elkanders leer en leven toe te zien en voerde bovendien 1546 een jaarlijkse visitatie in 5). Franz Lambert ontwierp 1526 voor Hessen een kerkenorde, waarin zowel gemeentevergaderingen als synoden, bestaande uit de predikanten en door de gemeenten benoemde afgevaardigden, waren opgenomen, maar deze kerkenorde trad niet in werking 6). Een synodale kerkregering kwam er eerst in Frankrijk, waar de kerken zich sterk uitbreidden en door behoefte aan eenheid de 26e Mei 1559 voor het eerst in synode te Parijs samenkwamen en zich in een gemeenschappelijke belijdenis en kerkenorde verenigden 7). Opmerkelijk is daarbij, dat de generale synode het eerst is ontstaan, dat deze de provinciale synoden invoerde en dat later, in 1572, tussen deze en de kerkeraden nog de classis ingeschoven werd 8). Zulk een synodale kerkregering werd dan later ook in andere Gereformeerde kerken ingevoerd, in Polen, Bohemen, Hongarije, Duitsland, Nederland, Schotland, Engeland, Amerika enz. Maar er kwam spoedig van twee kanten oppositie tegen. De Remonstranten, zich aansluitende bij Zwingli en Erastus, kenden de kerkelijke macht aan de overheid toe en leidden daaruit af, dat synoden wel geoorloofd, maar niet geboden en voor het zijn of welzijn van de kerk niet nodig waren, en dat, wanneer zij gehouden werden, het recht tot samenroeping, tot afvaardiging, tot het vaststellen van de agenda, tot presidering aan de overheid toekwam 9). En de Independenten gingen onder invloed van de anabaptistische dwaling nog verder, hielden elke groep van gelovigen voor independent, en verwierpen alle bindend classicaal of synodaal verband 10). De gronden, die tegen de synodale kerkregering kunnen worden ingebracht, zijn ook inderdaad niet van gewicht ontbloomd. Immers zijn de plaatselijke kerken in het Nieuwe Testament alle volkomen zelfstandig ten opzichte van elkaar; van een wettelijk, bindend classicaal of synodaal verband is er met geen woord sprake. Zodanig verband schijnt ook met de zelfstandigheid van de plaatselijke kerken geheel in strijd te zijn, omdat het vergaderingen invoert, die boven de plaatselijke kerken staan en met gezag tegenover deze optreden, en zo in de kerk van Christus weer een ongeoorloofde hiërarchie en tirannie invoert. En daarbij komt dan nog, dat de geschiedenis van de synoden van haar nuttigheid niet altijd een gunstig getuigenis aflegt, en ze dikwijls doet voorkomen als oorzaak van allerlei twist en verdeeldheid, zodat Gregorius Naz. reeds zeggen kon, μηδεμιας συνοδου τελος ειδον χρηστων; en het spreekwoord niet ten onrechte luidt: omne concilium parit bellum.

Maar daartegenover stellen toch andere overwegingen de noodzakelijkheid en nuttigheid van de synoden duidelijk in het licht. 1. In het Nieuwe Testament is er nog geen classicaal of

synodaal verband van de kerken, maar er was daar toen ook nog geen behoefte aan, omdat de apostelen zelf leefden, de gemeenten met raad bijstonden en ze ook door evangelisten als hun plaatsvervangers verzorgden. 2. De gemeenten waren ook toen reeds op allerlei wijze door geestelijke banden aan elkaar verbonden, en kregen het recht, niet alleen om zelf te vergaderen, maar ook om naar andere gemeenten afgevaardigden te zenden en daar beslissing in zekere geschillen te vragen; [Hd. 1](#); [6](#); [15](#); [21](#) tonen, dat synoden in heel algemene zin zijn juris divini permissivi. 3. Synoden zijn niet beslist ad esse ecclesiae noodzakelijk en zijn ook niet bepaald door Gods Woord bevolen, maar zij zijn geoorloofd en ad bene esse ecclesiae noodzakelijk. 4. De noodzakelijkheid ligt daarin, dat de eenheid van leer, tucht en cultus, waartoe de gemeente geroepen is; de orde, vrede en liefde, die zij te bewaren heeft; en de gemeenschappelijke belangen, die haar zijn opgedragen (zoals opleiding, roeping, zending van dienaren; missie onder de Heidenen; ondersteuning van hulpbehoevende kerken enz.) niet anders dan door middel van synoden tot hun recht kunnen komen. 5. Synoden zijn geen voetstuk voor, maar een ondermijning van alle hiërarchie; zij handhaven de zelfstandigheid van de plaatselijke kerken en bewaren haar voor verwarring, verdeeldheid, hiërarchie van de pastor, overheersing van enkele leden; zij bevestigen de vrijheid van de enkele leden, door hun een steun te geven in het verband met andere kerken en beroep op meerdere vergaderingen toe te staan. 6. Ook zijn zij geen oorzaak van verdeeldheid en twist, maar een middel, om geschillen, die er in de kerk hier op aarde altijd weer over leer, tucht, dienst oprijzen, op een vreedzame wijze, door nauwkeurig onderzoek en ampele bespreking, tot beslissing te brengen. 7. Opdat zij aan haar doel beantwoorden, behoren synoden altijd vergaderingen van kerken te zijn, waarvan de leden (pastores, presbyters, diakenen of gewone leden) afgevaardigden van kerken zijn en aan lastbrieven van kerken gebonden, die door de kerken zelf en niet door overheid, paus enz. samengeroepen, en door kerkelijke daartoe gekozen personen geleid worden, en die vrij en zelfstandig, zonder inmenging van de overheid, over kerkelijke zaken oordelen en besluiten. 8. De kerkelijke vergaderingen (plaatselijke, classicale, provinciale, generale, oecum.) zijn niet wezenlijk van elkaar verschillend. De ene vergadering is niet per se hoger, gewichtiger, minder aan dwaling blootgesteld of meer van de leiding van de Heilige Geest verzekerd dan de andere. Want elke kerk en elke groep van kerken is zelfstandig tegenover de andere; en alle zijn zij in dezelfde mate gebonden aan het Woord en de belofte van de Geest deelachtig. In de kerkelijke vergaderingen komen geen volksvertegenwoordigers, maar kerkelijke ambstdragers samen, die van Christus' wege tot regering van zijn kerk geroepen zijn. Zij zijn dus onderscheiden, niet door andersoortige of hogere, maar alleen door meerdere macht, die er samengebracht wordt en over een wijder gebied zich uitstrekt. 9. Het gezag van alle kerkelijke vergaderingen is geen ander dan van de kerken zelf; het is onderworpen aan het Woord van Christus. Christus is de enige, die in de kerken en in haar verschillende vergaderingen gezag heeft; zijn Woord alleen beslist; wat de Heilige Geest in en door de leden goeddunkt, dat alleen is bondig in de kerk van Christus. Maar ook deze haar naar Gods Woord en in de Heilige Geest genomen besluiten kan de kerk niet anders handhaven dan door zedelijke middelen. Zij heeft geen heersende, dwingende maar alleen een dienende macht [11](#)).

1) Cyprianus, Ep. 14, 4.

2) Sohm, kirchenrecht bl. 247-344. Hauck, art. Synoden in PRE3 XIX 262 v. Harnack. Mission u. Ausbreitung² I 370. G. Osten, Ursprung, Aufgabe und Wesen der christl. Synoden. Würzburg 1908.

3) Bellarminus, de conciliis et ecclesia lib. I II. Heinrich, Dogm. II 476 v. Scheeben, Dogm. I 230 v. Vering, Kirchenrecht 613 v. enz.

4) Mörikofer, Ulr. Zwingli, Leipzig 1869 II 118 v,

- 5) Kampschulte, Joh. Calvin I 408.
- 6) Lechler, Gesch. d. Presb. u Syn. verfassung bl. 14 v.
- 7) Lechler, t.a.p. bl. 69.
- 8) Lechler, t.a.p. bl. 81, verg. voor Schotland bl. 97. Zie ook E. von Hoffmann, Das Kirchenverfassungsrecht der Niederl. Reformirten bis zum Beginne der Dordrechter Nationalsynode von 1618/19. Leipzig Hirschfeld. 1902.
- 9) Uytenbogaert, Tractaat van 't ampt ende autoriteit enz. 1610 bl. 107 v. Limborch, Theol. Christ. VII 19.
- 10) Robinson bij Kist en Boyaards, Ned. Archief voor Kerk. Gesch. VIII 1848. bl. 371 v. Neal, Historie van de rechtz. Puriteinen II 1 bl. 96.
- 11) Calvinijninst. IV c. 9. Polanus, Synt. 541. Bullinger, Van de Conciliën. Dordr. 1611. Martyr, Loci Comm. 407. Junius, Op. II 1029. Theses Salmur. III 505. Amyraut, Du gouvernement de l'Eglise contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des synodes, Saumur 1653. Heidegger, Corp. Theol. II 613. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 33. Synopsis pur. theol. disp. 49. Voetius, Pol. Eccl. IV 114-272. Redevoering van C. Vitringa, over de Synoden enz., uit het Latijn door S. H. van Idsinga, Harl. 1741. De Moor VI 439-461. M. Vitringa IX 1 bl. 574-653. Ch. Hodge, Discussions on Church polity, New-York 1878 bl. 364-456, Karl Lechler, Die neut. Lehre v. h. Amte 1857 bl. 254-275. Stahl, Die Kirchenverfassung u.s.w. 332 v. Hauck, art. Synoden in PRE3 XIX 262-277.

(Deel IV; Hoofdstuk 9; Par. 56 De Macht van de Kerk; 519)

519. Zo staat de kerk met eigen oorsprong, wezen, werkzaamheid en doel in het midden van de wereld. Zij is in elk opzicht van die wereld onderscheiden, maar staat er toch nooit gescheiden naast. Wel hebben verschillende richtingen in de Christenheid kerk en wereld in een volstreckte, ethische tegenstelling tegenover elkaar geplaatst, en schepping en herschepping met zonde en genade vereenzelvigd. Maar deze richtingen, hoe machtig zij nu en dan ook geweest zijn, hebben toch nooit de geschiedenis van het Christendom beheerst, en konden altijd slechts naast de kerken een sectarisch leven leiden. Afgezien van deze richtingen, zijn er maar twee wijzen, waarop principiëel de verhouding van kerk en wereld bepaald kan worden, de Roomse en de Protestantse, de supranaturele en de ethische. Rome beschouwt het natuurlijke niet als zondig zoals het Anabaptisme en komt niet tot mijding en scheiding, maar leert wel, dat het natuurlijke van lager orde is, licht oorzaak van zonde wordt en daarom de teugel van het bovennatuurlijke behoeft. Zoals het beeld van God als een donum supernaturale aan de natuurlijke mens werd toegevoegd, zo komt van boven mechanisch de genade aan de natuur, de kerk aan de wereld, de hogere aan de lagere moraal toe; wie naar het ideaal van Rome wil leven, moet asceet worden, het natuurlijke onderdrukken en zich geheel aan de religie wijden; wie dat niet kan, krijgt voor het natuurlijke de nodige speelruimte, en vindt in het bovennatuurlijke de grens, die deze bepaalt. Heel anders was de verhouding, welke het Protestantisme aannam tussen kerk en wereld. Het verving de kwantitatieve, supranaturalistische tegenstelling door de ethische. Het natuurlijke was niet van lager orde, maar was in zijn soort even goed en rein als het bovennatuurlijke, want het was geschapen door diezelfde God, die in de herschepping zich openbaarde als Vader van de Heere Jezus Christus. Alleen was het door de zonde bedorven en moest daarom door de genade van Christus verzoend en vernieuwd worden. De genade dient dus hier niet, om het natuurlijke te mijden, te onderdrukken, te doden, maar juist om het van zijn zondige bedorvenheid te bevrijden, en weer echt natuurlijk te doen zijn. Het is waar, dat Luther bij de

toepassing van deze beginselen halverwege is blijven staan, het natuurlijke ongemoeid heeft gelaten en het Christendom al te zeer tot het ethisch-religieuze terrein beperkt heeft. Maar Calvijn, de man van de daad, die na Luther kwam en daarom aan Luther zich spiegelen kon, zette het werk van de reformatie voort en trachtte heel het leven door het Christendom te hervormen. Mijding is het woord van de Anabaptisten; ascese dat van de Roomsen; vernieuwing en heiliging dat van de Protestanten, bepaaldelijk van de Gereformeerde Christen.

De laatste beschouwing is zonder twijfel de rijkste en schoonste. Immers is er maar één God in schepping en herschepping beide. De God van de schepping en van het Oude Testament, is geen lagere God dan die van de herschepping, dan de Vader van Christus, dan de God van het Nieuwe Verbond. Christus, de middelaar van het Nieuwe Verbond, is ook degene, door wie God alle dingen geschapen heeft. En de Heilige Geest, die auteur is van wedergeboorte en heiligmaking, is dezelfde, die in den beginne zweefde over de wateren en de hemelen heeft versierd. Schepping en herschepping kunnen dus niet als lager en hoger tegenover elkaar staan. Zij zijn beide goed en rein, beide heerlijke werken van de éne en drieënige God. Voorts heeft de zonde, die in de wereld is gekomen, wel alles, niet alleen het geestelijke, het ethisch-religieuze leven, maar ook al het natuurlijke, het lichaam, het huisgezin, de maatschappij, de hele wereld bedorven. Maar zij is toch geen substantie, geen materia, doch forma, en dus niet met het geschapene identiek, maar in en aan het geschapene wonend en daarvan altijd door de genade van God los te maken en te verwijderen. Substantieel en materieel is de schepping na de val dezelfde als vóór die tijd; zij blijft een werk van God, en als zodanig te eren en te prijzen. Tot herwinning van die gevallen wereld brengt God de krachten van de genade in die schepping in. Maar ook die genade is geen substantie of materia, opgesloten in woord of sacrament en uitgedeeld door de priester, maar zij is een vernieuwende, herscheppende kracht. Zij is niet per se bovennatuurlijk, maar zij draagt dat karakter alleen vanwege de zonde, en draagt het dus in zekere zin toevallig en tijdelijk, om de schepping te herstellen. Deze genade wordt in tweeërlei vorm uitgedeeld, als algemene genade ter beteugeling, als bijzondere genade ter vernieuwing. Beide hebben haar eenheid in Christus, die koning in het regnum potentiae en gratiae is; beide zijn tegen de zonde gericht; beide brengen en houden schepping en herschepping in verband met elkaar. Ook de wereld is na de val niet aan zichzelf overgelaten, en niet van alle genade ontbloot, maar zij wordt door de algemene genade gedragen en gespaard, geleid en bewaard voor de bijzondere genade in Christus. Scheiding en onderdrukking is daarom ongeoorloofd en onmogelijk. Mens en Christen zijn geen twee wezens. De schepping wordt in de herschepping opgenomen en hersteld. De mens, die wedergeboren is, is substantieel geen andere dan die hij was vóór de wedergeboorte. In de kerk ingelijfd, blijft hij toch in de wereld, en heeft zich alleen te bewaren van de boze. Gelijk Christus, de Zone Gods, uit Maria de volle menselijke natuur heeft aangenomen en daarmee niets menselijks en niets natuurlijks zich vreemd heeft geacht, zo is de Christen niet anders dan de herboren, vernieuwde en daarom de waarachtige mens. Dezelfde mensen, die Christenen zijn, zijn en blijven in dezelfde roeping, waarmee zij geroepen zijn; zij blijven leden van het gezin, burgers van de maatschappij, onderdanen van de overheid, beoefenaars van wetenschap en kunst, mannen of vrouwen, ouders of kinderen, heren of knechten enz. De verhouding, die tussen kerk en wereld bestaan moet, is daarom in de eerste plaats van organische, zedelijke, geestelijke aard. Christus is profeet, priester, koning ook nu nog, en Hij werkt door zijn Woord en Geest op heel de wereld in. Door Hem gaat er van ieder, die in Hem gelooft, een vernieuwende, heiligende invloed uit in gezin, maatschappij, staat, beroep, bedrijf, kunst, wetenschap enz. Het geestelijk leven is bestemd, om het natuurlijk en zedelijk leven in volle diepte en omvang weer aan de wet van God te doen beantwoorden. Langs dezen organische weg worden Christelijke waarheid en

Christelijk leven ingedragen in alle kringen van het natuurlijke leven, zodat huisgezin en familieleven in ere hersteld, de vrouw weer als de gelijke van de man beschouwd, wetenschap en kunst gekerstend, het peil van het zedelijk leven verhoogd, maatschappij en staat hervormd, wetten en instellingen, zeden en gewoonten Christelijk gestempeld worden.

Maar er is nog een andere regeling van de verhouding van kerk en wereld, die veel moeilijker is en waarover het grootste verschil van gevoelen bestaat. Christus regeert zijn kerk nl. ook door ambten en instellingen; en de vraag is, of de verhouding van de kerk tot de verschillende terreinen van het natuurlijke leven ook ambtelijk en institutioneel te regelen is. Papalisme en Cesareopapisme staan hier tegenover elkaar. Het Cesareopapisme regelt de verhouding zo, dat de kerk aan de Christelijke staat onderworpen is en naar zijn wetten zich heeft te gedragen. Er ligt hier enige waarheid in; de verhouding van de kerk tot de staat is een heel andere, sedert deze Christelijk is geworden. Voordat de overheid Christelijk was, vielen bijv. veel meer zonden onder de Christelijke tucht dan na die tijd. Het bijwonen van heidense feesten, afgoderij, aanbidding van de keizer, sabbatsschennis, eedbreuk, Godslastering, huwelijken in verboden graad, gruwelijke zonden van hoererij, overspel enz., werden wel door de kerk, maar niet door de staat als zonden erkend en gestraft. Sedert de overheid gekerstend is, is er in de zedelijke beschouwing en beoordeling veel groter overeenstemming gekomen. In menig geval kan de kerk dus wachten op de behandeling van ergerlijke overtredingen door de justitie en heeft geen eigen rechtbank nodig. Maar toch wordt daaruit te veel afgeleid, wanneer alle macht aan de kerk ontnomen en aan de Christelijke overheid opgedragen wordt. Want wezenlijk is de macht van de kerk dezelfde gebleven, al is haar uitoefening ook belangrijk gewijzigd. Immers is de bediening van woord en sacrament het onvervreemdbaar recht van de kerk; voorts blijven er altijd vele zonden, zoals sabbatsschennis, hoererij, dronkenschap, vloeken enz., die door de overheid in het geheel niet of slechts, wanneer zij zeer openbaar en ergerlijk zijn, matig worden gestraft; en eindelijk heeft de kerk ook bij die zondaars, welke de overheid straft, een eigen taak, want de overheid is met de straf tevreden, maar de kerk zoekt te overtuigen, tot bekering te brengen en te behouden ¹). Aan de andere zijde staat het papale stelsel, dat wel in zover lof verdient, als het de zelfstandigheid en vrijheid van de kerk handhaaft, maar overigens, indien niet de hele wereld, dan toch heel de gedoopte Christenheid in al haar levenskringen en verhoudingen, rechtelijk en wettelijk aan de paus onderwerpen wil; gezin, maatschappij, staat, kunst, wetenschap enz. moeten kerkelijk zijn, want kerkelijk is met Christelijk, Rooms, pauselijk identiek. Deze aanspraak van Rome is niet zedelijk en geestelijk bedoeld, zodat ieder, die zich niet aan de paus onderwerpt, voor God schuldig staat; maar zij draagt bepaald dit karakter, dat elk, die gehoorzaamheid weigert aan de paus, ook rechtens en wettelijk voor deze vicarius Christi schuldig staat, door hem, indien hij het nuttig oordeelt en er de macht toe heeft, gestraft kan worden, en niet alleen met geestelijke en zedelijke middelen, maar ook met lichamelijke en burgerlijke straffen tot gehoorzaamheid gedwongen kan worden. Van deze pauselijke tirannie, heeft de geloofsmoed en de geesteskracht van Luther en Calvijn ons bevrijd. Hun machtige hervormingsdaad bestond daarin, dat zij het Christendom in zijn religieus-ethische betekenis, als religie van de genade, hebben hersteld en het natuurlijke, niet van dit Christendom, maar van de jurisdictie van de Roomse kerk hebben bevrijd. Daaruit volgde vanzelf, dat het verband tussen kerk en wereld, behalve op de bovengenoemde organische wijze, slechts contractueel kon worden gelegd. Het is waar, dat Calvijn met hand en tand vasthield, dat de overheid aan Gods woord onderworpen was, de beide tafelen van de wet te handhaven en naar de kerk als uitlegster van Gods woord te luisteren en verschillende zonden, waarover de kerk tucht oefende, ook burgerlijk te straffen had. Hij trok de grenslijn tussen kerk en staat wel duidelijk en scherp, maar hij trok ze anders dan wij; het gebied, waarop beiden wat te zeggen hadden, was veel groter dan het thans door ons wordt bepaald;

de overheid als Christelijke had ook op haar terrein en in haar mate voor de eer van God, voor de bloei van zijn kerk, voor de uitbreiding van zijn rijk te waken. Maar desniettemin, de verhouding tussen kerk en staat was contractueel en vrij. De kerk kon niet anders dan het woord van God prediken, in zijn naam van zijn geboden getuigen; maar als de overheid of wie dan ook weigerde te luisteren, dan had de kerk, dan had Calvijn zelf, dan had ieder Christen geen macht en ook geen recht meer tot dwang. Dan bleef er niets over dan *resistentia negativa*, lijdelijk verzet ²⁾. Ook zulk een verzet was een daad, want gelijk Doumergue zo schoon zegt, *c'est la soumission mais du corps et non de l'âme. Humilié devant le Dieu, qui le châtie, le calviniste reste le juge inexorable du despote qui l'opprime. Il y a des soumissions plus mortelles à la tyrannie que des révoltes!* ³⁾. Maar alle recht tot dwang en straf was toch aan de kerk tegenover de overheid en tegenover ieder mens ontnomen en het Christendom in zijn zuiver geestelijke macht hersteld en geëerd. De overheid bleef, gelijk ieder mens, voor haar ongeloof, voor haar verwerping van Gods woord, voor haar overtreding van zijn geboden, voor de vervolging en onderdrukking van zijn kerk alleen aan God verantwoordelijk. Indien echter de overheid vrij en zelfstandig van de Christelijke, van de Gereformeerde religie —zoals trouwens als haar plicht en roeping steeds gepredikt werd—professie deed, dan vloeide daaruit voort, dat zij in haar kwaliteit en op haar gebied deze religie had te bevorderen en ketterij en afgoderij had te weren en uit te roeien. De fout was daarbij niet hierin gelegen, dat aan de Christelijke overheid de bevordering van Gods eer en dienst werd opgedragen, maar dat de grenzen van staat en kerk verkeerd getrokken en ongeloof, ketterij enz. als staatsmisdad werden beschouwd. In de eeuw van de Hervorming kon dit wel niet anders. Maar sedert de taak van de overheid in dit opzicht beperkt is, de volken vrij en mondig zijn geworden, de kerken hoe langer hoe meer zich splitsen en verdelen, en allerlei richtingen in denken en leven zijn opgetreden, wordt het onderscheid tussen misdad en zonde helderder ingezien en alle dwang als juist in strijd met de Christelijke belijdenis door steeds meerderen erkend. Bij de regeling van de verhouding tussen kerk en staat is daarom het volgende vast te houden:

1. dat de kerk, al is door haar pluriformiteit haar getuigenis verzwakt, niet van de eis kan aflat, dat alle schepselen, kunst, wetenschap, huisgezin, maatschappij, staat enz. zich onderwerpen aan het woord van de Heer;
2. dat deze eis alleen een prediking, een zedelijk getuigenis is en nooit direct of indirect door dwang of straf mag aangedrongen worden;
3. dat een Christelijke, Gereformeerde overheid de roeping heeft, om Gods eer te bevorderen, zijn kerk te beschermen en het rijk van de antichrist te gronde te werpen;
4. dat zij dit echter nooit kan of mag doen dan met middelen, die met de aard van het Evangelie van Christus in overeenstemming zijn, en alleen op dat terrein, dat haar ter bewaking toebetrouwd is;
5. dat zij, zelf voor haar houding ten opzichte van Gods woord aan Hem rekenschap verschuldigd, niet ingrijpen mag in de rechten van de enkele mens noch ook in die van huisgezin, maatschappij, kunst, wetenschap en dus niet verantwoordelijk is voor hetgeen binnen deze terreinen tegen Gods woord en wet geschiedt;
6. dat zij de grenzen tuschen zonde en misdad te trekken heeft naar de eis van het Evangelie en overeenkomstig de leiding van Gods voorzienigheid in de geschiedenis van de volken; welke grenzen echter niet samenvallen met die tussen de eerste en de tweede

tafel van de wet, want vele zonden tegen de tweede tafel vallen buiten het toezicht en de straf van de overheid, en vele andere tegen de eerste tafel (eedbreuk, sabbatsschennis) zijn ook voor de Christelijke overheid strafwaardig;

7. dat vaste grenzen door niemand in het afgetrokkene kunnen worden aangegeven, omdat zij wisselen met volk en met eeuw en alleen door het getuigenis van de volksconscientie enigermate in hun richting kunnen worden bepaald 4).

1) Calvijn, Inst. IV 11, 4.

2) Calvijn, Inst. IV 20, 29; anderen bij De Moor, Comm. VI 513.

3) Doumergue, Calvin le fondateur des libertés modernes, Montauban 1898 bl. 4.

4) Uit de rijke literatuur over kerk en staat zij alleen genoemd: Schall, Die Staatsverfassung der Juden. W. Kohler, Die Entstehung des Problems Staat und Kirche. Tübingen 1903. Pieper, Christl., Röm. Kaisertum und heidnischer Staat. Münster 1907. Weincl, Die Stellung des Urchrist, zum Staat. Tübingen 1908. Harnack, Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche, Die Christl. Religion bl. 129-160 (in: Die Kultur der Gegenwart). Zahn, Konstantin der Grosse und die Kirche (in: Skizzen aus dem Leben der alten Kirche² 1898 bl. 209-237). Seidel, Die Lehre des h. aug. vom Staat. Breslau 1909, Baumann, Die Staatslehre des h. Thomas v. Aq. 1873. G. Schulthess-Rechberg, Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche. Aarau 1909. Karl Holl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. Ergänzungsheft zur Zeits. f. Th. u K. 1911. Voorts nog in het algemeen Hergenröther, Kath. Kirche u. Christl. Staat in ihrer gesch. Entw. u. in Bez. auf die Fragen der Gegenwart² 1874. Geffcken. Staat und Kirche in ihrem Verhältniss geschichtlich entwickelt. Berlin 1875. Otto Mayer, art; Staat und Kirche in PRE³ XVIII 707-727.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 57 Het Woord als genademiddel; 520)

HOOFDSTUK 10. Over de Middelen van de Genade.

Par. 57. Het Woord als genademiddel.

Harless und Harnack, Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln 1869. Rohnert, Die Lehre v. d. Gnadenmitteln. Leipzig 1866. Seeberg, art. PRES VI 723-727.

J. Müller, Das Verhältnis zw. der Wirksamkeit des II. Geistes und dem Gnadenmittel des göttl. Wortes, Dogm. abh. 127-277. R. H. Grützmacher, Wort und Geist. Eine hist. u. dogm. Untersuchung zum Gnadenmittel des Wortes, Leipzig 1902. Seeberg, art. Wort Gottes in PRE3 XXI 496-505. Bartlett, The letter and the spirit. Bampton Lectures 1888. J. H. Maronier, Het inwendig woord. Amsterdam 1890.

520. Alle heil en zaligheid vloeit de gevallen mens toe uit de genade als deugd van God. Objectief is die genade met al haar weldaden verschenen in Christus, die ze in de weg van het verbond verwierf en uitdeelt. De gemeenschap dergenen, die Christus met al zijn weldaden deelachtig zijn, draagt de naam van kerk of gemeente. Thans komt de vraag aan de orde, of Christus bij de mededeling van deze zijn weldaden al dan niet van middelen zich bedient. De mystici zijn allen geneigd, om deze vraag in ontkennende zin te beantwoorden. Geheel in overeenstemming met hun dualistisch uitgangspunt, kunnen zij de genade niet denken als afhankelijk van of gebonden aan uitwendige tekenen en handelingen; God zelf alleen, of de Christus in ons, de Geest of het inwendig woord of licht werkt in de mens de genade, en woord en sacrament kunnen niet anders doen dan die inwendige genade aanduiden en afbeelden; het geschreven woord drukt uit wat in het hart van elk gelovige geschreven staat, en de sacramenten stellen slechts uiterlijk voor ogen, wat Christus inwendig door zijn Geest geschonken heeft **1)**. Het mysticisme kwam tenslotte op hetzelfde neer als het rationalisme, dat door Socinianisme **2)**, en Remonstrantisme **3)** vertolkt, in de sacramenten slechts praecepta ceremonialia, herinneringstekenen en belijdenisacten zag. Vlak daartegenover staat het Romanisme, dat de genade absoluut aan middelen gebonden denkt. Volgens Rome toch is de kerk, de zichtbare, door de onzichtbare Geest gedragen kerk het eigenlijke, waarachtige, volkomen middel van de genade, het sacrament bij uitnemendheid. In haar toch zet Christus zijn Godmenselijk leven op aarde voort, vervult Hij zijn profetisch, koninklijk en vooral zijn priesterlijk ambt, deelt Hij de volheid van zijn genade en waarheid mee; de kerk is Christus op aarde, Christus, zoals Hij na zijn volbracht verlossingswerk in de aan ruimte en tijd gebonden ontwikkeling van het menselijk geslacht ingegaan is **4)**. En die genade, welke Christus verdiend en aan zijn kerk meegedeeld heeft, dient bovenal, om de mens van de natuurlijke tot de bovennatuurlijke orde op te heffen; zij is een gratia elevans, een bovennatuurlijke, fysieke kracht, welke de natuurlijke mens door de priester in het sacrament ex opere operato ingestort wordt **5)**. Gelijk in Christus de Goddelijke en de menselijke natuur, in de kerk de onzichtbare Geest en het zichtbaar instituut, zo zijn in het sacrament de geestelijke genade en het zichtbaar teken onlosmakelijk aan elkaar verbonden; buiten

Christus, buiten de kerk, buiten de priester, buiten het sacrament is er daarom geen zaligheid. Het is zo, Christus zet in de kerk niet alleen zijn priesterlijk, maar ook zijn profetisch en koninklijk ambt voort. Maar de in de kerk verkondigde leer van Christus dient alleen, om geloof, d.i. toestemming te wekken, en de in de kerk gehandhaafde tucht dient alleen, om gehoorzaamheid aan de zedewet te kweken; geloof en gehoorzaamheid zijn echter geen van beide de genade zelf, maar haar voorbereiding en haar vrucht ⁶). Het woord van God, dat bovendien bij Rome in Schrift en traditie vervat is en als een wet wordt opgevat, heeft daarom alleen een preparatoire, pedagogische betekenis, en het geloof is slechts een van de zeven *praeparationes ad gratiam* ⁷). Het door de priester uitgereikte sacrament is het eigenlijke genademiddel, waardoor *vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur* ⁸).

Tussen deze mystieke geringschatting en magische overschatting van de genademiddelen nam de Reformatie positie en bracht in plaats en karakter van kerk, ambt en genademiddelen een grote verandering aan. Immers is volgens de Hervorming Christus de volkomene Zaligmaker, de enige Middelaar van God en van de mensen, en de kerk is in de eerste plaats *communio sanctorum*, niet middelaars van de zaligheid, maar vergadering van de gelovigen, die in gemeenschap met Christus leven. Wel heeft Christus in die gemeente ambten ingesteld, maar al die ambten zijn geen sacerdotium, maar een ministerium, aan Christus' woord absoluut gebonden en geen andere macht hebbende dan de macht van dat woord. De verhouding van Schrift en kerk is dus in het Protestantisme een heel andere dan in het Romanisme ⁹). Bij Rome gaat de kerk aan de Schrift vooraf, is de kerk niet op de Schrift gebouwd, maar de Schrift uit de kerk voortgekomen; heeft de Schrift wel de kerk, maar de kerk niet de Schrift nodig. De Reformatie plaatste echter de kerk weer op de bodem van de Schrift, en de Schrift weer hoog boven de kerk. Niet de kerk, maar de Schrift, het woord van God werd het genademiddel bij uitnemendheid; zelfs het sacrament werd aan het woord ondergeschikt en had zonder dat woord geen betekenis noch kracht. En nu werd dat woord wel naar de instelling van Christus in het midden van de gemeente door de leraar bediend; maar dat nam toch niet weg, dat dat woord in aller hand werd gegeven, dat het duidelijk was voor een ieder, die het heilbegerig onderzocht, dat het zijn werking deed, niet alleen als het in het openbaar verkondigd, maar ook, wanneer het in huis onderzocht en gelezen werd. Zo werd de Christenmens, die dat woord met een gelovig hart aannam, bevrijd van de priesterheerschappij; er stond tussen hem en Christus niemand of niets in; door het geloof had hij de hele zaligheid; en in het sacrament ontving hij daarvan het teken en zegel. Zo wijzigde de Reformatie de Roomse leer van de genademiddelen.

Maar aan de andere kant dreigde het gevaar van het mysticisme, dat de middelen van de genade geheel verwierp en daarvoor allerlei gronden aanvoeren kon. Immers mocht Gods almacht niet door zulke uitwendige middelen gebonden worden; Hij was souverain en vrij en kon, maar behoefde zich toch niet van zulke middelen te bedienen tot uitdeling van de schatten van de genade. Die genade was ook niet iets materieels of substantieels, geen fysieke kracht, geen *donum superadditum*, geen *elevatio naturae humanae*; maar zij bestond voornamelijk in het herstel in de gunst van God, in de vergeving van de zonden, in de geestelijke vernieuwing naar zijn beeld. Daarom kon zij ook niet in een zinlijk teken als in een vat opgesloten noch ook door de bedienaar worden uitgedeeld. Christus was en bleef de enige, die ze, nadat Hij ze verworven had, ook uitdelen kon. Hij benoemde geen plaatsvervanger op aarde en stelde geen priester aan, maar Hij bleef zelf van uit de hemel zijn profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt uitoefenen; het teken mocht Hij toevertrouwen aan zijn dienaar, maar Hij zelf bleef toch de enige uitdeler van de betekende zaak. En bleek dat ook niet in de werkelijkheid? Duizenden ontvingen ieder dag het teken van woord en

sacrament, zonder de genade deelachtig te zijn; en omgekeerd stierven er dagelijks vele kinderen van het verbond, die het woord van het Evangelie niet konden horen en zich niet metterdaad konden bekeren, en aan wier zaligheid toch de gelovigen op grond van Gods woord niet twijfelen mochten. Door deze overwegingen geleid en door de argumenten van de Wederdopers verschrikt, zijn de Luthersen op hun schreden ten dele teruggekeerd, en hebben de genade weer volstrekt aan de middelen gebonden, de nooddoop ingevoerd, de doop als afwassing van de zonden zelf beschouwd, en bij kinderen reeds van geloof gesproken. En ook in de Gereformeerde kerken, bepaaldelijk in de Anglikaanse, is ditzelfde romaniserend streven telkens boven en tot heerschappij gekomen. Maar oorspronkelijk nam de Reformatie een ander standpunt in. Men kon de almacht en de vrijheid Gods niet beperken; Hij kon ook zonder uitwendige middelen zijn genade in het hart van zondaren verheerlijken; als Hij van mensen en tekenen zich daarbij bediende, was dat alleen aan zijn welbehagen, aan zijn grote liefde en genade toe te schrijven. Daarom leerde Zwingli, dat God zelfs Heidenen, die nooit van het Evangelie hadden gehoord, uitverkoren, wedergeboren en tot de hemelse zaligheid had geleid. En al gingen de andere Hervormers zo ver niet, zij moesten toch, vooral in het geval van vroegstervende kinderen van het verbond, toegeven, dat God ook zonder woord of sacrament alleen door de Heilige Geest wederbaren en zaligen kon **10**). Toch stelde zij deze gevallen als uitzonderingen voor en hielden als regel vast, dat woord en sacrament voor degenen, die opwasten, de gewone middelen waren, waardoor God zijn Geest gaf en zijn genade mededeelde. De werking van wedergeboorte en geloof door de prediking van het woord is de *ordinaria Domini oeconomia et dispensatio*, guam tenere in vocandis suis solet **11**); *Dominus non solet homines immediate vocare* **12**). Bevredegigen doet dit antwoord niet, omdat het aantal kinderen, dat zonder genademiddelen of althans zonder het genademiddel van het gepredikte woord zalig wordt, veel groot er is dan in het algemeen wordt vermoed, en niet als uitzondering op de regel kan worden geboekt; en ook, omdat in degenen, die opwassen, de wedergeboorte door de Heilige Geest aan de doop, aan het gehoor van het woord van God en aan het geloof, zo niet altijd vooraf gaat, dan toch zeker voorafgaan kan. Vandaar, dat bij de Luthersen hoe langer hoe meer de genade aan de middelen, en bepaaldelijk de wedergeboorte aan de doop verbonden werd, en dat bij de Gereformeerden, die de sacramenten als tekenen en zegelen van geschonken genade opvatten, de wedergeboorte als aan de doop voorafgaande werd gedacht, zodat de middelen van de genade niet dienden om te wederbaren, maar om de wedergeborenen tot geloof en bekering te brengen. Toch was ook deze latere ontwikkeling van eenzijdigheid niet vrij te pleiten. Die bij de Luthersen leidde tot Rome terug, en die bij de Gereformeerden liep gevaar, om woord, sacrament, kerk en ambt, ja zelfs de persoon en het werk van Christus voor de verwerving en toepassing van de zaligheid overbodig en alleen voor de openbaring van leven en waarheid naar buiten in de wereld nog nodig te achten. Op die wijze werd echter de betekenis van de genademiddelen verzwakt en hun begrip al te zeer begrensd. Immers de genademiddelen van woord en sacrament staan niet los op zichzelf, maar houden nauw verband met kerk en ambt, met Christus' persoon en werk. Men kan wel vragen, of God niet wederbaren en zaligen kon zonder Christus en de zonden vergeven zonder voldoening. Maar zulke vragen leiden tot niets; wij hebben te rusten in het welbehagen van God, dat de zaligheid niet anders uitdeelt dan in en door Christus. Hij is de Middelaar van God en van de mensen, de enige naam, onder de hemel de mensen ter zaliging gegeven. Voorts is het ook Gods welbehagen geweest, om de zaligheid niet anders uit te delen dan door en in de gemeente van Christus. Of God, gelijk Zwingli leerde, zijn verkiezende genade ook onder de Heidenen werken deed, kan hier, omdat dit toch in elk geval, naar de belijdenis van alle Christelijke kerken, een uitzondering geldt, onbesproken blijven. Regel is, dat God de uitdeling van zijn genade vrijwillig aan de gemeente van Christus bindt. De kerk is de gemeenschap en daardoor ook de moeder van de gelovigen. God richt zijn verbond met de ouders en in hen met hun kinderen op. Hij deelt zijn

weldaden uit in de weg van het verbond. In die zin is het juist, dat de kerk als gemeenschap van de heiligen het grote genademiddel is, waarvan Christus zich naar zijn welbehagen bedient, om zijn uitverkorenen te vergaderen van het begin tot het einde van de wereld. De kerk in deze zin bedoelt is wel terdege de *salus electorum*; dat is niet haar enige reden van bestaan; zij dient ook tot volmaking van de heiligen, tot opbouw van het lichaam van Christus, tot prediking van het Evangelie aan alle creaturen, tot verheerlijking van God. Maar zij is er dan toch ook, om hier op aarde die heilige kring te vormen, binnen welke Christus al zijn weldaden, ook die van de wedergeboorte, mededeelt. Opdat zij daartoe in staat zou zijn, deelde Hij zijn Geest haar mee, stortte Hij allerlei gaven in haar uit, stelde Hij de ambten bij haar in, betrouwde Hij de bediening van woord en sacrament haar toe. En ook dit zijn allemaal middelen, welke Christus bezigt, om de Hem gegebenen van de Vader toe te brengen en tot de hemelse zaligheid te leiden. Ja, heel de leiding van het leven met zijn wisselingen van voor- en tegenspoed is in de hand van de Heilige Geest menigmaal een middel, om de uitverkorenen tot Christus of nauwer met Hem in gemeenschap te brengen. Zelfs kan het begrip van genademiddel nog ruimer worden opgevat, zodat het ook insluit, wat onzerzijds nodig is, om de weldaden van het verbond voor het eerst en bij voortduring te genieten, zoals geloof, bekering, strijd tegen de zonde, gebed 13). Nu verdient het wel geen aanbeveling, om dit alles onder de *media gratiae* op te nemen. Want Christus is niet middel maar middelaar, verwerver en toepasser van de zaligheid. De kerk is geen genademiddel naast woord en sacrament, want al de macht, die haar toebetrouwd is, bestaat in niets anders dan in de bediening van beide; kerk en ambt geven geen genade op zichzelf, maar alleen door woord en sacrament. En geloof, bekering, gebed zijn veeleer vruchten dan middelen van de genade; zij zijn geen objectieve instellingen, maar subjectieve voorwaarden, om de overige weldaden van het verbond te bezitten en te genieten. In strikte zin zijn alleen woord en sacrament als genademiddelen te beschouwen, d.w.z. als uitwendige, zinnelijke handelingen en tekenen, welke Christus aan zijn kerk geschonken en waaraan Hij de mededeling van zijn genade verbonden heeft. Maar toch mogen deze geen ogenblik losgemaakt worden van de persoon en het werk van Christus, noch ook van de kerk als organisme en als instituut. Christus brengt de zijnen op velerlei wijze toe, en Hij kan dit doen, omdat Hij alleen, gelijk de verwerver, zo de uitdeler van de genade is en blijft. Hij doet het daarom zonder of door het woord en sacrament; maar Hij doet het toch altijd door de inwendige roeping van die Geest, die Hij aan de gemeente schonk; in de gemeenschap van die kerk, welke Hij opdroeg het Evangelie te prediken aan alle creaturen; in de weg van dat verbond, dat het Evangelie tot inhoud en het sacrament tot teken en zegel ontving 14).

- 1) De Moor, Comm. I 359 v. Grützmacher, t.a.p. bl. 153 v.
- 2) Fock, Der Socin. bl. 559 v.
- 3) Conf. en Apol. Conf. c. 23. Limborch, Theol. Christ. V c. 66.
- 4) Oswald, Die dogm. Lehre v.d. Sakr. der kath. Kirche I 2 8
- 5) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 416.
- 6) Oswald t.a.p. bl. 10.
- 7) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 416,
Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 452
en Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 470.
- 8) Conc. Trid. sess. 7 prooem.
- 9) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 15 De Eigenschappen van de
Schrift; A 118 en Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 15 De Eigenschappen
van de Schrift; B 119 v.
- 10) Luther bij Grützmacher t.a.p. bl. 9 v. Calvijn, Inst. IV 16,
17. 18.
- 11) Calvijn, Inst. IV 1, 5. 16, 19. Conf. Belg. art. 24.
Heid. Catech. vr. 64. Conf. Helv. II 18. Conf. Westm. c. 10.

- 14, Form. Conc. Sol. Decl. 11, 27.
- 12) Gerhard, Loc. XX 121.
- 13) Calvijn, Inst. IV. Helv. II art. 16. Conf. Westm. 14, 1. Schleiermacher, Chr. Gl. par. 127. Hollaz, Ex. theol. bl. 991 onderscheidt media salutis stricte en late dicta. De eerste zijn van Gods zijde woord en sacrament, en van onze zijde het geloof. De tweede zijn εἰσαγωγικά sive executiva et in regnum gloriae intro ducunt, scilicet mors, resurrectio mortuorum, extremum iudicium et consummatio saeculi.
- 14) Verg. ook nog Philippi, Kirchl. Gl. V 2 bl. 1 v. Frank, Chr. Wahrheit II 298 v. Kuyper, E voto Dordr. II 400 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 57 Het Woord als genademiddel; 521)

521. Het eerste en voornaamste middel van de genade is het woord van God. Luthersen en Gereformeerden stemmen hierin met elkaar overeen. Toch brengen de laatsten het woord van God niet onder de media gratiae ter sprake, omdat zij gewoonlijk daarover in de dogmatiek reeds vroeger hebben gehandeld, in een afzonderlijk hoofdstuk 1), of ook over de wet bij het werk-, en over het Evangelie bij het genadeverbond 2). Deze eigenaardige methode van behandeling geeft geen recht tot de bewering, dat de Gereformeerden het woord van God niet als middel van de genade hebben erkend, want telkens spreken zij het tegendeel uit 3). Maar wel mag men eruit afleiden, dat het woord van God voor de Gereformeerden nog een veel rijkere betekenis had dan dat het alleen in de engere zin van het woord als genademiddel dienst deed. Het woord van God is mede daarin van het sacrament onderscheiden, dat dit laatste alleen dienst doet tot versterking van het geloof en dus alleen een plaats heeft in het midden van de gemeente. Maar het woord van God, beide als wet en als Evangelie, is openbaring van de wil van God, is de promulgatie van werk- en genadeverbond, gaat alle mensen en schepselen aan, en heeft een universele betekenis. Het sacrament kan alleen bediend worden door de wettig geroepen dienaar in de vergadering van de gelovigen, maar het woord van God heeft ook daarbuiten nog een bestaan en plaats, en oefent ook daar zijn menigvuldige werkingen uit. Als middel van de genade in eigenlijke zin naast het sacrament komt het woord van God alleen ter sprake, voorzover het openlijk door de leraar gepredikt wordt; op het in Gods naam en krachtens zijn zending gepredikte woord valt dan al de nadruk 4). Maar in de regel zijn de mensen reeds lang in het gezin, op de school, door toespraak of lectuur met dat woord in aanraking gekomen, voordat zij het openlijk in de gemeente horen verkondigen. De openbare bediening van het woord omvat dus lang niet al de kracht, die van het woord uitgaat; zij dient ook wel, om het geloof, bij wie het nog ontberen, te werken, maar toch veelmeer om het bij de gelovigen in hun vergadering te versterken. In een Christelijke maatschappij komt het woord van God tot de mens op allerlei manieren, in allerlei vormen, van allerlei kanten, en het komt tot hem van zijn prilste jeugd af aan. Ja God brengt dat woord in de inwendige roeping dikwijls, reeds voordat het bewustzijn ontwaakt is, tot de harten van de kinderen, om hen te wederbaren en te heiligen, evenals Hij in ieder mens van zijn eerste bestaan af het werk van de wet in zijn hart schrijft en het semen religionis in hem inplant. Daarom is hier tussen woord van God en Schrift wel te onderscheiden. Niet in die zin, alsof het woord van God slechts in de Schrift te vinden en niet de Schrift zelf was; maar in deze andere zin, dat het woord van God lang niet altijd en zelfs niet in de meeste gevallen als Schrift, in de vorm van de Schrift tot ons komt, maar zó dat het, uit de Schrift in het bewustzijn van de gemeente opgenomen, van daaruit weer in de vorm van vermaning en toespraak, opvoeding en onderwijs, boek en geschrift, tractaat en verhoog tot de verschillendste mensen uitgaat en zijn werking doet. En altijd staat God achter dat woord; Hij

is het, die het in die onderscheiden vormen tot de mensen doet uitgaan en ze zo roept tot bekering en leven. In de Schrift is dan ook de uitdrukking woord van God nooit met de Schrift identiek, al mag de Schrift door ons zonder twijfel Gods woord worden genoemd. Een enkele plaats mag zich laten aanwijzen, waar de uitdrukking woord van God op een gedeelte van de Heilige Schrift, bijv. op de geschreven wet wordt toegepast. Maar overigens is woord van God in de Schrift nooit hetzelfde als de Schrift, wat ook daarom reeds onmogelijk is, omdat de Schrift toen nog niet compleet was. De uitdrukking woord van God heeft in de Schrift velerlei betekenissen en kan aanduiden de kracht van God, waardoor Hij de wereld schept en onderhoudt, of zijn openbaring aan de profeten, of de inhoud van de openbaring of het Evangelie, dat door de apostelen verkondigd werd [5](#)). Maar altijd is het een woord van God, d.i. nooit een klank alleen maar een kracht, geen loutere bekendmaking maar tevens een volbrenging van zijn wil, [Jes. 55:11](#). Door het woord schept en onderhoudt God de wereld, [Gen. 1:3](#); [Ps. 33:6](#); [148:5](#); [Jes. 48:13](#); [Rom. 4:17](#); [2 Cor. 4:6](#); [Hebr.1:3](#); [11:3](#), stilt Jezus de zee, [Mk. 4:39](#), geneest de zieken, [Mt. 8:16](#), werpt de duivelen uit, [Mt. 9:6](#), wekt de doden op, [Luk. 7:14](#); [8:54](#); [Joh. 5:25](#), [28](#); [11:43](#) enz.. Door het woord werkt Hij ook op zedelijk en geestelijk gebied.

Het woord, dat God bezigt om op zedelijk en geestelijk gebied zijn wil bekend te maken en te volbrengen, is in wet en Evangelie te onderscheiden. Als Jezus op aarde verschijnt, om de komst van het in het Oude Testament beloofde koninkrijk aan te kondigen, [Mk. 1:16](#), om aan tollenaars en zondaren, aan armen en gevangenen het Evangelie van de vergeving en van de zaligheid te brengen, [Mt. 5:1v](#); [Mt. 11:6](#), [28-30](#); [Luk. 4:18-19](#); [19:10](#) enz., komt Hij vanzelf in strijd met de farizeese, nomistische opvatting van de religie, die er in zijn tijd heerste. Toch, al verwerpt Hij de menselijke inzettingen van de ouden, [Mt. 5:21](#) v., [Mt. 15:9](#), en al heeft Hij een andere opvatting van doodslag, [Mt. 6:16](#), overspel, [Mt. 5:27](#), eed, [Mt. 5:33](#), vasten, [Mt. 6:16](#) echtscheiding [Mt. 19:9](#), sabbat, [Mk. 2:27](#); Hij handhaaft de hele, wet, ook in haar ceremoniële bestanddelen, [Mt. 5:23-24](#); [17:24-27](#); [23:2](#), [3](#), [23](#); [Mk. 1:44](#); [11:16](#); Hij verklaart haar in haar geestelijke zin, Mt. 5-7, legt op haar ethische inhoud de nadruk, beschouwt de liefde tot God en de naaste als haar hoofdsom, [Mt. 7:12](#); [9:13](#); [12:7](#); [Mk. 7:15](#); [12:28-34](#), en verlangt een andere, overvloediger gerechtigheid dan die van de Farizeën, [Mt. 5:20](#). Zelf heeft Hij, ofschoon meer dan de tempel, [Mt.12:6](#) zich dan ook onder de wet gesteld, [Mt 3:15](#), en is gekomen, om de wet en de profeten te vervullen, [Mt. 5:17](#). En daarom weet Hij, dat, al dringt Hij nooit op afschaffing van de wet aan, zijn jongeren innerlijk vrij zijn van de wet, [Mt. 17:26](#), dat zijn gemeente niet op de wet, maar op de belijdenis van zijn Messianiteit gegrond is, [Mt. 16:18](#), dat in zijn bloed een nieuw verbond wordt gesticht, [Mt. 26:28](#), dat in één woord de nieuwe wijn ook nieuwe lederzakken eist, [Mt. 9:17](#), en de dagen van tempel en volk en wet zijn geteld, [Mk. 13:2](#). Jezus wil geen revolutionaire omverwerping van de wettische bedeling van het Oude Verbond, maar een hervorming en vernieuwing, welke uit haar volkomen vervulling vanzelf geboren wordt [6](#)).

En zo is het ook feitelijk toegegaan. De gemeente te Jeruzalem hield zich in de eerste tijd nog aan tempel en wet, [Hd. 2:46](#); [3:1](#); [10:14](#); [21:20](#); [22:12](#). Maar een nieuwe opvatting bereidde zich voor. Met de bekering van de Heidenen kwam de vraag aan de orde naar de betekenis van de Mozaïsche wet. En Paulus was de eerste die ten volle begreep, dat in de dood van Christus het handschrift van de wet was uitgewist, [Col. 2:14](#). Paulus verstaat onder νόμος, tenzij een nadere bepaling anders aanwijst, bijv. [Rom. 3:27](#); [Gal. 6:2](#), altijd de Mozaïsche wet, de hele thora, inbegrepen ook de ceremoniële geboden, [Rom. 9:4](#); [Gal. 2:12](#); [4:10](#); [5:3](#); [Phil. 3:5-6](#). En hij beschouwt die wet niet, gelijk de brief aan de Hebreëen, als onvolkomen, voorbereidende, Oudtestamentische bedeling van het genadeverbond, die verdwijnt, als de hogepriester en borg van het betere verbond gekomen is, maar als de openbaring van Gods

wil, als religieus-ethische eis en vordering, als door God gewilde regeling van de verhouding tussen Hem en de mens. En van deze wet, zo opgevat, leert Paulus nu, dat ze wel heilig en goed is, en door God geschonken, [Rom. 2:18](#); [7:22](#), [25](#); [9:4](#); [2 Cor. 3:3](#), [7](#), maar in plaats van, zoals de Farizeën beweerden, gerechtigheid te kunnen schenken, is ze krachteloos door het vlees, [Rom. 8:3](#), prikkelt de begeerte, [Rom. 7:7-8](#), vermeerderd de overtreding, [Rom. 5:20](#); [Gal. 3:19](#), bewerkt toorn, vloek en dood, [Rom. 4:15](#); [2 Cor. 3:6](#); [Gal. 3:10](#), en is slechts voor een tijd, om pedagogische redenen, tussen beide ingekomen, [Rom. 5:20](#); [Gal. 3:19](#), [24](#); [4:2-3](#). Daarom heeft dan nu ook die wet in Christus, het zaad van de belofte, haar einde bereikt, [Rom. 10:4](#); de gelovige is vrij van de wet, [Gal. 4:26v.](#), [Gal. 5:1](#), omdat Hij door Christus van de vloek van de wet verlost, [Gal. 3:13](#); [4:5](#), en de Geest van het kindschap, de Geest van de vrijheid deelachtig is, [Rom. 8:15](#); [2 Cor. 3:16-17](#); [Gal. 5:18](#). Deze vrijheid van het geloof heft echter de wet niet op, maar bevestigt haar, [Rom. 3:31](#), omdat haar recht juist in degenen, die wandelen naar de Geest, vervuld wordt, 8:4. Die Geest toch vernieuwt de gelovigen, zodat zij een lust hebben in Gods wet naar de inwendige mens en onderzoeken wat Gods heilige wil is, [Rom. 7:22](#); [12:2](#); [Ef. 5:10](#); [Phil. 1:10](#), terwijl zij door allerlei drangredenen, de grote barmhartigheid van God, het voorbeeld van Christus, de dure prijs, waarvoor zij gekocht zijn, de gemeenschap van de Heilige Geest enz. tot het doen van Gods wil worden aangespoord [7](#)).

- 1) Calvijs, Inst. II 7-9 ev. Musculus, Loci Comm. par. 11.20.
Junius, Theses Theol. par. 23. 24. Synopsis
pur. theol. disp. 18. 22. 23,
- 2) Marck, Med. Theol. c, 11, 17 en vele anderen.
- 3) Verg. bijv. Conf. Belg. 24. Beid. Catech. vr. 65.
- 4) Heid. Catech. vr. 65. Verg. Luther bij
Grützmacher t.a.p. bl. 26: non enim tantum nocet aut prodest
scriptura quantum eloquium, cum vox est anima verbi.
- 5) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 14 De Theopneustie van de
Schrift; 108.
- 6) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 348.
- 7) Verg. over de wet in het N. T. o.a. Holtzmann, Neut. Theol.
I 1 30 v., 22 v.. L. Jacob, Jesu Stellung zum mos. Gesetz.
Gött. 1893. Grafe, Die Paulin. Lehre v. Gesetz2. Leipzig
Mohr. 1893. Zehnpfund, Das Gesetz in den paulin. Briefen,
Neue. Kirchl. Zeits. 1897 bl. 384-419. Art. νομος bij
Cremer enz. Art. Law in Hastings DB en DOG. enz. Met deze
houding, welke het Nieuwe Testament tegenover de wet
aanneemt, staat de Christelijke vrijheid in verband, verg.
Calvijs, Inst. III 19. Rivetus, Synopsis pur. theol. disp. 35.
De Moor, Comm. V 214-217. Joh. Weiss, Die Christl. Freiheit
nach der Verkündigung des Ap. Paulus. Göttingen 1902.
H. H. Kuyper, De Christelijke vrijheid. Kampen 1898.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 57 Het Woord als genademiddel; 522)

522. Deze antithese tussen wet en Evangelie werd in de Christelijke kerk, aan de ene zijde door het antinomisme in zijn verschillende vormen van Gnosticisme, Manicheïsme, Paulicianisme, Anabaptisme, Hattemisme enz., nog verscherpt en tot een onverzoenlijke strijd gemaakt. Heel het Oude Testament was van een lagere God afkomstig, van een toornende, jaloeze, wrekende God, en was nu door de heel andere openbaring van de God van de liefde, van de Vader van Christus vervangen. Aan de andere zijde werd de antithese tussen wet en Evangelie door het nomisme in zijn verschillende vormen van Pelagianisme, Semi-pelagianisme, Romanisme, Socinianisme, Rationalisme enz., verzwakt en uitgewist.

Wet en Evangelie werden reeds door de kerkvaders en later door scholastieke en Roomse theologen vereenzelvigd met Oud en Nieuw Testament en dan niet antithetisch tegenover elkaar gesteld, maar als een lagere en hogere openbaring van Gods wil beschouwd. Wet en Evangelie verschillen niet daarin, dat de eerste alleen eist en het tweede alleen belooft, want beide bevatten geboden, bedreigingen en beloften; mysteria, promissiones, praecepta; res credendae, sperandae en faciendae; niet alleen Mozes, ook Christus was legislater. Maar in dit alles gaat het Evangelie van het Nieuwe Testament of de *lex nova*, de wet van het Oude Testament of de *lex vetus*, zeer verre te boven; de mysteries (triniteit, vleeswording, voldoening enz.) zijn in het Nieuwe Testament veel duidelijker geopenbaard, de beloften zijn veel rijker van inhoud en omvatten vooral geestelijke en eeuwige goederen, de wetten zijn veel heerlijker en lichter, omdat ceremoniële en burgerlijke wetten afgeschaft en door enkele ceremonies vervangen zijn. Voorts is de wet door Mozes gegeven, de genade en waarheid is door Jezus Christus geworden. De wet was tijdelijk en voor één volk bestemd; het Evangelie is eeuwig en moet tot alle volken gebracht worden. De wet was onvolmaakt, een schaduw en voorbeeld, het Evangelie is volmaakt en het lichaam van de goederen zelf, De wet kweekte vrees en dienstbaarheid, het Evangelie wekt liefde en vrijheid. De wet kon niet rechtvaardigen in volle zin, zij gaf geen rijkdom van genade, zij schonk geen eeuwige zaligheid, maar het Evangelie schenkt in het sacrament de kracht van de genade, die in staat stelt om Gods geboden te volbrengen en het eeuwige leven te verwerven. In één woord, de wet is het onvolkomen Evangelie, het Evangelie de volkomen wet; het Evangelie zat in de wet in als arbor in semine, als granum in spica ¹). In zover nu de Oud- en de Nieuwtestamentische bedeling van het genadeverbond naar haar in het oog springende vorm op voorgang van de Heilige Schrift met de naam van wet en Evangelie kunnen worden aangeduid, is de onderscheiding, door Rome tussen beide gemaakt, wel niet in alle delen, maar toch in hoofdzaak goed te keuren. Maar Rome vereenzelvigde Oude en Nieuwe Verbond met wet en Evangelie geheel en al, miskende het Evangelie in het Oude en de wet in het Nieuwe Testament, vatte de hele leer, door Christus en de apostelen verkondigd, als Evangelie op, nam daarin niet alleen beloften, maar ook wetten en bedreigingen aan, en maakte het Evangelie dus tot een tweede wet. De Paulinische antithese van wet en Evangelie werd uitgewist. Want al is het, dat Paulus onder de wet de hele Oude Testament bedeling verstaat, hij beschouwt haar dan juist in haar wettische vorm en stelt ze zo lijnrecht tegenover het Evangelie. En ook als hij dat doet, erkent hij, dat de wettische bedeling de belofte, die reeds aan Abraham was geschied, geenszins heeft teniet gedaan, [Gal. 3:17, 21](#), dat ook in de dagen van het Oude Verbond het Evangelie verkondigd is, [Gal. 3:8](#), dat ook toen de gerechtigheid verkregen is uit en door het geloof, [Rom. 4:11-12](#); [11:32](#); [Gal. 3:6-7](#). Van de wet als wet, afgezien van de belofte, aan welke zij in het Oude Testament dienstbaar gemaakt was, beweert Paulus, dat zij niet rechtvaardigen kan, dat zij de zonde vermeerderd, dat zij een bediening van de verdoemenis is en juist daardoor de vervulling van de belofte voorbereidt en een andere gerechtigheid, nl. de gerechtigheid van God in Christus door het geloof noodzakelijk maakt. En deze antithese van wet en Evangelie werd door de Hervorming weer ingezien. Wel komen er uitspraken bij kerkvaders voor, die ook van een beter inzicht getuigen ²). Maar het komt tot geen helderheid, omdat zij de onderscheiding tussen wet en Evangelie altijd weer verwarren met die tussen Oude en Nieuwe Verbond.

Maar de Hervormers, enerzijds de eenheid van het genadeverbond in zijn beide bedelingen tegen de Wederdopers vasthoudende, hebben anderzijds het scherpe contrast van wet en Evangelie in het oog gevat en daardoor het eigenaardig karakter van de Christelijke religie als religie van de genade weer hersteld. Ofschoon toch wet en Evangelie in ruimere zin voor de oude en nieuwe bedeling van het genadeverbond kunnen worden gebezigd, in hun eigenlijke betekenis duiden zij toch twee openbaringen van Gods wil aan, die wezenlijk van elkaar

verschillen. Ook de wet is Gods wil, [Rom. 2:18](#), [20](#), heilig en wijs en goed, geestelijk. [Rom. 7:12,14](#); [12:10](#), het leven gevend aan wie haar onderhoudt, [Rom. 2:13](#); [3:12](#); maar zij is door de zonde krachteloos geworden, rechtvaardigt niet, maar prikkelt de begeerte, vermeerdert de zonde, werkt toorn, doodt, vervloekt en verdoemt, [Rom. 3:20](#); [4:16](#); [5:20](#); [7:5](#), [8](#), [9](#), [13](#); [2 Cor 3:6v.](#), [Gal. 3:10](#), [13](#), [19](#). En daartegenover staat het Evangelie van Christus, het εὐαγγέλιον, dat niets minder bevat dan de vervulling van de Oudtestamentische επαγγελία, [Mk. 1:15](#); [Hd. 13:32](#); [Ef. 3:6](#), dat van Gods wege tot ons komt, [Rom. 1:1-2](#); [2 Cor.11:7](#), Christus tot inhoud heeft, [Rom.1:3](#); [Ef. 3:6](#), en niets anders brengt dan genade, [Hd. 20:24](#), verzoening, [2 Cor. 5:18](#), vergeving, [Rom. 4:3-8](#), gerechtigheid, [Rom. 3:21-22](#), vrede, [Ef. 6:15](#), vrijheid, [Gal. 5:13](#), leven, [Rom. 1:17](#); [Phil. 2:16](#) enz.. Als eis en gave, als bevel en belofte, als zonde en genade, als ziekte en genezing, als dood en leven staan wet en Evangelie hier tegenover elkaar [3](#)). Hoewel zij daarin overeenkomen, dat zij beide God tot auteur hebben, beide van een en dezelfde volkomen gerechtigheid spreken, beide zich richten tot de mens, om hem te brengen tot het eeuwige leven, zo verschillen zij toch daarin, dat de wet uit Gods heiligheid, het Evangelie uit Gods genade voortkomt; dat de wet van nature, het Evangelie alleen door bijzondere openbaring bekend is; dat de wet volkomen gerechtigheid eist maar het Evangelie haar schenkt; dat de wet door de werken heen tot het eeuwige leven leidt en het Evangelie de werken doet voortkomen uit het in het geloof geschonken eeuwige leven; dat de wet thans de mens verdoemt en het Evangelie hem vrijspreekt; dat de wet zich richt tot alle mensen en het Evangelie alleen tot degenen, die eronder leven enz. Naar aanleiding van dit onderscheid, kwam er zelfs verschil over, of de prediking van geloof en bekering, die toch een voorwaarde en eis scheen, wel tot het Evangelie behoorde en niet veeleer met Flacius, Gerhard, Quenstedt, Voetius, Witsius, Coccejus, De Moor e.a. tot de wet moest worden gerekend. En inderdaad in de striktste zin zijn er in het Evangelie geen eisen en voorwaarden, maar alleen beloften en gaven; geloof en bekering zijn evengoed als rechtvaardigmaking enz. weldaden van het genadeverbond. Maar zo komt het Evangelie, concreet, nooit voor; het is in de praktijk altijd met de wet verbonden en is dan ook door heel de Schrift heen altijd met de wet samengeweven. Het Evangelie onderstelt altijd de wet, en heeft haar ook bij de bediening nodig. Het wordt immers gebracht tot redelijke en zedelijke mensen, die voor zichzelf Gode verantwoordelijk zijn en daarom tot geloof en bekering moeten geroepen worden. De eisende, roepende vorm, waarin het Evangelie optreedt, is aan de wet ontleend; elk mens is niet eerst door het Evangelie, maar is van nature door de wet verplicht, God op zijn woord te geloven en dus ook het Evangelie, waarin Hij tot de mens spreekt, aan te nemen. Daarom legt het Evangelie van stonde aan beslag op alle mensen, bindt het hen in hun consciëntie, want die God, die in het Evangelie spreekt, is geen andere dan die zich in zijn wet aan hen heeft bekend gemaakt. Geloof en bekering worden daarom van de mens in naam van Gods wet, krachtens de relatie, waarin de mens als redelijk schepsel tot God staat, geëist; en die eis richt zich niet alleen tot uitverkorenen en wedergeborenen, maar tot alle mensen zonder onderscheid.

Maar zij zijn zelf toch inhoud van het Evangelie, geen werkingen of vruchten van de wet. Want de wet eist wel geloof aan God in het algemeen, maar niet dat speciale geloof, dat op Christus zich richt, en de wet kan wel μεταμελεια, poenitentia, werken maar geen μετανοια, resipiscentia, die veeleer vrucht is van het geloof. En juist omdat geloof en bekering, schoon de mens daartoe van nature door de wet verplicht is, inhoud van het Evangelie zijn, kan er sprake zijn van een wet, van een gebod, van een gehoorzaamheid van het geloof, [Rom. 1:5](#); [3:27](#); [1 Joh. 3:23](#), van een ongehoorzaam zijn aan en een geoordeeld worden naar het Evangelie, [Rom. 2:16](#); [10:16](#) enz.. Wet en Evangelie, in concreto beschouwd, verschillen niet zozeer daarin, dat de wet altijd in bevelende en het Evangelie in belovende vorm optreedt, want ook de wet heeft beloften, en het Evangelie vermaningen en

verplichtingen. Maar zij verschillen vooral in inhoud: de wet eist, dat de mens zijn eigen gerechtigheid uitwerkt, en het Evangelie nodigt hem, om van alle eigengerechtigheid af te zien en die van Christus aan te nemen en schenkt daartoe zelfs de gave van het geloof. En in die verhouding staan wet en Evangelie niet alleen vóór en bij de aanvang van de bekering; maar in die verhouding blijven zij staan heel het Christelijk leven door, tot aan de dood toe. De Luthersen hebben bijna alleen oog voor de beschuldigende, veroordelende werking van de wet en kennen daarom geen hoger zaligheid dan bevrijding van de wet. De wet is alleen nodig omwille van de zonde. In de volmaakte toestand is er geen wet. God is vrij van de wet; Christus was volstrekt niet voor zichzelf aan de wet onderworpen; de gelovige staat niet meer onder de wet. De Luthersen spreken weliswaar van een drieërlei usus van de wet, niet alleen van een usus politicus (civilis), om de zonde te beteugelen, en een usus paedagogicus, om kennis van de zonde te wekken, maar ook van een usus didacticus, om de gelovigen tot regel van het leven te zijn. Maar deze laatste usus is toch enkel en alleen daarom nodig, omdat en in zoverre de gelovigen nog zondaren blijven en door de wet in toom gehouden en tot voortdurende kennis van de zonde geleid moeten worden. Op zichzelf houdt met het geloof en de genade de wet op en verliest al haar betekenis.

De Gereformeerden dachten er echter heel anders over. De usus politicus en de usus paedagogicus van de wet zijn slechts toevallig nodig geworden door de zonde; ook als deze wegvallen, blijft de voornaamste usus, de usus didacticus, normativus over. De wet is toch uitdrukking van Gods wezen; Christus was als mens vanzelf voor zichzelf aan de wet onderworpen; Adam had vóór de val de wet in zijn hart geschreven; bij de gelovige wordt zij weer op de tafelen van zijn harten gegrift door de Heilige Geest; en in de hemel zullen allen wandelen naar de wet van de Heere. Het Evangelie is tijdelijk, maar de wet is eeuwig en wordt juist door het Evangelie hersteld. De vrijheid van de wet bestaat dan ook niet daarin, dat de Christen met die wet niet meer te maken heeft, maar zij is hierin gelegen, dat de wet van de Christen niets meer als voorwaarde van de zaligheid eisen, hem niet meer veroordelen en veroordelen kan. Overigens heeft hij een vermaak in de wet van God naar de inwendige mens en bepeinst ze dag en nacht. En daarom moet die wet altijd in het midden van de gemeente, in verband met het Evangelie, verkondigd worden. Wet en Evangelie, het hele woord, de volle raad van God is inhoud van de prediking. Een veel bredere plaats dan in de leer van de ellende neemt daarom de wet bij de Gereformeerden in de leer van de dankbaarheid in 4).

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 345 v. en voorts Suicerus s. v. νόμος en εὐαγγέλιον. Augustinus, de civ. VIII 11. In ev. Joh. tract. 30. de spir. et litt. 19. 20. Lombardus, Sent. dist. 25, 40. Thomas, S. Theol. III qu. 106-108. Conc. Trid. VI can. 19- 21. Bellarminus, de Justif. IV c. 2 v. enz.
- 2) Zie de citaten bij Suicerus t.a.p. en bij Gerhard, Loci theol. XIV 16.
- 3) Ook van Protest. zijde wordt het onderscheid tussen wet en Evangelie dikwijls verzwakt of uitgewist, bijv. door Stange, Die Heilsbedeutung des Gesetzes. Leipzig 1904. Bruining, reeds aangehaald Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 425. En vroeger reeds door Zwingli, Loofs, Dogmengesch4. 799.
- 4) Verg. Luther bij Köstlin, Luthers Theol. I 157 v. II 237 v. 496 v., bij Loofs, Dogmengesch4. 774 v. J. T. Müller, Die symb. Bücher der ev. Luth. Kirche bl. 87, 181, 533, 633. Gerhard, Loc. XII-XIV. Quenstedt, Theol. IV 1-72. Hollaz, Ex. theol. 996-1043. Zwingli in mijn Ethiek v. Zw. bl. 47 v. 76 v. Calvin, Inst. II 7-9. Zanchius, Op. VIII 509. Witsius,

Misc. Sacra II 840-848. De Moor, Comm. III 377 v. M.
 Vitringa, Doctr. VI 253-292. Schneckenburger, Vergl. Darst. I
 127 v. Frank, Gesetz und Evangelium, Dogm. Studien 1892 bl.
 104-135. Gottschick, art. Gesetz und Evangelium in PRE3 VI
 632-641.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 57 Het Woord als genademiddel; 523.)

523. Behalve over de verhouding van wet en Evangelie, bestaat er in de Christelijke theologie ook nog een belangrijk verschil over de kracht, de efficacia, van het woord van God en dus over de verhouding van woord en Geest. Ook hier staan als uitersten ter linker en ter rechterzijde het nomisme en het antinomisme tegenover elkaar. Het nomisme, dat van het Judaïsme door het Pelagianisme heen tot in het nieuwere Rationalisme doorloopt, heeft aan een uitwendige roeping, aan een verstandelijke, zedelijke of esthetische werking van het woord genoeg en acht een bijzondere, bovennatuurlijke kracht van de Heilige Geest daarbij overbodig **1**). Ook Rome toont duidelijk aan deze richting verwant te zijn, in zoverre het de gratia praeveniens verzwakt, aan het geloof slechts de voorbereidende betekenis van een historische toestemming toeschrijft, meer en meer de kant van het Molinisme en Congruïsme opgaat, en de eigenlijke, bovennatuurlijke genade en de inwoning van de Heilige Geest eerst laat meedelen door het sacrament **2**). Het tegenovergestelde standpunt wordt ingenomen door het antinomisme, dat eerst tegen de wet en het Oude Testament, maar dan weldra tegen alle uitwendige woord en tegen alle objectieve, historische bemiddeling van het heil zich verzet en alles verwacht van de werking van de Heilige Geest, van de Christus in ons, van het inwendige woord en het inwendige licht. In het Anabaptisme van Schwencfeld, Franck, Denck e.a. sprak deze richting zich op dit punt het duidelijkst uit. Uit- en inwendig woord staan tot elkaar als lichaam en ziel, dood en leven, aarde en hemel, vlees en geest, schaal en kern, schuim en zilver, beeld en waarheid, schede en zwaard, lantaarn en licht, kribbe en Christus, natuur en God, schepsel en Schepper. Kennis van het woord geeft daarom op zichzelf niets en laat ons koud en dood. Om het te verstaan, is vooraf reeds het inwendig woord nodig. Gelijk woorden alleen ons leren kunnen, wanneer wij de zaken kennen, zo leert de Schrift ons dan alleen iets, als Christus reeds inwendig in ons hart woont. Het woord is maar een teken, een schaduw, beeld, symbool; het spreekt slechts uit, wijst slechts aan, herinnert slechts wat inwendig in ons hart is geschreven. Het inwendig woord gaat dus vooraf aan, staat hoger dan de Schrift, die maar een papieren woord en bovendien ook duister en vol tegenstrijdigheden is. En dat inwendig woord is niets anders dan God of Christus of de Heilige Geest zelf, die één is in alle mensen, sedert het ogenblik van de wedergeboorte of ook wel van nature als inwendig licht in hen woont en de hele volle waarheid is. Om God te vinden en de waarheid te kennen, hebben wij dus niet buiten ons zelf te gaan, naar de Schrift of de historische Christus; maar indalende in ons zelf, ons terugtrekkende van de wereld, verstand en wil dodende en lijdelijk wachtende op de inwendige, onmiddellijke openbaring vinden wij God, leven wij in zijn gemeenschap en zijn wij in zijn aanschouwing zalig **3**). Feitelijk was dit Anabaptisme een herleving van de pantheïstische mystiek, die in het eindige een eeuwig wisselenden verschijningsvorm van het oneindige ziet en daarom gemeenschap met God zoekt in de diepte van het gevoel, waar God en mens één zijn.

Tegenover deze beide richtingen van nomisme en antinomisme hielden de Hervormers gemeenschappelijk staande, dat het woord alleen ongenoegzaam is om te brengen tot geloof en bekering, dat de Heilige Geest wel kan werken, maar gemeenlijk toch niet werkt zonder het woord, en dat daarom woord en Geest in de toepassing van het heil van Christus aan de mens met elkaar gepaard gaan. Tussen Luthers en Gereformeerden bestond hierover eerst

weinig verschil. Ook de eerstgenoemden leerden, dat de Heilige Geest, schoon werkende door woord en sacramenten als zijn instrumenten, toch alleen door een bijzondere kracht het geloof werkt en werken kan, en dat Hij dat doet *ubi et quando visum est* 4). Maar toch was er van huis uit al enig onderscheid. Terwijl de Gereformeerden het gewoonlijk zo voorstellen, dat de Heilige Geest zich paart met het woord, *cum verbo*, drukken de Luthersen zich liefst zo uit en leggen er steeds sterker de nadruk op, dat de Heilige Geest werkt door het woord als zijn instrument, *per verbum*. En terwijl de Gereformeerden altijd onderscheid maakten tussen de gewone en buitengewone wijze, waarop God de genade werkte in het hart, lieten de Lutheranen, uit vrees voor de Anabaptisten, de buitengewone wijze hoe langer hoe meer weg en zeiden, *Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente* 5), of zoals Luther telkens zei: *Deus interna non dat nisi per externa*. En toen nu in 1621 de Danziger predikant Hermann Rahtmann (kruis) 1628 een geschrift uitgaf, waarin hij leerde, dat het woord alleen geen kracht had om de mens te bekeren, tenzij de Heilige Geest met zijn genade erbij kwam 6), toen verhieven zich bijna alle Lutherse theologen tegen hem en ontwikkelden als de echte Lutherse leer, dat het woord Gods de kracht van de Heilige Geest tot bekering in zich bezit, dat die kracht door Goddelijke beschikking erin gelegd is en er zo onafscheidelijk mee verbonden is, dat zij in het woord ook zelfs nog *inquit ante et extra omnem usum legitimum*, evenals de hand van de mens, ook al werkt zij niet, toch altijd de *vis operandi* behoudt 7).

Nu is inderdaad heet woord, dat van Gods mond uitgaat, altijd een kracht, die datgene volbrengt, waartoe God het zendt. Dat is het op natuurlijk gebied in schepping en onderhouding, dat is het ook op zedelijk en geestelijk terrein bij het werk van de herschepping. En dit geldt zelfs niet alleen van het Evangelie, maar ook van de wet. Paulus zegt wel van de Oudtestamentische wettische bedeling, dat *το γραμμα αποκτεννει*, [2 Cor. 3:6](#) maar daardoor drukt hij juist zo sterk mogelijk uit, dat zij geen dode letter is; veeleer is zij zo machtig, dat zij zonde, toorn, vloek en dood werkt; *ο νομος οργην κατεργαζεται* [Rom. 4:15](#), is *δυναμις της αμαρτιας*, [1 Cor. 15:56](#), *διακονια της κατακρισεως*, [2 Cor. 3:7](#), [9](#). En daartegenover staat nu het Evangelie als een *δυναμις θεου εις σωτηριαν*, [Rom. 1:16](#); [1 Cor. 1:18](#); [2:4-5](#); [15:2](#); [Ef. 1:13](#); het is, omdat geen mensen- maar Gods woord, [Hd. 4:29](#); [1 Thess. 2:13](#), levend en blijvend, [1 Petr. 1:25](#), levend en krachtig, [Hebr. 4:12](#), geest en leven, [Joh. 6:63](#), een licht, dat schijnt in een duistere plaats, [2 Petr. 1:19](#), een zaad, dat in de harten gestrooid wordt, [Mt. 13:3](#), opwast en vermenigvuldigd wordt, [Hd. 12:24](#), van grote waarde is, ook al zijn degenen, die het planten en natmaken, niets, [1 Cor. 3:7](#), een scherp tweesnijdend zwaard, dat doordringt in 't binnenste wezen van de mens en al zijn gedachten en overleggingen oordeelt, [Hebr. 4:12](#). En daarom is het niet ledig en ijdel, maar het werkt, *ενεργειται*, in degenen die geloven, [1 Thess. 2:13](#); en de werken, die het tot stand brengt, zijn wedergeboorte, [1 Cor. 4:15](#); [Joh. 1:18](#); [1 Petr. 1:23](#) geloof, [Rom. 10:17](#), verlichting, [2 Cor. 4:4-6](#); [Ef. 3:9](#); [5:14](#); [1 Tim. 1:20](#), onderwijzing, verbetering, vertroosting enz., [1 Cor. 14:3](#); [2 Tim. 3:15](#). Zelfs in degenen, die verloren gaan, oefent het Evangelie zijn werking uit; het is hun tot een val, tot een ergernis en dwaasheid, tot een steen, waaraan zij zich stoten, tot een reuke van de dood ten dode, [Luk. 2:34](#); [Rom. 9:32](#); [1 Cor. 2:14](#); [2 Cor. 2:16](#); [1 Petr. 2:8](#). Tegenover het spiritualisme is deze macht van het woord van God en bepaaldelijk van het Evangelie met de Luthersen in haar volle, rijke betekenis te handhaven. De tegenstelling van het in- en uitwendige, van het geestelijke en het stoffelijke, van eeuwigheid en tijd, van wezen en vorm enz. is uit een valse filosofie afkomstig en met de Schrift in strijd. God is de Schepper van de hemel maar ook van de aarde, van de ziel en van het lichaam beide, van geest en stof te zamen. En daarom is ook het woord geen ijdele klank, geen ledig teken, geen koud symbool; maar alle woord, ook van de mens, is een macht, groter en duurzamer dan de macht van het zwaard; er zit gedachte, geest, ziel, leven in. Indien dit geldt van het woord in

het algemeen, hoeveel te meer van het woord, dat van Gods mond uitgaat en door Hem gesproken wordt? Dat is een woord, dat schept en onderhoudt, oordeelt en doodt, herschept en vernieuwt, altijd zijn werking doet en nooit ledig wederkeert. Bij een mensenwoord maakt het een groot verschil, of het geschreven of gedrukt is, gelezen of gehoord wordt; en bij het gesproken woord is weer de vorm en voordracht van de grootste betekenis. Ook hangt de macht van het menselijk woord af van de mate, waarin iemand zijn hart, zijn ziel erin neergelegd heeft, van de afstand, die tussen de persoon en zijn woord bestaat. Maar bij God is dat anders. Het is altijd zijn woord; Hij is er altijd bij tegenwoordig; Hij draagt het steeds door zijn almachtige en alomtegenwoordige kracht; Hij is het altijd zelf, die in wat voor vorm en door wat voor middelen dan ook, het tot de mensen brengt en er hen door roept. Daarom, al is het woord van God, dat vrij door de dienaren verkondigd of ook in vermaning, toespraak, boek of geschrift tot de mensen gebracht wordt, wel uit de Heilige Schrift genomen maar niet met die Schrift identiek, toch is het een woord van God, dat van Gods wege tot de mens komt, door de Heilige Geest gesproken wordt en daarom ook altijd zijn werking doet. Het woord van God is nooit los van God, van Christus, van de Heilige Geest; het heeft geen bestand in zichzelf; het is niet deïstisch van zijn schepper en auteur te scheiden. Zoals de Schrift niet eenmaal door de Heilige Geest geïnspireerd is, maar voortdurend door die Geest gedragen, bewaard, krachtig gemaakt wordt, zo is het ook met het woord van God, dat, uit de Schrift genomen, op een of andere wijze aan mensen gepredikt wordt. Jezus sprak door de Geest, [Joh. 6:63](#); de apostelen, die die Geest ontvingen, [Mt. 10:20](#); [Luk. 12:12](#); [21:15](#); [Joh. 14:26](#); [15:26](#), verkondigden het Evangelie niet alleen in woorden, maar ook in kracht en in de Heilige Geest, [1 Thess. 1:5-6](#), in betoning van Geest en kracht, [1 Cor. 2:4](#), en hanteerden het als het zwaard van de Geest, [Ef. 6:17](#). In zoverre hebben de Luthersen ook volkomen gelijk; het woord van God is altijd en overal een kracht van God, een zwaard van de Geest; semper huic verbo adest praesens Spiritus Sanctus.

Maar desniettemin leren Schrift en ervaring, dat dat woord van God niet altijd dezelfde werking heeft; efficax is het in zekere zin altijd, het is nooit krachteloos; indien het niet opheft, slaat het neer; indien het niet tot een opstanding is, dan tot een val; indien niet tot een reuk van het leven, dan tot een reuk van de dood. De vraag rijst dus, wanneer het woord van God in die zin efficax is, dat het tot geloof en bekering leidt. De Luthersen sluiten nu, om de mens onontschuldigbaar te stellen, deze Goddelijke, bovennatuurlijke efficacia op in het woord, maar vorderen daarmee niets en moeten, om de verschillende uitkomst van het woord bij de mens te verklaren, tot de vrije wil de toevlucht nemen. De Gereformeerden echter rekenden met het feit van die dubbele uitkomst, beschouwden de efficacia niet als een onpersoonlijke, magische kracht, die in het woord was gelegd, maar dachten dat woord altijd in verband met zijn auteur, met de Christus, die het bedient door de Heilige Geest. En die Heilige Geest is geen onbewuste kracht, maar een persoon, die altijd bij het woord is, het altijd draagt en werkzaam doet zijn, schoon niet altijd werkzaam doet zijn op dezelfde wijze. Hij bezigt naar het onnaspeurlijk welbehagen van God dat woord tot bekering, maar ook tot verharding, tot een opstanding, maar ook tot een val. Hij werkt altijd door het woord, doch niet altijd op dezelfde wijze. En als Hij er zo door werken wil, dat het tot geloof en bekering leidt, dan behoeft Hij objectief aan het woord niets toe te voegen. Dat woord is goed en wijs en heilig, een woord van God, een woord van Christus, en de Heilige Geest neemt alles uit Christus. Maar opdat het zaad van het woord goede vruchten draagt, moet het in een weltoebereide aarde vallen. Ook de akker moet voor de ontvangst van het zaad worden gereed gemaakt. Deze subjectieve werkzaamheid van de Heilige Geest moet dus bij het objectieve woord bij komen. Zij kan uit de aard van de zaak niet in het woord besloten zijn, zij is een andere, een bijkomende, een subjectieve werkzaamheid, niet een werkzaamheid per verbum maar cum verbo, een openen van het hart, [Hd. 16:14](#), een inwendige openbaring, [Mt.](#)

[11:25](#); [16:17](#); [Gal. 1:16](#), een trekken tot Christus, [Joh. 6:44](#), een verlichting van het verstand, [Ef. 1:18](#); [Col.1:9-11](#), een werken van het willen en het werken, [Phil. 2:13](#) enz. 8). Daarmee wordt de Geest niet van het woord losgemaakt of gescheiden, ook zelfs dan niet, wanneer Hij, gelijk bij kinderen, de wedergeboorte werkt zonder enig middel van de genade. Want de Geest, die wederbaart, is niet de Geest van God in het algemeen, maar de Geest van Christus, de Heilige Geest, de Geest, die Christus verworven heeft, door wie Christus regeert, die alles alleen uit Christus neemt en die door Christus in de gemeente uitgestort is en dus de Geest van de gemeente is. Daargelaten of de Heilige Geest soms ook in Heidenen werkt en werken kan, wat in elk geval exceptioneel is, in de regel werkt Hij de wedergeboorte alleen in zulken, die leven onder de bediening van het verbond. Ook kinderen, die door Hem worden wedergeboren, zijn kinderen van het verbond, van dat verbond, hetwelk het woord van God tot inhoud heeft en het sacrament tot teken en zegelontving. De Heilige Geest volgt Christus dus in zijn gang door de historie; Hij bindt zich aan het woord van Christus en werkt alleen in de naam en naar het bevel van Christus. Individueel en subjectief, wanneer bijv. een kind losgedacht wordt van heel zijn omgeving, van de kerk, waarin het geboren wordt, mag het de schijn hebben, alsof de Geest werkte zonder het woord; objectief en zakelijk werkt de Heilige Geest slechts daar, waar het verbond van de genade met de bediening van woord en sacrament zich uitgebreid heeft. En daarom wordt de wedergeboorte bij kinderen, wanneer zij opwassen, altijd daaraan gekend en in haar echtheid bewezen, dat zij in de daden van geloof en bekering overgaat en dan zich aansluit bij het woord van God, dat objectief in de Heilige Schrift voor ons ligt. De Heilige Geest, die in de wedergeboorte niets anders toepast dan het woord, de kracht, de verdienste van Christus, leidt vanzelf ook het bewuste leven naar dat woord heen, dat Hij uit Christus nam en door profeten en apostelen beschrijven deed.

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 411 v.
Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 414 v.
Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 421 v.
- 2) Verg. Deel III; Hoofdstuk 8; Par. 49 De Heilsorde; 415 v.
- 3) Verg. Cloppenburg, Op. II 200. Hoornbeek, Summa Controv. v.
Episcopus, Op. I 527. Quenstedt, Theol. 1169, A. Hegler,
Geist und Wort bei Seb. Franck. Freiburg 1892. Maronier,
Grützmacher t.a.p.
- 4) Müller, Die symb. Bücher bl, 39, 455, 456, 471, 524, 601,
712, 720, Luther bij Köstlin II 494, bij Otto, Geist und Wort
nach Luther. Göttingen 1898, bij Grützmacher t.a.p. Andere
Luth. theologen bij J. Müller, Dogm. abh. bl, 155 v.
- 5) Art. Smalc. III 8.
- 6) Verg. over Rathmann: Grützmacher, t.a.p. bl. 220 v.
- 7) Quenstedt, Theol. I 169. Hollaz, Ex. 992. Buddeus, Inst.
theol. 110. Schmid, Dogm. d. ev. Luth. K. par. 51.
Philippi, Kirchl. Gl. V. 2 bl. 29 v.
- 8) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde;
436 v., en voorts Conf. Belg. 24. Heid. Cat. vr. 65,67,
Helv. 11 18. Can. Dordr. III 6. V 7, 14. Calvijn,
Inst. III 2, 33 IV 14, 11. adv. Lib. c. 9. Turretinus, Theol.
El. XV 4, 24. Hodge, Syst. Theol. III 466-485 enz.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 58 De Sacramenten; 524.)

Par. 58. De Sacramenten.

Edwin Hatch, *Griechentum und Christentum* 1892, en andere werken, reeds genoemd (Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 23 Geloof en Theologie; 160), voorts nog Moeller—von Schubert, *Kirchengeschichte* I 332 v. K.H.E. de Jong, *Das antike Mysterienwezen in religionsgesch. ethnol. und psych. Beleuchtung*. Leiden 1909. G. L. Hahn, *Die Lehre v.d. Sakr. in ihrer gesch. Entw.* Breslau 1864. Dogmenhist. werken van Schwane, Harnack, Loofs, Seeberg.

Hugo Vict., de sacramentis. Lombardus en commentatoren op Sent. IV dist. 1 v. Thomas, S. Theol. 111 qu. 60 v. c. Gent. IV 56 v. Bonaventura, Brevil. VI. Conc. Trid. sess. VII v. Catech. Rom. II c. 1 v. Bellarminus, Controv. Chr. fidei t. III. P. Canisius, Summa doct. chr. t. II. Theol. Wirceb., t. IX. X. Möhler, Symb. c. 4. Heinrich- Gutberlet, Dogm. Theol. IX. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 2. C. Pesch, Prael. dogm. t. VI. VII. Pohle, Dogm. III4. Oswald, *Die dogm. Lehre v.d. h. Sakr.* 2 Munster 1864. 5 1894.

Luther bij Köstlin, *Luthers Theol.* II 503 v. Gerhard, *Loci theol.* XVIII-XXI. Quenstedt. Theol. IV 73 v. Hollaz, *Ex. theol.* bl. 1053 v. Schmid, Dogm. d. ev. luth. K. par. 53 v. Calvijn, *Inst.* IV 14-19, Polanus, *Synt.* Theol. bl. 490 v. Maccovius, *Loci Comm.* cap. 77-80. Synopsis pur. theol. disp. 43-47. Maastricht, Theol. VII c. 3 v. Turretinus, *Theol. El.* I. XIX. De Moor, *Comm.* c. 29-31. M. Vitranga, *Doctr.* VI 308 v. VII. VIII. J.H. Bachiene, *De lere van de Sakramenten na den aart van de Goddelijke verbonden verklaard*. Utrecht 1771.

Kant, *Religion innerhalb usw.* ed. Rosenkranz, bl. 241 v. Schleiermacher, *Chr. Gl.* par. 136 v. Kähler, *Die Sakramente als Gnadenmittel. Besteht ihre reformatorische Schätzung noch zu Recht?* Leipzig 1902. Kattenbusch, art. Sakrament in PRE3 XVII 349-381. J. C. Lambert, *The sacraments in the New Testament* 1903. Kuyper, E. Voto Dordr. II 426 v.

524. Bij het woord komt als tweede genademiddel het sacrament. De Heilige Schrift kent deze naam niet en heeft ook geen leer over de sacramenten in het algemeen. Zij spreekt wel van besnijdenis en pascha, van doop en avondmaal, maar vat deze instellingen niet onder één begrip samen. Zo gebeurde het ook nog niet in de eerste Christelijke gemeenten. Ofschoon wij [Hd. 2:42](#), lezen, dat de gemeente te Jeruzalem volhardde in de leer van de apostelen, in de gemeenschap, in de breking van het brood en in de gebeden, en uit [Hd. 6:4](#), kunnen opmaken, dat er een bediening van het woord was, weten wij toch van de inrichting van de gemeentevergadering te Jeruzalem weinig af. Iets meer is ons uit [1 Cor. 11:1-14:40](#) bekend van de godsdienstoefeningen van de gelovigen uit de Heidenen. Nadat de gelovigen op grond van persoonlijke belijdenis door de doop in de naam van Christus in de gemeente, εἰς ἐν σῶμα, opgenomen waren, [Rom. 6:3-5](#); [1 Cor. 12:13](#); [Gal. 3:27](#) kwamen zij geregeld op de dag des Heeren samen, [Hd. 20:7](#); [1 Cor. 16:2](#); [Op. 1:10](#). Waarschijnlijk hielden zij op die dag twee vergaderingen, één tot de dienst van het woord, waarbij de toegang ook voor niet leden vrijstond, [1 Cor. 14:23](#), een gedeelte uit de Oudtestamentische Schrift en later ook uit de apostolische geschriften werd voorgelezen, ieder lid van de gemeente vrij het woord kon nemen, [1 Cor. 14:26](#), en gebeden en gezongen werd, [Hd. 2:42](#); [Rom. 12:12](#); [1 Cor. 14:14](#), [15, 26](#); en een andere tot viering van het avondmaal, εἰς τὸ φαγεῖν, [1 Cor. 11:33](#), waaraan alleen de gelovigen mochten deelnemen, [1 Cor. 10:16](#)v., [1 Cor. 11:20](#)v., waarin eerst gebeden en gedankt werd, dan een gemeenschappelijke maaltijd (ἀγὰπη), [Jud. 12](#); [2 Petr. 2:13](#), gehouden werd van de door de gelovigen samengebrachte gaven, daarna weer gebeden en gedankt (εὐχαριστία) en het avondmaal gevierd werd. Wel menen Jülicher, Spit ta, Haupt, Hoffmann Driess e.a., dat in de apostolische tijd het avondmaal niet van de gewone maaltijd

onderscheiden was, maar dat heel de ἀγάπη een εὐχαριστία, een δειπνον κυριακον was, maar dit gevoelen wordt door Harnack, Zahn, Grafe e.a. terecht verworpen; Jezus stelde het avondmaal na de gewone maaltijd in, [Mt. 26:26](#); [1 Cor. 11:25](#); Paulus onderscheidt beide in [1 Cor. 11:20-21](#) en stelt voor, om ze geheel te scheiden, door de gewone maaltijd te voren in huis te houden, [1 Cor. 11:22](#) 1). Maar in de tweede eeuw kwam hier allengs grote verandering in. De viering van het avondmaal werd, om welke redenen dan ook 2), van de agapè losgemaakt, en de beide vergaderingen, die tot de dienst van het woord en die tot het avondmaal, werden verenigd. Voortaan had de viering van het avondmaal in de gewone godsdienstoefening na de bediening van het woord plaats en werd de godsdienstoefening in twee gedeelten onderscheiden; bij het eerste, de bediening van het woord, mochten ook Heidenen of althans catechumenen en poenitenten tegenwoordig zijn, maar het tweede, de viering van het avondmaal, stond alleen voor de gedoopten open, en kreeg door de bijvoeging van doopsbelijdenis, doopsbediening, oratio dominica en allerlei rituele en symbolische handelingen hoe langer hoe meer een mysterieus karakter.

Het wijd verbreide Griekse mysteriewezen kreeg invloed op de Christelijken godsdienst. In het Nieuwe Testament is μυστηριον de naam voor wonderen en daden van God, die vroeger verborgen waren, maar die nu openbaar zijn geworden 3). Maar dit woord kreeg in de Christelijke kerk spoedig een heel andere betekenis en werd de aanduiding van alwat in de Christelijke godsdienst geheimzinnig en onbegrijpelijk was. In het Latijn werd dit woord door sacramentum overgezet, dat de betekenis had van eed, vooral door de soldaat aan het vaandel af te leggen, of van een geldsom, die bij een proces in een locus sacer moest neergelegd worden en bij verlies van het proces aan de goden verviel, maar dat nu de gedachte van een geheimzinnige, heilige handeling of zaak in zich opnam. In deze zin kon alwat met God en zijn openbaring in enig verband stond, een sacrament worden genoemd, de openbaring zelf en haar inhoud, de leer, de triniteit, de vleeswording enz., voorts allerlei tekenen, zoals het teken van het kruis, het zout, dat aan de catechumenen gegeven werd, eindelijk alle heilige handelingen, priesterwijding, huwelijk, exorcisme, sabbatviering, besnijdenis en alle ceremoniën 4). Al treden nu onder deze met de naam van sacrament aangeduide heilige handelingen doop en avondmaal nog altijd duidelijk op de voorgrond, toch was de vaagheid van de naam oorzaak, dat het getal van de sacramenten lange tijd onbepaald bleef. Ook Augustinus bezigt het begrip nog in ruimere zin en gaat bij zijn definitie van die betekenis uit. Eerst Pseudodionysius in de 6e eeuw telde zes sacramenten: doop, confirmatie, eucharistie, priesterwijding, monnikwijding en gebruiken bij de begrafenis. Maar de scholastiek sloot zich in de bepaling van het begrip sacrament bij Augustinus aan en rekende er verschillende heilige zaken en handelingen onder. Hugo van St. Victor noemt niet minder dan 30 sacramenten en verdeelt ze in drie klassen: zulke, die tot de zaligheid nodig zijn (doop, confirmatie enz.), zulke, die een hogere genade meedelen (gebruik van wijwater enz.) en zulke, die dienen tot voorbereiding voor de overige sacramenten (wijding van heilige gereedschappen enz.). Abaelard telt er vijf: doop, confirmatie, eucharistie, laatste oliesel en huwelijk, terwijl Robert Pullus er ook vijf noemt, maar de beide laatste door biecht en priesterwijding vervangt. Bernard geeft geen getal op, maar noemt op verschillende plaatsen doop, voetwassing, confirmatie, eucharistie, biecht, laatste oliesel, priesterwijding, investituur, huwelijk met de naam van sacramenten. Eerst Lombardus heeft het bekende zevental 5), maar ook na hem spreken theologen en synoden (bijv. het lateraanconcilie van 1179) nog van sacramenten in ruime zin. En dit duurt, totdat de sententiae van Lombardus algemeen handboek voor de studie van de theologie werden en het concilie te Florence 1439 het zevental vaststelde 6). Met deze beperking van het getal ging de bepaling van het begrip hand aan hand. Bij de kerkvaders werden vele heilige handelingen, vooral doop en avondmaal, wel hoog verheven, en van een bovennatuurlijke kracht en genade

voorzien gedacht. Maar een leer van de sacramenten ontbreekt; de verhouding van het zinnelijk en geestelijk element wordt niet duidelijk bepaald, en de wijze van werking niet helder omschreven. Augustinus onderscheidt in de sacramenten twee bestanddelen: dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intellegitur. Quod videtur, speciem habet spiritalem 7). Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? accedit verbum ad elementum et fit sacramentum 8). Soms legt hij zozeer de nadruk op het woord en voor de werking van het sacrament op het geloof van de ontvanger, dat het teken slechts een beeld wordt van de betekende zaak. Maar aan de andere zijde gaf hij zulk een ruime definitie van het begrip sacrament, dat er allerlei kerkelijke handelingen onder vallen konden, en bond hij tegen de Donatisten de sacramenten zo aan de kerk, dat zij door de ketters wel konden meegenomen worden, maar toch alleen binnen de kerk de genade konden meedelen 9).

De eigenlijke leer van de sacramenten is een product van de middeleeuwse scholastiek; zij eerst stelde een nauwkeurig en dikwijls splinterig onderzoek in omtrent het begrip, de instelling, de bedienaar, de noodzakelijkheid, de doelmatigheid, het getal, de bestanddelen, de verhouding van het sacramentum en de res sacramentit het onderscheid tussen de sacramenten in het paradijs, het oude en het nieuwe testament, het onderling verschil van de zeven sacramenten, de fysieke of morele werking, de onderscheiden genade, die zij meedelen, de vereisten voor de uitdeling en de ontvangst van de sacramenten 10). Resultaat van deze scholastieke ontwikkeling was, dat ten dele reeds op vroegere concilies, maar vooral te Trente over de leer van de sacramenten in het algemeen het volgende vastgesteld werd:

1. alle sacramenten van het Nieuwe Verbond zijn door Christus ingesteld en zeven in getal: doop, confirmatie, eucharistie, boete, laatste oliesel, priesterwijding en huwelijk.
2. Deze zijn alle ware en eigenlijke sacramenten, van die van het Oude Verbond wezenlijk onderscheiden, maar toch onderling in waarde verschillend.
3. Zij zijn, ofschoon niet alle voor ieder mens, tot zaligheid noodzakelijk, zodat zonder hen of althans zonder verlangen ernaar, door 't geloof alleen, de genade van de rechtvaardigmaking niet te verkrijgen is.
4. Zij betekenen niet alleen de genade, maar bevatten haar ook en delen haar ex opere operato mee.
5. Van de zijde van de bedienaar wordt voor de waarachtigheid van het sacrament minstens vereist, dat hij de intentie heeft om te doen, wat de kerk doet, maar is het overigens onverschillig, of hij in doodzonde verkeert.
6. Wettige uitdelers van de sacramenten zijn alleen de geordende priesters, maar confirmatie en priesterwijding geschieden alleen door de bisschop, en de doop mag in geval van nood ook door leken bediend.
7. Van de zijde van de ontvanger is alleen nodig, dat hij de intentie heeft, om te ontvangen wat de kerk geeft en aan de genade geen hindernis in de weg legt.
8. Ieder sacrament verleent een bijzondere genade, en doop, confirmatie en ordening verlenen een character indelebilis 11).

- 1) Weiszäcker, Das apost. Zeitalter 2 bl. 566 v. Moeller- von Schubert, Kirchengesch. I 96 v. Zahn, art. Agapen, en Drews, art. Eucharistie in PRE3. Knopf. Das nachapost. Zeitalter 1905 bl. 222 v. Sillevius Smitt, De organisatie v.d. Chr. kerk in den apost. tijd bl. 93 v.
- 2) Verg. Drews in PRE3 V 562.
- 3) Verg. Deel I; Hoofdstuk 3; Par. 23 Geloof en Theologie; 160.
- 4) Zie de werken van Hatch en anderen, boven genoemd. De religionsgeschichtliche poging, om de Christelijke sacramentsleer geheel of grotendeels uit de heidense mysteries af te leiden, kan echter niet geslaagd heten. Kattenbusch, PRE3 XVIII 351 zegt ervan, dat, al is enige invloed niet te miskennen, die Forschung zeigt, dass doch merkwürdig wenig in der alteren Zeit mit Wahrscheinlichkeit bei den Christen auf solche Beeinflussung zurückgeführt werden kann. Zie ook von der Goltz, Die Bedeutung der neueren religionsgesch. Forschungen für die Beurteilung der christl. Sakramente, Die Studierstube 1907 bl. 609-622.
- 5) Lombardus, Sent. IV dist. 2.
- 6) Schwane, D. G. III 584 v. Loofs, Dogmengesch. 4 bl. 568 v
- 7) Augustinus, Serm. 272.
- 8) Augustinus, in Ev. Joh. 80, 3.
- 9) Harnack, D. G. III 141. Loofs, Dogmengesch. 4 373 v. J. Hymmen, Die Sakramentslehre Augustins in Zusammenhang dargestellt und beurteilt. Bonn 1905.
- 10) Verg. de boven deze par. aangeh. werken en voorts Schwane, D. G. III 579-605. Harnack, D. G. III 466 v. Loofs, Dogmengesch. 4 567 v.
- 11) Zie Conc. Trid. VII de sacr. Catech. Rom. II c. 1 en voorts de boven aangehaalde Roomse literatuur. Over de sacramentsleer in de Griekse kerk zie Kattenbusch, Vergl. Confessionskunde I 393 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 58 De Sacramenten; 525.)

525. De ontwikkeling van deze sacramentsleer toont, dat zij zich hoe langer hoe verder van de Schrift verwijderde. Vooral in drieërlei opzicht is dit het geval. Ten eerste wordt de genade, welke het sacrament mededeelt, door Rome alleen opgevat als een gratia sanctificans, d.i. als een kracht, die in de mens wordt ingestort, hem tot de bovennatuurlijke orde verheft en aan de Goddelijke natuur deelachtig maakt. De genade is van de schuld en vergeving van de zonden bijna geheel losgemaakt en in een aan de mens van buitenaf toekomende, bovennatuurlijke gave veranderd. Ten tweede is de band van het sacrament aan het woord door Rome zo goed als geheel verbroken; het woord heeft wel enige betekenis, maar slechts een voorlopige en preparatoire; het geloof, dat door het woord gewerkt wordt, is niets dan een historisch geloof, dat ter zaligheid onvoldoende is en door de liefde, d.i. door de gratia infusa, moet aangevuld worden. En deze gratis wordt alleen meegedeeld door het sacrament, hetwelk daarom een eigen, zelfstandige plaats inneemt naast het woord en het in waarde verre overtreft. Ten derde is het geloof volstrekt geen vereiste meer in de ontvanger van het sacrament; de genade ligt als gratia sanctificans, als iets materieels, in het sacrament besloten, wordt erdoor meegedeeld ex opere operato, en onderstelt dus hoogstens, dat de ontvanger geen onoverkomelijke hindernis in de weg legt. Het sacrament werkt dus fysiek en magisch, krachtens een macht, door God aan de priester geschonken, als een instrument in zijn hand.

Op alle drie punten heeft de Hervorming de Roomse sacramentsleer naar de Schrift herzien en gewijzigd; Zwingli, Luther, Calvijn waren hierbij met elkaar eenstemmig en spraken het gemeenschappelijk uit, dat de genade, die in het sacrament werd meegedeeld, in de eerste plaats de vergevende genade was en niet op de lagere, van het donum superadditum verstoken natuur, maar op de zonde betrekking had; dat het sacrament een teken en zegel was, aan het woord gehecht, geen enkele genade meedeelde, die niet door het woord geschonken werd en dus zonder het woord hoegenaamd geen waarde had; en dat niet het sacrament zelf, maar toch wel zijn werking en vrucht afhing van het geloof en in de ontvanger dus altijd het zaligmakend geloof onderstelde. Maar overigens openbaarde zich in de sacramentsleer tussen de Hervormers al spoedig belangrijk verschil. De sacramenten werden tussen Roomsens, Lutheranen, Zwinglianen, Gereformeerden, Anabaptisten enz. het middelpunt van de strijd. Zij werden het schibboleth van elk dogmatisch systeem; daarin belichaamden zich praktisch en concreet de beginselen, van welke men in kerk en theologie, in leer en leven uitging. De verhouding van God en wereld, schepping en herschepping, Goddelijke en menselijke natuur in Christus, zonde en genade, geest en stof kwam in het sacrament tot haar praktische toepassing; alle strijd bewoog zich om de unio sacramentalis, de vereniging van teken en betekende zaak, het verband van sacramentum en res sacramenti. Luther legde eerst, in 1518 en 1519, al de nadruk op het geloof, dat alleen het sacrament werken doet en zo de gemeenschap aan Christus en zijn weldaden ons deelachtig maakt; dan van 1520 tot 1524, bracht hij het sacrament vooral in verband met het woord, waarvan het een teken en zegel is; en eindelijk, na 1524, kwam hij er, uit vrees voor de Wederdopers, meer en meer toe, om de sacramenten onontbeerlijk te achten, hun objectief karakter op grond van de instelling van Christus te handhaven, en het verband tussen teken en betekende zaak temporeel, corporeel en lokaal op te vatten, zodat naar de latere Lutherse voorstelling de res coelestis in, met en onder het element verborgen is, gelijk de kracht van de Heilige Geest ingegaan is in het woord, en de genade door de sacramenten werkt als door haar instrumenta, media, adminicula, vehicula, organa 1).

Daartegenover leerde Zwingli, dat de sacramenten, omdat zij alleen bediend worden aan zulken, die het geloof en door dat geloof Christus en al zijn weldaden deelachtig zijn, in de eerste plaats tekenen en bewijzen van het geloof, belijdenisakten zijn, en dan in de tweede plaats ook middelen tot versterking van het geloof, omdat zij ons herinneren de weldaden, waarop ons geloof betrekking heeft, ons geloof steeds meer van onszelf af op Gods genade in Christus richten en daardoor dat geloof oefenen en sterken 2). Nu vat ook Calvijn de sacramenten wel op als belijdenisakten, als *mutua nostra erga Deum pietatis testificatio*. Maar dat zijn zij bij hem toch eerst in de tweede plaats; allereerst zijn de sacramenten *divinae in nos gratiae testimonia externo signo confirmata*, tekenen en zegelen van de beloften van God in zijn woord, spiegels, waarin wij de rijkdom van zijn genade aanschouwen. Het onzichtbaar element, de *materia en substantia* van het sacrament, is dus het woord, de belofte, het verbond van de genade, de persoon van Christus met al zijn weldaden. Maar het zichtbaar element houdt deze geestelijke goederen niet in zich besloten, het schenkt ze ons niet *propriat intrinseca virtute*; God staat zijn werk niet aan de tekenen in het sacrament af, Hij en Hij alleen is de bezitter en blijft ook de enige uitdeler van genade. De tekenen doen alleen instrumentele, ministeriële dienst: God bedient er zich van, om zijn genade mede te delen. En Hij deelt deze genade alleen mee aan wie geloven en versterkt en voedt dan hun geloof; ongelovigen ontvangen slechts het teken zonder de betekende zaak. Hoe nu God van de sacramenten zich bedient ter uitdeling van zijn genade, wordt bij Calvijn en ook bij de latere Gereformeerden niet duidelijk. Er blijft daarom voor allerlei vragen plaats: is de genade altijd met het teken verbonden, zodat het sacrament objectief steeds hetzelfde blijft? of verbindt God de genade met het teken alleen, wanneer het sacrament door gelovigen ontvangen

wordt? of biedt God de genade met het teken ook aan de ongelovige gebruikers aan, zodat het hun schuld is, als zij alleen het teken aannemen en ontvangen? waarin is de sacramentele genade onderscheiden van die, welke de gelovigen reeds vroeger ontvingen, en waarin verschilt zij van de subjectieve werking van de Heilige Geest, die het oog van de gelovigen voor het sacrament opent en hun hart ervoor ontsluit? gaat de uitdeling van de genade gepaard met de bediening of de ontvangst van het teken? heeft zij daarmee tegelijkertijd plaats of kan zij ook vroeger of later geschieden en de vrucht van het sacrament dus vóór en onder en na de ontvangst worden genomen? 3).

Buiten de Lutherse en de Gereformeerde kerken, die in navolging van Luther en Calvijn het objectief karakter van de sacramenten handhaafden, vond de leer van Zwingli hoe langer hoe meer ingang. De Wederdopers namen voetwassing, doop en avondmaal nog wel als sacramenten aan, maar zagen er toch alleen tekenen en symbolen, geen zegelen in; de sacramenten stellen wel zichtbaar de weldaden voor ogen, die de gelovigen van God hebben ontvangen, maar zij doen dat als belijdenissen van ons geloof en delen geen genade mee 4). De Socinianen keurden evenals Zwingli de naam sacrament af, beschouwden het avondmaal als een gedachtenismaaltijd, als een verklaring van wat wij in Christus hebben, en ontkenden, dat de doop op een bevel van Christus berustte en een blijvende instelling was 5). De Remonstranten beleden in hun confessie nog wel, dat God in de sacramenten zijn weldaden vertoont en certo modo exhibet atque obsignat, maar hun Apologie deed zien, dat zij daaronder geen bezegeling van Gods belofte en geen meedeeling van zijn genade verstonden; de sacramenten zijn tekenen van het verbond tussen God en mensen, waarbij dezen zich verplichten tot een heilig leven en God zijn genade hun zichtbaar voor ogen stelt 6). Bij de Rationalisten werden de sacramenten tot herinnerings- en belijdenistekenen, waarvan het doel was bevordering van de deugd, en die daarom licht met andere plechtige ceremonies konden vermeerderd worden 7). De Kwakers verwierpen de sacramenten als Joods ceremonieel, vatten de doop als Geestesdoop op, die ons van onze zonden reinigt, en het avondmaal als afbeelding van de voeding van onze ziel door Christus 8). Dit ontbindend proces werd in zoverre door Schleiermacher gestuit, als hij een poging waagde om het objectief karakter van de sacramenten te handhaven en al de verschillende opvattingen in een hogere eenheid te verbinden. Hij omschreef ze daartoe als fortgesetzte Wirkungen Christi, in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen auf das Innigste verbunden, durch welche er seine hohepriesterliche Tätigkeit auf die Einzelnen ausübt und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns, um derentwillen Gott allein die Einzelnen in Christo sieht, erhält und fortpflanzt 9). Maar deze poging tot verzoening slaagde niet. De Wirkungen Christi, in Handlungen der Kirche eingehüllt, lieten onbeslist, wat in de sacramenten het eerste en voornaamste was. Zo ging de theologie weldra weer in verschillende richtingen uiteen. Sommigen bleven een bemiddelend standpunt innemen 10), anderen reproduceerden het gevoel van Zwingli 11), of keerden tot het confessionele standpunt van de Lutherse of Gereformeerde kerken terug 12). En eindelijk werd door de Neolutheranen in Duitsland 13) en door de Puseyisten in Engeland 14) een leer van de sacramenten voorgedragen, die veelszins aan Rome herinnerde, de genade door het sacrament heen liet inwerken niet alleen op de ziel, maar ook op de geistleibliche natuur en op het lichaam van de mens, en het getal van de sacramenten dikwijls uitbreidde.

1) Luther bij Köstlin, II 503 v., bij Grützmacher, Wort und Geist bl. 8 v., bij Loofs. Dogmengesch. 4 731 v. Heppe, Dogm. d. d. Prot. III 39 v. J. T. Müller, Die symb. Bücher bl. 39, 41, 202, 264, 321 enz., en voorts de Lutherse theologen boven genoemd.

- 2) Zwingli, Fidei ratio, bij Niemeyer, Conf. Conf. Hef. 24-26. Expos. chr. fidei ib. 50-53, en voorts Zeller, Das theol. System Zw. 111 v.
- 3) Verg. Calvin, Inst. IV 14. Catech. Genev. 5. Cons. Tigur. cf. Usteri, Stud. u. Krit. 1884 bl. 417-455. Conf. Gall. 34, 37. Belg. 33. Cat. Heid. vr. 66. 67 enz. a Lasco, Op. I 115-232, 511-514. Bullinger, Huysboek V 6. Sohnius, Op. I 55. Beza, Tract. theol. I 206 en de reeds boven genoemde werken van Geref. theologen.
- 4) Bij Cloppenburg, Op. II 238. Verg. ook Fr. W. Loetscher, Schwenckfelds participation in the eucharistic controversy of the sixteenth century, Princeton Theol. Rev. 1906 bl. 352-386, 454-500.
- 5) Fock, Der Socin. bl. 559 v.
- 6) Conf. en Apol. Conf. c. 23. Limborch, Theol. Christ. V 66.
- 7) Wegscheider, Inst. theol. par. 165.
- 8) Barclay, Verantwoording 1757 bl. 325.
- 9) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 143.
- 10) Nitsch, Chr. Lehre par. 191. Van Oosterzee, Chr. Dogm. II 815.
- 11) Lipsius, Dogm. par. 807 v. 840 v. Schweizer, Chr. Gl. II 400 v. Biedermann, Chr. Dogm. II 632. Ritschl, Unterricht in der Chr. Religion par. 83. Scholten, L. H. K. II 310.
- 12) Philippi, Kirchl. Gl. V 2. Hodge, Syst. Theol. III 485.
- 13) Höfling, Das Sakr. der Taufe. Erlangen 1859 I 18-20. Hofmann, Schriftbeweis II 2 bl. 167 v. Thomasius, Christi Person und Werk II 3 355 v. Delitzsch, Bibl. Psych. 2 340. 350. 354. Martensen, Dogm. par. 247-258. Vilmar, Dogm. II 226 v.
- 14) Verg. Buddensieg, art. Traktarianismus in PRE3 XX 26, 30, 32, 42, vooral 46 v. Paget, Sakraments in Gore's Lux mundi 1892 bl. 296-317. Gore, The creed of the Christian 6 ed. bl. 76 v. Hastings Bashdall, Christus in ecclesia. Edinburgh 1904. Een weerlegging van deze hoogkerkelijke leer is te vinden bij J. C. Ryle, Knots untied, 11 ed. London 1886.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 58 De Sacramenten; 526.)

526. De Schrift kent het woord sacrament niet en bevat ook in het afgetrokkene geen leer over de sacramenten. Wel spreekt zij van verschillende kerkelijke handelingen in Oude en Nieuwe Testament maar zij vat die niet onder een gemeenschappelijk begrip samen. En ook in de Christelijke kerk was niet het begrip, maar de zaak het eerste; onderscheiden leerstellingen en gebruiken van de kerk werden allengs met de naam van sacrament aangeduid. Daarom is het te begrijpen, dat zeer velen tegen deze naam bezwaar hadden en hem liefst door die van tekenen, zegelen, geheimtekens, mysteries, Geheimnisse wilden vervangen. Niet alleen Carlstadt, Zwingli, Socinns, Schleiermacher, Doedes enz. keurden het woord af; maar ook Luther zei in zijn *proludium de captivitate Babylonica*, dat de Schrift het woord niet kende in die betekenis, welke het had in de theologie; Calvin merkte op, dat de kerkvaders in het Latijnse woord een nieuwe zin hadden gelegd ¹⁾; Melancton verving in de eerste uitgave van zijn *Loci* het woord sacramenta door signa, en ook Musculus, Hottinger, Burman, Coccejus e.a. gaven aan de Schriftuurlijke namen van tekenen en zegelen de voorkeur. Dit bezwaar tegen de naam wordt nog daardoor versterkt, dat de Griekse betekenis van het woord *μυστήριον*, in het Latijn door sacramentum vertaald, op de opvatting van de met die naam aangeduide kerkelijke plechtigheden invloed heeft geïjverd. Toch is om dit alles het woord niet verwerpelijk. Want de theologie bedient zich van vele woorden, welke in

de Schrift niet voorkomen en welke binnen haar kring een technische betekenis hebben verkregen. Indien zij zich daarvan onthouden moest, zou zij alle wetenschappelijke arbeid moeten staken en zou alle prediking en uitlegging van Gods woord, ja zelfs alle vertaling van de Heilige Schrift ongeoorloofd zijn. Om die reden is het ook niet af te keuren, om de behandeling van de leer van de sacramenten aan die van doop en avondmaal te laten voorafgaan. Want wel is er in de Schrift geen afzonderlijke leer over de sacramenten te vinden en moet deze leer veeleer opgebouwd worden uit hetgeen de Schrift over de bijzondere instellingen van besnijdenis, pascha, doop en avondmaal leert; maar een voorafgaand hoofdstuk over de sacramenten in het algemeen stelt ons juist in staat, om hetgeen die bijzondere instellingen in de Schrift gemeen hebben samen te vatten en deze juiste, Schriftuurlijke opvatting te stellen tegenover de onzuivere leer, die over de sacramenten allengs in de Christelijke kerk is binnengedrongen. In de definitie van de sacramenten sloten daarom de Gereformeerden zich zo nauw mogelijk bij de Schrift aan. De scholastiek disputeerde erover, of er van de sacramenten wel een definitie te geven was, omdat zij, als samengesteld uit res en verba, geen ens reale, geen unum per se waren ²⁾. Toch leidde men uit Augustinus, die meermalen in de sacramenten een zichtbaar en een onzichtbaar bestanddeel onderscheidde, de definitie af, dat zij waren *sacrum signum* of *signum rei sacrae* ³⁾, of ook *invisibilis gratiae visibilis forma* ⁴⁾. Hoewel niet onjuist, is deze bepaling toch te ruim. Latere Roomse theologen namen daarom gewoonlijk de bepaling van de Catech. Rom. over en omschreven de sacramenten als *signa quaedam sensibus subjecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habent* ⁵⁾. Hoewel deze definitie goed kan verstaan worden, heeft zij toch in de Roomse theologie een zin verkregen, die met de Heilige Schrift in strijd is en haar daarom voor de Reformatie onbruikbaar maakt. Immers vat de Roomse theologie het sacrament op als een *res sacra*, *abditā*, *atque occulta* en legt daarin de zin, niet van het Bijbels, maar van het Griekse *μυστηριον*. En voorts legt zij er alle nadruk op, dat de sacramenten de genade in zich bevatten, dat zij deze *ex opere operato* meedelen, en dat deze genade vooral bestaat in de *gratia sanctificans*. De Schrift spreekt echter van de regenboog en de besnijdenis als *אוֹת־וּבְרִית*, [Gen. 9:12](#), [13](#), [17](#); [17:11](#), cf. [Ex. 12:13](#); [Hd. 7:8](#), en noemt de laatste een *σημειον περιτομης* een *σφραγίς της δικαιοσυνης της πιστεως*, [Rom. 4:11](#); en zij brengt ook doop en avondmaal ten nauwste met het verbond van de genade, met de middelaar en de weldaden van dat verbond en bepaaldelijk met de vergeving van de zonden in verband, [Mk. 1:4](#); [14:22-24](#) enz..

Dienovereenkomstig omschreef de Gereformeerde theologie de sacramenten als heilige zichtbare tekenen en zegelen, van God ingesteld, waardoor Hij de beloften en weldaden van het genadeverbond aan de gelovigen te beter te verstaan geeft en verzekert, en dezen van hunzijds voor God, engelen en mensen hun geloof en liefde belijden en bevestigen. Hierbij verdient het de aandacht, ten eerste, dat God als de insteller van de sacramenten wordt genoemd. In het algemeen is er hierover in de Christelijke kerken geen verschil. Alle belijden, dat God alleen de auteur, de insteller, de *causa efficiens* van de sacramenten kan zijn. Hij toch alleen is de bezitter en uitdeler van alle genade; Hij alleen kan bepalen, aan welke middelen Hij zich bij de uitdeling van zijn genade binden wil. Voorts heeft ook Christus als middelaar het recht, om sacramenten in te stellen, want Hij is als middelaar de verwerver van alle genade van God, *Hominum non est instituere et formare Dei cultum, sed traditum a Deo recipere et custodire* ⁶⁾. Maar Rome verkeert hierbij in een eigenaardige moeilijkheid. Omdat door Christus geen andere sacramenten waren ingesteld dan die van doop en avondmaal, moest van de andere sacramenten worden beweerd, dat zij of geen sacramenten waren of dat ook de apostelen het recht hadden tot instelling van sacramenten. Vóór het concilie van Trente beweerden velen, dat de sacramenten, bijv. confirmatie, biecht,

niet onmiddellijk door Christus, maar door de apostelen waren ingesteld 7). Maar het concilie te Trente bepaalde uitdrukkelijk 8), dat alle zeven sacramenten door Jezus Christus onze Heere zelf, niet middellijk, want dat erkenden allen; dan was geen conciliebesluit nodig geweest, maar onmiddellijk 9) waren ingesteld en legden daarmee aan de theologie een onuitvoerbare verplichting op. Toch had het concilie in zoverre gelijk, als het erkende, dat het recht tot instelling van sacramenten zelfs niet door God op schepselen kan worden overgedragen. Mensen kunnen de instelling van een sacrament bekend maken, [Ex. 12:1](#); [Mk.1:4](#); [11:30](#); [1 Cor. 11:23](#), kunnen het teken ervan uitreiken, kunnen de genade van God aankondigen, maar zij kunnen deze genade uit de aard van de zaak niet realiter schenken. De genade toch is geen stoffelijk goed, maar zij is de gunst, de gemeenschap van God, van Hem onafscheidelijk en daarom door geen schepsel, door geen mens of engel mee te delen. Daarom is God in Christus door de Heilige Geest de enige insteller, maar ook de enige uitdeler van het sacrament. Alleen dat sacrament is het ware, dat door God zelf bediend wordt. Het is Christus zelf, die in zijn kerk doopt en avondmaal houdt. Hij heeft zijn ambt niet overgedragen en geen plaatsvervanger op aarde aangesteld; Hij regeert zelf en zoals Hij alleen als profeet het woord bedient, zo is Hij ook de enige bedienaar van het sacrament, al is het, dat Hij ook daarbij mensen als zijn instrumenten gebruikt 10). Ten tweede is in de Gereformeerde definitie van de sacramenten ook opmerkelijk, dat ze als tekenen omschreven worden. Ofschoon enkele Gereformeerden ze ook wel, hetzij doorgaans, hetzij bij afwisseling, tot de *ceremoniae*, *ritus* of *actiones* rekenden 11), toch herleidden verreweg de meesten ze tot het soortbegrip van *signa*, *sigilla*, *imagines*, *symbola*, *typi*, *antitypi* 12). Zij weken hierin, ten dele ook van de Rooms en maar vooral van de Luthers en af, die op de omschrijving door *actiones* bijzonder gesteld waren en daarin een belangrijk geschilpunt met de Gereformeerden zagen 13). Dit is van Lutherse zijde daarom bevreemdend, omdat zij bij het woord *leren*, dat de kracht van de Heilige Geest erin besloten ligt, ook vóór en buiten gebruik. De analogie zou eisen, dat niet op de handeling, maar op het teken in het sacrament de nadruk viel. Toch is dit niet het geval. De Luthers en zien in het sacrament allereerst een handeling, bestaande in mededeling van de genade in, met en onder het teken. De Gereformeerden ontkenden nu volstrekt niet, dat er in het sacrament een handeling was. Maar dit was een verborgen, onzichtbare handeling van Christus, die inwendig in de harten door de Heilige Geest de genade schenkt. Daarentegen ligt bij het sacrament niet de hoofdzaak in de handeling van de dienaar, alsof die van zoveel gewicht was en zelfs een con- of transsubstantiatie tot stand bracht, maar in het teken-zijn van het sacrament; het beeldt af en verzekert de handeling van Christus; ja de handeling van de bedienaar van het sacrament, ofschoon een *actio*, is zelf een *actio significativa*. En de Schrift noemt daarom de sacramenten met de naam van tekenen en zegelen en verplicht ook Rooms en Luthers en, om deze benaming goed te kenren 14). Ten derde is de Gereformeerde definitie van de sacramenten nog daarin eigenaardig, dat zij de daad van God en de belijdenis van de gelovigen, die daarin op te merken valt, met elkaar verenigt. Calvijn heeft op die wijze Luther en Zwingli met elkaar verzoend 15). Met Luther was hij eenstemmig, dat de daad van God in het sacrament de eerste en voornaamste plaats innam; maar met Zwingli oordeelde hij, dat de gelovigen in het sacrament ook voor God, engelen en mensen belijdenis deden van hun geloof en hun liefde. In het sacrament komt God eerst tot de gelovigen, om hun zijn weldaden te betekenen en te verzegelen; Hij verzekert hun met zichtbare onderpanden, dat Hij hun God is en de God van hun zaad; Hij hecht zegels aan zijn woord, om hun geloof aan dat woord te versterken, [Gen. 9:11-15](#); [17:11](#); [Ex. 12:13](#); [Mk. 1:4](#); [16:16](#); [Luk. 22:19](#); [Rom. 4:11](#) enz.. Maar anderzijds zijn de sacramenten ook akten van belijdenis; de gelovigen belijden daarin hun bekering, hun geloof, hun gehoorzaamheid, hun gemeenschap met Christus en met elkaar; terwijl God hun verzekert, dat Hij hun God is, betuigen zij plechtig, dat zij zijn kinderen zijn; elk sacramentsgebruik is een verbondsvernieuwing, een gelofte van trouw, een

eed, die tot de dienst van Christus verplicht, [Mk.1:5](#); [16:16](#); [Hd. 2:41](#); [8:37](#); [Rom. 6:3v.](#); [1 Cor. 10:16v. 16](#)).

- 1) Calvijn, Inst. IV 14, 13.
- 2) Bellarminus, de sacr. in genere I 10.
- 3) Thomas, S. Theol. III qu. 60 art. 1, 2
- 4) Lombardus, Sent. IV I.
- 5) Catech. Rom. II 1, 6, 2.
- 6) Conf. Helv. II 19.
- 7) Lombardus, Sent. IV dist. 3. Hugo Vict, de sacr. II 15, 2 en zo ook Halesius, Bonaventura e.a., verg. Schwane t.a.p. III 597.
- 8) Conc. Trid. sess VII can. I.
- 9) Bellarminus, de Sacr. I c. 23.
- 10) Conf. Helv. II 19. Rivetus, Synopsis pur. theol. 43, 8. Turretinus, Theol. El. XIX 1, 14. M. Vitringa, Doctr. VI 338.
- 11) Bullinger, Huisboek V 6. Trelcatius Jr., Loci Comm. bl.141. Junius, Theses theol. 50, 6 enz.
- 12) De Moor, Comm. V 231. M. Vitringa, Doctr. VI 341.
- 13) Gerhard, Loci theol. XVIII 22 v.
- 14) Bucanus, Instit. theol. 559. Maresius, Syst. theol. XVIII 8. Maastricht, Theol. VII 3, 14. Turretinus, Theol. El. XIX 3, 9 enz.
- 15) Calvijn, Inst. IV 14, 1.
- 16) Verg. Ned. Geloofsbel. art. 36. Formulier van doop en avondmaal. M. Vitringa, Doctr. VI 423 v. Heppe, Dogm. d. ref. Kirche bl. 441.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 58 De Sacramenten; 527.)

527. In de naam van teken en zegel ligt opgesloten, dat het sacrament uit twee delen bestaat, die als verbum en elementum, res sacramenti en sacramentum (in engere zin), signatum en signum, res coelestis en res terrestris, materia interna en externa onderscheiden worden. Teken en zegel toch wijzen beide heen naar iets anders, waarvan zij teken en zegel zijn. Teken en zegel zijn er vele en velerlei; er zijn, zoals Augustinus reeds opmerkte [1](#)), natuurlijke en positieve, aangenomene, ingestelde tekenen. Tot de eerste behoren bijv. de rook, die aan het vuur, de dageraad, die aan de zon, de voetstap, die aan de wandelaar, de geur, die aan de bloem, de lach, die aan de vreugde, de traan, die aan de smart doet denken. Positieve tekenen zijn zulke, die door afspraak, overeenkomst, gewoonte of gebruik vastgesteld en in engere of ruimere kring aangenomen en erkend zijn; tot deze soort behoren alle leertekens, parolen, vaandels, insignes enz. Al deze tekens zijn als gewone weer van de buitengewone onderscheiden, onder welke de wonderen de voornaamste plaats innemen; in de Schrift worden deze dikwijls met de naam σημεία aangeduid, omdat zij een bewijs en teken zijn van Gods tegenwoordigheid, van zijn genade of macht, van zijn waarheid of gerechtigheid. Ook worden tekenen nog tot verschillende groepen gebracht, naarmate zij, gelijk de gedenktekenen, aan iets verledens, [Joz. 4:6](#), of, gelijk de voorspellende tekenen, aan iets toekomstigs, [Gen. 4:15](#), of ook, gelijk vele andere tekens, aan iets tegenwoordigs en blijvends, [Deut. 6:8](#), doen denken. Sacramenten nu behoren tot de ingestelde, buitengewone tekenen, die door God, niet naar willekeur, maar naar een door Hem gepreformeerde analogie, uit de zienlijke dingen genomen en tot aanduiding en verduidelijking van onzienlijke en eeuwige goederen gebezigd worden. Behalve tekens zijn de sacramenten ook zegels, dienende tot bevestiging en versterking. Zegels zijn toch van tekens daarin onderscheiden, dat zij de onzichtbare zaak niet maar in onze gedachte terugroepen, maar ze ook voor ons bewustzijn waarmerken en bekrachtigen. Omdat er zoveel bedrog en valsheid is

in de wereld, worden er allerlei middelen aangewend, om het ware van het valse, het echte van het onechte te onderscheiden. Zo dient een handelsmerk, om de echtheid van het fabrikaat, een ijk, om de zuiverheid van maten en gewichten, een munt, om de juiste waarde van het geld, en een zegel, om de onvervalstheid van geschriften te waarmerken en te waarborgen.

Van zegel is er ook menigmaal in de Schrift sprake, wanneer iets als echt gewaarmerkt en voor vervalsing bewaard moet worden. Brieven van vorsten, [1 Kon. 21:8](#); [Neh. 9:38](#); [Esth. 3:12](#), of van andere personen, [Jer. 32:10](#), en voorts wetten, [Jes. 8:16](#) boeken, [Dan. 12:4](#); [Op. 22:10](#), Daniëls leeuwenkuil, [Dan. 6:18](#), het graf van Jezus, [Mt. 27:66](#) enz. worden verzegeld en zo voor schennis behoed. Ook God heeft een zegel, [Op. 7:2](#); Hij verzegelt de sterren, als Hij ze verbergt en met wolken bedekt, [Job. 9:7](#); Hij verzegelt het boek van het oordeel, zodat niemand, dan alleen het Lam, het openen en lezen kan, [Op. 5:1](#); Hij verzegelt de afgrond, waarin Satan gesloten is, opdat deze niet meer verleidt, [Op. 20:3](#); Hij verzegelt zijn dienstknechten in de laatste verdrukking, opdat zij niet beschadigd worden, [Op. 7:3](#); [9:4](#); Hij verzegelt alle gelovigen met de Heilige Geest, opdat zij als erfgenamen voor de toekomstige zaligheid bewaard worden, [2 Cor. 1:22](#); [Ef. 1:13](#); [4:30](#); Hij verzegelt de Christus door allerlei tekenen als de gever van de spijs, die blijft tot in het eeuwige leven, [Joh. 6:27](#); Hij geeft Paulus in de zegen op zijn arbeid een zegel, een bevestiging van zijn apostelschap, [1 Cor. 9:2](#); Hij drukt zijn zegel op het gebouw van de gemeente tot een onderpand, dat zij zijn eigendom is, [2 Tim. 2:19](#). Altijd zijn zegelen dus middelen, om de echtheid van personen en zaken te waarborgen of ook om ze voor schending te bewaren. Zo ontving nu ook Abraham in het teken van de besnijdenis een zegel, dat is, een bevestiging, bekrachtiging, onderpand van de gerechtigheid, die hij had door het geloof, [Rome 4:11](#). Sacramenten zijn daarom, behalve tekens, ook zegels, door God aan zijn woord gehecht, om het, natuurlijk niet in zichzelf, want dan is het als woord van God vast genoeg, maar voor ons bewustzijn in geloofwaardigheid, in betrouwbaarheid te doen winnen. Tekenen en zegel zijn in de sacramenten echter de zichtbare elementen van water, brood en wijn niet alleen, maar beteknende en verzegelende kracht hebben ook de verschillende ceremoniele handelingen, die er mee gepaard gaan. De besprenging of onderdompeling bij de doop, de zegening, breking, uitdeling en aanneming van het brood in het avondmaal zijn geen willekeurige en onverschillige gewoonten, maar zij maken mee de bestanddelen uit van de sacramenten, geven ons de beloften en weldaden van het verbond te beter te verstaan en vormen samen, met de elementen de sacramenten tot tekenen en zegelen van de onzichtbare goederen van het heil **2**).

De materia interna in het sacrament, de onzichtbare zaak, die erin afgebeeld en verzegeld wordt, is het verbond van de genade, [Gen. 9:12-13](#); [17:11](#), de gerechtigheid van het geloof, [Rom. 4:11](#), vergeving van de zonden, [Mk. 1:4](#); [Mt. 26:28](#), geloof en bekering, [Mk. 1:4](#); [16:16](#), gemeenschap aan Christus, aan zijn dood en opstanding, [Rom. 6:3](#)v., aan zijn vlees en bloed, [1 Cor. 10:16](#) enz.. Samenvattende kan men dus zeggen, dat Christus, de hele, rijke, volle Christus, naar zijn Goddelijke en menselijke natuur, met zijn persoon en werk, in de staat van zijn vernedering en in die van zijn verhoging, de materia interna, de res coelestis, de betekende zaak in het sacrament is. Deze Christus is toch met al zijn weldaden en zegeningen de middelaar van het genadeverbond, het hoofd van de gemeente, de ja en amen van alle beloften van God, de inhoud van zijn woord en getuigenis, de wijsheid, gerechtigheid, heiligmaking en verlossing van de gelovigen, de profeet, priester en koning, in wie God alleen al zijn genade mededeelt en die gisteren en heden en eeuwig dezelfde is. Jezus Christus is de waarheid van de sacramenten, zonder wie zij niet met al zijn zouden **3**). De Rooms en verstaan onder de materia interna van de sacramenten de heiligmakende, d.i. de aan de natuur toegevoegde, tot het doen van goede werken en eenmaal tot de aanschouwing van God in

staat stellende, geschapen genade, welke van de ongeschapen genade, dat is van God zelf, niet wezenlijk verschilt, want eigenlijk geeft God in iedere geschapen genade zichzelf 4), en zij leren, dat die genade als iets zakelijks in het teken ingegaan en vervat is, daarmee dus ex opere operato meegedeeld wordt, en op geen andere wijze, bijv. door het geloof alleen aan Gods woord, te verkrijgen is 5). De Lutherse dogmatici noemden in de eerste tijd de beide bestanddelen van het sacrament verbum en elementum, en lieten dus door het sacrament dezelfde genade meedelen als door het woord. Maar tengevolge van hun consubstantiatieleer kwamen zij er allengs toe, vooral sedert Gerhard, om in het sacrament bij het woord nog een materia coelestis aan te nemen. Door het woord van de consecratie houdt het element niet alleen op, gelijk de oudere dogmatici zeiden, een gewoon, uitwendig element te zijn, maar neemt het ook een bijzondere, Goddelijke kracht in zich op, die van het woord onderscheiden is, als materia coelestis aangeduid wordt en door het element werkt als zijn medium en vehiculum. Er kwam daarom een verschil tussen de genadeweldaden, die door het woord, en die, welke door het sacrament werden meegedeeld; in het avondmaal toch werd het eigen vlees en bloed van Christus genoten. Omdat echter zulk een van de heilsweldaden onderscheiden materia coelestis alleen bij het avondmaal en niet bij de doop zich aanwijzen liet, kwamen Baier en anderen er tegen op, om bij de sacramenten in genere van een materia coelestis te spreken 6). Toch heeft de nieuwere theologie meermalen een dergelijke voorstelling van het sacrament voorgedragen en woord en sacrament zó onderscheiden, dat het eerste een Person-, en het tweede een naturwirkung uitoefent; dat het een een middel is van de metanoëtische en het andere een middel van de anagennetische werking van de Heilige Geest; dat het woord het bewustzijn omzet, maar het sacrament de geest, het ik, ja de geistleibliche natuur van de mens verandert 7).

Dit alles is echter met de Schrift in strijd en een invoering van Roomse dwaalleer. Het sacrament schenkt geen enkele weldaad, die niet ook uit het woord van God door het geloof alleen ontvangen wordt. Immers wie gelooft, is wedergeboren, [Joh. 1:12-13](#), heeft het eeuwige leven, [Joh. 3:36](#) is gerechtvaardigd, [Rom. 3:28](#); [5:1](#), geheiligd, [Joh. 15:3](#); [Hd. 15:9](#), verheerlijkt, [Rom. 8:30](#), heeft gemeenschap aan Christus, [Ef. 3:17](#), aan zijn vlees en bloed [Joh. 6:47v.](#), aan zijn Vader, [1 Joh.1:3](#), aan de Heilige Geest, [Joh. 7:39](#); [Gal. 3:2](#), [5](#) enz.. Het woord bevat alle beloften van God, en het geloof neemt ze alle aan. De inhoud van het woord is Christus, de hele Christus, en deze is ook de inhoud van het sacrament. Er is geen enkele weldaad van de genade, die in het woord teruggehouden en nu langs een bijzondere weg, door het sacrament, aan de gelovigen meegedeeld wordt. Er is noch een aparte doops-, noch een aparte avondmaalsgenade. De inhoud van woord en sacrament is volkomen dezelfde; beide bevatten dezelfde middelaar, hetzelfde verbond, dezelfde weldaden, dezelfde zaligheid, dezelfde gemeenschap met God; één zijn zij zelfs in modus en instrumentuni perceptionis, want ook in het sacrament wordt Christus niet lichamelijk maar geestelijk, niet door de mond maar door het geloof genoten. Zij verschillen alleen in forma externa, in de wijze, waarop zij dezelfde Christus ons aanbieden. In zekere zin is ook het woord een teken en zegel; een teken, dat ons denken doet aan de zaak die het aanduidt; een zegel, dat bevestigt, hetgeen in de werkelijkheid bestaat. Dat geldt in het algemeen van alle woord, maar het geldt in bijzondere mate van het Woord van God; wie dat loochent, maakt God tot een leugenaar, [1 Joh. 5:10](#). Maar het woord betekent en verzegelt ons Christus door het zintuig van het oor; het sacrament betekent en verzegelt ons Christus door het zintuig van het oog. Samen bieden zij Christus met al zijn weldaden ons aan langs de weg van de beide hogere zintuigen, welke God aan de mens heeft geschonken, zonder dat daarom de andere, reuk-, smaak- en tastzin, geheel zijn buitengesloten. Uit dit verschil in de wijze, waarop zij Christus met zijn weldaden ons aanbieden, vloeit verder voort, dat het sacrament aan het woord ondergeschikt is; het is een teken van de inhoud van het woord; een zegel, dat God aan zijn getuigenis gehecht heeft;

een zuil, zoals Calvijn zegt, die op de grondslag van het woord is opgetrokken; een appendix, dat bij het Evangelie bijkomt en eraan toegevoegd wordt. Het woord is dus iets en veel zonder het sacrament, maar het sacrament is zonder het woord niets en heeft dan generlei waarde of kracht; het is niets minder maar ook niets meer dan een verbum visibile. Alle goederen van het heil zijn te verkrijgen uit het woord en door het geloof alleen, maar er is geen enkele weldaad, die uit het sacrament alleen zonder het woord en buiten het geloof om ontvangen zou kunnen worden. Het woord werkt en versterkt daarom het geloof, het richt zich tot ongelovigen en gelovigen beide; maar het sacrament zegt niets en bevat niets voor de ongelovigen, het is uitsluitend voor de gelovigen bestemd, het kan alleen het geloof, dat aanwezig is, versterken; het is immers niets dan een teken en zegel van het woord. Daarin bestaat zijn enige, maar toch ook naar Gods bedoeling zijn genoegzame waarde en kracht, om het woord te verduidelijken en te bevestigen en daardoor het geloof te versterken. In de strijd tegen Rome is handhaving van deze overeenstemming en van dit verschil tussen woord en sacrament van het hoogste belang. Wie beide anders bepaalt en aan het sacrament een andere genadewerking toeschrijft dan aan het woord, deelt Christus en zijn weldaden, verbreekt de eenheid van het genadeverbond, materialiseert de genade, maakt het sacrament zelfstandig tegenover en boven het woord, keert de verhouding van Schrift en kerk om, maakt het sacrament ter zaligheid noodzakelijk en de mens van de priester afhankelijk. Daarom werden de Gereformeerden, evenals ook de Luthersen in de eerste tijd, niet moe, om deze juiste, Schriftuurlijke verhouding van woord en sacrament telkens weer in het licht te stellen en altijd opnieuw te betogen, dat het sacrament aan het woord ondergeschikt is en dat beide daartoe dienen, om ons geloof op de offerande van Jezus Christus aan het kruis, als de enige grond van onze zaligheid te wijzen 8).

- 1) Augustinus. de doct. Christelijke II 1.
- 2) M. Vitringa, Doctr. VI 352.
- 3) Ned. Gel. 33, cf. conf. Belg. 34, 35. Gat. Beid. 67. Conf. Helv. II 19. Scot. 21. Westm. 27, 1. Calvijn, Inst. IV 14. 16, 17 ev. Rivetus, Synopsis pur. theol. 43, 20. 21. Mastricht, Theol. VII 3, 7.
- 4) Heinrich-Gutberlet, Dogm. VIII 550 v.
- 5) Conc. Trid. VII Can. 4 v.
- 6) Schmid, Dogm. d. ev. Luth. Kirche bl. 391 v.
- 7) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 442-4.
- 8) Verg. Luther bij Köstlin, II 503. Symb. B. ed. Müller 202, 320, 487, 500. Heppe, Dogm. d. d. Prot. II 36. Calvijn, Inst. IV 14, 3, 5, 6, 14. Cons. Tigur. Bij Niemeyer 204, 206. Conf. Gall. 34. Belg. 33. Cat. Heid. 66. Helv. II 19. Polanus. Synt. VI 51. Mastricht, Theol. VIII 3, 11. Turretinus, Theol. El. XIX 3, 6.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 58 De Sacramenten; 528.)

528. Het verband, dat tussen teken en betekende zaak bestaat, werd soms forma sacramenti, soms ook unio sacramentalis genoemd. Tegen de laatste benaming maakte Gomarus niet zonder grond bezwaar; de relatie, zegt hij, die tussen teken en betekende zaak bestaat en beide in zekere zin verenigt, nova et obscura phrasi, unio sacramentalis, Ubiquitariorum imitatione, non satis recta, vulgo nominatur. Quia res significata nobis verius unitur quam signis idque signis denotatur ac confirmator 1). Rooms en Lutherschen kunnen tot op zekere hoogte bij het avondmaal van een unio tussen de materia externa en interna in het sacrament spreken, want zij leren, dat de betekende zaak in het teken ingaat en vervat is; zij

nemen een fysieke, corporele, lokale vereniging aan. Maar zelfs op hun standpunt is er bezwaar; want bij de Rooms en verandert het teken in de betekende zaak, en is er dus geen eigenlijke vereniging mogelijk; en bij de Luthers en is de betekende zaak wel in, met en onder het teken en dus met het teken op een zelfde plaats en in een zelfde ruimte samengebracht, maar zulk een juxtapositie is toch nog iets heel anders dan een vereniging. Voorts draagt de unio sacramentalis bij woord en doop en ook bij de andere door Rome aangenomen sacramenten een zo verschillend karakter van die in het avondmaal, dat het niet aangaat, zo maar in het algemeen van een unio sacramentalis te spreken.

Veel meer bezwaar is er echter op Gereformeerd standpunt. De Schrift noemt de sacramenten tekenen en zegelen en duidt daarmee het verband aan, dat tussen materia interna en externa bestaat. Niemand zal het verband tussen een woord en de zaak, die het aanduidt, tussen een beeld en de persoon, die het voorstelt, tussen een pand en datgene, waarvan het pand is, een vereniging noemen. En toch van diezelfde aard is de relatie, welke tussen teken en betekende zaak in het sacrament bestaat. Het is geen fysiek, lokaal, corporeel, substantieel verband; de tekenen van water, brood en wijn zijn geen miracula, medicamenta, οχηματα, vehicula, canales, causae physicae van de betekende zaak. Maar het is een ethisch verband, een relatie, volkomen gelijk aan die tussen Christus en het Evangelie, tussen de weldaden van het genadeverbond en het woord van God, dat ze ons bekend maakt 2). Bij het woord is dat verband met de zaken, die het beschrijft, vanzelf gegeven. Maar bij de tekenen in het sacrament is dit niet het geval. Water, brood, wijn zijn niet van nature tekenen en zegelen van Christus en zijn weldaden. Niemand zou dat erin kunnen of mogen zien, wanneer God het niet bepaald verklaard had. Dat wil niet zeggen, dat deze tekenen heel willekeurig door God uit de zienlijke dingen gekozen zijn. Integendeel, nu God het in zijn woord ons gezegd heeft, ontdekken wij tussen teken en betekende zaak de treffendste overeenstemming. Trouwens, het is dezelfde God en Vader, die in het rijk van de natuur en in het rijk van de genade regeert; Hij schiep het zienlijke zo, dat wij er het onzienlijke uit kunnen verstaan; het natuurlijke is een beeld van het geestelijke. Maar toch was er een bijzonder woord van God nodig, om in de tekenen van doop en avondmaal een afbeelding te zien van de geestelijke goederen van het heil. En dit was te meer nodig, omdat water, brood en wijn de genade maar niet afbeelden, maar ook verzegelen en dus in Gods hand dienst doen, om ons geloof te versterken. In deze twee dingen bestaat dan ook de forma sacramenti: in de bovengenoemde relatie tussen teken en betekende zaak (forma interna) en in de Goddelijke instelling, die door het woord zulk een verband tussen beide legt 3).

In overeenstemming met hun leer van de unio sacramentalis kennen Rooms en Luthers en aan het woord van de instelling een andere kracht toe dan de Gereformeerden. Bij hen moet het nl. dienst doen, om het teken in de betekende zaak te veranderen of de betekende zaak in het teken in te dragen. Het heeft daarom een consecratorische en operatieve kracht, is meer tot het element dan tot de hoorders gericht en wordt om die reden in de Roomse kerk door de priester op geheimzinnige, fluisterende wijze en in de Latijnse taal gesproken 4). Maar bij de Gereformeerden bezit het woord van de instelling, dat door de dienaar gesproken wordt, geen verborgen, mysterieuze, magische kracht; het dient niet en behoeft niet te dienen, om de betekende zaak in het teken te incorporeren; het is veeleer een verbum concionale seu praedicatum, dat luid tot de gemeente gesproken wordt, dat hoegenaamd geen verandering in het teken aanbrengt, maar het alleen voor het bewustzijn van de hoorders van het gemene gebruik afzondert en er hic et nunc een bijzondere bestemming aan geeft 5). Zonder dat woord en buiten het gebruik zijn water, brood en wijn niets dan gewone, dagelijkse spijs. Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua; accedit verbum ad elementum et fit sacramentum (Augustinus). Daarom houdt de dienaar, ook nadat hij het woord van de instelling gesproken

heeft, niets dan het teken in zijn hand, en niets dan het teken deelt hij aan de gelovigen uit. Alleen heeft God zich verbonden, om, waar het sacrament naar zijn bevel bediend wordt, zelf door zijn Geest de onzichtbare genade te schenken. God en Hij alleen blijft de uitdeler van de genade, en de Christen hangt ook bij het sacrament niet van de dienaar, maar van God alleen af en heeft alles van Hem te verwachten. Deze afhankelijkheid van God alleen wordt door Rooms en Luthers in een afhankelijkheid van de dienaar veranderd en deze laatste bovendien bij Rome nog daardoor versterkt, dat in de dienaren, als zij het sacrament uitreiken, ten minste de intentie vereist wordt om te doen, *quod facit ecclesia* 6). In de dogmatiek wordt deze intentie uitermate verzwakt; een *intentio generalis*, niet om dit, maar om een sacrament uit te reiken, is voldoende, en ook die intentie behoeft niet actualis te zijn, maar is reeds als *virtualis* genoegzaam. Zelfs is het niet nodig de intentie te hebben, om te doen wat de Roomse kerk doet; als een dienaar in de kerk te Genève maar de intentie heeft om te doen, wat de kerk doet, die hij voor de ware houdt, dan beantwoordt hij aan de eis, en Rome erkent het door hem bediende sacrament 7). Desniettemin blijft het vereiste van de intentie, zonder nadere verklaring, als een onfeilbare uitspraak in de Trentsche canones staan en houdt de ernstige Roomse Christen in voortdurende onzekerheid. En als Calvijn in zijn *Antidotum* hierop de aandacht vestigt, geeft Bellarminus alleen ten antwoord, dat de mens in dit leven zulk een onfeilbare zekerheid van zijn zaligheid niet behoeft, dat een menselijke, morele zekerheid voldoende is, en dat deze genoegzaam te verkrijgen is, ook al hangt men van de intentie van de dienaar af, *cum habere intentionem sit facillimum* 8).

Al bestaat het verband tussen teken en betekende zaak niet in een corporele en lokale vereniging van beide, toch is het daarom wel objectief, reëel, wezenlijk. Rooms en Luthers hebben echter van realiteit een ander begrip dan de Gereformeerden. Als de betekende zaak niet fysiek met het teken verenigd is, menen zij, dat het verband van beide niet wezenlijk is en dat Christus met zijn weldaden niet waarlijk in het sacrament meegedeeld en genoten wordt. Toch loopt het verschil in de sacramentsleer niet daarover, of God zijn genade werkelijk meedeelt, maar over de wijze, waarop Hij dat doet. En de Gereformeerden zeiden: op geestelijke wijze, omdat zo alleen de genade waarlijk meegedeeld wordt en worden kan. Fysieke meedeeling van Christus en zijn weldaden is met de aard van de Christelijke religie, met het wezen van de genade, met de natuur van de herschepping in strijd, en zou, ook al was het mogelijk, toch niets baten, [Joh. 6:63](#). Maar de geestelijke wijze, waarop in het sacrament Christus met zijn weldaden wordt meegedeeld, vormt met waarachtige realiteit zo weinig een tegenstelling, dat zij deze veeleer in volle zin tot stand doet komen en waarborgt. Het is met het sacrament niet anders dan met het woord. In het woord wordt Christus waarlijk en wezenlijk aangeboden en geschonken aan een iegelijk, die gelooft. En even reëel wordt Hij aan de gelovigen meegedeeld in het sacrament. Het sacrament geeft dezelfde volle Christus als het woord en op dezelfde, dat is op geestelijke wijze door het geloof, al is ook het middel verschillend, de eenmaal hoorbaar, en de andere keer zichtbaar. Daarom komt in de Gereformeerde theologie de zogenaamde *phraseologia sacramentalis* even goed tot haar recht als in de Lutherse en Roomse. De Schrift nl. duidt, om de relatie, die God tussen *signum* en *signatum* gelegd heeft, de betekende zaak soms aan met de naam van het teken, [Rom. 2:29](#), of het teken met de naam van de betekende zaak, [Mt. 26:26](#), of schrijft ook de eigenschap en werking van de betekende zaak aan het teken toe, [Hd. 22:16,1 Cor. 11:24](#). Want dit spraakgebruik doet niets af aan het feit, dat ook volgens Luthers en Rooms God de eigenlijke uitdeler en werker van de genade in de harten van de mensen is. En hiermee stemmen de Gereformeerden van harte in. Of God die genade meedeelt in, met, onder het teken, door het teken als kanaal heen, dan of Hij het doet in verband met het teken, tast de realiteit van die mededeling zelf niet aan. Ook in de Scholastieke en Roomse theologia was er te allen tijde verschil over de wijze, waarop de

sacramenten de genade werken. De Thomistische school schreef aan het sacrament een fysieke, de Scotistische een morele werking toe. Volgens Thomas en zijn volgelingen werkt God door het sacrament zo, dat dit zelf op fysieke wijze de genade in de ontvanger veroorzaakt. Volgens Scotus echter had God zich verbonden, om bij voltrekking van de sacramentele handeling de genade te laten volgen, zonder dat Hij ze daarom door het teken als door een kanaal heenleidt; hij stelde het sacrament als een schuldbekentenis voor, waarop de gebruiker van God genade ontvangt. Rome leert dus wel, dat het sacrament werkt ex opere operato, maar laat in het midden, op welke wijze God, de causa principaliter efficiens, door het sacrament als de causa instrumentalis de genade mededeelt ⁹⁾. Al verwerpen de Gereformeerden dan ook de leer, dat de genade door het teken als een kanaal ons toegevoerd wordt, zij hebben daarmee in geen enkel opzicht te kort gedaan aan de waarachtigheid van het sacrament. Ja, zij hebben daardoor de geestelijke natuur van de genade veel beter dan Rome en Luther gehandhaafd. Voor het overige blijft de wijze, waarop God bij het uitdelen van zijn genade van woord en sacrament zich bedient, een verborgenheid. De Schrift zegt ook van het woord van God, dat het schept en herschept, wederbaart en vernieuwt, rechtvaardigt en heiligt. Maar wie beschrijft, op welke wijze God zich daarbij van het woord en ook van het sacrament bedient?

- 1) Gomarus, Theses theol. disp. 31, 36. Verg. ook Heidegger, Corp. Theol. XI 58.
- 2) Mastricht, Theol. VII 3, 8. Turretinus Theol. El. XIX 4, 3.
- 3) Bucanus, Instit. theol. 561. Junius, Theses theol. 49, 8. Maresius, Syst. theol. XVIII 19. M. Vitringa, Doctr. VI 400.
- 4) Bellarminus, de sacr. I 19.
- 5) Calvijn, Inst. IV 14, 4. Turretinus, Theol. El. XIX qu. 6.
- 6) Conc. Trid. sess. VII can. 11.
- 7) Schwane, D. G. III 600. Bellarminus, de sacr. in genere I 27.
- 8) Bellarminus, t.a.p. I 28. Verg. M. Vitringa, Doctr. VI 458 v.
- 9) Verg. Schwane, D. G. III 595 v. IV 363 v. Jansen, Prael. theol. III 317. Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramenten nach ihrer hist. Entw. kritisch dargestellt. Stuttgart Roth 1899. Vele theologen in de Middeleeuwen, zoals Durandus, Occam, d'Ailly, Biel, bestreden met Scotus de leer van Thomas, dat de sacramenten op een fysieke wijze in de ziel van de ontvanger de genade veroorzaakten, zoals bijv. de bijl in de hand van de houthakker het hout kliëft, de beitel in de hand van de beeldhouwer het beeld doet ontstaan enz. Deze beelden gingen naar hun mening niet op, omdat de werking van het sacrament niet fysiek maar metafysisch is en genade in de ziel van de ontvanger doet ontstaan. Zij beschouwden de sacramenten dus niet als de oorzaken en instrumenten van de genade maar als voorwaarden, waaronder, of gelegenheden, waarbij God zijn genade meedeelde. Bonaventura, Sent IV dist. 1 qu. 4, noemde deze mening satis probabilis, en zei ook, dat de sacramenten de genade niet bevatten maar dat de genade bij het ontvangen van de tekenen door God in de ziel wordt uitgestort. (Verg. boven Gomarus). Maar na Trente is er voor dit gevoelen in het Roomse stelsel geen plaats meer.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 58 De Sacramenten; 529.)

529. Naarmate het verband van teken en betekende zaak anders opgevat wordt, verschilt ook de kracht en de werking, welke aan het sacrament wordt toegeschreven. Omdat bij Rome het

zichtbaar teken de onzichtbare genade in zich opgenomen heeft, werkt het sacrament *ex opere operato*, zonder dat er iets anders of iets meer in de ontvanger geëist wordt dan het zuiver negatieve *non obicem ponere* 1). Reeds Augustinus had het verschil tussen de sacramenten van het Oude en het Nieuwe Verbond daarin gezocht, dat *sacramenta novi testamenti dant salutem, sacramenta veteris testamenti promiserunt salvatorem* 2). De scholastiek werkte dit zo uit, dat de sacramenten van het Oude Verbond, omdat zij de toekomstigen Christus prefigureerden, geen kracht in zich zelf hadden om de genade mee te delen, maar alleen werkten uit en door het geloof. Onder het Oude Testament kwam dus alles aan op het *opus operans*, d.i. op het gelovig subject, dat naar de toekomstige Christus heenzag. Maar bij de sacramenten van het Nieuwe Testament is dat anders; het offer van Christus is gebracht, en daarom werken de sacramenten thans *per se, propria virtute, ex opere operato*. Deze laatste uitdrukking, die door Willem van Auxerre en Alexander van Hales in de theologie werd ingevoerd, vormde eerst nog geen tegenstelling daarmee, dat in de ontvanger van het sacrament een zekere dispositie geëist werd, —Thomas zegt bijv. nog, dat *virtus sacramentorum praecipue est ex fide passionis Christi* 3), —maar gaf alleen te kennen, dat de Nieuwtestamentische sacramenten uit het volbrachte lijden van Christus de kracht ontvangen hadden *ad conferendum gratiam justificantem* 4). Maar de handhaving van dit objectief, causatief karakter van de sacramenten leidde er vanzelf toe, om de vereiste dispositie in de ontvanger hoe langer hoe meer te verzwakken en tenslotte tot het negatieve *non obicem opponere* te verminderen. Vroeger werd bij deze uitdrukking, die reeds bij Augustinus 5) voorkomt, aan een positieve gezindheid, aan een *bonus motus inferior* gedacht. Maar de Nieuwtestamentische sacramenten werkten *ex opere operato* en sloten van de zijde van de ontvanger alle kracht en verdienste uit; een *bonus motus* is echter volgens Rome verdienstelijk en daarom voor het sacrament onnodig; ja zelfs de zeven *praeparationes*, die in volwassenen aan de doop voorafgaan, hebben nog een *meritum de congruo* en zijn daarom voor het sacrament overbodig. Het sacrament werkt dus de genade in elk, die niet opzettelijk zich verhardt, die geen positieve hindernis in de weg legt, die er negatief en passief onder verkeert 6). De genade, die door de sacramenten meegedeeld wordt, is de *gratia habitualis, infusa, sanctificans*, hetzij deze, gelijk in de doop, voor het eerst wordt geschonken, of gelijk in de boete, na verlies vernieuwd, of ook, als in de andere sacramenten, vermeerderd wordt. Daarvan is nog onderscheiden de *gratia sacramentalis*, die aan de *gratia sanctificans* een *divinum auxilium ad consequendum finem sacramenti* toevoegt, bij de verschillende sacramenten verschillend is en in staat stelt, om dat speciale doel te bereiken, dat aan ieder sacrament in het bijzonder eigen is 7). En eindelijk zijn er nog drie sacramenten, doop, confirmatie en ordening, die, behalve deze genade, nog een *character indelebilis* indrukken 8). De kerkvaders zeiden reeds, dat de doop een geestelijk teken en zegel was, dat op de dopeling afgedrukt werd; evenals een teken, dat een soldaat in de hand gebrand wordt, deze altijd kennen doet en verplichten blijft. Zo drukt ook de doop een *πνευματικὴ σφραγίς* *nota*, character, op, dat nooit verloren gaat 9). De scholastiek bracht ook dit leerpunt tot verdere ontwikkeling. Zij omschreef het character als een *habitus* of *virtus*, welke van de ziel werd ingedrukt, en de mens recht en macht gaf *ad cultum divinum*. Drie sacramenten toch waren er, die de mens inlijfden in een verschillende hiërarchische stand en hem onherroepelijk als lid daarvan voor God, engelen en mensen deden kennen. De doop lijft in in de status *fidei genitae*, scheidt de gelovigen van de ongelovigen af en maakt ons Christus als ons geestelijk hoofd gelijkvormig; de confirmatie lijft in in de status *fidei roboratae*, scheidt de sterken van de zwakken af en maakt ons tot strijders onder Christus als koning; de ordening lijft in in de status *fidei multiplicatae*, scheidt de priesters van de leken en verheft hen tot gelijkvormigheid aan Christus als hogepriester. Het is een *signum dispositivum, distinguivum, configurativum, obligativum*, dat de mens aan God wijdt, hem tot zijn dienst verplicht, en nooit, zelfs niet in de verlorenen, uitgewist wordt 10).

Deze leer werd door de Reformatie eenparig verworpen. Immers leerde de Schrift duidelijk, dat de sacramenten tekenen en zegelen van het genadeverbond zijn, dat zij alleen voor de gelovigen bestemd zijn en dus altijd het geloof onderstellen, [Mk.16:16](#); [Hd. 8:37-38](#); [9:11, 17, 18](#); [10:34](#); [Rom. 4:11](#) enz. Dan alleen, wanneer het geloof aanwezig is, zijn zij middelen in Gods hand, om de onzichtbare goederen van de genade te betekenen en te verzegelen, [Hd. 2:38](#); [22:16](#); [Ef. 5:26](#). Voorts maakt de Schrift volstrekt geen onderscheid tussen de gratia sanctificans, welke in het sacrament wordt geschonken, en een daarvan verschillende, speciale gratia sacramentalis; want de genade, die in het sacrament verzegeld wordt, is geen mindere maar ook geen andere, dan die door het woord in het geloof wordt geschonken en die allereerst in de vergevende, daarna ook in de heiligende genade bestaat. En eindelijk is er in de Schrift met geen woord van een character indelebilis sprake, dat door doop, confirmatie en ordening iugedrukt wordt; de teksten, [2 Cor. 1:22](#); [Ef. 1:13](#); [4:30](#), waarop Bellarminus zich beroept, handelen wel van een verzegeling van de gelovigen door de Heilige Geest tot de toekomstige zaligheid, maar gewagen van geen sacrament, waaraan die verzegeling gebonden is, noch van een afzonderlijke habitus of virtus, waarin die verzegeling zou bestaan. Al is het ook waar, dat God een iegelijk houdt aan en oordeelt naar de mate van de genade, die hem geschonken is, toch is daarmee geen juridische aanhorigheid aan de kerk van Rome of enige andere kerk ingedrukt. De Luthersen zijn later van hun oorspronkelijk standpunt wel in zoverre afgeweken, als zij de wedergeboorte bij kinderen lieten bewerken door de doop en ongelovigen in het avondmaal het vlees en bloed corporeel lieten nuttigen. Maar toch handhaafden zij daarbij te allen tijde, dat in volwassenen het geloof tot een heilzame ontvangst van het sacrament beslist nodig was.

Daarmee kwamen de Protestanten voor de taak te staan, om, in weerwil dat de werking van de sacramenten van het geloof afhing, hun objectief, reëel karakter te handhaven. Bij de Rooms en ook bij de Luthersen schijnt dit karakter beter bewaard, omdat de genadewerking in woord en sacrament geïncorporeerd is. Daarentegen verkeren de Gereformeerden schijnbaar in een dubbele moeilijkheid. Ten eerste toch leren zij, dat de genade door God wordt uitgedeeld niet per verbum et sacramentum, maar alleen cum verbo et sacramento. En ten tweede houden zij staande, dat een vocatio externa tot zaligheid onvoldoende is, dat bij de roeping door het woord een roeping door de Heilige Geest bijkomen moet, en dat dus per consequentiam het sacrament zonder meer, zonder bijzondere werking van de Heilige Geest in het hart van de gelovigen, aan zijn doel niet beantwoordt. Toch is hiermee de realiteit en objectiviteit van het sacrament in het minst niet te niet gedaan. Want 1. de band tussen teken en betekende zaak in het sacrament is geen andere maar ook geen mindere dan die, welke tussen het woord van het Evangelie en de persoon van Christus bestaat. Wie het woord gelovig aanneemt, krijgt waarlijk naar Gods belofte Christus tot zijn deel; en ook, wie het sacrament gelovig ontvangt, ontvangt op diezelfde wijze en naar diezelfde belofte van God de hele Christus met al zijn weldaden en goederen. Wie daarentegen het woord door ongeloof verwerpt, verwerpt daarmee Christus zelf, al is het dat hij het woord gehoord en zelfs historisch aangenomen heeft; en op dezelfde wijze, wie het sacrament versmaadt, versmaadt daarmee Christus zelf; al ontvangt hij het teken, hij wordt niet deelachtig de betekende zaak. Een regel geldt voor beide; objectief blijft de band voor woord en sacrament met Christus bestaan; want die band is door God zelf gelegd. Hij heeft gezegd: indien iemand mijn woord en mijn sacrament gelovig ontvangt, hij zal niet verloren gaan in van de eeuwigheid. 2. Rooms en Luthersen verzekeren aan het sacrament geen andere, betere realiteit, dan die er ook naar Gereformeerde belijdenis aan toekomt. Immers is er tot zaligheid niet anders maar ook niet minder en meer nodig dan de hele Christus, die in woord en sacrament aangeboden en door het geloof aangenomen wordt; en men kan niets

verschrikkelijkers doen, dan diezelfde Christus in en met het woord en sacrament verwerpen. Of ongelovigen dan corporeel en lokaal in de tekenen van brood en wijn het eigen vlees en bloed van Christus eten, doet aan de objectiviteit van het sacrament niets af, is geheel onnut, en strekt ook niet tot verzwarende van het oordeel, want de zedelijke verwerping, d.i. het ongeloof is de grote zonde. De genade van God in Christus is van geestelijke natuur en kan daarom alleen geestelijk aangenomen worden. 3. Ook de Lutherse durven bij volwassenen de eis van het geloof voor de ontvangst van het sacrament niet laten varen. Bij kinderen laten zij evenals de Roomse de wedergeboorte door de doop tot stand komen, maar kinderen vormen een eigen categorie, die volgens Gereformeerde belijdenis in geen enkel opzicht in ongunstiger conditie verkeert dan volgens Roomse en Lutherse confessie. Bij volwassenen echter is het geloof vereiste. En zelfs de Roomse eisen in dat geval, dat de ontvanger van het sacrament geen hindernis in de weg leggen zal. Volgens beiden werkt dus het sacrament niet absoluut *ex opere operato*. Er zijn gevallen, waarin het sacrament niet werkt, d.i. geen genade schenkt, en toch zijn objectief karakter behoudt. De scholastiek leerde nog eenparig, dat *qui sine fide vel fide accedunt, sacramentum, non rem, suscipiunt* (11). En de Roomse theologie handelt nog altijd over de vraag, of het sacrament, dat eerst door een *ob ex* verworpen werd, ook later zijn werking nog kan doen (12). De genadewerking gaat volgens geen enkele belijdenis altijd tegelijk met het sacrament gepaard. En toch wordt desniettemin de objectiviteit, en de band van teken en betekende zaak gehandhaafd. 4. Roomse en Lutherse staan tenslotte voor dezelfde moeilijkheid als de Gereformeerden, dat is, voor de vraag, wanneer en in welk geval de sacramenten de ontvangers tot heil verstrekken en genade hun medelen. De vraag is dezelfde, als die vroeger bij de roeping door het Evangelie zich voordeed. Daar werd zij beantwoord in deze zin, dat bij de *vocatio externa* een *vocatio interna* bijkomen moest. En niet anders is het bij het sacrament. De door Roomse en Lutherse geleerde *unio sacramentalis*, hoe innig ook, is toch niet zonder meer in staat, om de genade deelachtig te maken, want dan zou zij haar altijd en overal en in alle gevallen moeten medelen. Er moet bij de volwassenen van de kant van het subject iets bijkomen; de *ob ex* moet weggenomen en het geloof moet er voor in de plaats gesteld worden. Objectief is het sacrament wel voldoende; in het sacrament wordt even reëel als in het woord de hele Christus geschonken. Maar in het subject is nodig, dat zijn verstand verlicht, zijn wil gebogen wordt, om het sacrament waarlijk te verstaan en aan te nemen. Zegt men, dat het ongeloof de schuld is van het subject, dan spreekt men de waarheid, maar noemt men de laatste en diepste oorzaak van het onderscheid niet, hetwelk bij het gebruiken van het sacrament, evenals bij het horen van het woord, waar te nemen valt. En daarom zeiden de Gereformeerden, dat al wordt Christus wel terdege objectief, waarlijk en ernstig aan alle gebruikers van het sacrament aangeboden, zoals in het woord aan allen die het horen, er toch subjectief een werking van de Heilige Geest nodig was, om de ware kracht van het sacrament te genieten. *Non omnibus promiscue, sed electis Dei tantum, ad quos interior et efficax Spiritus operatio pervenit, prosunt signa* (13). 5. Voor de gelovigen, voor hen, die de sacramenten in het geloof ontvangen en genieten, zijn zij tekenen en zegelen van het verbond van de genade. Met het oog op de velen, die het sacrament ontvangen en toch niet geloven, werd reeds door Gomar en anderen, tussen een in- en uitwendig verbond onderscheid gemaakt (14). En toen de staat van de kerk hoe langer hoe meer een scheiding en tegenstelling tussen beide aanwees, gaf deze distinctie tot telkens herhaalde twist aanleiding. Aan de ene zijde werd beweerd, dat er in het Oude Testament een uitwendig verbond had bestaan, maar dat er nu alleen een inwendig verbond was (C. Vitringa, Labadie enz.); aan de andere zijde zeiden velen, dat er ook thans nog een uitwendig verbond bestond, waarin allen, die belijdenis deden, deelgenoten waren en op de sacramenten recht en aanspraak hadden (Swarte, van Eerde, Janssonius). En tussen beiden stonden zij in, die uit- en inwendig verbond op min of meer gelukkige wijze trachtten te verenigen (Koelman, Appellius, Bachiene, Kessler (15). Inderdaad

weten de oudere theologen en belijdenisgeschriften van zulk een scheiding niets af. In- en uitwendig verbond zijn evenmin twee verbonden, als onzichtbare en zichtbare kerk twee kerken zijn. En de sacramenten kunnen daarom niet uitsluitend zijn tekenen en zegelen van een uitwendig verbond, waarop ook "onergerlijke onbegenadigden" recht zouden hebben. Zij zijn geen bevestiging alleen van de sententie van het Evangelie, dat, wie gelooft, zalig wordt, maar zij zijn voor de gelovigen zegelen van het hele genadeverbond, van al zijn beloften, van de hele Christus en al zijn weldaden. Zij verzekeren daarom niet maar een algemene waarheid, doch zij zijn zegelen aan de belofte: Ik ben uw God en de God van uw zaad; zij stellen ons voor, zowel hetgene God ons te verstaan geeft door zijn woord als hetgene Hij inwendig doet in onze harten, bondig en vast makende de zaligheid, die Hij ons mededeelt; zij geven ons ze beter te verstaan en verzegelen ons, dat God ons vanwege het enige slachtoffer van Christus, aan het kruis volbracht, vergeving van de zonden en het eeuwige leven uit genade schenkt 16). Daarmee is niet ontkend, dat zij, die het sacrament zonder geloof ontvangen, niet enige tijdelijke vrucht daarvan zouden genieten, want God is rijk in barmhartigheid en schenkt zelfs vele weldaden aan hen, die zijn woord en sacrament in ongeloof verwerpen. Maar de volle, ware vrucht van de sacramenten is, evenals die van het woord, alleen voor de gelovigen. Zij worden er door verzekerd van hun zaligheid.

Uit dit alles volgt de waarde van de sacramenten. Noodzakelijk zijn zij niet op zichzelf, want God behoefde ze niet in te stellen; en zijn verbond en genade, zijn woord en belofte zijn, als die van een waarachtig God, vast genoeg, dan dat zij de bevestiging van de sacramenten nodig zouden hebben 17). Noodzakelijk zijn zij ook niet in absolute zin ter zaligheid, want de Schrift bindt de zaligheid alleen aan het geloof, [Joh. 3:16](#); [Mk. 16:16](#), en Rooms en Luthers, ofschoon schijnbaar de volstreckte noodzakelijkheid lerende en daarom de nooddoop verdedigende, houden dit in de praktijk niet vol en zeggen bijv. met Augustinus, dat in het geval van de moordenaar aan het kruis de bloeddooop de waterdooop vervangt. Niet privatio, maar contemptus sacramenti maakt schuldig voor God. Desniettemin hebben de sacramenten grote waarde. Omdat wij geen geesten maar zinnelijke, aardse schepselen zijn, die het geestelijke niet anders dan onder zinlijke vormen kunnen verstaan, heeft God de sacramenten ingesteld, opdat wij door het zien van die tekenen een beter inzicht zouden verkrijgen in zijn weldaden, een krachtiger bevestiging zouden ontvangen van zijn beloften en zo in ons geloof zouden gesteund en versterkt worden. De sacramenten werken het geloof niet, maar zij versterken het, gelijk de trouwring de liefde. Zij storten geen fysieke genade in, maar schenken de hele Christus, die de gelovigen reeds bezitten door het woord, doch zij schenken hun diezelfde Christus op een andere wijze en langs een andere weg en versterken het geloof. En voorts vernieuwen zij het verbond van de gelovigen met God, sterken hen in de gemeenschap van Christus, sluiten hen onderling nauwer aan een, zonderen hen af van de wereld, en betuigen aan engelen en mensen, dat zij het volk van God, de gemeente van Christus, de *communio sanctorum* zijn 18).

1) Conc Trid. VII can 6-8.

2) Augustinus, Enarr. in Ps 73, 2.

3) Thomas, S. Theol. III qu. 62 art. 5 ad 2.

4) Thomas, t.a.p. art 6.

5) Augustinus, Ep. 98, 10, bij Loofs Dogmengesch. 4 599.

6) Schwane, D. G. III 581. Harnack, D. G. III 479 v.
Bellarminus, de sacr. II 1 v. enz.

7) Thomas, S. Theol. III qu. 62 art. 2.

8) Conc. Trid. VII c. 9.

9) Schwane, D. G. II 734.

10) Schwane, D. G. III 592. Thomas, S. Theol. III qu. 63.

Bonaventura, Brevil. VI 6. Bellarminus, de sacr. II 18-22.
 O. Laake, Ueber den sakramentalen Charakter. München 1903.
 Lucian Farine, Der sakramentale Charakter. Freiburg Herder
 1904. Verg: Kattenbusch, PRE3 XVII 366.

- 11) Lombardus, Sent. IV dist, 4.
- 12) Schwane, D. G. IV 371. Jansen, Prael. theol. III 330.
- 13) Cons. Tigur. bij Niemeyer bl. 209.
- 14) Gomarus, Disp. de sacr. par. 31. Essenius, Camp. Theol. VI
 6. Kantt. op [1 Cor. 7:14](#).
- 15) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade;
 350 en voorts M. Vitringa, Doctr. VI 361-398.
- 16) Ned. Geloofsbel. art. 33. Heid, Catech. vr. 66 v.
- 17) Calvijn, Inst. IV 14, 3, 6.
- 18) Vitringa, Doctr. VI 422-437.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 58 De Sacramenten; 530.)

530. Het getal van de sacramenten wordt zeer verschillend bepaald, alnaarmate het begrip sacrament enger of ruimer genomen wordt. Als met Augustinus gezegd wordt: omne signum sacrum est sacramentum, wordt het getal zeer uitgebreid. En ook als met Calvijn onder sacramenten al die tekenen worden verstaan, welke God ooit aan mensen gaf, om hen te vergewissen van de waarheid van zijn beloften, geeft de Heilige Schrift ons een hele reeks van sacramenten **1**). De Gereformeerden telden er dan ook vele op, vooral toen later de leer van de verbonden uitgewerkt werd en ieder verbond en elke verbondsbedeling het nodig getal sacramenten hebben moest. Zo telde men soms in het werkverbond vóór de val, ofschoon er toen toch eigenlijk van geen middelen van de genade sprake kon zijn, de sabbat en het paradijs, de boom van de kennis en de boom des levens als sacramenten op. En in de Oudtestamentische bedeling van het genadeverbond werden niet alleen besnijdenis en pascha, maar dikwijls ook de uitdrijving uit het paradijs, het maken van rokken, de offerande van Abel, de boog van Noach, de doorgang door de Rode Zee, het manna, het water uit de rots, de koperen slang, Aärons staf, Gideons vlies, Hiskia's zonnewijzer enz. als sacramenten beschouwd **2**). Aan de Nieuwtestamentische sacramenten toegekomen, vatte men echter het begrip terstond in engere zin op en beperkte hun getal tot twee, al is het, dat Calvijn de handoplegging **3**), en Luther en Melanchton **4**) de absolutie, soms nog een sacrament noemden. Rome echter breidde het getal sacramenten tot zeven uit en voerde daarnaast nog een groot getal van zogenaamde sacramentalia in. Het onderscheid tussen beide bestaat daarin, dat de sacramenten door God, de sacramentaliën door de kerk zijn ingesteld; gene werken door de van God hun verleende kracht, deze door de voorbede en zegening van de kerk; de eerste bewerken onmiddellijk de innerlijke heiliging van de mens, de laatste dragen daartoe slechts bij door het verlenen van ondergeschikte genaden en het bewaren voor tijdelijke onheilen; de sacramenten zijn noodzakelijk krachtens Gods gebod, de sacramentaliën zijn door de kerk als nuttig en heilzaam aanbevolen. Tot de sacramentaliën behoren voorwerpen als kerken, altaren, priesterlijke klederen, kelken, klokken, water, olie, zout, brood, wijn, palmen enz., die door de kerk gewijd en voor het godsdienstig gebruik worden afgezonderd, en voorts de handelingen van bezweren en zegenen, welke de kerk aanwendt, om zaken en personen aan de boosaardige invloed van de duivel te onttrekken en op het heilig erf van de kerk over te brengen. Voor Rome toch is de schepping van veel lagere orde dan de herschepping; de schepping is natuur, de herschepping is genade, d.w.z. elevatio naturae; de wereld draagt een profaan karakter en staat bovendien onder invloed van Satan; alwat daarom uit de wereld in de dienst van de kerk overgaat, moet aan de macht van de duivel onttrokken en tot de dienst van God gewijd en gezegend worden **5**).

Terwijl zo de sacramentaliën de grote omheining vormen, die de kerk scheiden van de wereld, zijn de sacramenten de middelen, waardoor God de leden van de kerk inwendig heiligt, de bovennatuurlijke genade meedeelt en zijn natuur deelachtig maakt. Zij zijn de middelen tot verlossing en opheffing van de hele zichtbare schepping, welke in de vier elementen, die zij gebruiken, nl. water, olie, brood en wijn, gerepresenteerd wordt, en zijn zeven in getal, omdat zij, het getal van de Godheid met het getal van de wereld verbindend, door de bovennatuurlijke genade de hele schepping heiligen en tot de dienst van God wijden. De doop, door Christus ingesteld, [Mt. 28:19](#), neemt niet alleen alle schuld en straf van de zonde weg, maar bevrijdt ook van de smet van de zonde, plant het beginsel van de genade en heiligheid, de kiem van het nieuwe leven door de wedergeboorte in de ziel in, en maakt zo de mens tot een levend lid van Christus' mystieke lichaam en neemt hem op in de gemeenschap met de drieëenigen God. Gelijk Adam door het donum superadditum in een hogere wereld, in het rijk van de genade, intrad, zo wordt de gedoopte in de stand van de bovennatuurlijke heiligheid verbeven. Maar evenals Adam de geschonken genade door zijn vrije wil te bewaren had, zo moet ook de Christen door zijn vrije wil de doopsgenade zich toeëigenen. Om hem daartoe kracht te schenken, dient het tweede sacrament, de confirmatie of het vormsel. De Rooms en kunnen niet bewijzen, dat Christus dit sacrament ingesteld en aan de apostelen bevolen heeft, maar zij moeten dit toch geloven omdat de kerk het zegt, en beroepen zich daarom op [Hd. 8:15](#); [19:6](#); [Hebr. 6:2](#), waar alleen sprake is van buitengewone gaven van de Heilige Geest die door de apostelen met handoplegging werden meegedeeld, gelijk uit [Hd. 8:18](#); [10:44-45](#), cf. [1 Cor. 14:1](#), [15](#), [37](#) duidelijk blijkt. Behalve in handoplegging bestaat het vormsel voorts in zalving en in het uitspreken van een formule door de bisschop, welke aan de Heilige Schrift geheel onbekend en eerst langzamerhand in de kerk ingevoerd is. Volgens Rome verleent dit sacrament nu aan de gedoopte kinderen, als zij tot het gebruik van hun rede gekomen zijn de kracht van de Heilige Geestes, om het in de doop ontvangen leven van de genade te bewaren en het geloof standvastig met woord en daad te belijden. Deze kracht van het leven wordt gevoed en versterkt door het derde sacrament, dat van het altaar of van de eucharistie genoemd, waarin Christus zelf met zijn Goddelijke en menselijke natuur tegenwoordig is, zich op onbloedige wijze voor de zonden opoffert en zijn waarachtig lichaam en bloed aan de communicanten tot voeding van hun ziel te genieten geeft. Omdat echter het leven van de genade bij de zwakheid van de mens door allerlei zonde schade kan lijden en verloren kan gaan, heeft Christus een vierde sacrament, dat van de boete, ingesteld, ten einde zijn heiligmakende genade te herstellen of te vernieuwen. Voor de instelling door Christus beroept Rome zich op de macht, welke Christus aan zijn apostelen verleend heeft om zonden te vergeven, [Mt. 16:19](#); [18:18](#); [Joh. 20:22-23](#). Nu staat deze lastgeving van Christus wel vast, maar met geen woord wordt gezegd, dat zij het karakter draagt van een sacrament; een teken ontbreekt eraan en Rome weet niet anders te zeggen dan dat het berouw, de belijdenis en de genegenheid om te voldoen het teken in dit sacrament van de boete zijn. 6) Het sacrament van de boete is dan ook bij Rome een rechtbank geworden, waarin de priester de in de biecht beleden zonden, naar de maatstaf van de libri poenitentiales beoordeelt en, ofschoon van de schuld en de eeuwige straf vrijsprekend, toch met allerlei tijdelijke straffen op aarde of in het vagevuur boeten doet, die echter dan weer door aflaten kunnen worden kwijtgescholden 7). Het sacrament van het heilig oliesel dient niet tot genezing van de zieke, gelijk de aangevoerde bewijsplaats [Jak. 5:14](#), zou doen verwachten, maar tot voorbereiding van de stervende voor de dood; de zalving met heilige olijfolie duidt de zalving van de Heilige Geest, de mededeling van de genade aan, die de ziel van haar gebreken bevrijdt en tot de laatste strijd de nodige kracht verleent. Bij deze vijf sacramenten komen dan nog het sacrament van de ordening, dat de priester door een ambtelijke gave van de Heilige Geest van de leek onderscheidt en hem de macht schenkt, om in de mis brood en

wijn in het lichaam en bloed van Christus te veranderen en de berouwhebbende zondaar in Christus' naam de zonden te vergeven; en het sacrament van het huwelijk, dat de echtelijke staat naar het woord van [Ef. 5:25](#), tot een afbeeldsel van de vereniging tussen Christus en zijn gemeente maakt, daartoe de gehuwden niet alleen door de natuurlijke banden, maar door bovennatuurlijke genade aan elkaar verbindt en hun de kracht schenkt, om in wederzijdse liefde te volharden tot de dood en hun kinderen in de vreze Gods op te voeden 8).

Van Protestantse zijde is dit zevental sacramenten soms bovenmate verheerlijkt 9). Zelfs kwam er telkens hier en daar een streven op, om het aantal sacramenten en ceremonies uit te breiden en de Protestantse kerken met de symbolische ritus van Rome te verrijken. Toch bestaat er geen reden, om op begrip en getal van Rome's sacramenten jaloers te zijn. Bij alle waardering van het schone, dat er zich in uitsprekt, is toch voor de Protestantse Christen dit reeds van te voren beslissend, dat voor de vijf door Rome aan doop en avondmaal toegevoegde sacramenten het Schriftuurlijk bewijs ontbreekt. Soms wordt dit van Roomse zijde openhartig erkend. Zo zegt bijv. Deharbe van het vormsel, dat wij nergens lezen, dat Christus dit sacrament ingesteld of aan zijn discipelen verordend heeft het toe te dienen. 10) En dit geldt in dezelfde mate van biecht en laatste oliesel, van huwelijk en priesterwijding. Maar afgezien hiervan, wat bereikt Rome met al deze sacramenten? Het schijnt, dat de schat en de uitdeling van de genade bij Rome buitengewoon rijk is, maar feitelijk is deze zo arm, dat telkens slechts een klein gedeelte van de zonden en straffen vergeven wordt en vergeven kan worden, en dat er telkens een nieuw sacrament nodig is, om genade mee te delen en van straffen te ontslaan. Ja, al heeft men doop en avondmaal, boete en laatste oliesel genoten, dan blijft toch nog na dit leven een boetedoening in het vagevuur nodig. Zonden en straffen worden door Rome zo eindeloos verdeeld en gesplitst, dat alle sacramenten samen met de aflaten erbij daarvan nog niet volkomen bevrijden kunnen. Hier staat wel tegenover, dat de heiligen het zover kunnen brengen, dat zij zelfs oververdienen en de thesaurus meritorum vermeerderen. Maar dat is uitzondering; het is slechts mogelijk voor heiligen, die behalve de praecepta de consilia volbrengen en een uitsluitend religieus leven leiden, en verschaft hunzelf geen zekerheid of troost. De gewone Roomse Christen, die te midden van de wereld leeft, verkeert in nog grotere mate in onzekerheid; hij blijft tot zelfs na zijn dood toe tegenover God staan als tegenover een Rechter, aan wie hij te voldoen en die hij nog door allerlei boetedoeningen te verzoenen heeft. Zijn genadestaat is nooit zeker en vast; altijd verkeert hij in vrees, of hij er zich wel in bevindt en niet het volgend ogenblik eruit vallen zal. En deze onzekerheid wordt in het minst niet daardoor weggenomen, dat de sacramenten werken ex opere operato. Want ofschoon doop, confirmatie en ordening een character indelebilis schenken, de heiligende genade, die de sacramenten meedelen, is toch altijd weer verliesbaar; haar ontvangst is bij boete, communie, laatste oliesel, huwelijk van berouwvolle stemming afhankelijk; en ook, waar zij geschonken wordt, bevrijdt zij niet van alle straf; satisfactio operis blijft er altijd nog nodig, tot na dit leven in het vagevuur toe. En wat soort van genade is het, welke de Roomse Christen in het sacrament ontvangt? Geen genade van de vergeving en van de aanneming tot kinderen, maar een genade, die als een donum superadditum aan de natuur toegevoegd wordt, die nooit één wordt met de mens, en hem daarom of het klooster binnen drijft of in de wereld een dualistisch leven doet leiden. Daartegenover heeft de Protestantse Christen aan het woord en aan de twee door Christus ingestelde sacramenten genoeg. Hij heeft daarin, indien hij ze in het geloof aanneemt, de hele Christus, de volle schat van zijn verdiensten, de volkomene gerechtigheid en heiligheid, de onverbreekelijke gemeenschap met God. Van alle schuld is hij bevrijd, van alle straf ontheven. In de doop is hij daarvan verzekerd en in het avondmaal wordt hij voortdurend in dat geloof versterkt en bevestigd. Zo heeft hij geen aparte genade in confirmatie, boete en laatste oliesel meer nodig, want door woord, doop en avondmaal ontvangt hij alle genade, welke hij in

leven en sterven, voor tijd en eeuwigheid behoeft. Zijn enige troost is, dat hij het eigendom van Christus is; in die troost leeft, in die troost sterft hij. Christus heeft alles voor hem volbracht; van hem wordt geen boete of straf geëist, noch in dit noch in het toekomstige leven. En al deze genade, die de Christen ontvangt, staat zo weinig boven de natuur of tegen haar over, dat zij veeleer al het natuurlijke vernieuwt en heiligt. Als hij huwt, heeft hij daarom geen nieuwe, sacramentele genade nodig, want het huwelijk is krachtens zijn oorsprong heilig, en behoeft dus niet boven zijn instelling verheven, maar moet slechts in zijn natuurlijke ordening hersteld en vernieuwd worden. Of als hij een opzienersambt begeert, wordt hij niet door een sacramentele genade in een bijzondere stand ingelijfd, maar van Gods wege tot een dienst in zijn kerk geroepen en daartoe door dezelfde genade van Christus bekwaamd. In doop en avondmaal bezit de Protestantse Christen oneindig meer dan de Roomse in zijn zeven sacramenten; want niet het aantal sacramenten beslist, maar de instelling van Christus en de volheid van genade, welke Hij erin mededeelt 11).

- 1) Calvijn, Inst. IV 14, 18.
- 2) Polanus, Synt. Theol. VI 50-54. Witsius, Oec. foed. 16 IV 7. 10. De Moor, Comm. V 258-267.
- 3) Calvijn, Inst. IV 14, 20.
- 4) J. T. Müller die symb. Bücher bl. 173. 202.
- 5) Dove art. Sakramentaljen in PRE3 XVII 381-391.
- 6) De Scotisten beweerden, dat contritio, confessio en satisfactio wel vooraf vereiste disposities waren voor de ontvangst van het sacrament van de absolutie, maar daarvan geen deel uitmaakten, maar de Thomisten zeiden, dat de materia van het boetesacrament niet in substanties, maar evenals bij het huwelijk in handelingen bestond, en wel in de bovengenoemde actus poenitentis. Trente besliste niet, sprak er wel van, dat contritio, confessio en satisfactio van de boeteling quasi materia huius sacramenti zijn, en dat zij behoren ad integritatem sacramenti, maar zegt, dat ze de materia ex qua vormen en tot de essentia van het sacrament behoren, Conc. Trid. XIV cap. 3 en can. 4. Verg. echter de nadere verklaring van de uitdrukking quasi materia in Cat. Rom. II 5 qu. 12, en voorts C. Pesch, Prael. VII 49 v. Pohle, Dogm. III 422 enz.
- 7) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 51 Geloof en Bekering; 460 v.
- 8) Zie Conc. Trid. Sess. 7, 13, 14, 21-24. Catech. Rom. Pars II en de vroeger aangehaalde theologen.
- 9) Bijv. door Leibniz, Syst. van de Theol. Mainz 1825 bl. 195 v. Goethe, Aus meinem Leben II 179. Vilmar, Dogm. II 227. Bilderdijk, Opstellen I 61. Brieven IV 68. 174 V 42 enz.
- 10) Deharbe, Verklaring der Kath. Geloofs- en Zedenleer IV 174.
- 11) Verg. voorts over de Roomse sacramenten: Calvijn, Inst. IV 19. Chamier, Panstr. cath. Loc. IV lib. 4. Bivetus, Synopsis pur. theol. disp. 47. Turretinus, Theol. El. XIX qu. 31. De Moor, V 330 v. Gerhard, Loc. XIX 60 v. Hase, Prot. Polemik 5 414 v. Tschackert, Evang. Polemik 67 v. enz.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 59 De Doop; 531.)

Par. 59. De Doop.

Bij de in de vorige paragraaf aangehaalde literatuur zij hier speciaal nog genoemd: Höfling, *Das Sakrament der Taufe*. 2 Bde. Erlangen 1859. Althaus, *Die Heilsbedeutung der Taufe im N.T.* Gütersloh 1898. Rendtorff, *Die Taufe im Urchrist. im Lichte der neueren Forschungen*. Leipzig 1905. Scheel, *Die dogm. Behandlung der Tauflehre in der mod. pos. Theol.* Tübingen 1906, en zij voorts verwezen naar de artikelen van Feine, *Taufe, Schriftlehre in PRE3 XIX* 396403. Kattenbusch, *Taufe, Kirchenlehre, ib.* 403-424. Drews, *Taufe, Liturg. Vollzug, ib.* 424-450, en naar de hierna te noemen literatuur.

531. De doop in het Nieuwe Testament werd in de dagen van het Oude Verbond voorbereid door de besnijdenis, die door God uitdrukkelijk aan Abraham werd voorgeschreven, [Gen. 17:10](#)v.. Volgens Herodotus kwam de besnijding ook bij de Egyptenaren, Pheniciërs en Syriërs voor. De Gereformeerden trachtten dit getuigenis soms wel te weerleggen of ook aan te tonen, dat deze volken haar van Israël hadden overgenomen **1**). Maar dit gevoelen is onhoudbaar. Bij de Egyptenaren was zij reeds in overoude tijden, althans voor de priesters, in gebruik. En nieuwere ethnologische onderzoekingen hebben aan het licht gebracht, dat de besnijdenis een plechtigheid is, die bij tal van volken in Azië, Amerika, Afrika en zelfs Australië voorkomt **2**). Evenals God bij de instelling van tempel en priesterschap, van offer en altaar, van wetten en ordeningen onder Israël bij bestaande gebruiken onder andere volken zich aansloot, zo deed Hij ook bij de besnijdenis. Hij nam ze als het ware over, maar gaf er een andere, een sacramentele betekenis aan. Want onder de volken kwam wel de lichamelijke besnijdenis voor, maar zij droeg daar geenszins het karakter van een sacrament. Ook werd ze daar dikwijls gelijk bij de Egyptenaren, alleen aan enkele personen, en gewoonlijk niet in de eerste levensdagen maar op latere leeftijd voltrokken **3**). Als God echter bij Abraham de besnijdenis instelt, dan beveelt Hij, dat al wat mannelijk is besneden zal worden, zowel de dienstknecht als de zoon van het huis; dat die besnijdenis plaats hebben moet ten achtsten dage; en dat zij dient als teken van het verbond, zodat wie haar niet ontvangt, een verbondbreker is en uit het midden van zijn volk moet worden uitgeroeid. Al mag de besnijdenis dus ook een sanitaire maatregel zijn, zij vindt daarin toch onder Israël haar doel niet; hier strekt zij tot teken en bevestiging van het verbond van de genade, waarvan de éne, grote, allesomvattende belofte is: Ik zal uw God zijn en de God van uw zaad, [Gen. 17:7](#). Bepaaldelijk is zij een zegel van twee weldaden van dat verbond, van de gerechtigheid van het geloof, [Rom. 4:11](#), en van de besnijdenis van het hart, [Deut. 10:16](#); [30:6](#); [Jer. 4:4](#); [Rom. 2:28-29](#); [Col. 2:11](#), dat is, van de rechtvaardigmaking of vergeving van de zonden en van de wedergeboorte of heiligmaking. Niet dat zij deze weldaden werktuigelijk schenkt, want uitwendige besnijdenis zonder die van het hart is zonder waarde, [Hd. 7:51](#); [Rom. 2:28-29](#); [3:21](#), [30](#); [1 Cor. 7:19](#), maar zij is een zegel van de gerechtigheid van het geloof en onderstelt dus het geloof. Toen de Joden hoe langer hoe meer hun eigen gerechtigheid uit de wet zochten op te richten, werden zij evengoed als de Heidenen en in weerwil van, hun uitwendige besnijdenis verdoemelijk voor God, [Rom. 3:21](#).

Daarom stelde God reeds vóór het openbaar optreden van Jezus door Johannes de waterdoop in. Ook deze doop was niet iets volstrekt nieuws, evenmin als oudtijds de besnijdenis. Heel de oudheid schreef in de godsdienst aan het water een symbolische betekenis toe. Het water van Eufraat, Indus, Ganges had een verzoenende, heiligende kracht. Bij Grieken en Romeinen waren bij allerlei gelegenheden, bijv. bij inwijding in de mysteriën, wassingen voorgeschreven **4**). Ook onder Israël waren reeds lange tijd vóór de Goddelijke instelling van de doop allerlei wassingen in gebruik **5**), en voor de proselieten was behalve besnijdenis en

offer ook een doop nodig, om in de gemeente te worden opgenomen.⁶⁾ Maar sacrament, teken en zegel van genade, wordt deze doop toch eerst door de instelling van God. Het Nieuwe Testament leert dan ook uitdrukkelijk, dat er een *πημα θεου* tot Johannes uitging om te dopen, [Luk. 3:2-3](#), dat God hem daartoe zond, [Joh. 1:33](#), dat zijn doop niet *ἐξ ἀνθρώπων* maar *ἐξ οὐρανοῦ* was, [Mt. 21:25](#), en dat de tollenaars, die zich lieten dopen, God rechtvaardigden, terwijl de farizeëen en wetgeleerden, de doop van Johannes weigerende, de raad van God verwierpen, [Luk. 7:29-30](#). Met die doop predikte Johannes aan de Joden van zijn tijd, dat zij, hoewel besneden en proselieten dopende, zelf schuldig en onrein waren en de doop nodig hadden, om in te gaan in het koninkrijk der hemelen. De doop van Johannes was dus een aanklacht tegen, een veroordeling van de Joden, een prediking van hun verdoemelijkheid, maar—men vergeet het niet—hij was ook nog iets meer. Hij was het onomstotelijk bewijs, dat God zijn verbond gedacht en zijn belofte vervulde. Niettegenstaande de Joden schuldig en onrein waren, er was toch vergeving bij God; en deze zou nu nog rijker zich gaan openbaren dan in de dagen van het Oude Testament. Johannes de Doper is daarom ook niet te beschouwen als de laatste van de Oudtestamentische profeten, want al de profeten en de wet hebben tot Johannes toe, *ἐως ἰωάννου*, geprofeteerd, [Mt. 11:13](#), maar als de aankondiger van het komende Godsrijk, [Mt. 3:2](#), als de prediker van het naderend Evangelie, [Luk. 3:18](#), als de wegbereider van Christus, [Mk. 1:2](#), als de getuige van het opgaande licht, [Joh. 1:7](#), [29](#), [34](#), [36](#), cf. [Mt. 3:11](#); [Mk. 1:7](#); [Luk. 3:16](#); [Hd. 19:4](#), die straks voor de meerdere plaats maakt en zijn jongeren naar deze heenleidt, [Joh. 1:35v.](#), [Joh. 3:27v.](#) Met deze inhoud van zijn prediking komt zijn doop overeen. Het was een *βαπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, [Mk. 1:4](#), hetgeen niet betekent, dat Johannes' doop slechts tot de later door Christus te ontvangen vergeving voorbereidde (Meyer), maar zeer bepaald, dat hij in de weg van bekering de vergeving schonk. Immers het heet op dezelfde wijze in [Hd. 2:38](#), van de Christelijke doop, dat hij geschiedde *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, omdat men door de doop als teken en zegel de vergeving verkrijgt. Voorts is Jezus zelf niet de doop van Johannes gedoopt, maakte Hij tussen de doop, door zijn jongeren bediend, en die van Johannes hoegenaamd geen onderscheid, [Joh. 3:22-23](#); [4:2](#), nam de door Johannes gedoopte jongeren eenvoudig over, zonder hen te herdoopen, [Joh. 1:37](#); [Hd. 18:25](#), en stelde in [Mt. 28:19](#), geen andere of nieuwe doop in, maar breidde hem alleen tot alle volken uit. Op deze gronden werd door Gereformeerden ⁷⁾ en Luthersens ⁸⁾, bij gradueel verschil toch de wezenlijke identiteit van de Johanneïsche en de Christelijke doop vastgehouden. Maar deze werd bestreden door de Roomsens ⁹⁾, de Anabaptisten, Socinianen, Arminianen en door vele nieuwere theologen ¹⁰⁾.

Er zijn ook inderdaad tegen de identiteit gewichtige bezwaren in te brengen. Ten eerste wordt aan [Mt. 3:11](#); [Mk. 1:8](#); [Luk. 3:16](#), de bedenking ontleend, dat de doop van Johannes en de Christelijke doop tegenover elkaar staan als water- en als Geestes- en vuurdoop. Maar [Hd. 1:5](#) leert duidelijk, dat Johannes hier niet zijn doop tegen de Christelijken doop, maar tegen de overdrachtelijk zo genoemden doop van de Heilige Geest op de Pinksterdag overstelt. De eigenlijke Christelijke doop is immers ook een doop met water, betekend de afwassing van de zonden, en de doop van Johannes was eveneens een doop met water, maar die tevens verzegelde de bekering en vergeving. Beide dopen komen dus in teken en betekende zaak geheel overeen. Anders zou er ook het ongerijmde uit volgen, dat niet alleen de doop van Johannes, maar ook de doop, die Jezus zelf vóór de Pinksterdag door zijn discipelen bedienen liet, niets dan een doop met water was geweest. En dat durven zelfs de bestrijders van de identiteit van de doop van Johannes en van Christus niet aan. Zij zeggen gewoonlijk, dat de Christelijke doop of reeds bij Jezus' doop door Johannes of bij het dopen van Jezus zelf door zijn discipelen ingesteld is. Maar beide dopen, zowel die van Jezus als die van Johannes, waren onderscheiden van die Geestesdoop, die op de Pinksterdag plaats hebben zou, al

betekenden en verzegelden zij beide ook dezelfde weldaden van bekering en vergeving van de zonden. Maar nu wordt toch weer—en dat is het tweede bezwaar tegen de bovenbedoelde identiteit—de Geestesdoop van de Pinksterdag met de Christelijke waterdoop in verband gebracht. Volgens [Hd. 19:1-7](#), trof Paulus te Efeze enige discipelen aan, die gedoopt waren εις το ιωαννου βαπτισμα, die μαθηται εν πιστευσαντες heetten en toch de Heilige Geest niet ontvangen hadden en zelfs niet wisten, ει πνευμα αγιον εστιν. Door Paulus, beter aangaande de prediking van Johannes onderricht, lieten zij zich dopen εις το ονομα του κυριου ιησου, en de handen opleggen en ontvingen zo de Heilige Geest en begonnen te spreken in tongen en te profeteren. Uit dit laatste blijkt, dat bij πνευμα αγιον, hier, evenals 8:16; 10:44; 11:16; 16:8, aan de Geestesgave van de glossolalie en profetie moet worden gedacht; deze hadden de discipelen in Efeze niet ontvangen en zij hadden er zelfs niet van gehoord. De doop gaf niet altijd die gave, niet alleen die van Johannes niet, maar ook niet die van Jezus. Want in [Hd. 8:16](#) lezen wij, dat de gelovigen in Samaria wel gedoopt waren εις το ονομα του κυριου ιησου, maar nog geen van allen de Heilige Geest ontvangen hadden en die eerst verkregen door handoplegging van de apostelen. En ook laat [Hd. 19:6](#), deze gave niet een gevolg zijn van de doop, maar van de handoplegging. Maar het vreemde in [Hd. 19](#) is, dat de discipelen in Efeze vóór deze handoplegging in de naam van de Heere Jezus gedoopt werden. Paulus moet dus de doop, die zij ontvangen hadden, niet als een ware, echte doop hebben erkend. Zij waren gedoopt εις το ιωαννου βαπτισμα. De doop van Johannes was wel goed, want hij doopte de doop van de bekering tot geloof in Christus. Maar onder de discipelen van Johannes, die bij hem gebleven en niet tot Jezus waren overgegaan, was er allerlei dwaling binnengeslopen, ook aangaande de doop; en zo moesten de discipelen in Efeze niet opnieuw, maar voor de eerste maal in Jezus' naam gedoopt worden, want hun doop tot de naam van Johannes was geen ware doop, niet de echte Christelijke en ook niet de echte, oorspronkelijke Johanneïsche doop **11**).

- 1) Bijv. Witsius, Aegypt. III 6, 11. 12. Marck, Med. Theol. 29, 8.
- 2) Delitzsch op [Gen. 17](#). Orelli, art. in PRE3 II 660-662.
Glassberg, Die Beschneidung in ihrer gesch. ethnogr. relig. u. medic. Bedeutung. Berlin Boas 1896.
- 3) Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I3 676 v., en Theol. Lit. Zeitung 13 Sept 1902
- 4) Planner, Syst. theol. gent. bl. 346.
- 5) Schürer, t.a.p. II 481. W. Brandt, Die jüd. Baptismen oder das relig. Waschen und Baden im Judentum mit Einschluss des Judenchrist. Giessen 1910. Joh. Steinbeck, Kultische Waschungen und Bilder im Heid. u. Jud. u. ihr Verhältnis zur Christl. Taufe, Neue kirchl. Zeits. 1910 bl. 778-799.
- 6) Schürer, t.a.p. III 129.
- 7) Calvin, Inst, IV 15, 7, 8. Mastricht, Theol. VII 4. 17. Turretinus, Theol. El. XIX 16. M. Vitringa, Doctr. VII 52.
- 8) Gerhard, Loci theol. XX 15 v. 43 v.
- 9) Thomas, S. Theol. III qu. 66 art. 4. Conc. Trid. sess. VII can. 1. Bellarminus, de bapt. 15.
- 10) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 136. Höfling, Das Sakr. der Taufe I 26 v. Van Oosterzee, Dog. par. 87, 2 enz.
- 11) Baldensperger, Der Prolog des vierten Evang. Freiburg Mohr 1898, die meent dat heel de proloog van [Joh. 1](#) tegen deze Baptisten of volgelingen van Johannes de Doper geschreven is. Verg. ook H. Oort, Mattheüs XI en de Johannesgemeenten. Theol. Tijdschr. 1908 bl. 299-333.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 59 De Doop; 532.)

532. De Goddelijke instelling van de doop valt dus reeds bij Johannes, maar Jezus heeft hem, na hemzelf ondergaan te hebben, overgenomen, door zijn jongeren laten bedienen, [Joh. 3:22; 4:1](#), en in [Mt. 28:19](#), voor alle gelovigen uit alle volken verplichtend gesteld. De laatste plaats wordt door velen als onecht beschouwd ¹⁾, omdat in de apostolische tijd de doop nog plaats had in de naam van Jezus en de trinitarische formule eerst van later dagtekening is; en zelfs zijn er, die beweren, dat Jezus de doop heel niet voor zijn gemeente ingesteld heeft. Daartegen bestaan echter allerlei bezwaren. Het is niet wel voor ontkenning vatbaar, dat Jezus zelf de doop van Johannes zich heeft laten toedienen en deze daarmee erkend heeft; Hij leidt hem, waar hij er uitdrukkelijk over spreekt, uit een bevel van God af, [Mt. 21:25](#). Ook is er geen grond om te ontkennen, dat Jezus de doop heeft overgenomen en hem, zo niet zelf, dan toch door zijn jongeren heeft bediend, [Joh. 3:22, 26; 4:1-2](#), want Jezus trad met dezelfde prediking op als Johannes, nl. van de nabijheid van het koninkrijk der hemelen en stelde voor de ingang daarvan dezelfde eisen, nl. geloof en bekeering, [Mk. 1:15](#); het lag dus voor de hand, dat Hij evenals Johannes de doop van de bekering toedienen liet aan een ieder, die tot de engere kring van zijn discipelen wilde behoren. In [Joh. 3:5](#), is wel niet van de doop sprake, maar de plaats bewijst tocht dat de Geestesmeedeling in de gemeente beschouwd werd als hebbende haar symbool in het water. Naarmate de tegenstelling van het joodse volk met Hem en zijn jongeren groter werd, werd een akte van afzondering enerzijds en van opname in de gemeente van Jezus anderzijds te meer noodzakelijk. De doop als inlijving in de Christelijke gemeente moet ook wel door Jezus zelf gewild en bedoeld zijn, omdat anders niet te verklaren zou zijn, dat hij terstond, zonder enige strijd, in alle Christelijke gemeenten, zowel in die uit de Joden als uit de Heidenen, is ingevoerd en toegepast, [Hd. 2:38, 41; 8:12, 13, 16, 38; 9:18](#) enz. [Rom. 6:3-5; 1 Cor. 1:13-17; Gal. 3:27; Ef. 5:26](#) enz.. In [1 Cor. 1:17](#), zegt Paulus wel, dat Christus hem niet gezonden heeft om te dopen, maar om het Evangelie te verkondigen. Doch dit bewijst hoegenaamd niet, dat Paulus de doop gering schat of onnodig acht; [Rom. 6](#) en andere plaatsen leren dit wel anders. Jezus heeft zelf de doop ook niet bediend, maar liet hem bedienen, verg. ook Petrus, [Hd. 10:48](#). En zo ook hield Paulus zich voornamelijk met de prediking van het Evangelie bezig en liet het dopen en andere werkzaamheden bij de stichting en de opbouw van de gemeenten aan zijn medewerkers over.

Nu heet de doop wel in de eerste tijd een doop *εν τῷ ὀνόματι* of *εἰς τὸ ὄνομα ἰησοῦ*, [Rom. 6:3; 1 Cor. 1:13; Gal. 3:27; Hd. 2:38; 8:16; 10:48; 19:5](#), maar daarmee is volstrekt niet gezegd, dat de doop met die bepaalde formule bediend werd. Immers zegt Paulus in [1 Cor. 10:2](#), dat de Israëlieten *εἰς τὸν μωϋσῃν*, in [1 Cor. 1:13](#), dat de gelovigen te Corinthe niet *εἰς τὸ ὄνομα παύλου*, in [1 Cor. 12:13](#), dat zij *εν σώμα* gedoopt werden, en in [Hd. 19:3](#), zeiden de discipelen te Efeze, dat zij *εἰς τὸ ἰωάννου βαπτισμα* waren gedoopt; in al welke gevallen niemand aan een formule denkt, die bij de doop werd uitgesproken. De uitdrukking: in de naam van Jezus, is niet als formule bedoeld, maar is omschrijving van het karakter van de Christelijke doop ²⁾. De Israëlieten lieten zich, uitgaande uit Egypte, in de wolk en in de zee dopen *εἰς τὸν μωϋσῃν* in betrekking tot Mozes, zodat zij hem erkenden als hun redder en verlosser, op hem hun vertrouwen stelden en zich door hem lieten leiden. De discipelen te Efeze waren gedoopt *εἰς τὸ ἰωάννου βαπτισμα*, en hadden zich daardoor bij Johannes aangesloten. En zo ook is en heet de Christelijke doop een doop in of tot de naam van Jezus, omdat hij de gelovigen in zijn gemeenschap stelt en alleen op Hem al hun vertrouwen richt. Ditzelfde is nu ook bedoeld, als Jezus [Mt. 28:19](#) zegt, dat zijn discipelen gedoopt moeten worden *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἁγίου πνεύματος*. Hij schrijft hier niet aan de apostelen voor, wat zij bij de bediening van de doop zeggen, maar wat zij doen

moeten; de Christelijke doop is en moet zijn een inlijving in de gemeenschap met die God, die zich als Vader, Zoon en Geest heeft geopenbaard. De naam duidt God in zijn openbaring aan, en de hoogste openbaring van God bestaat daarin, dat Hij zich kennen doet en noemen laat als Vader, Zoon en Geest. Het gedoopt worden in die naam geeft dus niet maar te kennen, dat men op last of bevel van God of tot de belijdenis van zijn naam gedoopt wordt; immers kan de uitdrukking: in de naam, met de persoon zelf worden afgewisseld, gelijk Paulus ook spreekt van gedoopt worden εις κριστον, [Rom. 6:3](#); [Gal. 3:27](#). Maar het wijst aan dat de dopeling in betrekking tot en in gemeenschap met die God gesteld wordt, die zich als Vader, Zoon en Geest heeft geopenbaard, en nu op grond daarvan ook verplicht wordt, om die naam te belijden en te ver heerlijken [3](#)). Ofschoon Jezus echter na zijn opstanding de doop als een inlijving in de gemeenschap met Vader, Zoon en Geest omschreven had, lag het voor de hand, dat hij in de eerste tijd meest met de persoon van Christus in verband werd gebracht. Het kwam bij de intrede in de gemeente allereerst aan op bekering en op geloof in Christus, om in die weg vergeving van zonden te krijgen, en daarvan was de doop het teken en bewijs. Daarom heet de doop in de Hand. nog even als bij Johannes een βαπτισμα μετανοιας εις αφεσιν αμαρτιων, [Hd. 2:38](#); [22:16](#).

Maar er kwam in de eerste tijd nog iets anders bij. Johannes en ook Jezus zelf hadden deze doop van de bekering gesteld tegenover de Geestesdoop, die op de Pinksterdag plaats hebben zou. Deze Geestesdoop was volstrekt niet aan de waterdoop, de doop van de bekering tot vergeving van de zonden, gebonden, want in [Hd. 2:33](#), ontvangen alle discipelen die Geest zonder doop; in [Hd. 9:17](#); [10:44](#), worden de gaven van de Geest aan Paulus, Cornelius e.a. reeds geschonken vóór de doop, cf. [Hd. 11:15-17](#); in [Hd. 8:1](#); [9:17](#); [19:6](#), wordt glossolie en profetie niet door de doop, maar door de handoplegging verleend. Toch was voor degenen, die buiten stonden, de doop van de bekering de gewone weg, waarlangs zij ook de gaven van de Geest konden ontvangen, [Hd. 2:38](#); [19:5-6](#). Deze verbinding was echter tijdelijk; glossolie en profetie waren niet de eigenlijke weldaden van de doop; de Christelijke doop bleef wezenlijk een doop van de bekering en van het geloof in Christus tot vergeving van de zonden. Zo wordt hij ook overal in het Nieuwe Testament verstaan en beschreven. Petrus zegt [1 Petr. 3:21](#) dat, gelijk Noach en de zijnen door het water, dat de ark droeg, behouden zijn van de dood, zo zijn de gelovigen van het verderf gered door de doop; maar die doop moet dan worden opgevat, niet als σαρκος αποθεις ρυπου niet gelijk hij uitwendig ons afleggen doet de onreinheid van het vlees, maar als συνειδησεως αγαθης επερωτημα εις θεον, δι αναστασεως ιησου κριστου, d.i. waarschijnlijk, de bede tot God om een goed, van schuld bevrijd, geweten, hetgeen de doop alleen is en wezen kan door de opstanding van Jezus Christus als bewijs van onze rechtvaardigmaking, [Rom. 4:25](#). Dezelfde opvatting keert in de brief aan de Hebr. terug; deze rekent wel de διδαχη βαπτισμων, d.i. niet de leer van de Christelijke doop maar van de wassingen in het algemeen, waarvan een rechte beschouwing voor Joodse Christenen dringend nodig was, cf. [Heb. 9:10](#), tot de grondbeginselen van het Christendom, maar onderscheidt in de Christelijke doop twee elementen: de wassing van het lichaam met rein water en de reiniging van het hart van een kwaad, beschuldigend, geweten, [Heb. 10:22-23](#). Van een andere zijde wordt de doop door Paulus beschouwd; hij brengt hem niet zozeer met de rechtvaardigmaking, als wel met de heiligmaking in verband. Als indalen in en opkomen uit het water is de doop een afbeelding en onderpand van het treden in gemeenschap met Christus, met zijn dood en met zijn opstanding, [Rom. 6:3-6](#); [Col. 2:12](#). Zovelen dan in Christus, in zijn gemeenschap, gedoopt zijn, die hebben Christus aangedaan, Christus zich toegeëigend, zodat zij nu in Christus zijn, Hem toebehoren, [Gal. 3:27-29](#), in nieuwigheid van het leven wandelen, [Rom. 6:4](#), [6v.](#), [Ef. 5:26](#), Gode leven, [Rom. 6:11](#), [13](#), ja het leven van Christus zelf in zich dragen, [Gal. 2:20](#). En net als zij door de doop in gemeenschap met Christus getreden zijn, zo ook met zijn

gemeente, die zijn lichaam is; zij zijn allen door één Geest tot één lichaam gedoopt, [1 Cor. 12:13](#); [Rom. 12:5](#). De waterdoop is bij Paulus tegelijk Geestesdoop, maar niet een doop met de geestelijke gaven van de glossolie en profetie, maar met de Geest als beginsel van het nieuwe leven. Gedoopte mensen zijn nieuwe, geestelijke mensen, πνευματικοί. Maar deze vernieuwing van de mens door de Heilige Geest in de doop staat niet los naast en komt niet toevallig bij de rechtvaardigmaking uit het geloof. Beide vallen samen; de Corinthiërs zijn op hetzelfde ogenblik afgewassen, geheiligd en gerechtvaardigd in de naam van de Heere Jezus en door de Geest van onze God, [1 Cor. 6:11](#). In de doop zijn al deze weldaden samengevoegd en aan de gelovigen geschonken, hetgeen echter niet wegneemt, dat de Corinthiërs, ondanks hun doop, door Paulus nog σαρκικοί, νηπιοί εν κριστώ genoemd en voor mogelijken afval ernstig worden gewaarschuwd, [1 Cor. 3:1, 3](#); [10:1-12](#).

- 1) Harnack, *Entst. u Entw. der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* bl. 187-198 acht de afleiding van de trinitarische formule uit heidense speculatie (Usener, Dieterich) onjuist, en tracht daartegenover aan te tonen, dat ze op Joods-Christelijke bodem is ontstaan, Inderdaad valt aan onechtheid of interpolatie van de tekst in Mt. 28:19, zoals Conybeare en Lake meenden, niet te denken (cf. A. Plummer, *Comm. on St. Matthew*. Londen 1909 bl. 431 v.), en gaan de getuigenissen voor de trinitarische formule zeker tot de aanvang van de tweede eeuw terug (Riggenbach, *Der trinitarische Taufbefehl* [Mt. 28:19](#), Gutersloh 1903).
- 2) Zahn, *Einl. in das Neue Testament* II 3 316
- 3) De betekenis van de formule: in de naam van, wordt tegenwoordig van religionsgeschichtliche zijde uit het naam-bijgeloof bij Joden en Heidenen verklaard, volgens hetwelk het uitspreken van een naam in gemeenschap stelt met de door die naam voorgestelde persoon, aandeel geeft aan zijn macht, en dus een magische werking uitoefent, verg. F. Giesebrecht, *Die alttest. Schatzung. des Gottesnamens und ihre religionsgesch. Grundlage*. Königsberg 1901. IV. Heitmüller. *Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgesch. Untersuchung zum N.T., speziell zur altchr. Taufe*. Göttingen 1903. Id., *Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung u. religionsgesch. Beleuchtung*. Göttingen 1903. Verg. daartegen o.a. J. Weiss, *Theol. Rundschau* 1904 bl. 186-196. Boehmer, *Die Studierstube* 1904 bl. 388 v. A. van der Flier, *Het gebruik van de Israëls. Godsnaam*. Theol. Stud. 1903 bl. 232-247; en zie verder J. Boehmer, *Das bibl. "im Namen"* Giessen Ricker 1898. B. Jacob, *Im Namen Gottes. Eine sprach- und religionsgesch. Untersuchung zum A. u. N.T.* Berlin 1904. Brandt, in *Theol. Tijdschr.* 1891 bl. 595 v. 1902 bl. 193 v. 1904 bl. 335 v. Orelli, art. Name in PRE3 XIII 625-631. G. B. Gray, art. Name in *Hastings. D. B.* III 478-481 en van J.C. Lambert, in *Hastings, DCG* II 217-218.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 59 De Doop; 533.)

533. Een vaststaande leer over en een algemeen geldende ritus bij de doop wordt in de oude Christelijke kerk nog niet aangetroffen. Maar toch kent de Didache reeds de trinitarische formule, terwijl Hermas nog spreekt van een doop in de naam van de Heere, of hem een zegel noemt van de Zone Gods, dat het leven geeft. Omdat de doop de inlijving in de gemeente is,

geeft hij deel aan al haar heilsgoederen, inzonderheid aan de vergeving van de verleden zonden en aan een nieuw, bovennatuurlijk, eeuwig leven door de Heilige Geest 1). Hoewel duidelijk gezegd wordt, dat het water in de doop zijn natuur behoudt, wordt de verbinding van teken en betekende zaak dikwijls op mystische wijze uitgedrukt; *ει τις εστιν εν τω ιδατι χαρις, οικ εκ της φυσεως εστι του υδατος, αλλ εκ της του πνευματος παρουσιας* 2). *δι εκεινου του υδατος η θεια χαρις την αιωνιον δωρεται ζωην* 3). De doop wordt daarom ook met allerlei aan de mysteriën ontleende namen aangeduid, φωτισμος, μυστηριον, τελετη, τελειωσις, μησις, μυσταγωγια, en beschouwd als *οχημα προς ουρανον, οχημα προς θεον, κλεις οιρανων βασιλειας* 4). En toen sedert de tweede eeuw de godsdienstoefening uiteenviel in een openbaar en bijzonder deel, nam de bediening van doop en avondmaal hoe langer hoe meer een mysterieus karakter aan. Door het catechumenaat voorafgegaan, werd de doop zelf met allerlei symbolische handelingen omringd, zoals de presentatie van de dopeling door peetouders, het afleggen van belijdenis, het blazen op het aangezicht en de tekening met het kruis, het leggen van gewijd zout in de mond van de dopeling, het exorcisme, de driemaal herhaalde indompeling of hesprenging, de zalving met het chrisma, het geven van een nieuwe naam, de omhangende met een wit kleed, de overreiking van een brandende kaars, de opname in de gemeente, de broederkus, en soms daarna terstond de viering van het avondmaal 5). Terwijl dus in de apostolische tijd de doop terstond op de bekering volgde en op de eenvoudigste wijze bediend werd, [Hd. 2:38, 41; 8:12, 36; 10:47](#) enz., werd hij van de tweede eeuw af in een altijd meer zich uitbreidend ritueel gehuld en in een min of meer magisch werkend genademiddel veranderd. Zelfs Augustinus bevorderde de ontwikkeling van de leer van de doop in deze geest, al is het ook, dat hij bij volwassenen voor een heilzame werking van de doop voorafgaand geloof en bekering vereiste. Want ten eerste zegt hij, dat de doop de vergeving van de zonden en de wedergeboorte slechts geeft binnen de kerk; het sacrament is een sacrament van Christus en door Hem aan zijn kerk gegeven; ketters en scheurmakers kunnen het wel meenemen buiten de kerk, maar dan is het een gestolen en wederrechtelijk bezeten goed en oefent daarom geen heilzame werking uit, maar strekt ad perniciem 6). Ten tweede schijnt hij bij kinderen een heilzame werking van de doop *ex opere operato* te leren; ongedoopt stervende kinderen gaan verloren 7), maar bij hen, die gedoopt worden, vervangt de doop zelf of de voorbede van de kerk of het geloof van de ouders het geloof, dat zij zelf nog niet oefenen kunnen 8). En ten derde schrijft Augustinus aan de doop in elk geval de werking van een *character indelebilis* toe, waardoor de gedoopten rechtens Christus en zijn kerk toebehoren en desnoods met dwang onder haar hoede mogen worden teruggebracht 9).

De scholastiek bleef eerst nog wel bij Augustinus staan en erkende, dat de doop bij volwassenen het geloof onderstelde en ook niet volstrekt ter zaligheid noodzakelijk was. Maar zij bewoog zich toch hoe langer hoe meer in deze richting, dat zij het sacrament *ex opere operato* liet werken, en de subjectieve vereisten steeds meer aan betekenis verliezen deed 10). Zo werd de leer van de doop bij Rome voorbereid, die in het kort hierop neerkomt: de doop is het eerste sacrament, de deur tot het geestelijk leven, de ingang tot de kerk; hij geeft de eerste bovennatuurlijke genade, die door de andere sacramenten ondersteld en vermeerderd wordt en is daarom ter zaligheid volstrekt noodzakelijk, behalve in enkele gevallen, waarin hij door een *baptismus sanguinis* of *flaminis* (*voti*) vervangen kan worden. Hij moet daarom ook zo spoedig mogelijk en in geval van nood door leken of niet-Christenen bediend worden. Door die doop toch worden meegedeeld:

1. het *character indelebilis*, dat iemand onder de jurisdictie van de kerk brengt,

2. de vergiffenis van alle zonden, zowel erf-, als dadelijke zonden, die vóór de doop zijn bedreven en kwijtschelding van alle eeuwige en ook van alle tijdelijke straffen, voorzover zij opera satisfactionis, maar niet, voorzover zij natuurlijke straffen van de zonden zijn,
3. de geestelijke vernieuwing en heiliging van de mens, door de instorting van de heiligmakende genade en de bovennatuurlijke deugden van geloof, hoop en liefde, zodat de smet van de erfzonde geheel wordt te niet gedaan en slechts de van nature aan de mens als fysiek wezen eigen concupiscentia overblijft, die echter zelf geen zonde is, maar wel aanleiding tot zondigen worden kan,
4. de inlijving in de gemeenschap van de heiligen en in de zichtbare kerk van de gelovigen. Deze werkingen oefent de doop daardoor uit, dat onder het uitspreken van de bekende formule het woord van God of de kracht van de Heilige Geeste zich op geheimvolle wijze met het water verbindt en dit tot een aqua viva et efficax, tot een uterus maternus van de nieuwe mens maakt. Feitelijk worden dan ook door het sacrament van de doop wedergeboren niet alleen alle kinderen, maar ook alle volwassenen, die aan de zeven praeparationes hebben voldaan en geen ob ex in de weg stellen 11).

- 1) Justinus, Apol. I 61. Tertullianus, de baptismo 4, 5. Cyprianus, de grat. 3, 4. Gregorius Naz., 40, 3 v.
- 2) Basilius, de Spiritu sancto c 15.
- 3) Theodoretus, qu. 26 in Gen., bij Suicerus s. v. βαπτισμα. Verg. Tertullianus, de bapt. 4.
- 4) Schwane, D. G. II 735. Hatch, Griech. u. Christ. bl. 219 Suicerus, s. v. Kattenbusch, PRE3 XIX 403, maakt echter de juiste opmerking: Natürlich bedeutet das nun nicht, das die besonderen Ideen, unter denen man in den Mysterien von dem Einweihungsritus als Versiegelung oder Erleuchtung redete, auf die Taufe oder den Akt der Aufnahme in die εκκλησια übertragen worden wären. De naam van zegel bijv. was reeds bij de Joden voor de besnijdenis in gebruik cf. [Rom. 4:11](#).
- 5) Suicerus, s. v. Moeller-von Schubert, Kirchengesch. I2 339. Verg. Catech. Rom. II 2 qu, 45 v. Bellarminus, de bapt. c. 24-27, en vooral het art, van Drews, PRE3 XIX 424-450.
- 6) Augustinus, de unit. eccl. 68. de bapt. 3, 13, 5, 7 v.
- 7) de anima I 9. III 12. de pecc. mer. I 20. de nat. et gr. 8.
- 8) de pecc. mer. I 19, 34 v.
- 9) de bapt. V. 21. VI 1. c. epist. Parm. II 16. Verg. Dorner, Augustinus bl. 248 v. Schwane, D. G. II 744 v. Harnack, D. G. II 143 v. Kattenbusch, PRE3 XIX 408-411.
- 10) Lombardus, Sent. IV dist. 3-6. Thomas, S Theol. III qu. 66-71. Bonaventura, Brevil. VI 7. Verg. Schwane, D. G. III 605-622. Harnack, D. G. III 478 v.
- 11) Conc. Flor. bij Denzinger, n. 591. Trid. VI 4. VII de bapt. XIV de poenit. 2. Cat. Rom. II 2. Bellarminus, de sacr. bapt. c. 1-27. Oswald, Die dogm. Lehre v.d. h. Sakr. I2 141 v. enz., en voor de leer van de Griekse kerk, Damascenus, de fide orthod. IV 14. Conf. orth. qu, 102, 103. Conf. Dosith. decr. 16. Kattenbusch, Vergl. Conf. I 400 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 59 De Doop; 534.)

534. De strijd, die door de Reformatie tegen de sacramentsleer van Rome werd aangeboden, concentreerde zich niet om de doop, maar om het avondmaal. De Duitse Hervormers waren zelfs van mening, dat de doop in het pausdom vrijwel ongeschonden was bewaard en namen hem daarom met geringe wijziging over. Veel ceremonies, die langzamerhand aan de doop waren toegevoegd, bleven ook bij de Luthersen in gebruik, zoals naamgeving, kruisteken, exorcisme, peterschap, handoplegging, witte kleding, zegening enz. Voorts leerde Luther in zijn beide Catechismi en in de Smalc. artikelen, dat het woord van de instelling het water van de doop maakte tot een divina, coelestis, sancta et salutifera. aqua; ofschoon hij het gevoelen van Thomas en de Dominicanen verwierp, die het woord van de instelling miskenden en God een virtus spiritualis aan het water lieten meedelen, nam hij toch een objectieve, reële vereniging van het woord en het water aan; de doop is *verbum Dei cum mersione in aquam, aqua divino mandato comprehensa et verbo Dei obsignata*; het water in de doop is, zoals Luther het elders in zijn Sermon von der Taufe uitdrukte, *durch die göttliche Majestät ganz durchgöttet*, gelijk het ijzer door het vuur verhit wordt. Latere dogmatici werkten dit uit en leerden, dat door het woord van de instelling de *materia coelestis*, d.i. *tota trinitas* of *sanguis Christi* of *Spiritus sanctus* zich met de *materia terrestris*, d.i. het water zo verbond, dat God in, *cum en per aquam baptismi, non seorsim et actione peculiari sed conjunctim cum aqua baptismi et per eam, una atque indivisa actione* de wedergeboorte werkte. En eindelijk liet Luther in de eerste tijd de heilzame werking van de doop wel altijd afhangen van het geloof, waarmee de weldaden van de doop werden aangenomen, maar later legde hij hoe langer hoe meer op het objectief karakter van de doop nadruk, en zei niet meer, dat de kinderen gelovigen zijn of kunnen zijn, doch liet de kinderdoop alleen rusten op Gods bevel. De Luthersen leerden daarom later, dat de heilzame werking van de doop bij volwassenen wel van het geloof, althans van een *passiva capacitas* afhangt en dus, indien het geloof aanwezig is, in *obsignatio* en *confirmatio* bestaat; maar bij kinderen werkt de doop de wedergeboorte, is hij *medium ordinarium regenerationis et mundationis a peccatis*, echter toch altijd zo, dat wel de schuld en macht, maar niet de gehele smet van de zonde wordt weggenomen; de *radix* aut *fomes peccati* blijft 1).

De Gereformeerden echter verwierpen de meeste ceremonies, die allengs met de doop verbonden waren en keerden tot de eenvoud van de Heilige Schrift terug. Zij gingen ook uit van de gedachte en trachtten deze vast te houden, dat de doop voor de gelovigen was ingesteld en dus het geloof niet werkte maar versterkte. Daardoor kwamen zij bij de kinderdoop voor een dubbele moeilijkheid te staan. Ten eerste moesten zij, voornamelijk tegenover de Anabaptisten, maar dan voorts ook tegenover Rooms en Luthersen aantonen, dat de kinderen van de gelovigen ook reeds vóór de doop als gelovigen te beschouwen waren en als zodanig behoorden gedoopt te wezen. En ten andere waren zij verplicht, een antwoord te geven op de vraag, waarin bij kinderen de genadewerking van de doop bestond, daar zij, als nog niet tot hun verstand gekomen zijnde en dus nog niet de *fides actualis* bezittende, ook moeilijk in dit geloof konden versterkt en bevestigd worden. Aan de laatste vraag werd echter gewoonlijk weinig aandacht gewijd; men bepaalde er zich in het algemeen toe, om te zeggen, dat de doop voor de ouders een bewijs was, dat hun zaad in het verbond van God was opgenomen, voor de kinderen later bij hun opwassen tot een rijke troost en zegen was, en ook reeds in hun onbewuste staat hun recht gaf op de goederen van het genadeverbond 2). De eerste vraag werd echter van de aanvang af zeer verschillend beantwoord. Voor het recht van de kinderdoop beriep men zich eenparig op de Heilige Schrift, bepaaldelijk op haar leer aangaande het genadeverbond. Naar de regel van dat verbond moesten de kinderen en ook de volwassenen beoordeeld worden; geloof en bekering geven geen recht op de doop, maar alleen het verbond. De kinderen, uit gelovige ouders geboren, waren geen heidense kinderen, lagen niet onder de toorn van God, verkeerden niet onder de macht van Satan, zodat er eerst

een exorcisme bij hen moest plaats hebben. Maar zij waren vóór de doop kinderen van het verbond; de doop was daarom ook niet absoluut tot zaligheid nodig, en aan nooddoop bestond er geen behoefte. Zodra men echter nadacht over wat dit begrepen zijn van de kinderen in het genadeverbond inhield, ging men uiteen. Er waren er, die de eenheid van verkiezing en verbond zo lang en zo nauw mogelijk wensten vast te houden; zij beweerden daarom, dat alle kinderen, uit gelovige ouders geboren, naar het oordeel van de liefde voor wedergeboren gehouden moesten worden, totdat zij in leer of leven duidelijk het tegendeel openbaarden, of dat althans de uitverkoren kinderen in de regel vóór de doop of zelfs reeds vóór de geboorte door Gods Geest waren wedergeboren (a Lasco, Ursinus, Acronius, Voetius, Witsius e.a.). Maar anderen, lettend op de bezwaren van de praktijk, die zo dikwijls leert, dat gedoopte kinderen opgroeien, zonder enig teken van geestelijk leven te tonen, durfden van deze wedergeboorte vóór de doop geen regel maken. Zij erkenden wel allen zonder uitzondering, dat Gods genade niet aan de middelen gebonden is en ook in het hart van jonge kinderen de wedergeboorte kan werken, maar zij lieten in het midden, of die wedergeboorte bij de uitverkoren kinderen vóór of onder of ook, soms zelfs vele jaren, na de doop plaats heeft (Calvijn, Beza, Zanchius, Bucanus, Walaeus, Amesius, Heidegger, Turretinus ea.). Deze voorstelling kreeg de overhand, toen de kerk door verwaarlozing van de tucht tot verval kwam. Verkiezing en kerk, in- en uitwendige zijde van het verbond, vroeger zoveel mogelijk verbonden, maar sedert Gomarus hoe langer hoe meer onderscheiden, vielen steeds verder uit elkaar; in de ecclesia vormde zich een ecclesiola. De doop werd daarom allengs geheel van de wedergeboorte losgemaakt, en, omdat men hem toch voor de kinderen wilde handhaven, opgevat en gerechtvaardigd als een sacrament van de kerk en als een onderpand van het zaad van de gelovigen in het algemeen, of als een bevestiging van de objectieve, conditionele belofte van het Evangelie, of als bewijs van gemeenschap aan het uitwendig genadeverbond, of als waarborg van een verliesbare, met de zaligheid niet onverbrekkelijk verbonden, en later door persoonlijk geloof te bevestigen wedergeboorte, of als een opvoedingsmiddel, dat de gedoopten op latere leeftijd tot de oprechte bekering aanspoort 3). De strijd ontbrandde daarbij telkens weer op het punt van het doopsformulier. Sommigen dachten bij de uitdrukking: in Christus geheiligd zijn, aan de inwendige vernieuwing door de Heilige Geest en hadden daarom bezwaar, om deze vraag van het doopsformulier voor te leggen aan ouders, die hun kind nog wel ten doop presenteerden maar overigens om God noch zijn gebod zich bekommerden; onder piëtistische invloed hechtten zij aan de uitwendige doopshandeling hoe langer hoe minder waarde, drongen op persoonlijke bekering aan en trokken zich in de enge kring van de gezelschappen terug 4). Anderen verstonden de uitdrukking in objectieve, verbondmatige zin, zagen in de doop niets meer dan een teken van het uitwendig verbond, waarop een historisch geloof en een onergerlijk leven voldoende recht gaven 5).

Zo werd in de Gereformeerde kerken zelf de doop bijna geheel van zijn waarde beroofd en feitelijk die doopsleer ingevoerd, welke in de eeuw van de Hervorming reeds door Socinianen en Anabaptisten en later door Remonstranten en Rationalisten gehuldigd werd. Deze komen toch bij alle onderling verschil daarin overeen, dat de doop niet als zegel van de genade van Gods zijde, maar in de eerste plaats als belijdenisacte van de zijde van de mens waarde heeft. De doop werkt niets en geeft niets, maar is alleen een symbool van de overgang uit het Joden- en Heidendom tot het Christendom, een teken van geloof en bekering, een belofte van gehoorzaamheid en daarom óf in het geheel niet door Christus als een blijvend sacrament ingesteld óf in elk geval voor kinderen hoogstens geoorloofd en nuttig, maar niet noodzakelijk en geboden; de Kwakers gingen zelfs zo ver, dat zij de waterdoop geheel verwierpen en alleen de doop van de Geest erkenden, en de Rationalisten streden erover, of de doop, die toch niet meer dan een plechtig zinnenbeeld was, niet beter kon worden

afgeschafte 6). Het moderne Protestantisme staat nog op dit standpunt en maakt de doop facultatief 7), en bij vele anderen werkt de geringschatting van het sacrament daarin na, dat het zwaartepunt uit de doop in de later volgende, steeds plechtiger ingerichte aanneming en bevestiging van leden verlegd wordt. Daartegenover werd weer van verschillende zijden een poging beproefd, om het objectief karakter van de doop te handhaven. Schleiermacher zag in de doop wel allereerst een handeling van de kerk, waardoor zij de gelovige in haar gemeenschap opneemt, maar dan vervolgens daarin tegelijk een opneming in de levensgemeenschap met Christus 8). Anderen plaatsten de genadedaad van God in het sacrament op de voorgrond en leerden, dat de doop geen wedergeboorte onderstelt, maar toch de kracht van de wedergeboorte of deze zelf verleent, een aanknoping is van de liefdeband van Christus' zijde en de grondslag legt voor alle latere, echter dan slechts in de weg van het geloof te verkrijgende weldaden 9). Vele Lutheranen keerden zelfs tot de oude leer terug, dat de Heilige Geest in en door het water van de doop de wedergeboorte werkt en lieten deze dan verder niet alleen in een geestelijke vernieuwing, maar ook in de inplanting van een hemelse lichaaamelijkheid bestaan 10). In Engeland trad het Tractarianisme op met de leer van een baptismal regeneration, daarin bestaande, dat de kinderen door de doop zo werden vernieuwd, dat zij later zelfstandig de genade door het geloof konden aannemen 11). Hier te lande trachtte Dr. Kuiper het objectief karakter van de doop te handhaven, door er een bijzondere genade aan toe te kennen. Deze bestaat niet in de wedergeboorte, welke bij de doop ondersteld wordt en dus niet meer behoeft geschonken te worden, maar in een bijzondere, anders niet te verkrijgen weldaad, nl. in de inlijving in het lichaam van Christus, of liever in de inplanting in ons geloof van de hebbelijkheid of de drang, om niet op onszelf te staan, maar om ons één te voelen met heel het lichaam van Christus 12).

- 1) Luther bij Köstlin, II 507 v., Harnack, D. G. III 748.
Loofs, Dogmengesch. 753 v. Kattenbusch, PRE3 XIX 416 v.
J.T. Müller, Die symb. Bücher bl. 30, 40, 163, 220, 361,
38., 485, 768, 780. Melancton, Loc. de baptismo. Gerhard,
Loc. XX. Quenstedt, Theol. IV 106-176. Hollaz, Ex. theol.
1077-1103. Schmid, Dogm. d. ev. Luth. K. par. 54. Verg. ook
Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 441.
- 2) Witsius, Misc. Sacra II 648-667.
- 3) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 441v.
- 4) Lodenstein, Gentman, Koelman, Brakonier, van de Putt,
Kelderman, Vos e.a. bij Proost, Jod. van Lodenstein 1880 bl.
160, 229. Ypey, en Dermoot, Gesch. der N.H. Kerk III
261-363. Ypey, Gesch. der Chr. Kerk in de achttiende Eeuw VI
164. M. Vitringa, VII 108, 115 v. De Moor V 489.
- 5) Ostervald, Camp. Theol. II 6. 4, 4. Vernet, Christ. Onderw.
300, en vooral Janssonius en van Eerde tegen Appellius, cf.
M. Vitringa, VI 426 v. 498 v. VII 125 v. Over de oorsprong
en de tekst van ons doopsformulier, benevens over de
bezwaren, die tegen het stipt lezen ervan werden te berde
gebracht, zie men H. J. Olthuis, De Doopspraktijk van de
Geref. Kerken in Nederland 1568-1816. Utrecht 1908 bl.
130-184.
- 6) Verg. bij M. Vitringa, Doctr. VII 297-415, en voorts
Strausz, Dogm. I 549-558. Wegscheider, Inst. Theol. par.
171, 172. Kant, Religion innerhalb usw. bl. 233.
- 7) Scholten, Initia bl. 247. Ehlers, Das N.T. und die Taufe.
Giessen 1890.
- 8) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 136-138. Verg. Schweizer, Chr.
Gl. par. 171. Lipsius, Dogm. par. 846.
- 9) Philippi, Kirchl. Gl. V 2, 83 v. Kohnis, Luth. Dogm. II 333.
Dorner, Chr. Gl. II 832. Frank, Chr. Wahrheit II 266. Von

- Oettingen, Luth. Dogm. II 408 v. Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im N.T. Gütersloh 1898. H. Cremer, Wesen und Wirkung der Taufgnade. Gütersloh 1899. Id., Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe². 1901. E. Cremer, Rechtfertigung und Wiedergeburt bl. 63 v. Onder deze is er nog weer belangrijk verschil. Von Oettiugen bijv. houdt de doop voor een individuele toepassing van het woord van de genade, dat in de prediking aan allen aangeboden wordt, en ziet er dus in het middel van persoonlijke heilsverzekerdheid. Frank beschouwt de doop vooral als sacrament van de wedergeboorte, want zonder wedergeboorte geen geloof, dat Christus aanneemt en de rechtvaardiging ontvangt. Cremer en Althaus handhaven de doop ook wel als het sacrament van de wedergeboorte, maar verstaan deze geheel anders; de wedergeboorte is geen theosofisch-naturalistische, noch ook een geestelijke vernieuwing, maar valt met de rechtvaardiging samen, verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 443, Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 444, Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 52 Rechtvaardigmaking; 472.
- 10) Viltmar, Dogm. II 233. Martensen, Dogm. 308 v. Hofling, Das Sakrament der Taufe I 17 v. Thomasius, Christi Person u. Werk II 297 v. Ebrard, Dogm. II 308, 314 en anderen, boven bl. 39, 40, 47, 54 \$topic\$ reeds genoemd. Voorts behoren hier ook nog bij Grundtvig en zijn volgelingen, Hory, Lyng, Krogh-Tønning, verg. O. Scheel, Die dogm. Behandlung der Tauflehre in der mod. posit. Theol. Tübingen 1906.
- 11) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 441 en voorts nog Hodge, Syst. Theol, III 591-604. Cunningham, Hist. Theol. II 133-142.
- 12) Heraut 646 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 59 De Doop; 535.)

535. De meeste kerken kennen tegenwoordig de doop bijna niet anders dan als kinderdoop. Behalve op het gebied van de zending en in de baptistische genootschappen komt de doop van volwassenen niet anders dan als uitzondering voor. Toch is in de Schrift het omgekeerde het geval; van de kinderdoop spreekt zij nergens met zoveel woorden, altijd gaat zij van de bejaardendoop uit; en ook de Christelijke confessies en theologen zijn haar daarin altijd in zoverre gevolgd, als zij bij de doop van volwassenen hun uitgangspunt namen en daarna pas tot de kinderdoop overgingen. Deze doop werd nu op Gods bevel door Johannes en daarna door Jezus ingesteld, omdat de hele wereld voor God verdoemelijk was. Dat gold niet alleen van de Heidenen, maar ook van de Joden, die immers hun eigen gerechtigheid zochten op te richten uit de werken van de wet en daarom niet kwamen tot de wet van de rechtvaardigheid, [Rom. 9:31](#). Reeds de profeten verkondigden toch, dat God, die getrouw is en zijn verbond gedenkt, in de toekomst aan Israël bekering en leven, een nieuw hart en een nieuwe geest zou geven, alle zonden hun vergeven, zijn Geest op hen uitstorten, rein water op hen sprengen en van alle onreinigheden hen reinigen zou, [Hos. 6:2](#); [Joël 2:28-29](#); [Mich. 7:18-20](#); [Jes. 1:16](#); [Jer. 31:31-34](#); [33:8](#); [Ezech. 11:17-20](#); [36:25-28](#); [37:1-14](#); [39:29](#); [Zach. 13:1](#) enz. Wedergeboorte, bekering, geloof was nodig, zowel voor Israël als de Heidenen, om in te gaan in het koninkrijk der hemelen en aan zijn goederen deel te krijgen. Johannes en Jezus traden met die prediking op, en wie haar aannamen, werden gedoopt. Aan de doop ging dus de aanbidding en de aanneming van het woord van het Evangelie vooraf. De Schrift laat er niet de minsten twijfel over bestaan, dat de doop uitsluitend voor gelovigen ingesteld is. Er

worden geen andere personen gedoopt, dan die belijdenis doen van hun zonden en bewijs geven van bekering en geloof, [Mt. 3:2, 6](#); [Hd. 2:37-38](#); [8:12, 37](#); [18:8](#); de doop heet daarom een doop van de bekering, opdat men in die weg de vergeving van de zonden verkrijgt, [Mk. 1:4](#), [Hd. 13:24](#). In, [Mt. 28:19](#), duiden de beide participia βαπτίζοντες en διδασκοντες wel de weg aan, waarin het μαθητεειν παντα τα εθνη volbracht moet worden, maar het dopen in de naam van de Vader, van de Zoon en van de Heilige Geest veronderstelt juist de voorafgaande prediking van en het geloof in die naam, zoals dit in [Mk. 16:15-16](#), ook duidelijk uitgesproken wordt en in [Joh. 4:1](#), het discipelen maken aan het dopen voorafgaat; het zijn kinderen Gods door het geloof in Christus Jezus, die door de doop Christus hebben aangedaan, [Gal. 3:26-27](#).

Zolang er van de doop van de volwassenen sprake is, bestaat er hierover tussen de Christelijke kerken geen verschil; geen enkele kerk doopt een volwassene zonder voorafgaand onderricht in de waarheid, zonder te voren afgelegde belijdenis van het geloof. Zelfs Rome erkent, dat in de volwassene de zeven praeparationes aan de doop moeten voorafgaan, en maakt niet de objectieve geldigheid maar toch de subjectieve werking van een intentio virtualis als conditio sine qua non in de ontvanger afhankelijk 1). Rome heeft echter hoe langer hoe meer deze subjectieve voorwaarden in de ontvanger verzwakt, en het zwaartepunt uit het woord en het geloof in het sacrament verlegd; dit sacrament toch werkt ex opere operato, zonder in de ontvanger iets anders te eisen dan een negatief obicem non ponere; evenals de zonden, worden de weldaden van de genade door Rome eindeloos gesplitst, in stukjes en beetjes hier en hiernamaals uitgedeeld; het is altijd hetzelfde denkbeeld van hiërarchie, dat hier in de leer van de genade, evenals overal elders, zijn invloed gevoelen doet. Daarom leert Rome dan ook, dat prediking en geloof slechts praeparatoire betekenis hebben; de eigenlijke, heiligmakende, bovennatuurlijke genade wordt alleen meegedeeld door het sacrament van de doop, dat daarom, behalve in enkele gevallen, waarin het door de baptismus sanguinis of flaminis vervangen wordt, voor alle mensen, volwassenen en kinderen, ter zaligheid volstrekt noodzakelijk is. De Reformatie heeft daartegenover dit Schriftuurlijk beginsel gesteld, dat het sacrament geen enkele weldaad meedeelt of meedelen kan, welke de gelovige niet reeds bezit door zijn vertrouwen op het woord van God. Het geloof alleen, afgezien van alle sacrament, stelt in het bezit en genot van alle weldaden van het heil. Indien nu de doop dit geloof veronderstelt, blijft er geen enkele weldaad meer over, die door de doop nog aan de gelovige zou kunnen meegedeeld worden. De doop kan niet anders, dan de weldaden, die door het geloof ontvangen zijn, betekenen en verzegelen en daardoor het geloof versterken 2). Ook de Luthersen stemmen dit toe voor de doop van de volwassenen, die vooraf wedergeboren zijn en belijdenis deden van hun geloof; evenals het geloof en de gave van de Heilige Geest door de prediking van het woord in de wedergeborenen vermeerderd wordt, ita quoque idem fit per baptismum, quin et baptismus donum regenerationis in illis efficaciter obsignat 3). Er is hier een Protestantsch beginsel mee gemoeid; wie aan de doop een mededeling van genade toeschrijft, welke door het woord en het geloof niet verkregen kan worden, zet voor de Roomse sacramentsleer de deur open.

De forma van de doop bestaat in een door God gelegd verband tussen een zichtbaar teken en een onzichtbaar geestelijk goed. Als teken doet het water dienst, [Mt. 3:6](#); [Hd. 8:36](#), dat niet toevallig of willekeurig, maar om zijn treffende overeenkomst met de betekende zaak gekozen is. Wat het onreine, vervuilende en verstikkende stof is voor het lichaam, dat is de zonde voor de ziel; en gelijk water de onreinheid van het lichaam afwast, zo reinigt het bloed van Christus van alle zonden. Bijna bij alle volken en in alle godsdiensten heeft daarom het water een rijke, symbolische betekenis; dienst doende bij allerlei wassingen, schaduwde het de geestelijke reiniging af, welke ieder mens behoeft, om te verkeren in de gemeenschap met

God; in de Oudtestamentische eredienst nam het water een brede plaats in, [Ex. 30:18-20; 40:30; Lev. 6:28; 8:6; 11:32; 15:12; Num. 8:7; 19:7v.](#) enz., en de profeten stelden de geestelijke reiniging van het volk als een besprenging met water voor [Ezech. 36:25; 37:23; Zach. 13:1](#). Uit zichzelf en van nature, d.i. krachtens de aard, die God er bij de schepping aan gaf, is het water dus uitnemend geschikt, om in de doop de afwassing van de zonden en de geestelijke vernieuwing af te beelden en te verzekeren. Daarom is het ook niet nodig, gelijk Rome beweert, dat het doopwater te voren op Paas- of Pinkster-Zaterdag gewijd en met olie gemengd is [4](#)). Veel minder mag met de Paulicianen het gebruik van water nagelaten worden, omdat Christus het levende water is, of met andere secten de doop door inbranding van een merkteken of door geseling tot bloeden toe vervangen worden [5](#)). Zelfs is het overbodig, om met Beza en anderen toe te geven, dat, als water ontbreekt, een andere vloeistof gebruikt mag worden, want zulk een geval is zo goed als onmogelijk [6](#)).

In de eerste tijd bestond de handeling van dopen daarin, dat de dopeling in het water ondergedompeld en na een ogenblik daaruit weer opgetrokken werd. Het Griekse woord βαπτίζω wijst daar reeds op, want het betekent letterlijk dopen, indopen [Joh. 13:26](#), en geeft ook dan, wanneer het in ruimer zin voor wassen, [Mt. 15:2; Mk. 7:4; Luk. 11:38; Hebr. 9:10](#), of overdrachtelijk, [Mt. 3:11; 20:22; Hd.1:5](#) enz., wordt gebezigd, zulk een handeling te kennen, waarbij de persoon of zaak, die gedoopt wordt, geheel en al wordt ondergedompeld en gereinigd. Voorts tonen de gevallen, welke de Schrift verhaalt, duidelijk aan, dat de doop in de apostolische tijd bij wijze van onderdompeling plaats had, [Mt. 3:6; Joh. 3:23; Hd. 8:38](#), eindelijk is de phraseologia sacramentalis geheel en al op deze wijze van doopsbediening gebouwd, [Rom. 6:4; Gal. 3:27; Col. 2:12](#). Eeuwenlang is de immersio dan ook in de Christelijke kerk in gebruik gebleven; de Griekse kerk houdt er nog aan vast; besprenging (adpersio) of liever begieting (infusio) kwam in de oude tijden alleen voor, als er geen water genoeg was [7](#)), of als kranken op hun leger gedoopt moesten worden (baptismus clinicorum); Cyprianus [8](#)) verdedigde in dit laatste geval de adpersio of perfusio met beroep op [Ezech. 36:25](#), maar overigens spreken de kerkvaders van de doop als van een onderdompeling in het water [9](#)). Paus Stephanus II stond in 754 de doop per infusionem in geval van noodzakelijkheid bij kinderen en kranken toe, maar een concilie van het jaar 816 schreef nog aan de priesters voor, ut non effundant aquam super capita infantium sed semper mergantur in lavacro. Thomas zei, tutius est baptizare per immersionem, quia hoc habet usus communis [10](#)). Het Concilie van Ravenna 1311 liet de keuze tussen immersio en superfusio vrij. Tot de 13e eeuw toe komt dus in het Westen de indompeling nog naast de besprenging voor; dan echter wordt de laatste hoe langer hoe meer algemeen. Toen in het gekerstend Europa de bejaardendoop uitzondering en de kinderdoop regel werd, kwam er niet uit dogmatische, maar uit hygiënische overwegingen ook verandering in de wijze van doopsbediening; kinderen waren in zekere zin allen in infirmitate positi. De Hervormers sloten zich bij dit gebruik aan; Luther gaf aan onderdompeling de voorkeur, Calvijn hield de vraag voor een adiaphoron, maar de Anabaptisten maakten er een beginsel van en keerden daarom tot de immersio terug. En dit is het, wat alleen bestreden dient te worden. Er is geen twijfel aan, of de onderdompeling was oudtijds algemeen in gebruik, is nog geoorloofd en doet de rijke betekenis van de doop ook beter dan de besprenging uitkomen. Maar er is hier geen beginsel van te maken.

Want 1. het water is niet het bloed van Christus zelf en bewerkt niet zelf de afwassing van de zonden, maar is daarvan een teken en zegel; zo kan het bij de doop dus niet aankomen op de hoeveelheid water, die op de dopeling uitgestort of in welke hij gedompeld wordt. 2. De geestelijke weldaad, die door de doop wordt afgebeeld, wordt niet alleen een afwassing van de zonden, maar ook een besprenging met rein water en met het bloed van Christus genoemd,

[Ezech. 36:25](#); [Hebr. 12:24](#); [1 Petr.1:2](#), cf. [Ex. 24:6](#); [29:16](#), [20](#). 3. Hoewel de onderdompeling eeuwenlang in gebruik bleef, werd toch van de oudste tijden af in gevallen van noodzakelijkheid de besprenging geoorloofd geacht; nooit dacht de Christelijke kerk eraan, om de doop als ongeldig te beschouwen, alleen omdat hij bij wijze van besprenging was toegediend; en de voorstanders van de onderdompeling deinzen meestal in de praktijk zelf voor deze consequentie terug. 4. Hoewel, in weerwil van de van oude tijden af gebruikelijke immersio triplex [11](#)), met Gregorius M. is vast te houden: *utrum unica an trina ablutio fiat, nihil referre existimandum est* [12](#)), toch mag de besprenging niet in zo geringe mate geschieden, dat alle denkbeeld van afwassing verloren gaat. Evenals het avondmaal, hoe ook ingekrompen, een maaltijd blijven moet, behoort ook in de besprenging met het doopwater de symboliek van de afwassing behouden te worden [13](#)).

- 1) Conc. Trid. VI c. 5. 7. Catech. Rom. II 3 qu. 30. 44.
- 2) Ned. Geloofsbel. art. 33, 34. Heid. Catech. v. 69.
- 3) Gerhard, Loci Theol. XX 123. Quenstedt, Theol. IV 145. Schmid, Dogm. d. ev. Luth. K. bl. 400,407.
- 4) Catech. Rom. II 2 qu. 47.
- 5) De Moor, Comm. V 409-411.
- 6) M. Vitringa, Doctr. VII 14.
- 7) Didache c. 7.
- 8) Cyprianus, Ep. 69, 12.
- 9) Suicerus, 8. v. *αναδνω*.
- 10) Thomas, S. Theol. III qu. 66 art. 7.
- 11) Didache c. 7.
- 12) Catech. Rom. II 2 qu. 14.
- 13) Calvin, Inst. IV 15, 19. Voetius, Pol. Eccl. I 683-694. De Moor, V 413-421. M. Vitringa, VII 16-30. Höfling, Das Sakr. der Taufe I 46-60. De Hoop Scheffer, Overzicht der gesch. van den doop bij onderdompeling. Amst. 1882.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 59 De Doop; 536.)

536. Dit water wordt tot een sacrament door het woord van de instelling. In de Schrift wordt de doop nu eens omschreven als een doop in de naam van Christus, [Hd. 2:38](#); [8:16](#); [10:48](#); [19:5](#), cf. [Rom. 6:3](#); [1 Cor. 1:13-15](#); [6:11](#); [Gal. 3:27](#), en dan weer als een doop in de naam van de Vader, van de Zoon en van de Heilige Geest, [Mt. 28:19](#). Deze uitdrukkingen bedoelen niet, een formule aan de hand te geven, welke bij de doop moet uitgesproken worden, maar zij beschrijven het wezen van de Christelijke doop; deze moet zijn een doop in de naam van Christus en dus in de naam van God Drieëenig. Dat zij niet als een formule bedoeld zijn, blijkt daaruit, dat bij besnijdenis en pascha, bij de doop van Johannes en bij het avondmaal van zulk een formule geen sprake is. Maar zeker werd er bij het bedienen en ontvangen van de doop reeds van de aanvang af het een of ander gesproken; er werd belijdenis van zonden, [Mt. 3:6](#), en van het geloof in Christus, [Hd. 8:37](#) afgelegd, cf. [1 Tim. 6:12](#). Daarvoor kwam spoedig uit de aard van de zaak een vaststaande formule in gebruik, die aan de instellingswoorden in [Mt. 28:19](#), werd ontleend. De Didache spreekt van de Christenen als βαπτισθεντες εις ονομα κυριου, maar kent toch reeds de trinitarische formule [1](#)). Hoewel nu een doop in de naam van Christus of met de belijdenis, dat Jezus Christus de Zoon van God is, [Hd. 8:37](#), in de eerste tijd volkomen voldoende was, moest toch later, toen allerlei ketterijen opkwamen, juist tot handhaving van het Christelijk karakter van de doop de trinitarische formule hoe langer hoe meer als noodzakelijk beschouwd worden [2](#)). Maar ook

deze trinitarische formule luidt in de verschillende kerken niet gelijk. De Griekse kerk bedient zich van de woorden: βαπτίζεται ο δούλος του θεου ο δεινα εις το ονομα του πατρος—αμην, και του υιου— αμην, και του αγιου πνευματος—αμην, νυν και εις τους αιωνας των αιωνων. Hoewel de Latijnse kerk de zo bediende doop erkent, bezigt zij zelf toch de formule: ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti [3](#)), en de Protestantse kerken namen gewoonlijk deze over. De Syrische en Armeense kerken hebben weer een formule, die zowel van de Griekse als van de Latijnse afwijkt [4](#)). Alles bewijst, dat de geldigheid van de doop op zichzelf niet afhangt van de letterlijke woorden, die daarbij door de bedienaar gesproken zijn. De trinitarische formule is alleen nodig geworden, om ketterij te weren, om waarborg te geven, dat de doop, die bediend werd, de ware, Christelijke doop is, en om gewenste vastheid te brengen in het liturgisch gebruik. Daarbij is het nog van belang op te merken, dat de trinitarische doopsformule geen magische kracht bezit, om het water in het bloed van Christus te veranderen. De Gereformeerden ontkennen dit niet alleen, maar ook de Griekse, Roomse en Lutherse kerk spreken bij de doop anders dan bij het avondmaal. Bij dit laatste sacrament valt op de recitatio van de woorden van de instelling, op hun consecratorische kracht, en op de daardoor teweeggebrachte trans- of consubstantiatie de nadruk. Maar al spreekt men bij de doop ook van een divina virtus, die aan het water meegedeeld is, van aqua vivida, sancta, divina, van een regeneratio per aquam in verbo, zo zegt toch zelfs de Catech. Rom., dat de instellingswoorden klaar en duidelijk, tot onderwijs voor het volk, moeten uitgesproken worden [5](#)), en ontkent, dat er bij de doop een transsubstantiatie, een verandering van het water in het bloed van Christus plaats heeft [6](#)). De unio sacramentalis is hier dus een andere dan bij het avondmaal. Zeker blijft er ook dan nog verschil. Rooms en Luthers denken zich de werking van de Heilige Geest bij de doop als heengaande per aquam. De Gereformeerden verwerpen deze lokale, fysieke vereniging en nemen in plaats daarvan een verband aan, zoals aan dat bij het woord. Evenals de Heilige Geest wel werkt cum verbo, maar zijn kracht en werking niet besluit binnen het woord, zo is het ook bij het water van de doop. In [Ef. 5:26](#), zijn de woorden εν ρηματι niet, gelijk de Luthers willen, een nadere bepaling van λουτρον of υδατος, want dan hadden zij het artikel vóór zich vereist: τω of του εν ρηματι. Maar zij behoren bij αγιαση: Christus heiligde zijn gemeente door het woord van het Evangelie, terwijl Hij ze reinigde door het bad van het water. Paulus onderscheidt hier juist de werking van Christus door het woord van die door het water, evenals dat ook geschiedt in [Hebr. 10:22](#), [en 1 Petr. 3:21](#). Niet de dienaar en niet het water, maar Christus heiligt en geeft de betekende zaak, [Mt. 3:11](#), [1 Cor. 6:11](#); [Hebr. 9:14,1](#); [Joh. 1:7](#). Als het water van de doop de wedergeboorte bewerkte, had Paulus in [1 Cor. 1:14](#) niet kunnen zeggen, dat Christus hem niet zond, om te dopen, maar om het Evangelie te verkondigen. Doch hoezeer er verschil is over de wijze, waarop teken en betekende zaak in de doop verbonden zijn, er is overeenstemming ten aanzien van de realiteit van die verbinding. Ook de Gereformeerde kerk belijdt, dat Christus in de doop aan een iegelijk, die hem in de geloof ontvangt, toezegt en verzekert, dat hij zo zeker met zijn bloed en Geest van de onreinheid van de ziel is gewassen, als hij uitwendig met het water, hetwelk de onzuiverheid van het lichaam pleegt weg te nemen, gewassen is [7](#)). Ook over de weldaden, die in de doop aan de volwassen gelovigen geschonken worden, bestaat er in hoofdzaak overeenstemming. Zij zijn alle begrepen in de gemeenschap met de drieëenige God, in welke de gelovige door de doop wordt ingelijfd, [Mt. 28:19](#). De Vader betuigt ons in de doop, dat Hij met ons een eeuwig verbond van de genade opricht, en ons tot zijn kinderen en erfgenamen aanneemt, [Gen. 17:7](#), [10](#); [Hd. 2:39](#). De Zoon verzegelt ons, dat Hij ons wast in zijn bloed en ons inlijft in de gemeenschap van zijn doods en van zijn wederopstanding, [Rom. 6:3](#); [Gal. 3:27](#). De Heilige Geest verzegelt ons, dat Hij in ons woont en ons tot lidmaten van Christus heiligt, [1 Cor. 6:11](#); [12:13](#); [Tit. 3:5](#). Nader uitgewerkt, zijn deze weldaden:

1. De rechtvaardigmaking of de vergeving van de zonden, [Mk. 1:4](#); [Hd. 2:38](#); [22:16](#); [1 Petr. 3:21](#); [Hebr. 10:22](#). Doedes meent, dat deze weldaad niet bij de doop, maar eerst bij het avondmaal in aanmerking komt, omdat de doop een doop van de bekering tot vergeving van de zonden wordt genoemd [8](#)). Maar deze opvatting wordt door [Hd. 22:16](#); [1 Petr. 3:21](#); [Hebr. 10:22](#) duidelijk weersproken; de bekering is wel de weg, waarlangs de door Christus verworven vergeving in ons bezit en genot komt, maar de doop is juist van die in de weg van bekering verkregen vergeving bewijs en onderpand; immers gaat de belijdenis van de zonden en het rechtvaardigend geloof aan de doop vooraf. In de doop worden daarom ook alle zonden met al haar schuld en straf vergeven, niet alleen de verleden, maar ook de tegenwoordige en toekomstige, want de rechtvaardigmaking is een juridische daad, een verandering van staat en daarom ineens, volkomen en voor goed tot stand gebracht.

2. De wedergeboorte, bekering, afsterving van de oude en opstanding van de nieuwe mens door gemeenschap aan de dood en de opstanding van Christus, [Mk. 1:4](#); [Rom. 6:2-10](#); [1 Cor. 6:11](#); [Ef. 5:26](#); [Col. 2:12](#). Volgens Rome wordt in de doop diezelfde genade teruggeschonken, welke Adam als donum superadditum ontving, maar door de zonde verloor. Evenals nu in Adam als homo naturalis ook vóór de val de concupiscentia woonde, die door het donum superadditum beteugeld werd, zo is dit bij de gedoopte het geval. De concupiscentia blijft in hem, maar deze is op zichzelf geen zonde, omdat de mens als bestaande uit vlees en geest, van nature eigen. Alleen kan ze gemakkelijk aanleiding tot zonde worden, als de mens, in plaats van door de bovennatuurlijke genade zich te laten leiden, naar haar luistert en haar inwilligt. Doch afgezien van dit gevaar, dat de gedoopte altijd blijft dreigen, is hij door de genade, die hij in de doop ontvangt, niet alleen van alle schuld, maar ook van alle smet van de zonde bevrijd. Daartegenover sprak de Nederlandse Geloofsbelijdenis. art 15 uit: de erfzonde is ook zelfs door de doop niet geheel te niet gedaan noch geheel uitgeroeid (oorspr. in de Waalse tekst van 1561: et n'est pas aboli mesme par le baptesme, door de synode van 1566 vermeerderd met de woorden: ou desraciné du tout). Hoewel velen met Doedes [9](#)) deze woorden afkeuren, zijn zij toch volkomen correct en met de Heilige Schrift in overeenstemming. Immers leert deze in de boven aangehaalde plaatsen zeer duidelijk, dat de doop, wel te verstaan als teken en zegel, de mens wederbaart en vernieuwt, de kracht van de erfzonde in hem breekt, hem in nieuwigheid van het leven doet wandelen, doch zo, dat de zonde nog altijd in zijn vlees blijft wonen en hem tegen zijn wil onder haar wet gevangen neemt. De erfsmet wordt dus wel ten dele en in beginsel, maar niet geheel door de doop als sacrament te niet gedaan; ofschoon zij de gelovige niet meer verdoemt, blijft zij toch nog in hem tot aan de dood toe een onzalige fontein van allerlei zonde.

3. De gemeenschap, niet alleen met Christus zelf, maar ook met de gemeente, die zijn lichaam is. De gedoopte wordt behouden van het verkeerd geslacht, afgezonderd van de wereld, [Hd. 2:40-41](#), tot een discipel van Jezus gemaakt, [Mt. 28:19](#); [Joh. 4:1](#), in zijn gemeente ingelijfd, [1 Cor. 12:13](#), en dus ook tot een wandel in oprechtheid, [Gen. 17:1](#), en in nieuwigheid van het leven, [Rom. 6](#), tot belijdenis van Gods naam en tot onderhouding van Jezus' geboden verplicht, [Mt. 28:19](#). Al deze weldaden zijn de gedoopte reeds geschonken vóór de doop in het woord van het Evangelie; ze zijn zijnerzijds aangenomen door het geloof; maar nu worden zij hem in de doop nog betekend en verzegeld. Het mag dus niet zo worden voorgesteld, alsof in het geloof vóór de doop slechts enkele of in elk geval niet alle weldaden werden geschonken, en dat de ontbrekende dan nog in de doop worden verleend. Want het woord bevat alle beloften en het geloof neemt ze alle aan. Er is geen enkele genade, die niet door het woord en alleen door het sacrament wordt

uitgedeeld. Ook de inlijving in het lichaam van Christus geschiedt door het geloof en ontvangt in de doop haar teken en zegel. De doopsgenade bestaat en kan naar Schrift en Gereformeerde belijdenis nergens anders in bestaan dan in declaratio en confirmatio 10).

- 1) Didache 9, 5 en 7, 1. 3. Verg. Justinus, Apol. 161.
- 2) Cyprianus, Ep. 73, 16-18 en andere kerkvaders bij Suicerus s. v. βαπτισμος.
- 3) Catech. Rom. II qu. 10. 11.
- 4) Höfling, Das Sakr. der Taufe I 44.
- 5) Catech. Rom. II 2, 10.
- 6) t.a.p. II 4. 9,
- 7) Heid. Catech. vr. 69.
- 8) Doedes, Leer der Zaligheid bl. 326.
- 9) Doedes, Ned. Geloofsb. bl. 173.
- 10) Heid. Catech. 66, 69, verg. voorts Calvijn, Inst. IV 15. Martyr, Loci Comm. bl. 435. Polanus, Synt. bl. 495. Bullinger, Huysboek 1612 fol. 254. Ursinus, Explic. Cat. qu. 69 v. enz.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 59 De Doop; 537.)

537. Tot zover is er tussen de Christelijke kerken in hoofdzaak overeenstemming in de leer van de doop. Maar allerlei verschil openbaart zich, zodra de kinderdoop ter sprake komt. Van het begin van zijn in voering af tot op de huidige dag toe wordt deze door een aanzienlijk deel van de Christenheid verworpen, vooral op deze twee gronden, dat hij in de Schrift niet voorkomt en naar zijn oorspronkelijke instelling altijd geloof en bekering onderstelt, welke in kinderen niet vallen of in elk geval niet geopenbaard en onderkend kunnen worden 1). Inderdaad ontbreekt ook tot de tijd van Tertullianus toe alle rechtstreeks en stellig getuigenis, dat de doop aan kinderen van de gelovigen bediend werd. Maar uit dit stilzwijgen mag toch niet te veel worden afgeleid. Het spreekt vanzelf, dat in de eerste en tweede eeuw, toen de Christelijke kerk zich snel in de wereld uitbreidde, de proselietendoop veel meer de aandacht trok dan de kinderdoop. Eerst was de bejaardendoop de gewone, telkens voorkomende doop; daarnaast kwam toen langzamerhand de kinderdoop op; en eindelijk, toen de kerk gevestigd en het een na het andere volk gekerstend was, werd de kinderdoop regel en de proselietendoop, behalve in Heidenlanden, uitzondering. Als Tertullianus dan ook voor het eerst van de kinderdoop gewag maakt, bestrijdt hij hem weliswaar, maar niet op grond daarvan, dat hij een nieuwigheid is en in de apostolische tijd niet gebruikelijk, doch omdat zijn overtuiging in het algemeen deze is, dat cunctatio baptismi utilior est. Si qui pondus intelligent baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem 2). In deze overtuiging stond Tertullianus niet alleen. Zolang het Christendom zich nog in de dorpen, steden en landen, waar het gevestigd was, onder Heidenen uitbreiden kon en er dus altijd nog overgangen plaats hadden, waren velen van mening, dat men niet beter doen kon dan de doop zo lang mogelijk uit te stellen, omdat men anders gevaar liep, om later weer in zonden te vallen en de in de doop ontvangen genade te verliezen. Maar Tertullianus was de enige, die deze beschouwing ook bij de kinderen van de gelovigen wilde laten gelden. De kerk, ook in Afrika, stoorde zich echter aan deze bestrijding niet, en ging met de kinderdoop voort; Origenes getuigt, dat de kinderdoop in zijn dagen algemeen in gebruik en van de apostelen afkomstig was; en Cyprianus verdedigt in overeenstemming met het in 256 te Carthago gehouden concilie, dat de kinderdoop niet eerst op de achtste, maar reeds op de tweede of derde dag na de geboorte moet worden bediend 3). Zodra de kinderdoop regel en de bejaardendoop uitzondering werd, moest natuurlijk zijn betekenis nader in het licht gesteld en

zijn rechtmatigheid tegenover allerlei bestrijders verdedigd worden. Dit geschiedde op verschillende manier.

1. Toen Augustinus tegenover de Pelagianen de erfzonde en dus ook de noodzakelijkheid van de doop voor kinderen verdedigde, moest bij zich rekenschap geven van het recht, dat kinderen hadden op de doop. Belijdende, dat de doop alleen voor gelovigen ingesteld was en toch erkennende, dat kinderen niet zelf geloven konden, deed hij daarom een beroep op het geloof van de ouders, die het kind ten doop presenteerden en in zijn plaats antwoordden. *Pie recteque creditur, prodesse parvulo eorum fidem, aquibus consecrandus offertur* 4). Kinderen van gelovigen moeten zelf onder de gelovigen gerekend worden, want zij geloven *fide parentum. Credit in altero, qui peccavit in altero* 5). En niet alleen het geloof van de ouders, maar van heel de kerk komt hun ten goede: *offeruntur quippe parvuli ad percipiendum spiritalem gratiam, non tam ab eis quorum gestantur manibus, quamvis et ab ipsis, si et ipsi boni fideles sunt, quam ab universa societate sanctorum atque fidelium* 6). Op deze grond hebben de kinderen van de gelovigen volgens Augustinus recht op de doop, en in die doop worden zij zelf de vergeving van de zonden en de wedergeboorte deelachtig, echter met dien verstande, *quod baptizatur parvulus, si ad rationales annos veniens non crediderit, nec se ab illicitis concupiscentiis abstinuerit, nihil ei proderit quod parvus accepit* 7).
2. Zulk een *fides aliena* kan echter het gemis van persoonlijk geloof bij het kind niet vergoeden en leidt daarom ongemerkt tot de leer van een wedergeboorte door de doop. Het geloof van de ouders of van de kerk mag aan het kind recht geven, om gedoopt te worden, in het kind zelf is toch niets vereist dan hoogstens een van nature aanwezige *capacitas passiva*, een negatief *obicem non ponere*. Daarom ontvangt het kind, dat om zo te zeggen door de hele kerk met gebeden aan God opgedragen wordt, in de doop zelf de genade, die het behoeft. Maar die genade, welke het kind ontvangt, wordt dan weer zeer verschillend omschreven. Sommige scholastici zeiden, dat de kinderen bij de doop geen deugden werden ingestort noch *actu* noch *habitu* noch *radice*, maar dat deze hun later werden meegedeeld, wanneer zij opgroeiden, of ook, wanneer zij stierven, geschonken werden bij de scheiding van de ziel van het lichaam; anderen meenden, dat de kinderen bij de doop de deugden ontvingen, hetzij *secundum radicem* of *secundum habitum* 8). Trente stelde vast, dat de sacramenten van het Nieuwe Testament de genade in zich bevatten en allen meedelen, die geen hindernis in de weg stellen, zodat ook de kinderen in de doop de genade en de deugden ontvangen *ex opere operato*, en niet van te voren gelovigen zijn maar door de doop gelovigen worden 9). De Luthersen bestreden, dat de kinderen vóór de doop geloof hadden en eveneens, dat zij in *aliena fide* werden gedoopt, doch leerden, dat zij in de doop het geloof ontvingen, en wel niet *habitu* of *potentia* slechts, doch zelfs *actu*. *Per baptismum et in baptismo Spiritus S. fidem veram, salvificam, vivificam et actuaalem accendit in infantibus, unde et infantes baptizati vere credunt* 10). Ook enkele Gereformeerde theologen, Pareus, Baronius, Forbesius à Corse, Davenant, Ward, de Brais in Saumur e.a. leerden, dat aan alle kinderen in de doop een zekere genade van vergeving en wedergeboorte geschonken werd, welke, wanneer zij jong stierven, voldoende ter zaligheid was, maar anders van hunzijds door persoonlijk geloof aanvaard en bevestigd moest worden 11). En hiermee komt de leer van de High Churchmen van een baptismal regeneration overeen.
3. Ook deze leer wordt door vele bezwaren gedrukt. De *fides aliena*, die eerst bij Augustinus e.a. nog als een herinnering aan het volgens de Schrift voor de doop vereiste geloof gehandhaafd werd, wordt geheel overtuigend, als de doop *ex opere operato* de genade

mededeelt en in het kind niets anders dan een *capacitas passiva* onderstelt. Wanneer kinderen dan reeds de genade van de doop kunnen ontvangen, als zij geen ob ex in de weg stellen, verdient het aanbeveling, om zoveel mogelijk kinderen, ook heidense, te dopen, want zij zijn allen passief en dus allen vatbaar voor de ontvangst van de genade; de Scotistische school verdedigde dit dan ook tegenover de Thomistische en bepaalde de praktijk van de Roomse kerk 12). Ten tweede wordt de doop van zijn Schriftuurlijk karakter beroofd, omdat hij losgemaakt wordt van het geloof en het woord, ophoudt teken en zegel van Gods beloften te zijn, een zelfstandig, onafhankelijk, ex opere operato werkend genademiddel wordt en zelfs onder de genademiddelen de eerste en voornaamste plaats inneemt. En eindelijk worden de weldaden, welke de doop mededeelt, enerzijds overdreven en anderzijds verzwakt. Want met het oog op de feiten, die Schrift en ervaring aan de hand doen, kan niemand volhouden, dat alle gedoopte kinderen later blijken gelovigen te zijn en zalig te worden. Zo moet men dan aannemen, dat de weldaden, in de doop geschonken, verliesbaar zijn en later door persoonlijk geloof aanvaard moeten worden. Zij zijn genoegzaam ter zaligheid voor jongstervende, en ongenoegzaam voor opwassende kinderen, en plaatsen deze laatste in een twijfelachtige toestand tussen gelovigen en ongelovigen in 13). De Gereformeerden keerden daarom tot de Schrift terug en namen bij de verdediging van de kinderdoop eenparig hun standpunt in het verbond van de genade, dat naar Gods belofte niet alleen de gelovigen maar ook hun zaad omvatte. Niet wedergeboorte, geloof of bekering, en veel minder ons vermoeden dienaangaande, maar alleen het verbond van de genade gaf, beide bij volwassenen en bij kinderen, recht op de doop 14). Dit verbond was de vaste, Schriftuurlijke, objectieve grond, waarop alle Gereformeerden gemeenschappelijk en zonder onderscheid het recht van de kinderdoop deden rusten; een anderen, diepere, hechtere grond hadden zij niet. Maar de Anabaptisten voerden altijd nog een tweede bewijs tegen de kinderdoop aan; zij beweerden, niet alleen dat de kinderdoop in de Schrift niet voorkwam, maar ook, dat kinderen geen geloof en bekering konden hebben of tonen en daarom ook niet gedoopt mochten worden. Daartegenover betoogden de Gereformeerden, dat kinderen wel niet, gelijk de Luthersen, de *actus fidei*, maar toch zeer zeker de *habitus fidei* konden bezitten. Zij drukten zich zeer verschillend uit; men sprak van *fides in semine*, in *radice*, in *inclinatione*, in *potentia*, in *habitu*, in *principio*, in *virtute interna Spiritus*, van *semen regenerationis* enz. 15). Maar in de zaak zelve was er volkomen overeenstemming. Alle Gereformeerden hielden op grond van de Schrift, [Jer. 1:5](#); [Luk. 1:15](#), en overeenkomstig de katholiciteit van de Christelijke religie tegenover de Anabaptisten staande, dat kinderen evengoed als volwassenen door God in genade aangenomen, door zijn Geest wedergeboren en met het zaad van het geloof begiftigd konden worden. En hieraan hadden zij tegenover de Anabaptisten genoeg. De onderlinge verschillen, die zich voordeden, zodra zij hun beginselen gingen uitwerken en toepassen, traden bij deze gemeenschappelijke overtuiging op de achtergrond.

- 1) William Wall, *The history of Infant Baptism.*, 4 vol. new ed. Oxford 1836. A. H. Newman. *a history of Antipaedobaptism from the rise of Paedobaptism to A. D. 1609.* Philad. American Baptist Publication Society 1897. Strong, *Syst. Theol.* 534-538.
- 2) Tertullianus, *de bapt.* 18, Verg. ook reeds Irenaeus, *adv. haer.* 11 22, 4.
- 3) Höfling, *Das Sakr. d. Taufe* I 104 v.
- 4) Augustinus, *de lib. arb.* III 23.
- 5) *de verbis apost. sermo de bapt. parv. c. Pelag*, c. 14.
- 6) *ad. Bonif. ep.* 25.

- 7) de pecc. mer. et rem. I 20, cf. Bibl. studii theol. Chrispin 1565 bl. 115-128, en voorts dezelfde voorstelling bij theologen van allerlei richting, Lombardus, e.a. op Sent IV dist. 4. Thomas, S. Theol. III qu. 68 art. 9. Bonaventura, Brevil. VI 7. Catech. Rom. II 2 qu. 27. 30. Bellarminus, de bapt. I 10, 11. Luther bij Köstlin I 236, 352. II 88. Calvijn, C. R. VIII 483, 493. Beza, Tract. theol III 345 en vele anderen, Oecolampadius, Zanchius, Perkins, Bucanus, Marlorat, Rivetus, Venema, Hartmann, cf. M. Vitringa VII 136. Quenstedt, Theol. IV 148. C. Vitringa, Observ. Sacrae II c. 6. Kalchreuter, Der stellvertretende Glaube und die Kindertaufe, Jahrb. f. d. Tb. 1866 bl. 523-544.
- 8) Comm. op Sent. IV dist. 4. Bijv. Bonaventura, ib. pars 2 art. 2. qu. 2. Thomas, S. Theol. III qu. 69 art. 6.
- 9) Conc. Trid. VII can. 6-8, de bapt. c. 13. 14. Verg. Bellarminus, de bapt. I 10-11.
- 10) Quenstedt, Theol. IV 147.
- 11) Verg. Witsius, de efficacia baptismi in infantibus, Misc. Sacra II 618. Voetius, Disp. II 409. M. Vitringa, Doctr. VII 72.
- 12) Schwane, D. G. III 621.
- 13) Ex. v. h. Ontw. v. Tol. VI 282-287. VII 493-495. De Moor, Comm. V 489. Witsius t.a.p.
- 14) Calvijn, Inst. IV 16, 23. 24.
- 15) Verg. M. Vitringa, Doctr. VII 134.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 59 De Doop; 538.)

538. Het recht van de kinderdoop hangt uitsluitend daarvan af, hoe de Schrift de kinderen van de gelovigen beschouwt en dus wil, dat wij ze beschouwen zullen. Als de Schrift over zulke kinderen op dezelfde wijze als over volwassen gelovigen spreekt, dan staat het recht en ook daarmee de plicht van de kinderdoop vast; want wij mogen aan kinderen niet onthouden wat wij aan volwassenen schenken. Bij de doop van kinderen is het dus niet geoorloofd, om minder, doch evenmin, om meer dan bij de doop van bejaarden te eisen. In het laatste geval zijn wij en moeten wij naar de Schrift er mee tevreden zijn, dat iemand zijn geloof belijdt. Nooit zijn wij volkomen zeker, dat iemand geen huichelaar is en dus ongerechtigd het sacrament ontvangt; maar daarover komt ons het oordeel niet toe, de intimis non judicat ecclesia. Zo is het ook bij de kinderdoop. Wie volstrekke zekerheid wil, kan nooit enig sacrament uitdelen. De vraag is alleen, of de zekerheid, dat wij in de kinderen van de gelovigen met gelovigen te doen hebben, dezelfde is als die, welke wij bezitten aangaande hen, die op volwassen leeftijd hun geloof belijden. Ene andere, sterkere zekerheid hebben wij niet nodig en mogen wij niet eisen. Zo de vraag gesteld, geeft de Schrift een duidelijk antwoord.

1. Allereerst dient de bevreemding weggenomen, dat het Nieuwe Testament nergens met zoveel woorden van de kinderdoop spreekt. Dit feit is daaruit te verklaren, dat de doop van volwassenen in de dagen van het Nieuwe Testament de regel en de kinderdoop, zo hij al voorkwam, uitzondering was. Het was de tijd, waarin de Christelijke kerk door overgang uit Jodendom en Heidendom gesticht en uitgebreid werd. En het was juist die overgang, die duidelijk in de doop afgebeeld werd. De bejaardendoop is daarom de oorspronkelijke doop; de kinderdoop is afgeleid; gene moet niet naar deze, maar deze moet naar gene worden geconformeerd. Daarmee vervalt het recht van de kinderdoop niet, noch ook heeft het voor zijn handhaving naar Roomse bewering de traditie nodig; want ook wat bij wettige gevolgtrekking uit de Schrift afgeleid wordt, is even bondig als

wat er uitdrukkelijk in vermeld staat. Zo handelt de kerk ieder ogenblik in de bediening van het woord, in de praktijk van het leven, in de ontwikkeling van de leer; zij blijft nooit bij de letter staan, maar leidt uit de gegevens van de Schrift onder de leiding van de Heilige Geest gevolgtrekkingen en toepassingen af, die haar leven en ontwikkeling mogelijk maken en bevorderen. En zo handelt zij ook, als zij van de bejaardendoop tot de kinderdoop overgaat. De Schrift geeft de algemene regel aan, wanneer de doop mag en moet worden toegepast, en de kerk past dezen regel concreet in het leven toe. Zij behoeft nergens te zeggen, dat kinderen mogen gedoopt worden; zij zegt genoeg, als zij kinderen beschouwt op dezelfde wijze als volwassenen, die tot belijdenis van het geloof zijn gekomen, en nooit gewag maakt van een doopsbediening aan zulke volwassenen, die uit Christenouders geboren waren.

2. In het Oude Testament werd de besnijdenis bediend aan kinderen van het mannelijke geslacht op de achtste dag na hun geboorte. Volgens [Col. 2:11-12](#), is deze besnijdenis vervangen door de doop. Immers de Colossers zijn, ofschoon Christenen uit de Heidenen, evengoed besneden als de Joden. Maar zij zijn besneden, niet met een vleeselijke, door handen verrichte besnijdenis, doch met zulk een, welke bestaat in de uittrekking van het *σῶμα τῆς σαρκος*, van heel de vleeselijke, zondige natuur. En zij heeft plaats gehad in Christus, door middel en uit kracht van de besnijdenis, welke Christus zelf ten opzichte van de zonde in zijn dood heeft ondergaan, op het ogenblik toen zij in de doop met Christus begraven en opgewekt Zijn. Door de dood van Christus heen, die een volkomen aflegging en overwinning van de zonde was en dus de idee van de besnijdenis ten volle realiseerde, is die besnijdenis verouderd en in de doop tot haar antitypische vervulling gekomen. De doop is dus meer dan de besnijdenis, niet in wezen maar in graad; de besnijdenis wees naar de dood van Christus heen, de doop wijst ernaar terug; gene eindigt, deze begint met die dood. Indien nu echter die besnijdenis reeds als teken van het verbond aan kinderen mocht en moest worden bediend, dan geldt dit a fortiori van de doop, die niet armer, maar veel rijker aan genade is. Dat komt mee daarin uit, dat het sacrament van het Oude Verbond alleen aan mannelijke, maar dat van het Nieuwe Verbond ook aan vrouwelijke personen wordt bediend; en ook de tegenstanders van de kinderdoop erkennen in dit opzicht de rijkere genade van de doop. De zonde draagt nl. bij mensen het karakter van *σάρξ*; zij openbaart zich en werkt in het vlees, vooral in de organen van de voortplanting en toont daar haar macht. De besnijdenis stelt dat in het licht, evenals ook de onreinheid van de vrouw na het baren. Maar Christus heeft door zijn dood, die de ware besnijdenis is, alle zonde weggenomen, ook die, welke aan de voortplanting kleeft; Hij heeft de vrouw in zelfstandige betrekking tot zichzelf gesteld; Hij doet haar even goed als de man in zijn genade delen; in Hem is er geen man of vrouw; en daarom worden beiden in de doop met Christus begraven en tot een nieuw leven opgewekt. En eindelijk blijkt de rijkere genade van het sacrament van het Nieuwe Verbond ook nog daarin, dat de besnijdenis eerst op de achtste dag na de geboorte mocht worden voltrokken, want de kinderen delen zolang nog in de onreinheid van de moeder; maar nu, in de dagen van het Nieuwe Testament hebben de kinderen van hun geboorte af recht op de doop, omdat zij van het eerste ogenblik van hun bestaan af delen in de genade van Christus.
3. De besnijdenis is lang niet het enige bewijs, dat het Oude Testament de kinderen beschouwt als deelgenoot en van het verbond. Heel de verbonds-idee brengt deze beschouwing mee. Daarin toch is het verbond van de verkiezing onderscheiden, dat het aantoonst, hoe deze zich langs organische en historische weg realiseert. Het wordt nooit alleen met één enkel persoon gesloten, maar in die enkele ook terstond met zijn zaad. Het

omvat nooit de persoon van de gelovige alleen, in het afgetrokkenene, maar die persoon concreet, zoals hij historisch bestaat en leeft, dus hem niet alleen, maar ook al wat van hem is; hem voor zijn persoon niet slechts, doch hem ook als vader of moeder, met zijn gezin, met zijn geld en goed, met zijn invloed en macht enz. 1). Bepaaldelijk worden de kinderen in hem gerekend. Er is een gemeenschap van ouders en kinderen aan zonde en ellende. Maar er is daartegenover ook door God een gemeenschap van ouders en -kinderen aan genade en zegen gesteld. Kinderen zijn een zegen en een erfdeel van de Heere, [Ps. 127:3](#). Zij worden altijd bij de ouders gerekend en met hen samengenomen; het gaat hun samen wel, [Ex. 20:6](#); [Deut. 1:36, 39](#); [4:40](#); [5:29](#); [12:25](#), [28](#). Zij dienen samen de Heere, [Deut. 6:2](#); [30:2](#); [31:12-13](#); [Jos. 24:15](#); [Jer. 32:39](#); [Ezech. 37:25](#); [Zach. 10:9](#); de daden en inzettingen van God moeten door de ouders aan de kinderen worden overgeleverd, [Ex 10:2](#); [12:24](#), [26](#); [Deut. 4:9](#), [10](#), [40](#); [6:7](#); [11:19](#); [29:29](#); [Jos. 4:6](#), [21](#); [22:24-27](#); het verbond van God met zijn weldaden en zegeningen zet zich voort van kind tot kind en van geslacht tot geslacht, [Gen. 9:12](#); [17:7](#), [9](#); [Ex. 3:15](#); [12:17](#); [16:32](#), [Deut. 7:9](#); [Ps. 105:8](#) enz.. Genade is geen erfgoed, maar zij wordt toch in de regel uitgedeeld in de lijn van de geslachten. *Piorum infantibus primus ad salutem aditus est ipsa ex piis parentibus propagatio* 2).

4. Deze beschouwing gaat over in het Nieuwe Testament. Jezus treedt evenals Johannes met de prediking op: bekeert u en gelooft het Evangelie. Hij neemt de doop van Johannes over en verkondigt daarin, dat de Joden in weerwil van hun besnijdenis bekering en vergeving nodig hebben; de tegenstelling wordt langzamerhand zo sterk, dat Jezus heel geen verwachting meer van zijn volk heeft en het volk Hem verwerpt en hangt aan het kruis. En toch desniettemin blijft Hij de kinderen beschouwen als kinderen van het verbond, [Mt. 18:2v.](#), [Mt. 19:13v.](#), [Mt. 21:15v.](#), [Mk. 10:13v.](#), [Luk. 9:48](#); [18:15](#). Hij roept ze tot zich, omhelst hen, legt hun de handen op, zegent ze, zegt dat van hun is het koninkrijk van de hemelen, stelt hen aan de volwassenen ten voorbeeld, waarschuwt dezen, om hen te ergeren, zegt dat hun engelen over hen waken, en ziet in hun Hosannageroep een vervulling van de profetie, dat God het spreken van de kinderen tot een macht heeft gemaakt, waardoor zij, die Hem haten, tot zwijgen worden gebracht, en uit hun mond zich lof, αἰνον naar de LXX, heeft toeberaid.
5. Van dezelfde gedachte gaan de apostelen uit. Het verbond van de genade, met Israël opgericht, is wel gewijzigd, wat de bedeling betreft, maar in wezen hetzelfde gebleven. De ἐκκλησία is in de plaats getreden van het Oudtestamentische Israël, zij is het volk van God en God is haar God en Vader, [Mt. 1:21](#); [Luk. 1:17](#); [Hd. 3:25](#); [Rom. 9:25-26](#); [11:16-21](#); [2 Cor. 6:16-18](#); [Gal. 3:14-29](#); [Ef. 2:12-13](#); [Tit. 2:14](#); [Hebr. 8:8-10](#); [1 Petr. 2:9](#); [Op. 21:3](#). Evenals in het Oude Testament, zijn onder dat volk van God ook de kinderen van de gelovigen begrepen. Immers, de gemeente van het Nieuwe Testament is geen groep van individuen, maar een organisme, een lichaam, een tempel en is als zodanig, als een volk, in de plaats van Israël getreden. Zij is als een wilde olijfboom, terwijl enige takken zijn afgehouden, op de stam van de tamme olijfboom geënt en zo zijn wortel en vettheid deelachtig geworden, [Rom. 11:16-17](#). Daarom gaan soms hele huisgezinnen tot het Christendom over. Het huisgezin zelf is een instelling van God, een organisch geheel, dat deelt in een gemeenschappelijke zegen of vloek. Jezus' discipelen brengen vrede aan het huis, dat zij binnegaan, [Luk. 10:6](#), en Hij zegt zelf, dat, als Zacheus gelooft, zijn huis zaligheid is geschied, [Luk. 19:9](#). De apostelen leren niet alleen in de tempel, maar verkondigen het Evangelie van Christus ook telkens in de huizen, [Hd. 5:42](#); [20:20](#). Met het hoofd van het gezin wordt heel het huisgezin zalig, [Hd. 11:14](#); [16:31](#), en hele huisgezinnen geloven en worden gedoopt, [Hd. 16:16](#), [34](#); [18:8](#); [1 Cor. 1:16](#). Hieruit is wel

niet te bewijzen, dat de kinderdoop reeds door de apostelen is toegepast, maar uit het stilzwijgen is het tegendeel evenmin af te leiden; uit de vroege invoering van de kinderdoop, uit de algemene erkenning, die hij terstond gevonden heeft, en uit het getuigenis van Origenes volgt de mogelijkheid en zelfs de waarschijnlijkheid, dat hij reeds was een apostolisch gebruik. Voorts zegt Petrus, dat de belofte van het Oude Verbond, dat God de God van de gelovigen en van hun zaad zou zijn, overgaat in de bedeling van het Nieuwe Testament, [Hd. 2:39](#). Wel geldt dit allereerst de Joden, en is er van de Heidenen eerst sprake in de woorden: en allen die daar verre zijn. Maar dit neemt niet weg, dat de Joden, die zich tot Christus bekeren, niet alleen voor zichzelf, maar ook voor hun kinderen de belofte van het verbond ontvangen; en de Heidenen, die tot het geloof komen, delen in dezelfde voorrechten en staan volgens heel het Nieuwe Testament in geen enkel opzicht bij de gelovigen uit de Joden ten achteren. Volgens Paulus, [1 Cor. 7:14](#), zijn zelfs de kinderen uit een huisgezin, waarvan een van de beide ouders gelovig is geworden, heilig. Als zulk een geval zich voordeed, moest nl. de gelovige echtgenoot niet denken, dat hij het huwelijksleven met de wederhelft niet voorzetten mocht. Integendeel, door het geloof van de ene echtgenoot wordt heel het huwelijk, wordt ook de andere echtgenoot geheiligd, *ἁγιασται*. En dit bewijst Paulus daarmee, dat immers de kinderen uit zulk een huwelijk niet *ἀκαθάρτα* maar *ἅγια* zijn. Dat stond dus vast, was algemeen aangenomen en kon daarom als argument dienst doen. Kinderen in een huisgezin, waarvan vader of moeder gelovig is, worden gerekend naar de gelovige echtgenoot, zelfs al is deze de vrouw van het huis. De Christelijke belijdenis geeft in zulk een huis de toon aan; zij is de maatstaf, waarnaar heel het gezin beoordeeld moet worden; het geloof is het hogere, dat over het lagere domineert. De heiligheid, van welke Paulus hier spreekt, is niet als een subjectieve, inwendige, maar als een objectieve, theocratische te denken, want anders waren de kinderen en de man niet door de gelovige moeder en vrouw, maar door zichzelf heilig. Ook denkt Paulus hier geheel niet aan de kinderdoop, noch aan iets, dat als een grond daarvoor dienst moet doen. Maar het is er hem alleen om te doen, om aan te tonen, dat het Christelijk geloof de natuurlijke levensordeningen niet verbreekt maar bevestigt en heiligt, cf. vs. 18-24. Voor de kinderdoop is deze plaats echter in zoverre van belang, als zij leert, dat heel een gezin naar de belijdenis van de gelovige echtgenoot gerekend wordt; de gelovige heeft de roeping, om niet alleen voor zichzelf, maar met al wat het zijne is en met heel zijn gezin de Heere te dienen. Daarom worden de kinderen van de gelovigen door de apostelen ook als Christenkinderen in de Heere vermaand, [Hd. 26:22](#); [Ef. 6:1](#); [Col. 3:20](#); [1 Joh. 2:13](#); [2 Tim. 3:15](#); ook kleinen kennen de Heere, [Hebr. 8:11](#); [Openb. 11:18](#); [19:5](#), en worden gesteld voor de troon, [Op. 20:5](#). Van een neutrale opvoeding, die de kinderen op gevorderde leeftijd volkomen vrij en zelfstandig wil laten kiezen, weet de Heilige Schrift niets af **3**). De kinderen van de gelovigen zijn geen Heidenen, zijn ook geen duivelskinderen, die nog, gelijk Rooms en Luthers leren, bij de doop moeten geëxorciseerd worden **4**); maar het zijn kinderen van het verbond, wie de belofte even goed als de volwassenen toekomt, zij zijn in het verbond begrepen en zijn heilig nnn natura, [Job 14:4](#); [Ps. 51:7](#); [Joh. 3:6](#); [Ef. 2:3](#), ed foederis privilegio **5**).

6. Dit alles klemmt te meer, omdat de genade, vooral in de bedeling van het Nieuwe Testament veel overvloediger is dan de zonde, [Rom. 5:12-21](#). Indien de verwerping van de kinderdoop enkel en alleen daaruit voortkwam, dat hij niet met letterlijke woorden in de Schrift wordt geboden, zou zij met toegevendheid te beoordelen zijn. Maar gewoonlijk hangt zij met geheel andere overwegingen samen en vloeit voort uit een beperking van de genade en uit een miskenning van de katholiciteit van het Christendom. Immers stelt het Anabaptisme aan de genade, tenzij het de erfzonde ontkent en wedergeboorte voor kinderen onnodig acht, een grens in de kinderlijke leeftijd, in het nog niet gekomen zijn

tot jaren van het onderscheid, dat is dus, in wetten en ordeningen, die door God zelf bij de schepping in de natuur zijn vastgesteld. Zulke perken kent echter de genade niet. Onder het Oude Testament mag zij in zekere zin binnen het volk van Israël besloten zijn geweest; temidden van dat volk was zij zo ruim mogelijk. En in het Nieuwe Testament is alle grens van volk en land, van geslacht en leeftijd, volkomen uitgewist. In Christus is geen man of vrouw, geen Jood of Griek, geen kind of grijsaard, maar alleen een nieuw schepsel. De Vader heeft de wereld liefgehad; Christus is een verzoening voor de gehele wereld en heeft ook voor kinderen zijn bloed vergoten; en de Heilige Geest, die Jezus ontvangen deed in Maria's schoot en reeds van het eerste ogenblik van hun bestaan af aan Jeremia en Johannes geschonken werd, verg. ook Ps. 22:10-11 [[Ps. 22:9-10](#)], heeft toegang tot ieder hart en wordt daarin door geen leeftijd of jonkheid belemmerd. Kinderen kunnen daarom, zoals zij zonder hun weten van de verdoemenis in Adam deelachtig zijn, op diezelfde wijze weer in Christus tot genade aangenomen worden. Al kunnen zij niet actu geloven, zij kunnen toch wedergeboren worden en daarin tevens het vermogen van het geloof ontvangen.

7. Door dit alles is het recht en dus ook de plicht van de kinderdoop overvloedig betoogd. Want als kinderen van de gelovigen zo te beschouwen zijn, als de Schrift ons leert, dan hebben zij naar de Goddelijke instelling van de doop aanspraak op dit sacrament, in dezelfde en zelfs in sterkere mate dan de volwassenen, die belijdenis doen. Volstrekte zekerheid is er toch in geen van beide gevallen te verkrijgen. Bij de bejaarden kunnen wij evenmin over het hart oordelen als bij de kinderen. Er is voor ons, die aan het uitwendige gebonden zijn, altijd slechts mogelijk een oordeel der liefde. Naar dat oordeel houden wij hen, die belijdenis doen, voor gelovigen en delen hun de sacramenten uit; en naar datzelfde oordeel rekenen wij de kinderen van de gelovigen tot de gelovigen zelf, omdat zij met hun ouders in het verbond van de genade begrepen zijn. Zelfs is de waarschijnlijkheid, dat de gedoopten ware gelovigen zijn, bij de kinderen groter dan bij de volwassenen. Want niet alleen sluipt in een baptistische kerk de verzwakking van de betekenis van de doop, de verwaarlozing van de tucht en de dodende macht van de gewoonte evengoed in als in een kerk, die de kinderdoop in praktijk brengt; maar bijna de helft van de mensen sterft weg, voordat zij tot de jaren van het onderscheid zijn gekomen. Voor die allen ligt er in de Schrift, in zoverre zij in het verbond van de genade begrepen zijn, een belofte van de Heere, welke zij niet met bewustheid en vrijwillig verwerpen kunnen. Indien zij vóór de tijd, waarop zij dat doen kunnen, sterven, mogen godzalige ouders aan hun verkiezing en zaligheid niet twifelen 6). En zelfs bij die kinderen, die opwassen, mag en moet zolang naar het oordeel van de liefde, welke in de kerk van Christus heersen moet, aan hun zaligheid worden geloofd, als het tegendeel niet duidelijk blijkt. Uit de kinderen van de gelovigen wordt toch voortdurend de gemeente, de vergadering van de ware Christgelovigen, gebouwd.
8. Daarbij mag echter nooit vergeten worden, dat dit zowel bij volwassenen als bij kinderen een oordeel van de liefde is. Het is geen onfeilbare uitspraak, die de zaligheid van elke gedoopte vaststelt, maar alleen een regel, waarnaar de Schrift gebiedt, dat wij in de praktijk van het kerkelijk leven handelen zullen. Grond voor de doop is niet het vermoeden, dat iemand wedergeboren is en zelfs die wedergeboorte zelf niet, maar alleen het verbond van God. Op de subjectieve opinie van de dienaar van het woord over de geestelijke staat van de dopeling komt het geheel niet aan; of hij al dan niet voor zichzelf overtuigd is van de oprechtheid van het geloof bij de dopeling, hij heeft daarmee niet te rekenen, maar te handelen naar de geopenbaarde wil van God en de regel van zijn woord. Maar bovendien het baat niets, de ogen te sluiten voor het feit, dat de doop menigmaal

toebediend wordt aan zulken, die later blijken niet te wandelen in de weg van het verbond. Schrift en ervaring leren beide, dat niet alles Israël is wat Israël heet, dat er kaf is onder het koren, dat er in het huis van God niet alleen gouden en zilveren, maar ook aarden vaten zijn. Lang niet allen waren daarom wedergeboren, toen zij de doop ontvingen. Zelfs is het niet te bewijzen, dat de uitverkorenen altijd in hun jeugd, vóór de doop of zelfs vóór de geboorte, door de Heilige Geest zijn wedergeboren; God is vrij in de uitdeling van zijn genade en kan de vrucht van de doop ook op veel later leeftijd doen genieten. Daarom blijft er ook in de Christelijke gemeente plaats voor de prediking van het Evangelie, van wedergeboorte, geloof en bekering. De profeten, Johannes de Doper en Jezus zijn daarmee opgetreden te midden van hun volk, dat toch het eigendom van de Heere was; en ook de apostelen hebben het woord niet slechts bediend, om het verborgen leven tot openbaring te brengen, maar het ook als een zaad van de wedergeboorte en als een middel tot werking van het geloof gepredikt 7).

9. Toch mag daarom het wezen van de doop niet afhankelijk gesteld worden van zijn uitwerking in het leven. Evenals het oprechte geloof blijft wat het naar de beschrijving van de Heid. Cat. is, ook al vertoont de werkelijkheid er allerlei afwijkingen en misvormingen van, zo ook is de doop en mag hij niet anders wezen dan wat de Schrift er van leert. De echte, wezenlijke, Christelijke doop is die, welke aan gelovigen toebediend wordt. Ofschoon de doop, evenals de uitwendige roeping, ook voor de ongelovigen nog menigen zegen afwerpt, toch wordt zijn echte vrucht en volle kracht alleen door de gelovigen genoten. Objectief blijft de doop, evenals het woord, hetzelfde. Wie het woord, en zo ook wie de doop in het geloof ontvangt, krijgt werkelijk deel aan de beloften, die God er mee verbonden heeft. God blijft zichzelf getrouw en schenkt de zaligheid aan een iegelijk, die gelooft. Maar niet allen hebben het geloof. Tenslotte wordt de vrucht van de doop alleen genoten door hen, die uitverkoren zijn en daarom op 's Heeren tijd ook komen tot het geloof. In die uitkomst moeten allen berusten, hetzij zij Rooms of Protestant, Luthers of Gereformeerd zijn. *Sacramenta in solis electis efficiunt quod figurant*, zei Augustinus, en de scholastiek sprak het hem na 8). De uitverkorenen hebben het gegrepen, maar de anderen zijn verhard geworden. De kinderen van de belofte worden voor het zaad gerekend.
10. De weldaden van de doop zijn bij kinderen dezelfde als bij volwassenen, nl. de vergeving van de zonde, de wedergeboorte en de inlijving in de gemeente van Christus. En deze worden niet eerst in de doop geschonken, maar zijn reeds door het geloof het deel van hem, die overeenkomstig de wil van God de doop ontvangt. De doop schenkt geen enkele weldaad, welke niet in het woord reeds beloofd en door het geloof werd aangenomen, maar hij schenkt dezelfde weldaden als het woord slechts op een andere wijze en in een andere vorm, zodat het geloof, naar de mate, welke God aan een ieder geschonken heeft, er door bevestigd en versterkt wordt. Ook voor kinderen gaat deze regel door. Want zoals zij onbewust door de Heilige Geest wedergeboren en met het geloofsvermogen begiftigd kunnen worden, zo kunnen zij ook door diezelfde Heilige Geest buiten hun weten in dat geloofsvermogen versterkt worden. Er is hier, als op zo menig terrein, een geheimzinnige Wechselwirkung. Gelijk het licht en het oog elkaar onderstellen en steunen, zo geniet het geloof van het sacrament te meer, naarmate het sterker is en wordt er tevens in diezelfde mate door verzegeld en bekrachtigd. De sacramenten nemen daarom voor de gelovige, als hij opwast, niet langzamerhand in betekenis af, maar winnen voortdurend voor hem aan waarde. Zij spreiden altijd schoner en heerlijker voor het oog van het geloof de rijkdom van Gods genade ten toon. Zij zijn voor ieder gelovige en voor heel de kerk een bewijs

van ontvangen genade, een teken van Gods trouw, een pleitgrond voor het gebed, een steunpilaar voor het geloof, een vermaning tot nieuwe gehoorzaamheid 9).

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 45 Het Verbond der Genade; 350.
- 2) Beza, Reep. ad coll. Mompelg. II 103, bij Gerhard, Loci theol. XX 211.
- 3) Conc. Trid., de bapt. c. 14.
- 4) Verg. Kawerau, art. Exorcismus bei der Taufe, PRE3 V 695-700. J. Dölger, Der Exorcismus im altchr. Taufritual. Paderborn 1909.
- 5) Heid. Catech. vr. 74. Can. Dordr. I 17.
- 6) Can. Dordr. I 17. Verg. Voetius, Disp. II 408, 417. M. Vitringa, Doctr. II. 51.
- 7) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 50 De Heilsorde; 441 en voorts nog A. M. Diermanse, De uitverkoren kinderen wedergeboren. 's Grav. 1906.
- 8) Ook Lombardus, Thomas, Bonaventura op Sent. IV, en ook Calvijn, op [Ef. 5:26](#). Inst. IV 14, 9, 10. C. R. VII 694. Beza, Tract. III 124. Voetius, Disp. II 408. Wemst. Conf. 28, 6. M. Vitringa VI 90. VII 378.
- 9) Verg. voorts over de kinderdoop: Calvijn, Inst. IV c. 16. Ursinus, Tract. theol. 1584 bl. 597-619. Junius, Theses Theol. 52. G. J. Vossius, Disput. XX de baptismo, disp. 13. C. Vitringa, Observ. Sacrae lib. II c. 6. Turretinus, Theol. el. XIX qu. 20. De Moor, V 476. M. Vitringa VII 99. Martensen, De Kinderdoop 1842. Wormser, De Kinderdoop 1853. Pieters en Kreulen, De Kinderdoop 1861. Van Oosterzee, Dogm. par. 138. Kuyper, Heraut 652 v. enz.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 59 De Doop; 539.)

539. Van deze doop is Christus de bedienaar. En alleen als Hij doopt en met het teken ook de betekende zaak schenkt, is iemand waarlijk gedoopt. Maar bij de bediening van de doop maakt Christus van mensen gebruik, aan wie Hij de uitdeling van de verborgenheden van God opdraagt. Onder het Oude Testament was de besnijdenis aan geen ambt gebonden; ieder Israëliet mocht ze voltrekken; gewoonlijk deed het de huisvader, [Gen. 17:23](#), in geval van nood ook de moeder, [Ex. 4:25](#); 1 Makk.1:60, later gewoonlijk de arts en tegenwoordig meest een bijzonder daarvoor aangestelde mohel. Maar in het Nieuwe Testament wordt de doop alleen bediend door hen, die in het ambt zijn gesteld, Johannes, [Mk.1:4](#), Jezus' discipelen, [Joh. 4:2](#), de apostelen, [Hd. 2:38](#), aan wie het [Mt. 28:19](#), door Christus bepaaldelijk was opgedragen, Filippus, die in Jeruzalem diaken was, maar later als evangelist optrad, [Hd. 21:8](#), en als zodanig de doop bediende, [Hd. 8:38](#), Ananias, die aan Paulus de handen oplegde en hem waarschijnlijk ook doopte, [Hd. 9:17-18](#), Paulus, die soms zelf doopte, maar overigens het dopen aan zijn medewerkers overliet, omdat hij als apostel van de Heidenen in de eerste plaats geroepen was tot verkondiging van het Evangelie, [1 Cor.1:14-17](#) cf. [Hd.10:48](#). De bediening van de sacramenten blijkt hieruit duidelijk, ondergeschikt te zijn aan de prediking van het woord, maar daarmee toch te allen tijde verbonden te zijn geweest. Het sacrament volgt het woord, en daarom ging het recht, om de sacramenten te bedienen, van de apostelen en evangelisten vanzelf op de leraars over, op die presbyters, die arbeidden in het woord en de leer. Toen deze leraars later als bisschoppen werden beschouwd, die in ambt van de presbyters onderscheiden en boven hen verheven waren, werd de doopsbediening een recht van de bisschop geacht 1). Maar de uitbreiding van de gemeenten en ook de meer en meer ingang vindende beschouwing, dat de doop ter zaligheid volstrekt noodzakelijk was, leidden

er toe, dat de doop ook door presbyters, diakenen, parochi, en in geval van nood zelfs door ieder mens, die zijn verstand heeft, bediend mocht worden. De Roomse kerk erkent de doop, die door een ketter, ja zelfs die; die door een ongelovige, door een Jood of Heiden, bediend is, al is de vereiste intentio faciendi quod facit ecclesia hier moeilijk aan te wijzen, en behoudt zich daarin het recht, om op alle gedoopten het cogite intrare toe te passen; alleen het se ipsum baptizare erkent zij niet. Om zeker te gaan, heeft zij zelfs, indien er enige twijfel bestaat of de doop bediend of juist bediend is, de conditionele doop ingevoerd, waarbij de dienaar zegt: si non baptizatus es, ego te baptizo etc. 2). Ook andere kerken, zoals de Griekse, de Lutherse enz. leren de noodzakelijkheid van de doop en stonden daarom in geval van nood zijn bediening aan leken toe. Maar tenslotte durven zij geen van alle de consequentie aan, dat iemand enkel en alleen daarom, dat hij geheel buiten zijn schuld ongedoopt stierf, verloren zou gaan; allen laten uitzonderingen toe, waarin een baptismus sanguinis of flaminis voldoet. Converasio cordis potest inesse non percepto baptismo, sed contempto baptismo non potest 3). De Conf. Aug. zegt in de Lat. tekst wel van de doop, quod sit necessarius ad salutem, maar leert in de Duitse tekst alleen, dass sie nöthig sei 4). De Lutherse theologen ontzeggen de zaligheid niet aan kinderen, die buiten de schuld van de ouders ongedoopt gestorven zijn 5). En allen, die een bijzondere genade door de doop laten meedelen, erkennen, dat deze ook wel op andere wijze door God geschonken kan worden.

Daarom oordeelden de Gereformeerden ook anders. De doop was immers geen oorzaak maar teken en zegel van de wedergeboorte, welke God schenkt vóór en zonder het sacrament; geen enkele weldaad werd door de doop verleend, die niet geschonken was door het woord en aangenomen door het geloof. Zo kon dus de doop niet volstrekt noodzakelijk ter zaligheid zijn; niet de privatio baptismi op zichzelf, maar de contemptus baptismi maakt schuldig voor God. In [Mk.16:16](#), wordt daarom bij het tweede lid de doop weggelaten en in [Joh. 3:5](#), welke plaats van de andere zijde algemeen van de doop wordt verstaan 6), is volgens Calvijn enz. van doop geen sprake, al wordt er misschien ook aan de doop gedacht, want het water komt hier, evenals in [Mt. 3:11](#), het vuur, als symbool van de werkzaamheid van de Heilige Geest voor en wordt in [Mt. 3:6](#), 8 in het geheel niet meer genoemd. Daarom is er ook geen reden, om van het apostolisch gebruik af te wijken en de bediening van de doop in gevallen van nood aan andere personen dan de leraars van de gemeente toe te staan 7). In verband hiermede waren de Gereformeerden er ook op gesteld, dat de doop steeds bediend zou worden in het midden van de gemeente. Hoewel in het Nieuwe Testament de doopsbediening plaats had overal, waar maar water was, [Mt. 3:6](#); [Joh. 3:23](#); [Hd. 8:36](#), werd het toch weldra, toen de gelovigen eigen vergaderplaatsen kregen, gebruik, om ze in deze te doen plaats hebben 8). Toch werd in gevallen van nood, in wintertijd, bij ziekten, voor vorsten en aanzienlijke personen een uitzondering gemaakt en de doopsbediening in private woningen toegestaan. Dit is zeker met de algemene regel, die in de kerk gelden moet, in strijd. Al zijn er gevallen denkbaar, waarin de bediening van de doop in de huizen mag plaats hebben; zij kunnen en mogen niet anders dan hoge uitzondering zijn, staan niet aan de dienaar van het woord alleen, maar aan de hele kerkenraad ter beoordeling, en eisen ook dan zelfs, dat de bediening niet plaats herrft, dan in bijzijn van de kerkenraad. Want het komt bij de uitdeling van het sacrament niet aan op het gebouw, maar wel op de vergadering van de gemeente. Het sacrament is een bestanddeel van de openbare eredienst, is een goed, dat door Christus aan zijn kerk is geschonken en moet daarom met het woord openlijk in de gemeente bediend worden. Immers is het sacrament steeds verenigd met het woord; Christus zelf heeft de bediening van de doop verbonden met die van het woord, [Mt. 28:19](#). Bij de planting van de kerk onder een niet Christelijke bevolking kan de doop uit de aard van de zaak niet terstond in het midden van de vergadering van de gelovigen plaats hebben. Maar zodra deze er is, moeten bediening van woord en sacrament in haar worden overgebracht, want zij zijn een

bestanddeel van de openbare eredienst en een goed van de gemeente. Zo werd in de apostolische tijd het avondmaal in het midden van de gemeente gevierd, [1 Cor.11:20](#). En zo behoort niet minder met de doop te geschieden, die immers juist de inlijving in Christus en zijn gemeente afbeeldt, [1 Cor. 12:13](#), en daarom het meest passend, in de openbare vergadering van de gelovigen bediend wordt [9](#)).

Over de tijd, waarop de doop bediend moest worden, heerste in de kerk geen gering verschil. De besnijdenis werd voltrokken op de achtste dag; de doop werd in het Nieuwe Testament gewoonlijk terstond bediend, als iemand geloofde en belijdenis deed, [Mt. 3:6](#); [Hd. 2:41](#); [8:12](#), [36](#); [9:18](#); [10:47](#); [16:15](#), [33](#); [18:8](#). Maar toen in het vervolg allerlei personen zich bij de kerk wilden voegen, die met haar leer en leven ten enenmale onbekend waren, kwam reeds in de tweede eeuw het catechumenaat op, dat allengs meer geregeld werd en volgens de synode van Elvira ñ 300, twee jaren duren moest. Aan het einde daarvan werden de catechumenen, liefst op een van de grote feestdagen, op plechtige wijze gedoopt en in de gemeente ingelijfd. Door de gedachte geleid, dat de doop alleen de verleden zonden vergaf, stelden velen zelfs de doop zo lang mogelijk en tot op het sterfbed toe uit. Maar de meer en meer in gebruik komende kinderdoop en de leer van de volstreckte noodzakelijkheid van de doop dreven de kerk toch in een andere richting. Het werd gewoonte, niet om de doop zo lang mogelijk uit te stellen, maar om hem zo spoedig mogelijk na de geboorte te bedienen. Eerst pleitten velen er nog voor, dat de doop bediend zou worden in het derde of dertigste levensjaar; maar anderen zagen hem het liefst bediend op de achtste of op de veertigste dag na de geboorte; de synode van Carthago 252 onder voorzitterschap van Cyprianus bepaalde reeds, dat de kinderen zo spoedig mogelijks op de tweede of derde dag na hun geboorte, gedoopt moesten worden [10](#)), en dit werd spoedig algemeen gebruik en voor een apostolische gewoonte aangezien [11](#)). De Griekse kerk heeft geen bepaling over de tijd, maar stelt de doop toch gewoonlijk niet langer dan tot de achtste dag uit en bedient hem in geval van nood ook reeds vroeger, zelfs terstond na de geboorte. De Roomse kerk dringt er op aan, dat het kind zo spoedig mogelijk na de geboorte gedoopt wordt [12](#)). Met deze algemene regel stemmen de Luthersen [13](#)), en ook de Gereformeerden in. De prov. synode van Dordrecht 1574 art. 57 verklaarde zelfs, dat "de affectie van de ouderen, die de doop haarder kinderen begeren uit te stellen, ter tijd toe, dat de moeders zelf haar kinderen presenteren, ofte op de gevaders lange wagten, en is geen wettelyke oorzaak om de doop uit te stellen." Maar geen andere synode nam deze uitspraak over. Ofschoon alle nodeloos uitstel afgekeurd en telkens op spoedige presentatie van het kind ten doop aangedrongen wordt, is het toch volstrekt de bedoeling van de kerkordeningen niet, om, als zij alleen spreken van de vaders, de moeders uit te sluiten, maar om het stelsel van getuigen tegen te gaan en dezen niet de plaats van de vaders te laten innemen [14](#)).

Het stelsel van doopgetuigen, *ανδοχοι*, sponsores, fidejussores, susceptores, compatres, commatres, patrini, matrinae, patres et matres spirituales, kwam op, toen de kinderdoop algemeen gebruik werd, en wordt reeds door Tertullianus vermeld [15](#)). Er waren nu personen nodig, die in plaats van het kind belijdenis deden en de gebruikelijke vragen beantwoordden; die als het ware als borgen, sponsores, voor het kind optraden, en beloofden, om het later op de grondslag van de doop Christelijk op te voeden. Zij waren de vertegenwoordigers van de kerk, die immers zelf eigenlijk in haar geheel het kind ten doop houdt en het draagt met haar gebed. Nu lag het voor de hand, om de ouders als zulke sponsores bij de doop van het kind te laten optreden. En in de eerste tijd geschiedde dit ook zo. Maar langzamerhand werden vaderschap en peterschap naast elkaar gesteld, evenals geboorte en wedergeboorte, natuurlijke en geestelijke verwantschap. Ouders waren vanzelf al verplicht tot Christelijke opvoeding van hun kind en schenen een bijzondere gelofte daartoe niet meer op zich te kunnen nemen. Zij waren de natuurlijke ouders van het kind, maar het peterschap was een

heel andere geestelijke verwantschap, en werd daarom allengs een impedimentum matrimonii tussen de susceptores ener-, en de dopeling en zijn ouders anderzijds en ook tussen hen zelf. Het concilie van Mainz 813 verbood dan ook reeds: nullus proprium filium vel filiam de fonte baptismatis suscipiat 16). Maar deze zelfde Catechismus moest reeds klagen, dat deze dienst in de kerk zo verwaarloosd was, ut nudum tantum huius functionis nomen relictum sit. Luthersen en Gereformeerden achtten dit stelsel van doopgetuigen volstrekt niet noodzakelijk, omdat het in de Schrift niet voorgeschreven of vermeld was, maar hielden het toch gewoonlijk voor een adiaphoron, dat soms wel van enig nut kon zijn 17). Laatstgenoemden legden er vooral nadruk op, dat in de eerste plaats de ouders de vragen bij de doop zouden beantwoorden en als susceptores en sponsores voor hun kind zouden optreden, en eisten, dat als er getuigen werden genomen, deze van zuivere belijdenis en wandel zouden zijn 18). Daar komt nog bij, dat in de Roomse kerk de peters en meters dienst moeten doen, om het kind in de leer van het geloof te onderwijzen, omdat de pastoors, zoals de Catech. Rom. zegt 19), er geen tijd voor hebben. Maar de Gereformeerde kerk voerde op voorgang van Calvijn de catechese van de gedoopte jeugd in en droeg deze aan de leraar op. Zo is in een goed ingerichte Gereformeerde kerk het stelsel van getuigen, dat overigens in een nudum nomen ontaardde, behalve in enkele bijzondere gevallen overbodig en onnodig geworden en praktisch ook zo goed als verdwenen 20).

Heel deze leer van de doop, gelijk zij door de Gereformeerden ontwikkeld werd, stelt in het licht, hoe eng zij zich aansloten bij de Heilige Schrift. Des te meer verdient het de aandacht, dat zij desniettemin of liever juist daarom in hun erkenning en bediening van de doop alle sectarisme wisten te vermijden en een echt-Christelijke ruimte van hart en breedte van opvatting bewaarden. In overeenstemming met de katholieke kerk in haar strijd tegen de Afrikaanse kerken leerden ook de Gereformeerden eenparig, dat de ketterdoop, mits bediend in de naam van God drieëenig, erkend moest worden; maar omdat zij de doopsformule niet magisch opvatten en de doop niet losmaakten van kerk en ambt, voegden zij er de nadere beperking aan toe, dat hij bediend moest zijn door een in een Christelijke gemeente erkende dienaar 21). En van de doop sloten zij wel uit alle zaken en voorwerpen, alle dode, omgekomen of nog slechts ten dele geboren personen, alle monstra, alle kinderen ook van Heidense ouders, die gevangen genomen waren 22), maar zij lieten tot de doop toe alle kinderen, die na de dood van hun ouders of als vondelingen in Christelijke families waren opgenomen, die uit een onwettig huwelijk of uit excommunicati, schismatieken, kettters geboren waren, indien er maar enige grond voor het vermoeden bestond, dat de lijn van het verbond niet geheel was afgebroken 23). De Gereformeerden zijn eerder van te ruime, dan van te enge erkenning en bediening van de doop te beschuldigen. Maar daardoor hebben zij toch op uitnemende wijze de eenheid en katholiciteit van de kerk van Christus op aarde gehandhaafd. Alle Christelijke kerken erkennen nog elkaars doop en spreken daarmee feitelijk uit, dat in haar alle nog zoveel waarheid aanwezig is, dat de mogelijkheid van zalig te worden niet is uitgesloten. Er is één belijdenis, op welke zij alle gebouwd, één geloof, dat zij alle deelachtig zijn. In weerwil van alle verschil en strijd, erkennen allen toch één Heer, één geloof, één doop.

1) Tertullianus, de bapt. c. 17.

2) Suicerus s. v. βαπτισμος. Comm. op Sent. IV dist. 5.
Thomas, S. Theol. III qu. 67. Trid. VII de bapt. 4. Gat.
Rom. II qu. 18, 23, 42. Bellarminus, de bapt. c. 7.

3) Lombardus, Sent. IV 4, 4.

4) Conf. Aug. art, 9.

5) Quenstedt, Theol. IV 164.

6) Conc. Trid. VII de bapt. c. 2. Catech. Rom. II 2 qu. 31.

- 7) Calvijn, Inst. IV 15, 20. Bucanus, Inst. 613. Perkins, Werken I 461. Voetius, Pol. Eccl. I. 631. M. Vitringa VII 75, 163. De Moor, V 435.
- 8) Drews, in PRE3 XIX 415.
- 9) Calvijn, Inst. IV 15, 16. Voetius, Pol. Eccl. I 726-730. De Moor V 510-512. M. Vitringa VII 171. Syn. Dordr. sess. 163, 175. K. O. art. 56.
- 10) Cyprianus. Ep. 59.
- 11) Suicerus, s. v. βαπτισμος en κλινικός. Schwane, D. G. I 378. II 755. Moeller-Schubert, Kirchengesch. I 338.
- 12) Conc. Trid. VII de bapt. c. 12. Catech. Rom. II 2 qu. 28.
- 13) Gerhard, Loci theol. XX 245.
- 14) Bucanus, Inst. 634. Bullinger, Huysboek 1612 bl. 249 v. Synopsis pur. theol. 44, 52. Voetius, Pol. eccl. I 724. De Moor V 512. M. Vitringa, VII 176.
- 15) Drews, PRE3 XIX 447 v.
- 16) Verg. Catech. Rom. II 2 qu. 20-24.
- 17) Gerhard, Loci theol. XX 267. Buddeus, Inst. theol. bl. 1071 Dordsche Kerkenorde art. 57. Walaeus, Synopsis pur. theol. 44, 54. Bucanus, Inst. theol. bl. 640. Voetius, Pol. Eccl. I 704. De Moor, Comm. V 509. M. Vitringa, Doctr. VII 159.
- 18) Calvijn, Op. ed. Amst. IX 142. Hooyer, Oude Kerkenordeningen bl. 7, 11, 17, 46, 69, 105, 153, 205, 265, 314, 344, 456.
- 19) Catech. Rom. II 2 qu. 20.
- 20) Zie verder Suicerus, s. v. §G\$. Höfling, Das Sakr. der Taufe II 4-20. Drews, PRE3 XIX 447-450. J. Doehmer, Eine Reform das Patenamts, Neue Kirchl. Zeits. 1906. Olthuis, De Doopspraktijk der Geref. Kerken in Nederland bl. 191 v.
- 21) Voetius, Pol. Eccl. I 631-645. Turretinus, Theol. El. XIX qu 15. De Moor, Comm. V. 443-453. Syn. Dordr. 1574 vr, 1574 vr. 10. Middelburg 1578 vr. 29. Dordr. 1618 sessie 162. Over de Ketterdoop zie men verder Bonwetsch, art. in PRE3 X 270-275. G. van Goor, De strijd over den Ketterdoop. Utrecht 1872.
- 22) Syn. Dordr. 1618 sessie 18, 19.
- 23) Voetius, Pol. Eccl. I 645-670. De Moor, Comm. V 500-509. M. Vitringa, Doctr. VII 95, 142-159. Zie verder Kromsigt, De doopspractijk in de oude Geref. kerk in Nederland, Troffel en Zwaard. 1905. H. H. Kuyper, Hamabdil, van de heiligheid van het genadeverbod, bl. 33 v. H. J. Olthuis, De doopspraktijk der Geref. kerken in Nederland 1568-1816. Utrecht 1908.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 60 Het Avondmaal; 540.)

Par. 60. Het avondmaal.

Aan de in par. 57, 58 genoemde literatuur is hier nog toegevoegd: Ebrard, Das Dogma v. h. Ab. und seine Geschichte. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1845-46. Kahn, Die Lehre v. Ab. Leipzig 1851. Lobstein, La doctrine de la sainte cène. Lausanne 1890. Wilberforce, The doctrine of the holy eucharist 1854. Pusey, The doctrine of the real presence 1855. Ch. Gore, The body of Christ. An inquiry into the institution and doctrine of holy communion. London Murray 1901. Gühr, Das h. Messopfer⁹. Freiburg 1907. In de laatste twintig jaren is oorsprong en betekenis van het avondmaal aan een nieuw onderzoek onderworpen, door Lobstein, Weiszäcker, Harnack, Spitta, Jülicher, Heitmüller, Eichhorn, Wellhausen, Brandt, verg. E.

Grafe, Die neuesten Forschungen über die urchristl. Abendmahlsfeier, Zeits. f. Th. u. K. 1895 bl. 101-138. Schaefer. Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung, Neue kirchl. Zeits. 1903 bl. 472-485. Wahlenberg, Die bibl. Abendmahlsberichte und ihre neuere Kritik, Neue kirchl. Zeits, März April 1906. K. G. Goetz, Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer gesch. Entw. Ein Versuch ihrer Lösung². Leipzig 1907. Goguel, L' Eucharistie des origines 8. Justin Martyr. Paris 1910. Zie voorts nog Cremer, art. Abendmahl, Schriftlehre in PRE3 I 32-38. Loofs, Ab. Kirchenlehre, ib. 38-68. Rietschel, Abendmahlsfeier in den Kirchen der Ref., ib 68- 76. Drews, art. Eucharistie, PRE3 V 560-572. Kattenblsch, art. Messe, dogmengesch. PRE3 XII 664-697. Drews, art. Messe, liturgisch. ib. 697-723. Kattenbusch, Transsubstantiation, PRE3 XX 55-79 enz.

540. Bij de doop komt als tweede sacrament het avondmaal, dat onder het Oude Testament zijn voorbeeld in het pascha had. Evenals bij de Heidenen, [Num. 25:2](#), waren ook bij Israël met de offers dikwijls maaltijden verbonden. Soms werden de offers op het brandofferaltaar geheel verbrand, maar bij andere werd slechts een gedeelte verbrand en het overige voor gebruik bewaard, hetzij door de priesters alleen bij het altaar, [Lev. 2:3](#); [10](#); [6:16](#), [25:30](#); [7:1-10](#); [10:12-13](#), ter verzoening, [Num. 10:17](#); hetzij door de dienstdoende priester met zijn familie op een reine plaats tot zijn onderhoud, [Lev. 7:12-14](#), [31-34](#); [10:14](#); hetzij door de offeraar met zijn familie en gasten, mits levietisch rein en buiten het heiligdom, [Lev. 7:19-21](#); [Deut. 12:7](#), [12](#); [1 Sam. 9:13](#)v., [2 Sam. 6:19](#). De betekenis van deze maaltijden was, dat God met zijn volk samenkwam en op grond van de gebrachte en aangenomen offerande in vreugde zich met zijn volk verenigde. In dit heiligdom komt God tot de kinderen Israëls en woont onder hen, [Ex. 20:24](#); [29:42-46](#); [33:7](#); [Num. 11:25](#); [12:5](#); [17:4](#); [Deut.31:15](#); Hij is de gastheer, die een deel van de Hem gebrachte offerande afstaat en zijn volk ten maaltijd nodigt; wie eraan deelnam, trad met Hem in verbond. Het deelnemen aan de Heidense offermaaltijden was daarom aan Israël verboden, [Ex. 34:15](#); het was נִצְמַר, een zich verbinden met, een zich aansluiten bij de valse goden, [Num. 25: 3](#), [5](#); [Ps. 106:28](#); de apostelen verboden ze later aan de Christenen, [Hd. 15:29](#); [21:25](#), of waarschuwden er tegen vanwege de wil van de zwakgelovige, [1 Cor. 8:1](#)v., [1Cor. 10:18](#)v. Als zulke verenigingen van God met zijn volk en ook onderling, droegen deze maaltijden een karakter van blijdschap en vreugde en gaven menigmaal wel aanleiding tot brasserijen en dronkenschappen, [1 Sam.1:13](#); [Jes. 28:8](#); [Spr. 7:14](#), maar dienden anderzijds ook tot tekenen en onderpanden van de hoogste vreugde in God, [Deut. 27:7](#); [Ps. 22:26](#)v. [[Ps. 22:25](#)], [Jes. 25:6](#); [62:8-9](#) 1).

Zulk een offermaaltijd had er vooral bij het pascha plaats. Vele Protestanten hielden tegenover Rome staande, dat het pascha daarin geheel en al opging 2). Maar dit is ongetwijfeld onjuist; het pascha was allereerst een sacrificium en daarna een sacramentum. In [Ex. 12:27](#); [34:25](#), heet het een זֶבַח voor de Heere; de handeling die ermee gepaard ging, heet עֲבֹדָה [Ex.12:26](#); en het vieren ervan wordt [Num. 9:7](#), een brengen van een קֶרֶבן aan de Heere genoemd. Voorts moest de huisvader, nadat hij vier dagen vóór het feest, op de 10e Abib of Nisan, een eenjarig, mannelijk, volkomen lam had afgezonderd, dit op de 14e van die maand tussen de twee avonden slachten en van het bloed met een bosje hysop strijken aan de twee posten en de bovendorpel van de huisdeur, [Ex 12:3](#)v.. Dit bloed diende ter verzoening. Op zichzelf had Israël evengoed als de Egyptenaren de dood verdiend; maar het wordt toch niet als Egypte behandeld, maar door de Heere genadig uit de dood gered en uit het land van de dienstbaarheid verlost. Daarvoor moest het bloed ten teken zijn. Als de Heere dat bloed aan de huisdeur zag, was Hij verzoend, legde Hij zijn toorn af en ging sparend voorbij, (פָּסַח, over iets heenschrijden, voorbijgaan, [Jes. 31:5](#), vandaar פָּסַח, πασχα), [Ex. 12:13](#), [23](#), [27](#). Nog duidelijker blijkt het sacrificieel karakter van het pascha uit de wijze, waarop het later in Kanaän gevierd werd. Daar wordt het lam niet meer door de huisvader, maar door de

Levieten geslacht, [2 Chr. 30:16](#); [35:11](#); [Ezr. 6:19](#); het bloed door de priesters op het altaar gesprengd, [2 Chr. 30:16](#); [35:11](#); de vetdelen op het altaar verbrand, [2 Chron. 35:14](#); en de maaltijd bij het heiligdom gehouden, [Deut. 16:2](#). Maar al is het pascha dus in de eerste plaats een offerande, het gaat daarin niet op, het wordt straks een maaltijd. Nadat het lam tussen de twee avonden op de 14e Abib geslacht en zijn bloed aan de huisdeur gestreken of in later tijd op het altaar gesprengd was, moest het, zonder dat er een been aan gebroken werd, geheel, met hoofd, schenkels en ingewand aan het vuur gebraden en daarna in dezelfde nacht van de 14e Abib met ongezuurde broden en bittere kruiden door allen, die in het huis waren, dus ook door de vrouwen, maar niet door onbesneden vreemdelingen, uitlanders of huurlingen, in haast, met omgorde lenden, geschoeide voeten en een staf in de hand, in huis of later bij het heiligdom gegeten en het overblijvende met vuur verbrand worden, [Ex. 12:1-28](#), [43-49](#); [13:3-9](#); [23:15](#); [Lev. 23:5-14](#); [Num. 9:10-14](#); [28:16-25](#); [Deut. 16:1](#)v., Het pascha nam daardoor in de Israëlitische cultus een geheel bijzondere plaats in; het was een offerande maar ging daarna terstond in een maaltijd over; tot de zondoffers behoorde het niet, want het werd gegeten, noch ook tot de dankoffers, want aan de maaltijd ging verzoening vooraf. Het is trouwens ook bij een bijzondere gelegenheid, vóór alle andere offers, door God ingesteld en draagt een eigen natuur; het is een offerande ter verzoening en een maaltijd van de gemeenschap met God en met elkaar; het is sacrificium en sacramentum tegelijk **3**).

Het Nieuwe Test, kent aan dit pascha een typische betekenis toe, zodat het niet alleen een herinnering is aan de bevrijding uit Egypte, maar ook een teken en onderpand van de verlossing uit het diensthuis van de zonde en van de gemeenschap met God in de beloofden Messias. Jezus heeft hier zelf op gewezen, als Hij opzettelijk de instelling van het avondmaal met de viering van het pascha in verband heeft gebracht. Maar over de wijze, waarop Hij dat gedaan heeft, bestaat er geen klein verschil. Sommigen beroepen zich op de Synoptici en zeggen, dat Jezus op donderdag de 14e Nisan met zijn discipelen het eigenlijke pascha gebruikt en bij die gelegenheid het avondmaal heeft ingesteld. Anderen houden het met [Johannes 12:1](#); [13:1-2](#), [29](#); [18:28](#); [19:14](#), [31](#), en beweren, dat Jezus op donderdag de 13e Nisan een gewone maaltijd met zijn discipelen gehouden en daarbij hun de voeten gewassen heeft, en dan op de 14e Nisan, de eigenlijke dag van het feest, als het ware paaslam gestorven is. Het zij men nu de Synoptici naar Johannes of Johannes naar de Synoptici conformeert, of beiden onverzoend naast elkaar laat staan; of ook, op grond van het getuigenis van de Quartodecimanen in de tweede en derde eeuw, die voor hun praktijk, om het Christelijk paasfeest in de avond van de 14e Nisan te vieren, zich o.a. op de apostel Johannes beriepen, de echtheid van het vierde Evangelie ontkent **4**); altijd is er in zover overeenstemming, dat Jezus op donderdagavond met zijn discipelen een maaltijd gehouden heeft, op vrijdag gestorven en op zondag opgestaan is. Al was nu deze maaltijd niet het gewone pascha van 14 Nisan geweest, maar daags te voren, op donderdag 13 Nisan gehouden; dan zou er toch niets tegen zijn om aan te nemen, dat Jezus, die de volgende dag sterven zou en dus het pascha niet op de gewone tijd met de Joden eten kon, het daags te voren gebruikt en op deze wijze het avondmaal eraan verbonden had. Want dit laatste is boven allen twijfel verheven. Zowel Paulus, [1 Cor.10:16](#); [11:24-25](#), als de Synoptici laten Jezus het avondmaal instellen in het nauwst verband met het pascha; aan de paasdis ontleent hij het brood en de wijn, die als tekenen en zegelen bij het avondmaal dienst moeten doen: terwijl Hij de doop terstond van Johannes overneemt, wacht Hij met de instelling van het avondmaal tot het laatste Paasfeest en doet dan de bondsmaaltijd van het Oude Verbond in die van het Nieuwe Testament overgaan; en dit alles vindt bij Johannes geen tegenspraak, omdat hij van de instelling van het avondmaal geheel zwijgt. En voorts is de datum van Jezus' sterfdag op 14 of op 15 Nisan volkomen onverschillig voor het feit, dat Jezus als het ware paaslam gestorven is. Want niet alleen het Evangelie van Johannes laat dit uitkomen, [Joh. 19:33](#), [36](#); maar ook Paulus zegt

uitdrukkelijk in [1 Cor. 5:7](#), dat ons pascha, nl. Christus, geslacht is en dat daarom de gelovigen de oude zuurdesem van de zonde moeten uitzuiveren, en als αζυμοι, nieuwe schepselen, onvermengd met de ongerechtigheid, behoren te wandelen. En daarbij komt nog, dat het lam, dat ter slachting geleid wordt, [Jes. 53:7](#), niet onwaarschijnlijk een toespeling op het paaslam bevat en zo in het Nieuwe Testament op Christus wordt toegepast, [Joh.1:29, 36; Hd. 8:32; 1 Petr. 1:19; Op 5:6](#) enz.. Zoals de besnijdenis een voorbeeld was van de doop en door de dood van Christus heen in die doop overging, zo wees het pascha vooruit naar het avondmaal en werd daardoor naar het bevel van Christus vervangen. Terwijl echter het pascha nog in de eerste plaats een sacrificium was, heeft het avondmaal dit karakter geheel verloren. Immers heeft de offerande, die in het pascha gebracht werd, in de dood van Christus haar volkomen vervulling verkregen. En het is op grond van die eenmaal volbrachte en volkomene offerande, dat Christus de nieuwe bedeling van het genadeverbond sticht en zijn discipelen nodigt en sterkt aan zijn heilige dis.

- 1) W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten 1899 bl. 206 v. Orelli, PRE3 XIV 393.
- 2) De Moor, Comm. V322. Witsius, Oec. foed. IV 9, 6.
- 3) Orelli, art. Passah in PRE3 XIV 750-157. W. J. Moulton, art. Passover in Hastings D. B. III 684-692.
- 4) De kwestie is veel te ingewikkeld, om hier behandeld te worden. In de laatste tijd werd ze o.a. besproken door D. J. Veen, In welk jaar en op welke dag en datum is Christus gestorven? Theol. Stud. 1905, bl. 429-438, afzonderlijk uitgegeven te Amersfoort 1907. C. Mommert, Zur Chronologie des Lebens Jesu. Leipzig 1902. Westberg, Die bibl. Chronologie nach Fl. Josephus und das Todesjahr Jesu. Leipzig 1910. Gwilliam, in Hastings DCG II 5-9.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 60 Het Avondmaal; 541.)

541. Nadat enkelen in vroeger tijd waren voorgegaan, is echter in de laatste jaren door Jülicher, Spitta., Mensinga, Brandt, Grafts e.a. de instelling van het avondmaal door Jezus zeer ernstig bestreden. Als gronden voeren zij aan, dat de woorden: doet dat tot mijne gedachtenis, bij Mattheüs en Marcus ontbreken en alleen als een vrij toevoegsel van Paulus in [1 Cor. 11:24-25](#) en, [Luk. 22:19](#), voorkomen; dat sommige handschriften, vooral D, in [Luk. 22:19-20](#), de woorden: το υπερ....εγκυννομενον weglaten en dus van een gegeven worden van het lichaam van Christus, van een doen tot zijn gedachtenis en van de beker van de dankzegging niets weten; dat het Evangelie van Johannes er geen melding van maakt en de andere berichten onderling sterk afwijken; en vooral, dat Jezus brood en wijn niet met zijn dood in verbinding kon brengen, veel minder ze als tekenen van zijn lichaam en bloed te eten kon geven, omdat deze voorstellingen eerst konden opkomen, toen in de gemeente zich zekere beschouwing over de persoon en over de dood van Jezus gevormd had. Maar al deze argumenten zijn van weinig kracht. Immers is het een feit, dat in de tijd, toen het Evangelie van Johannes geschreven werd, het avondmaal algemeen in de Christelijke kerk gevierd werd; de verzwijging van de instelling kan daarom in geen geval uit onkunde voortkomen. Ook is het met Lukas; het ontbreken van de bovengenoemde woorden in cap. 22:19-20 kan niet onderstellen, dat men toentertijd dacht, dat er bij het laatste avondmaal niets anders gebeurd was dan hetgeen vervat is in deze woorden: και λαβων αρτον ευχαριστησας εκλασεν και εδωκεν αυτοις λεγων τουτο εστιν το σωμα μου. Want dan zou de handeling, die toen plaats greep, volkomen onbegrijpelijk zijn; de tekst in Codex D

onderstelt, dat er bij die gelegenheid meer is gebeurd en gesproken, en is daarom of corrupt of in het gunstigst geval een onvolledig bericht van wat bij het laatste avondmaal geschied is. Van de tijd van Johannes en Lukas kunnen wij opklimmen tot die van Paulus; en dan blijkt, dat deze apostel van de onderstelling uitgaat, dat de Christelijke kerk algemeen het avondmaal als een instelling van Christus kent en viert; ja, hij zegt zelfs, dat hij hetgeen betrekking heeft op de instelling van het avondmaal van de Heere ontvangen en aan de Corinthiërs overgegeven heeft, *παρελαβον απο του κυριου*, [1 Cor.11:23](#). De tijd, waarin Paulus dit onderricht niet *παρα* maar *απο του κυριου*, van de zijde van de Heere ontving, valt ongetwijfeld samen met die van zijn bekering, [Hd. 9](#), en is zo slechts een paar jaren verwijderd van de laatste nacht, waarin Christus zijn avondmaal ingesteld heeft. Daaruit volgt, dat reeds in de allereerste jaren na Jezus' dood de Christelijke gemeente eenparig met al de apostelen het avondmaal als een instelling van Christus gekend heeft. Dit is meer dan voldoende, om de waarheid van die instelling boven allen redelijke twijfel te verheffen.

Een andere vraag is echter, hoe Christus dit avondmaal in gesteld en wat Hij ermee bedoeld heeft. En dan verdient het allereerst opmerking, dat Jezus zijn avondmaal bij gelegenheid van de paasmaaltijd ingesteld heeft. De viering van het pascha was in Jezus' tijd met allerlei ceremonies uitgebreid en geschiedde in het kort op de volgende wijze. Als het feest naderde, trokken duizenden bij duizenden Israëlieten naar Jeruzalem heen, kochten daar een lam en lieten het in de namiddag van de 14e Nisan door de Levieten in het voorhof slachten; priesters stonden daarbij gereed, om het bloed in zilveren en gouden schalen op te vangen, deze van de een aan de ander over te geven, en ze tenslotte ineens over het altaar uit te gieten. Ondertussen werden, onder het zingen van het hallel door de Levieten, de dieren opgehangen, van de ingewanden ontdaan en de offerstukken door de priester in een vat naar het altaar gebracht. Daarna namen zij, die het lam ter slachting hadden aangeboden en dit waren gewoonlijk tussen de tien en twintig man, het geslachte mee naar een private woning en braadden het aldaar, zonder er een been aan te mogen breken. De maaltijd zelf begon met het rondgaan van een beker en met dankzegging; dan werden bittere kruiden en een schotel moes op tafel gebracht en genuttigd en daarna het lam met ongezuurde koeken opgezet. Voordat hiervan gegeten werd, verhaalde de huisvader of later een voorlezer de geschiedenis van de uittocht, hieven de disgenoten het eerste gedeelte, Ps. 113-114, van het hallel, Ps. 113-118, aan en ging de tweede beker rond. Daarna begon eerst de eigenlijke maaltijd. Na afloop daarvan werd de derde beker door de huisvader gezegend en met de disgenoten uitgedronken. En het geheel werd dan besloten met het inschenken van de vierde beker, met het zingen van het tweede gedeelte van het hallel, Ps. 115-118, met de zegening van de vierde beker door de huisvader met de woorden van [Ps. 118:26](#), en met de lediging daarvan door de aanzittende gasten. Deze vier bekens waren bij de maaltijd vereist, maar soms ging nog een vijfde beker rond onder het zingen van Ps. 120-137 [1](#)).

Waarschijnlijk stelde Jezus nu het avondmaal in, nadat het paaslam gegeten was, *μετα το δειπνησαι*, [Luk. 22:20](#), bij de derde beker, de beker van de dankzegging. Hij nam daarbij van het gewone brood en de gewone wijn, die bij het pascha gebruikt waren, en bracht deze volgens het getuigenis van alle vier berichten, [Mt. 26:26-29](#); [Mk. 14:22-25](#); [Luk. 22:19-20](#); [1 Cor.11:23-25](#) rechtstreeks met zijn dood in verband. Er is geen enkele reden, om dit in twijfel te trekken; Jezus wist en zag zijn dood vooruit en had de betekenis daarvan reeds meermalen aan zijn discipelen verklaard. Bepaaldelijk vat Hij hier zijn dood als offerande op; zo toch alleen zijn de woorden en handelingen te verklaren, die met de instelling van het avondmaal gepaard gaan. Het pascha was zo even genuttigd, en dat pascha was de aanvang en grondslag geweest van het verbond, dat God met Israël oprichtte in de woestijn; immers deed het eerst, doordat het lam geslacht en zijn bloed vergoten en op het altaar gesprengd was, dienst als

offerande van de verzoening, en werd het daarna gebruikt tot een offermaal om te betekenen de gemeenschap van God met zijn volk. Dit alles brengt Christus op zichzelf over; Hij is het ware paaslam, dat door zijn dood, door de breking van zijn lichaam en door de vergieting van zijn bloed, de verzoening bewerkt bij God en de grondslag legt van een nieuw verbond. Jezus wijst dit duidelijk aan, door het avondmaal in te stellen bij gelegenheid van het pascha, door daartoe zich te bedienen van het brood en de wijn van de paasdis, door het brood te nemen, te zegenen, ook, volgens alle vier berichten, cf. [Hd. 2:42](#), te breken, en vooral ook door de woorden, die Hij daarbij uitsprak. Onder het breken en uitdelen van het brood zei Hij: *τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμα μου*, Mt. Mr., *τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμα μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδομενον* Luk., of *τοῦτο μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, Paulus (*κλῶμενον* ontbreekt in de voornaamste handschriften en wisselt in andere met *θρυπτομενον* en *διδόμενον* af). En bij het geven van de drinkbeker sprak Hij: *πιετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτο γὰρ ἐστὶν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννομενον εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιῶν*, Mt, *τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννομενον ὑπὲρ πολλῶν*, Mr, *τοῦτο τὸ ποτήριον ἐν τῷ αἵματι μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννομενον*, Luk, *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*, Paulus.

De afwijkende lezingen bewijzen genoegzaam, dat Jezus evenmin bij het avondmaal als bij de doop een vaststaande, onveranderlijke formule heeft voorgeschreven; het is zelfs onmogelijk uit te maken, welke woorden letterlijk door Jezus zelf bij die gelegenheid zijn uitgesproken; Hij heeft niet bepaald, wat er bij het avondmaal gezegd moest worden maar Hij heeft omschreven, wat het avondmaal was en wezen moest. En dit is uit de vier berichten volkomen duidelijk. Jezus heeft het brood en de wijn van de paasdis verheven tot tekenen van zijn lichaam en bloed, en wel van dat lichaam en dat bloed, zoals het straks in de dood als een offerande van de verzoening zou worden overgegeven. De bedenking, dat Jezus' lichaam toch aan het kruis niet aan stukken gebroken is gelijk het brood, en zijn bloed daar ook niet vergoten is als de wijn bij het avondmaal, en dat daarom deze beelden niet passen, is van weinig kracht. Jezus gaat immers van het pascha en van de Oudtestamentische offerande uit, neemt de daarbij gebruikelijke handeling en terminologie over en past deze toe op zijn dood. Daarom voegen Lukas en Paulus aan de woorden: *τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμα μου* de verklaring toe: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδομενον* of alleen *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*. Hetzij Jezus deze woorden letterlijk zo gesproken heeft of niet; in die zin heeft Hij het toch bedoeld, als Hij in het brood een teken van zijn lichaam aanwees. Het is een teken van het lichaam van Jezus, zoals het in de dood ter verzoening van de zonden geofferd wordt. Vandaar ook, dat de betekenis van het tweede teken in alle vier berichten zoveel breder omschreven wordt. In de offerande is de bloedstorting de hoofdzaak, [Hebr. 9:22](#). Het bloed van Christus, waarvan de wijn een teken is, is offerbloed, bloed van de verzoening, dat voor velen vergoten wordt, en daardoor aanvang en inwijding van een nieuw verbond. Gelijk pascha en oud verbond, zo behoren avondmaal en nieuw verbond bij elkaar. De drinkbeker is daarom *τὸ εἶμα μου τῆς διαθήκης* d.w.z. bondsbloed, [Ex. 24:8](#) hetwelk als offerbloed ter voltrekking van het verbond met God nodig en dienstig was, of het verbond zelf, dat door dat bloed, omdat het de vergeving van de zonden bewerkt en meebrengt, tot stand komt en daarin rust. De discipelen waren bedroefd, zagen tegen de dood van Christus op en begrepen hem niet; maar Jezus verklaart hun hier bij de instelling van het avondmaal, dat die dood hun nut is; daardoor komt toch die vergeving en dat verbond tot stand, welke in het Oude Testament werden afgeschaduwd en voorspeld; de tijd van de belofte is voorbij, die van de vervulling breekt aan: het oude is voorbijgegaan, ziet het is alles nieuw geworden.

Maar Jezus laat het hier niet bij. Hij geeft in de tekenen van brood en wijn niet alleen een verklaring van zijn dood, maar Hij deelt die tekenen ook ter nuttiging aan zijn discipelen

mee. Volgens Mt. gebruikte Jezus uitdrukkelijk de woorden λαβετε, φαγετε, en πιετε εξ αιτου παντες; en hoewel Marcus alleen het woord λαβετε vermeldt en Lukas en Paulus van al deze woorden geen gewag maken, toch staat op grond van alle berichten vast, dat Jezus het brood en de wijn niet alleen tot tekenen van zijn lichaam en bloed verhief, maar ze als zodanig ook aan zijn discipelen uitreikte en te genieten gaf. Nadat het pascha gebruikt was, stelde Jezus een nieuwe maaltijd in, waarvan de bestanddelen brood en wijn waren, niet op en voor zichzelf, maar als tekenen van zijn gebroken lichaam en vergoten bloed. Er is hiertegen door Spitta ingebracht, dat het eten van het gedode lichaam van Jezus en het drinken van zijn bloed "ebenso schaurige wie für ein israelitisches Bewusstsein unverträgliche Gedanken" zijn. En men heeft daarom gemeend, dat, ook al heeft Jezus brood en wijn als tekenen van zijn lichaam en bloed aangeduid, Hij ze toch niet als zodanig aan zijn discipelen heeft te genieten gegeven; dat Hij alleen verklaard heeft, wat er straks met Hem geschieden zou, maar niet, wat zijn discipelen ontvangen en genieten zouden; dat het eten van Jezus' lichaam en het drinken van zijn bloed op dat ogenblik, toen Jezus zelf aan tafel zat, niet mogelijk was; dat, indien dit genieten het eigenlijk karakter van het avondmaal was, het avondmaal dan later na Jezus' dood een andere natuur had dan bij de instelling; en dat het zo weinig op het nuttigen van brood en wijn als zulke tekenen aankomt, dat tot het midden van de tweede eeuw toe, althans in de kerken van Rome en Efeze, het avondmaal niet met wijn, maar met water werd gevierd. Er ligt in deze tegenwerpingen een bestanddeel van waarheid. Al wees het Pascha in het Oude Testament naar Christus heen, het eten van het paaslam was toch geen eten van Christus' gebroken lichaam, zoals het genieten van het brood in het avondmaal thans is. En het bloed werd wel bij de offeranden van het Oude Verbond vergoten en gesprengd, maar het werd toch nooit gedronken. De voorstelling, dat Jezus' vlees gegeten en zijn bloed gedronken moest worden, was dan ook voor de Joden zo vreemd, dat zij er zich aan ergerden en Jezus verlieten, [Joh. 6:52, 60, 66](#). De instelling van het avondmaal geschiedt wel in aansluiting bij de Oudtestamentische offervoorstellingen, maar gaat er toch ver boven uit. Het avondmaal is verwant aan, maar niet identiek met het pascha. Gelijk nieuw tot oud verbond, gelijk de offerande van Christus tot die van het Oude Testament, zo staat avondmaal tot pascha. Het pascha was een sacramentum op grond van een sacrificium, maar in beide delen een schaduwen profetie van de goederen van het Nieuwe Testament. Nu echter is door Christus de waarachtige en volkomen offerande gebracht, en daarom is op grond van die offerande de gemeenschap met God in het avondmaal veel rijker en voller, dan zij in de dagen van het Oude Testament wezen kon. Het avondmaal is een maaltijd, de wezenlijke maaltijd van God en zijn volk; een offermaal, het offermaal bij uitnemendheid, waar de gelovigen Christus zelf genieten, zoals Hij voor hen gestorven is. Dat drukt Jezus daardoor uit, dat Hij brood en wijn als tekenen van zijn gebroken lichaam en vergoten bloed aan zijn discipelen te genieten geeft. Hij geeft zich niet alleen voor de zijnen; Hij geeft zich ook aan de zijnen. Drinkbeker en brood in het avondmaal zijn κοινωνια του αιματος και του σωματος του κριστου, [1 Cor.10:16](#). De bovengenoemde tegenwerpingen hebben voorts nog in zoverre kracht, als zij duidelijk aantonen, dat een kapernaïtisch eten en drinken van het lichaam en bloed van Christus ten enenmale uitgesloten is. Het avondmaal, dat Christus zelf, terwijl Hij aan tafel zat, instelde, is hetzelfde als wat na zijn dood in de Christelijke kerk tot op de huidige dag gevierd is. Brood en wijn hebben geen betrekking op de persoon van Christus zonder meer, maar bepaaldelijk op Christus als gekruisigde. Hij stelt daarin zijn offerande ons voor ogen, maar doet ons die ook genieten. En op dat genieten komt het in het avondmaal wel terdege aan. Jezus gaf de tekenen van brood en wijn; Hij hield ze niet in de hand, maar Hij deelde ze uit; Hij beval zijn discipelen, om ze te nemen en te eten; en Hij voegde er volgens Lukas (alleen bij het uitdelen van het brood) en Paulus (ook bij het overgeven van de drinkbeker) de woorden aan toe: τουτο ποιειτε εις την εμην αναμνησιν. Dat deze woorden bij Mt. en Mk. ontbreken, bewijst in het minst niet, dat zij of door Jezus niet gesproken of in strijd met zijn

bedoelen door Lukas en Paulus eraan toegevoegd zijn. Want in het eten en drinken van het brood en de wijn als tekenen van Jezus' gebroken lichaam en vergoten bloed ligt het doen tot zijn gedachtenis vanzelf opgesloten; het eerste is zonder het laatste niet mogelijk. Deze woorden houden voorts niet in, dat het avondmaal slechts een herinneringsmaal is, maar zij drukken uit, dat heel het avondmaal, hetwelk in zijn wezen een offermaal is en een gemeenschapsoefening met Christus, geschieden moet tot gedachtenis aan Hem. Zij omschrijven niet het wezen van het avondmaal maar onderstellen, dat Jezus straks afwezig zal zijn en schrijven voor, dat dan toch het avondmaal tot zijn gedachtenis, als een voortdurende verkondiging van zijn dood, [1 Cor. 11:26](#), gevierd moet worden. Daarom staan er bij Paulus ook de woorden nog bij: zo dikwijls als gij dit brood zult eten en dezen drinkbeker zult drinken, [1 Cor. 11:25-26](#). Het avondmaal is door Christus ingesteld als een blijvend goed voor zijn gemeente; het is een weldaad, aan alle andere weldaden toegevoegd, om deze te betekenen en te verzegelen. En blijven zal het tot de wederkomst van Christus. Zijn dood moet verkondigd worden, totdat Hij komt. Want het kruis is en blijft in deze bedeling de oorzaak van alle zegeningen, het middelpunt van de gedachtenis van de gemeente. Jezus zei zelf, dat Hij van nu aan, van de instelling en het gebruik van het avondmaal af, niet meer drinken zou van de vrucht van de wijnstok, totdat Hij hem met zijn discipelen nieuw zou drinken in het koninkrijk van zijn Vader, [Mt. 26:29](#); [Mk. 14:25](#), cf. [Luk. 22:16](#), [18](#). Hij ging immers naar de hemel, om voor zijn discipelen plaats te bereiden. En eerst wanneer Hij wederkomt en zijn discipelen tot zich genomen zal hebben, zal Hij met hen aanzitten aan de bruiloftstafel van het Lam en met hen drinken van de nieuwe wijn, die het koninkrijk van zijn Vader in de nieuwe hemel en de nieuwe aarde opleveren zal. Voor die tussentijd heeft Hij het avondmaal ingesteld, tot een gedachtenis aan zijn lijden, tot een verkondiging van zijn dood, tot een middel van zijn rijke genade [2](#)).

1) Keil, Arch. par. 81. Meyer op [Mt. 26:26](#).

Orelli, art. Passah in PRE3 XIV 756.

2) Verg. de boven aangehaalde literatuur en voorts nog Rogaar, Het avondmaal en zijn oorspronkelijke betekenis, Gron. 1897. Schultzen, Das Abendmahl im Nieuwe Testament, Göttingen 1895. Josephson, Das H. Ab. und das Nieuwe Testament Gütersloh 1895. R. A. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi. Königsberg 1896. Holtzkeuer, Das Ab. und die neuere Kritik. Berlin 1896. Schaefer, Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen, Gütersloh 1897 enz.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 60 Het Avondmaal; 542.)

542. Dit avondmaal nam van de aanvang af in de Christelijke godsdienstoefeningen een voorname plaats in. Het werd gewoonlijk in een bijzondere samenkomst van de gemeente op de dag des Heere 's avonds en in verbinding met een gewone maaltijd gevierd. Van de wijze van deze viering is ons weinig bekend; alleen weten wij uit de Didache [1](#)), dat er eerst een belijdenis van zonden plaats had, daarna over de beker en het brood afzonderlijk een dankgebed werd uitgesproken, dan de maaltijd gehouden en het geheel met een dankzegging besloten werd. Maar in de tweede eeuw kwam er allengs in heel de kerk scheiding tussen de *αγαπαι* en de *ειχαριστια*. De eerste gingen haar eigen weg en ontaardden al spoedig [2](#)); en de tweede werd in de morgengodsdienstoefening verlegd en met de bediening van het woord in verbinding gebracht. Daarmee gingen verschillende veranderingen gepaard. De éne godsdienstoefening werd spoedig in twee gedeelten gesplitst, waarvan het eerste, de

bediening van het woord, ook voor catechumenen, poenitenten en ongelovigen openstond, het tweede, de viering van het avondmaal, alleen voor de gedoopten toegankelijk was. Dit laatste kreeg hoe langer hoe meer een mysterieus karakter; doop en avondmaal werden een $\muυστηριον$, een sacramentum 3), en door deze naam alsmede door allerlei plechtigheden in een geheimzinnig donker gehuld. Geheel verkeerd is het daarom ook, om de opvattingen van die eerste tijden te interpreteren naar de meningen, die in het Westen later, en vooral in de 16e eeuw gekoesterd werden over de unio sacramentalis. De Schrift zei, dat het brood het lichaam en de wijn het bloed van Christus is, en dit spraakgebruik werd overgenomen en door ieder op zijn wijze verstaan en uitgelegd. Ene officiële interpretatie ontbrak; strijd ontstond er niet over; en de vraag naar de aard van die vereniging van teken en betekende zaak kwam niet op; een realitische con- of transsubstantiatie lag even ver buiten het bewustzijn van die tijd als een uitsluitend symbolische of figuratieve betekenis van het avondmaal. Symbool en zaak was voor het Oosters denken veel inniger verbonden dan voor het Westerse; wij verstaan, zegt Harnack terecht, onder symbool een zaak, die niet is, wat zij beduidt, maar toen verstond men veel meer onder symbool een zaak, die op een of andere wijze ook is, wat zij beduidt. Het stond van de aanvang af in de Christelijke kerk vast, dat brood en wijn het lichaam en bloed van Christus waren; maar de wijze, waarop zij zich beider vereniging dachten, is niet helder en daarom voor verschillende uitlegging vatbaar. Dat geldt van Ignatius, Justinus, Irenaeus en van vele andere schrijvers 4).

Maar de ontwikkeling van de avondmaalsleer werd vooral in verkeerde baan geleid door de toepassing van de offeridee. In het Nieuwe Testament wordt wel de heiliging van het lichaam, [Rom.12:1](#), het gebed, [Hebr. 13:15](#), cf. [Op. 5:8](#); [8:3](#), de weldadigheid en mededeelzaamheid, [Hebr. 13:16](#); [Phil. 4:18](#), maar nooit het avondmaal een offerande genoemd. Nu was echter in de eerste tijd het avondmaal met een gewone maaltijd verbonden 5), en voor die maaltijd brachten de meer gegoede gemeenteleden de nodige ingrediënten mee, brood, wijn, olie, melk, honing enz., die waarschijnlijk door de diakenen in ontvangst genomen, voor de bisschop op hoofd- en bijtafels (de latere zijaltaren) neergelegd, bij de maaltijd bediend en daarna tot onderhoud van de dienaren en tot ondersteuning van de armen bestemd werden. Deze gaven kregen de naam van $\piροσφοραι$, oblationes, $\thetaυσιαι$, sacrificia, offeranden, en werden door de bisschop met een dankgebed, $\epsilonυχαριστηα$, gezegend. Deze opvatting werd op heel het avondmaal overgedragen. Naar het dankgebed, dat over de gaven gesproken werd, heette weldra het avondmaal zelf en ook de beide avondmaalselementen $\epsilonυχαριστηα$ en werd het ook spoedig opgevat als een offerande, die door de gemeente God toegebracht werd, als een $\thetaυσια καθαρα$, zoals de Didache reeds met beroep op [Mal.1:11](#), zegt 6). Dit was nu zolang vrij onschuldig, als het avondmaal werkelijk als een maaltijd beschouwd en dankzegging in naam van de hele gemeente gedaan werd; de inhoud van de offerande was niet het lichaam en bloed van Christus, maar de door de gemeente samengebrachte gaven, zodat men in de eerste tijd dus alleen aan een dank-, hoegenaamd niet aan een zoenofferacht. Maar er lag toch een gevaarlijk element in, dat te zijner tijd verkeerd zou werken, vooral toen het door de klericale opvatting van het ambt versterkt werd. Reeds Clemens vergelijkt de episcopi en diaconi met de priesters en Levieten van het Oude Testament, omschrijft hun werkzaamheid als een $\piροσφερειν τα δωρα της επισκοπης$ en brengt hun $\epsilonυχαριστηα$ met de Oudtestamentische $\thetaυσιαι$ in verband 7). En toen avondmaal en agapae, de aanbidding van brood en wijn voor het avondmaal en de bijdragen voor het onderhoud van de dienaren en de ondersteuning van de behoeftigen uit elkaar vielen, kreeg het avondmaal hoe langer hoe meer het karakter van een offerande, die niet door de gemeente, maar door de bisschop werd gebracht, niet in haar aanbidding, maar in zijn dankzegging en wijding bestond, en niet op de gaven voor, maar op de elementen van het avondmaal betrekking had 8). Deze opvatting van het avondmaal als een offerande had nu

weer invloed op de gedachte, welke men zich vormde van de unio sacramentalis, zoals omgekeerd deze op gene Naarmate de bisschop als priester, de dankzegging als wijding, het avondmaal als een offer beschouwd werd, moest ook de realistische vereniging van brood en wijn met het lichaam en bloed van Christus zich te sterker aanbevelen. De symbolische, spiritualistische opvatting van Origenes, die in het wezen van de zaak ook bij Eusebius Caes., Basilius, Gregorius Naz. e.a. gevonden wordt, maakte in verband met de Oosterse Christologie bij Cyrillus, Gregorius Nyss., Chrysostomus en Johannes Damascenus voor de realistische leer van de μεταβολη, μεταποιησις, of transformatie plaats, welke dan later weer in de leer van de μετουσέωσις of transsubstantiatie overging 9).

De ontwikkeling ging in het Westen veel langzamer, al leidde zij later tot eenzelfde resultaat. Cyprianus stelde wel het sacrificiële karakter van het avondmaal sterk op de voorgrond, maar zag daarin toch slechts een imitatie van wat Christus in waarheid op Golgotha gedaan had 10). En Hoewel Augustinus telkens in de taal van de Schrift het brood het lichaam en de wijn het bloed van Christus noemt, toch is er bij hem nog niets te vinden van de latere transsubstantiatie-theorie. Integendeel, Augustinus maakt zo sterk mogelijk onderscheid tussen verbum en elementum, accedit verbum ad elementum et fit sacramentum; brood en wijn worden daarom sacramenten genoemd, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Het teken wordt wel dikwijls met de naam van de betekende zaak genoemd, maar dat komt, omdat het er een gelijkenis mee vertoont. Si enim sacramenta quendam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est 11). Brood en wijn zijn similitudines, signa, commemorationes van het lichaam en bloed van Christus; Dominus non dubitavit dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui 12). Christus is lichamelijk ook niet meer bij ons, maar is opgevaren ten hemel; secundum praesentiam majestatis semper habemus Christum, secundum praesentiam carnis, recte dictum est discipulis: me autem non semper habebitis 13). Als Augustinus het avondmaal dan ook menigmaal een sacrificium noemt, verstaat hij daaronder niet, dat Christus andermaal in waarheid, zij het ook op onbloedige wijze, geofferd wordt; maar dan noemt hij het zo, omdat het een gedachtenis is van Christus' offerande aan het kruis. Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimarum similitudinem promittebatur; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur 14). Christus se ipsum obtulit holocaustam pro peccatis nostris et ejus sacrificii similitudinem celebrandam in suae passionis memoriam commendavit 15). Of ook verstaat hij onder het lichaam van Christus, dat in het avondmaal geofferd wordt, de gemeente. Hoe is, zo vraagt u, het brood het lichaam van Christus? en hij antwoordt: corpus Christi si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus: vos estis corpus Christi et membra. Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa propositum est, mysterium Dei accipitis. En het brood is daar het teken van, quia panis non fit de uno grano sed de multis 16). Daarom wordt Augustinus ook niet moe, te verzekeren, dat het gebruik van het avondmaal op zichzelf niet voldoende is, dat het alleen voor de gelovigen ten zegen maar voor anderen ten verderve is, dat het ware eten van Christus' lichaam in het geloven bestaat: crede et manducasti 17). De leer van Augustinus hield door haar machtige invloed nog lange tijd de volle ontwikkeling van de realistische theorie tegen, en domineerde nog onder de karolingische theologen, maar werd in de strijd van Ratramnus tegen Paschasius Radbertus en later in die van Berengarius tegen Lanfranc meer en meer teruggedrongen en eindelijk geheel en al door de metabolische theorie vervangen 18). Het woord transsubstantiatie komt eerst in de twaalfde eeuw voor 19), maar de zaak die er door uitgedrukt werd, stond reeds

vroeger vast. Berengarius moest 1079 de formule ondertekenen, panem et vinum....per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Domini nostri J. C. etc. En het vierde Lateraanconcilie 1216 bepaalde, dat het lichaam en bloed van Christus in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina 20). Dit dogma stelde aan de dialectische geest van de scholastiek een reeks van problemen over aard, tijd en duur van de verandering, over de verhouding van substantie en accidentiën, over de wijze, waarop Christus tegenwoordig was in beide elementen en in elk gedeelte daarvan, over bewaring en aanbidding van de hostie 21) enz., en werd dan in de Roomse kerk en theologie aldus geconcipieerd:

De tekenen in dit sacrament zijn ongezuurd brood en met een weinig water vermengde wijn. Deze elementen worden door het woord van de consecratie veranderd in het eigen lichaam en bloed van Christus. Toen de Heiland nl. bij de laatste maaltijd de woorden sprak: dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed; toen heeft Hij niet alleen voor deze éne maal brood en wijn in zijn lichaam en bloed doen veranderen, maar Hij heeft tegelijk daarin zijn discipelen tot priesters aangesteld en in de woorden, die Hij sprak, een kracht gelegd tot verandering van de substantie van brood en wijn. De bediening van de eucharistie is daarom het priesterlijk werk bij uitnemendheid en mag nooit door een ander dan door een geordend priester worden waargenomen. Als de priester de woorden van de consecratie uitspreekt, verandert de substantie van brood en wijn in de substantie van het lichaam en bloed van Christus. De lichamelijke tegenwoordigheid van Christus in de eucharistie kan immers niet daardoor tot stand komen, dat Christus de hemel verlaat en in het sacrament gaat inwonen, want Christus is en blijft gezeten aan de rechterhand van de Vader; noch ook kan zij door schepping bewerkt worden, want dan was het brood niet het eigen lichaam van Christus, niet hetzelfde, waarmee Hij uit Maria geboren en aan het kruis gestorven is; zij kan daarom alleen op die wijze geschieden, dat de substantie van brood en wijn in de substantie van Christus' lichaam en bloed overgaat, ongeveer zoals de spijs, die wij nuttigen, omgezet wordt in een bestanddeel van ons lichaam. De accidentia van brood en wijn, nl. de vorm, smaak, reuk, kleur en zelfs de voedende kracht, blijven wel na de consecratie, maar zij inhereren niet meer in een subject; de substantie, waarvan zij de eigenschappen waren, is weggenomen en door een heel andere vervangen, van welke zij geen eigenschappen zijn, maar die zij alleen door hun schijn bedekken voor het oog. Omdat nu Christus' lichaam en bloed niet van zijn menselijke natuur en deze niet van zijn Godheid is af te scheiden, zo is de hele Christus in ieder element en in elk gedeelte van de beide elementen ten volle tegenwoordig. Daarom is het niet nodig, al is het ook niet ongeoorloofd en soms toe te staan, dat de eucharistie sub utraque specie genoten wordt, want in het kleine stukje brood is toch de hele Christus aanwezig. En deze Christus is in de elementen aanwezig van het ogenblik van de consecratie af tot de tijd toe dat zij verbruikt zijn, dus ook ante en extra omnem usum.

De eucharistie is daarom van alle andere sacramenten onderscheiden. Want deze worden alle door het gebruik voltrokken; de doop bijv. is dan eerst een sacrament, als de mens er werkelijk door afgewassen wordt. Maar dit is met de eucharistie niet het geval. De formule, die hierbij gesproken wordt, richt zich niet tot de ontvanger, maar richt zich tot het element en dient, om dit element in het lichaam en bloed van Christus te veranderen. Bij de eucharistie is dus het gebruik, de communie, secundair; het behoort tot de perfectio, maar niet tot de necessitas van het sacrament. Het sacrament van de eucharistie bestaat wezenlijk in de consecratie zelf, in de daardoor teweeggebrachte transsubstantiatie, in de handeling van de priester, dat is in de offerande. De eucharistie is bij Rome niet alleen een sacramentum, zij is in de eerste plaats een sacrificium. Toen Christus de woorden sprak: dit is mijn lichaam, heeft

Hij op datzelfde ogenblik zich Gode opgeofferd; en als Hij zei: doet dat tot mijne gedachtenis, heeft Hij daarin verordend, dat zijn priesters deze offerande herhalen zouden van dag tot dag, [Mal.1:11](#). De offerande, die door de priester in de mis geschiedt, is dezelfde als die volbracht werd aan het kruis; zij is er niet slechts een beeld, symbool, herinnering van, maar zij is er volkomen identiek mee, zij is geheel dezelfde offerande, alleen met dit verschil, dat die aan het kruis een bloedige en deze in de mis een onbloedige offerande is. Immers is het ook dezelfde priester, die zich aan het kruis en die zich hier offert, want Christus zelf is het, die door middel van de priester zich Gode opoffert en daarom door zijn mond de woorden spreekt: dit is mijn lichaam. Daarom is het misoffer niet alleen een lof- en een dank-, maar ook een waarachtig zoenoffer, niet minder rijk in werking en vrucht dan de offerande aan het kruis. Terwijl de eucharistie als sacrament het geestelijk leven voedt, voor doodzonden bewaart, tijdelijke straffen kwijtscheldt, de gelovigen verenigt en de toekomstige heerlijkheid waarborgt, bewerkt zij als misoffer de kwijtschelding van tijdelijke straffen en de genade van de boete, niet alleen voor hen, die de mis bijwonen, maar ook voor de afwezigen; niet slechts voor de levenden, maar ook voor de boetenden in het vagevuur. De mis is het middelpunt van de Roomsche cultus, $\phi\rho\rho\iota\kappa\tau\omicron\nu\ \mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$, tremendum mysterium. En omdat de hele Christus lichamelijk in de elementen van brood en wijn aanwezig is, moeten deze zorgvuldig bewaard, in een monstrans aan het volk ter aanbidding voorgehouden, op het festum corporis Christi in plechtige processie rondgedragen worden, en kunnen ze ook aan zieken in hun woning bediend en aan gestorvenen tot een viaticum medegegeven worden [22](#)).

- 1) Didache 9, 10, 14.
- 2) Th. Zahn. art. Agapen in PRE3 I 234-237. J. F. Keating, The agape and the Eucharist 1901. E. Baumgartner, Eucharistie und Agape im Urchristentum. Solothurn 1909. Laatstgenoemde tracht aan te tonen, dat de agapae in de oudste Christelijke tijd hoegenaamd niet in verband stonden met de eucharistie, maar wordt in de St. aus Maria-Laach 1910 bl. 323 terecht weersproken.
- 3) Tertullianus, adv. Marc. 4, 34.
- 4) Verg. Loofs, art. Abendmahl II Kirchenlehre in PRE3 I 38-44.
- 5) Didache 9, 10. Ignatius, Philad. 4. Smyrn. 7, 8. Justinus, Apol. I 66.
- 6) Didache 14, 3. Verg. verder Loofs, t.a.p. bl. 44 v. Drews, art. Eucharistie in PRE3 V560 v., en ook Fr. Wieland, Der vor-irenäische Opferbegriff. München Lentner 1909, die erkent, dat het oude offerbegrip op de dankzegging zag, maar daarom van modernisme verdacht werd.
- 7) Clemens, 1 Cor. 40-44.
- 8) Justinus, Dial. 41. 70. Irenaeus, adv. haer. IV 18, 5.
- 9) Damascenus, de fide orthod. IV 14. Conf. orthod. qu. 107. Conf. Dosith. decr. 17, verg. Steitz, Die Abendmahlslehre der gr. K. in ihrer gesch. Entw. Jahrb. f. d. Theol. 1864 bl. 409-481. 1865 bl. 64-152. 399-463. 1866 bl. 193-252. 1867 bl. 211-286. 1868 bl. 2-67. 649-700. Kattenbusch, Vergl. Konf. I 410 v. Loofs, art. Abendmahl in PRE3 I44-57.
- 10) Cyprianus, Ep, 63, 2, 14.
- 11) Augustinus, Ep, 23 ad Bonif.
- 12) c. Adam. c. 12.
- 13) tract 1 in Ev. Joann.
- 14) c. Faustum 20, 21.
- 15) 83 qu. qu. 61. de doct. chr. III 16.
- 16) Serm. ad. infantes, cf. de civ. Dei 10, 6. 22, 10.
- 17) tract. 25 in Joann. Verg. Bibl. studii theol. apud J.

- Crispinum 1565 bl. 89-100 Dorner, Augustinus 263-276.
 Loofs in PRE3 161 v. O. Blank, Die Lehre des h. Augustin vom Sakramente der Eucharistie. Paderborn 1906.
- 18) Loofs, Dogmengesch4. par. 58. Pijper, Middeleeuws Christendom. 's Grav. 1907, (handelt bl. 1-25 vooral over de leer van de transsubstantiatie bij Ratramnus, Berengarius enz.)
- 19) Lange tijd heeft men gemeend, dat het woord het eerst voorkwam bij Hildebert van Tours, maar dit is onjuist gebleken, Loofs Dogmengesch4. bl. 504 noot. Kattenbusch, art. Transsubstantiation in PRE3 XX 56 v.
- 20) Denzinger, Enchir. 298, 357.
- 21) Lombardus, Thomas, Bonaventura, Duns Scotus op Sent. IV dist. 8-13. Thomas, S. Theol. III qu. 73-83. c. Gent. IV 61-69. Bonaventura, Brevil. VI 9. Verg. Schwane, D. G. III 628-661. Harnack D. G. III 488-498. Loofs, Dogmengesch4. bl. 578 v.
- 22) Conc. Trid. 13, 21, 22. Catech. Rom. II 2 cap. 4. Bellarminus, de sacr. eucharistiae l. IV en de sacrificio missae, l. II in deel III van zijn Controversiae bl. 150-376. Perrone, Prael. Theol. Lovan. 1841 VI 136-364. Möhler, Symbolik par. 34. Jansen, Prael. theol. dogm. III 408-596. Oswald, Die dogm. Lehre v.d. h. Sakr. der Kath. Kirche 2e Aufl. 1864 I 301-584. C. Pesch. Prael. dogm. VI 238-399. enz.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 60 Het Avondmaal; 543.)

543. De Reformatie verwierp eenstemmig de Roomse leer van transsubstantiatie en misoffer, van asservatio, adoratio en circumgestio van de hostie, van kelkonthouding en het gebruik van de Latijnse taal, maar zij ging in de positieve opvatting van het avondmaal spoedig uiteen. Luther leerde eerst, dat brood en wijn tekenen en onderpanden waren van de vergeving van de zonden, welke door Christus' dood verworven was en door het geloof ontvangen werd. Maar spoedig kwam hij hierop terug en hield, vooral sedert 1524 tegen Carlstadt en Zwingli, op grond van de synecdochisch verklaarde instellingswoorden, staande, dat het lichaam van Christus overeenkomstig de wil en de almacht van God en zijn eigen ubiquiteit reëel en substantieel in, met en onder het avondmaal tegenwoordig was, gelijk zijn Goddelijke in de menselijke natuur en gelijk de warmte in het ijzer, en daarom ook lichamelijk door onwaardigen, zij het ook tot hun eigen verderf, gegeten werd **1**). Deze leer ging over in de Lutherse belijdenisgeschriften **2**), en werd door de dogmatici breder uitgewerkt **3**). Maar velen waren reeds in de eeuw van de Hervorming van een heel ander gevoelen. Op voorgang van Honius **4**), vatte Zwingli de woorden van de instelling figuurlijk op en verklaarde het woordje: is, door betekent, evenals ieder telkens elders doet, bijv. [Gen. 41:26](#); [Joh. 10:9](#); [15:1](#). Brood en wijn in het avondmaal zijn dus tekenen van en herinneringen aan de dood van Christus, en de gelovigen, hierop vertrouwende, genieten in die tekenen het lichaam en bloed van Christus. Zwingli bestrijdt beslist de lichamelijke tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal, maar hij ontkent daarmee volstrekt niet, dat Christus op geestelijke wijze tegenwoordig is voor het geloof. Integendeel, Christus wordt wel terdege in het avondmaal genoten, gelijk [Joh. 6](#) duidelijk leert, maar Christus is in het avondmaal niet anders tegenwoordig en wordt daarin niet anders genoten dan in het woord en door het geloof, dat is op geestelijke wijze. Dit genieten van Christus bestaat in niets anders dan in vertrouwen op zijn dood. Spiritualiter edere corpus Christi nihil est aliud quam spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum. En wie zo door het geloof Christus

geniet en dan ten avondmaal komt, die geniet Hem daar ook sacramentaliter in de tekenen van brood en wijn. In het avondmaal belijden wij daarom ons geloof, spreken wij uit, wat wij door het geloof voortdurend aan Christus hebben en van Hem genieten; en wij doen dat tot Christus' gedachtenis, tot verkondiging van en dankzegging voor zijn weldaden 5).

Weldra kwam er tussen de Duitse en Zwitserse Reformatie scheuring en twist, die door het religiegesprek te Marburg en door de bemiddelende pogingen van Bucer van Gereformeerde en Melanchton van Lutherse zijde niet bijgelegd werd. Men verstond elkaar niet; beiderzijds werd erkend, dat Christus waarachtig, met zijn Goddelijke en menselijke natuur, met zijn eigen lichaam en bloed in het avondmaal aanwezig was en genoten werd, maar men hechtte aan deze "waarachtige" tegenwoordigheid een verschillende betekenis. Toen Calvijn optrad, was er reeds aan geen verzoening meer te denken, al nam hij ook met zijn leer van het avondmaal een standpunt tussen en boven beide partijen in. Immers staat Calvijn beslist aan Zwingli's zijde, in zoverre hij alle lichamelijke, plaatselijke, substantiële tegenwoordigheid van Christus in de tekenen van brood en wijn ten enenmale verwerpt; zulk een tegenwoordigheid toch is in strijd met de natuur van een lichaam, met de waarachtige mensheid van Christus, met zijn hemelvaart, met de aard van de gemeenschap, die tussen Christus en de zijnen bestaat en van een onnuttige oralis manducatio hemelsbreed verschilt. Maar verder voelde Calvijn zich door Zwingli niet bevredigd; hij had vooral twee dingen op zijn avondmaalsleer tegen, 1. dat Zwingli de gave van God in het avondmaal al te zeer laat terugtreden achter hetgeen de gelovigen daarin doen en dus het avondmaal eenzijdig opvat als een belijdenisakte, en 2. dat hij in het eten van Christus' lichaam niet anders en hogers ziet dan het geloven in zijn naam, het vertrouwen op zijn dood. Daarom stelde Calvijn zich voorts aan de kant van Luther en zei, dat Christus, ofschoon niet lichamenlijk en plaatselijk, toch wel waarachtig en wezenlijk, met zijn hele persoon, ook met zijn lichaam en bloed, in het avondmaal tegenwoordig is en genoten wordt. Niet over het feit, alleen over de wijze van die tegenwoordigheid bestaat er tussen hem en Luther verschil. En het eten van Christus' lichaam in het avondmaal gaat in het geloven, in het vertrouwen op zijn dood niet op. Het eten is niet met het geloven één, al komt het altijd slechts door het geloven tot stand, maar het is er veeleer de vrucht van evenals in [Ef. 3:17](#), het inwonen van Christus in ons wel door het geloof geschiedt, maar toch van dat geloof onderscheiden is. Het was Calvijn blijkbaar te doen om de unio mystica, om de gemeenschap van de gelovigen met de hele persoon van Christus. Deze komt wel niet voor het eerst door het avondmaal tot stand, want Christus is het brood van onze ziel reeds in het woord, maar ze wordt ons toch in het avondmaal "illustrius" geschonken en in de tekenen van brood en wijn verzegeld en bekrachtigd. In het avondmaal is er een gemeenschap niet alleen aan de weldaden, maar ook aan de persoon van Christus, en weer niet alleen aan zijn Goddelijke, maar ook aan zijn menselijke natuur, aan zijn eigen lichaam en bloed; en deze gemeenschap wordt een eten genoemd. Dit bestaat dus niet in een lichamenlijk neerdalen van Christus uit de hemel noch ook in een mixtura vel transfusio carnis Christi cum anima nostra maar in een verheffing van onze harten hemelwaarts, in een vereniging met Christus door de Heilige Geest, in een communio aan zijn lichaam, tengevolge waarvan Christus spirat e carnis suae substantia vitam in animas nostras, imo propriam vitam in nos diffundit 6). De voorstelling van Calvijn is niet in elk opzicht duidelijk, vooral niet wat de gemeenschap aan het eigen vlees en bloed van Christus en het daaruit voortvloeiende leven betreft. Utenhove verzocht hem daarom niet ten onrechte, om, wanneer hij handelde over het avondmaal, van min of meer duistere uitdrukkingen zich te onthouden 7). En zo was er ook in de belijdenis en leer van de Gereformeerde kerken en theologen wel verschil van uitdrukking. Sommigen, zoals Bucer, zochten toenadering tot de Lutherse voorstelling en zeiden, dat het lichaam van Christus substantialiter, quoad substantiam, in het avondmaal tegenwoordig was 8). Maar de hoofdgedachte van Calvijn, dat

er in het avondmaal door de Heilige Geest een geestelijke gemeenschap geoefend wordt met de persoon en dus ook met het lichaam en bloed van Christus en dat de gelovigen daardoor gespijsd en gelaafd worden ten eeuwige leven, is in verschillende Gereformeerde belijdenisgeschriften overgenomen 9), en gemeengoed geworden van de Gereformeerde theologie 10).

Toch kwam er al spoedig oppositie tegen deze Calvinistische leer van het avondmaal. De uitdrukking in de Conf. Gall. 36, dat Christus ons voedt en levend maakt de la substance de son corps et de son sang, wekte in de Zwitserse kerken niet geringe bedenking. Zij wendden zich in het 1572 tot de nationale Synode in Frankrijk met verzoek om wijziging van deze woorden, maar vonden geen gehoor. Zo bleef bij velen het bezwaar bestaan, en dit nam toe, toen Bossuet in zijn Exposition de la doctrine de l'église cath. sur les matières de controverse 1671 er sterkte in zocht voor de Roomse leer van het avondmaal 11). Langzamerhand won de Zwingliaanse opvatting weer veld, volgens welke het eten niets anders dan geloven en de gemeenschap met Christus niets anders dan het aannemen van zijn weldaden was 12). De verslapping van de tucht werkte deze veruitwendiging van het avondmaal in de hand en deed in de sacramenten slechts tekenen zien van een uitwendig verbond, waarop alle onergerlijk levenden recht en aanspraak hadden 13). Zo werd de weg gebaad voor het rationalisme, dat de gedachten van Socinianen, Remonstranten, Mennonieten enz. 14) herhaalde en in het avondmaal niets hogers zag dan een gedachtenismaaltijd, belijdenisacte, en zedelijk opvoedingsmiddel 15). Door Schleiermacher, die niet alleen de leer van de Roomsen, maar ook die van de Socinianen enz. verwierp en die van Luther, Zwingli en Calvijn alle als rechtzinnig erkende, ontwaakte er echter een streven, om het avondmaal als objectief genademiddel te handhaven en er een versterking aan toe te kennen van de levensgemeenschap met Christus. Dit geschiedde echter op zeer verschillende manieren. Sommigen gingen van het avondmaal als een symbolische handeling en belijdenisacte uit, maar voegden er aan toe, dat de gelovigen daarin betuigden, dat zij Christus aannamen als voor zich gestorven 16). Anderen vatten het op als een handeling van de kerk, maar die naar Gods bestel dienst doet, om langs ethische en psychologische weg het geloof aan de vergeving van de zonden en de gemeenschap met God te versterken 17). Vele Vermittlungstheologen verwierpen de Lutherse consubstantiatie en manducatio oralis, en naderden de leer van Calvijn, als zij zeiden, dat Christus op een geestelijke wijze in het avondmaal tegenwoordig was, zoals als in het woord, en zichzelf en zijn weldaden, (vergeving, leven, geestelijke kracht, zaligheid) aan de gelovige meedeelde 18). De oud-Lutherse leer werd weer voorgedragen door Scheibel, Rudelbach, Philippi 19), en door de neo-Lutheranen nog aangevuld met de theosofische voorstelling, dat Christus door brood en wijn niet alleen de ziel, maar ook rechtstreeks het lichaam voedt, door de krankheden van het lichaam te genezen en de nieuwe mens van de opstanding te versterken, die in het verborgene bij de doop is ingeplant 20).

In de Engelse kerk eindelijk nam sedert de Oxfordsche beweging de invloed van Roomse leer, cultus en ritueel dermate toe, dat menigmaal de angstige vraag werd gedaan, of Rome Engeland herwinnen zal 21). Met name leren velen in de High-Church partij, dat de geconsacreerde elementen in het avondmaal waarachtig, zij het ook op mystieke wijze, het lichaam en bloed van Christus zijn. Tengevolge van de gewichtige handeling van de consecratie, welke door Christus aan zijn apostelen en hun wettige opvolgers (successia continua) toebetrouwd heeft, heeft er een conversion of the whole substance plaats, zodat het lichaam van Christus really, truly, substantially and locally in de elementen tegenwoordig is, zonder dat echter toch de elementen zelf veranderd zijn. Deze opvatting van the real presence of Christ in the holy eucharist leidt dan natuurlijk verder weer tot de voorstelling, dat het

avondmaal een commemoratieve offerande is voor de levenden en doden tot vergeving van de zonden, dat ook de ongelovigen de in de elementen tegenwoordige Christus ontvangen, en dat deze Christus, zoals Hij in de elementen tegenwoordig is, voorwerp van aanbidding mag zijn 22).

- 1) Köstlin, Luthers Theol. I 163 v. 290 v. II 116 v. 511 v.
Loofs, Dogmengesch. 807 v. F. Graebke, Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entw. dargestellt. Leipzig 1907.
- 2) J. T. Müller, Die Symb. Bücher bl. 41, 164, 248, 320, 365, 499, 538, 645, 779.
- 3) Gerhard, Loci theol. XXI. Quenstedt, Theol. IV 176-255.
Hollaz, Ex. theol. 1103-1141. Schmid, Dogm. d. ev. Luth. Kirche par. 55.
- 4) De Hoop Scheffer, Gesch. van de Kerkhervorming I 86 v.
Clemen, art. Honius in PRE3 VIII 312.
- 5) Zwingli, Op. II 1 bl. 426. II 2 bl. 1 v. III 239-326, 459.
IV 51, 68. Loofs, Dogmengesch. 797 v.
- 6) Calvin, Inst. IV c. 17 en voorts C. R. 37, 461-524, 681-688 enz.
cf. mijn opstel over Calvijns avondmaalsleer in de Vrije Kerk 1887 bl. 459-487.
- 7) Pijper, Jan Utenhove, Leiden 1883 bl. 40.
- 8) M. Vitringa, Doctr. VIII 265-299. Tot zulk een bemiddelende groep wordt ook a Lasco gerekend door Dr. Kruske, Johannes a Lasco und der Sakramentsstreit. Ein Beitrag zur Gesch. der Reformationszeit. Leipzig 1901. a Lasco stond inderdaad eerst meer onder de invloed van Zwingli en Butzer, maar naderde steeds meer Calvin. Het ongunstig oordeel, door Kruske over hem uitgesproken, wordt daarom aanmerkelijk verzacht door Karl Hein, Die Sakramentslehre des Johannes a Lasco. Berlin 1904, evenals ook door H. Dalton in zijn Beiträge zur Gesch. d. ev. Kirche in Russland IV. Berlin 1905 (verg. Tschackert, Theol. Lit. Blatt 18 Mai 1905).
- 9) Conf. Tigur. Gall. 36. Belg. 35. Cat. Beid. 75-80. Scot. 21. II Helv. 21. Westm. 29.
- 10) Beza, Tract. Theol. I 30, 206, 211, 259. II 121. III 148.
Martyr, Loci Comm. 445. Zanchius, Op. VII 387. VIII 517.
Junius, Theses theol. disp. 52. Ursinus, Tract. theol. 359.
Polanus, Synt. theol. VI 56. Bucanus, Instit. theol. 649 enz., cf. M. Vitringa VIII 1 bl. 266. Heppe, Dogm. 471.
- 11) M. Vitringa, Doctr. VIII 1 bl. 302 v.
- 12) Bijv. Ostervald, Verhandeling van den geopend. godsdienst. 1742 bl. 385.
- 13) Aldus Swarte, van Eerde, Janssonius e.a., verg. Ypey en Dermout, Gesch. v.d. Ned. Herv. Kerk III 512.
- 14) Bij M. Vitringa, Doctr. VIII 2 bl. 1014 v.
- 15) Wegscheider, Inst. Theol. par. 178-179.
- 16) Doedes, Leer der Zaligheid par. 144 v. Id., Ned. Geloofsbel. bl. 502. Id., HBeid. Catech. 352.
- 17) Lipsius, Dogm. par. 853. Biedermann, Chr. Dogm. par. 927. Pfleiderer, Grundriss par. 156.
- 18) Kahn, Luth. Dogm. II 330. Dorner, Chr. Gl. II 848 v. J. Müller, Dogm. abh. bl. 467 enz.
- 19) Philippi, Kirchl. Gl. V 2 bl. 260 v. Von Oettingen, Luth. Dogm. II 2 bl. 445 v.
- 20) Martensen, Dogm. par. 265. Thomasius, Christi Pereon und Werk II 3 327, 341. Hofmann, Schriftbeweis II 2 bl. 220. Vilmar, Dogm. II 245. Rocholl, Spiritualismue und Realismus, Neue kirchl. Zeits. 1898. Verg. Luther zelf bij

Köstlin II 163. 516.

- 21) R. F. Horton and Joseph Hocking, Shall Rome reconquer England? London 1910. Verg. van Roomse zijde Joseph Blotzer, Der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom? St. aus Maria Laach 1904.
- 22) Wilberforce, The doctrine of the holy eucharist 1853. Pulley, On the presence of Christ in the holy eucharist. 1853. Verg. Buddensieg in PRE3 XX 47 v. Ryle, Knots untied 1886 bl. 205 v. Williams, The crisis in the Church of England, Presb. and Ref. Rev. July 1899.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 60 Het Avondmaal; 544.)

544. In de Schrift wordt het avondmaal aangeduid met de namen δειπνον κυριακον, [1 Cor. 11:20](#), τραπεζα κυριου, [1 Cor. 10: 21](#) κλασις αρτου, [Hd. 2:42](#); [20:7](#), ποτηριον του κυριου, [1 Cor. 11: 27](#), ποτηριον της ευλογιας, [1 Cor. 10:16](#). En de kerk voegde daaraan later nog vele andere toe, zoals αγαπη, omdat in de eerste tijd het avondmaal met een liefdemaaltijd verbonden was; ευχαριστη, reeds bij Did. 9. Ign. Smyrn. 7. 8. Just. M. Apol. I 66, omdat de gelovigen aan het avondmaal God dankten voor de gaven van zijn genade; ευλογια, omdat over brood en wijn door dankzegging en lofprijzing van God de zegen uitgesproken werd; συναξις, κοινωνια, omdat de gelovigen, aan het avondmaal samenkomende, gemeenschap oefenden met elkaar; προσφορα,, θυσια (αγια, πνευματικη, μυστικη, αναμακτος enz.), omdat de gelovigen de ingrediënten tot de maaltijd meebrachten en aan God offerden, of omdat het avondmaal een beeld en herinnering was van de offerande van Christus aan het kruis; en voorts nog δειπνον, μυστικον, ειωχια, εφοδιον, viaticum, λατρεια, λειτουργια, φρικτον μυστηριον, tremendum mysterium, sacramentum corporis et sanguinis Domini, sacramentum altaris, missa ontleend aan de missio catechumenorum na afloop van het didactisch deel van de godsdienstoefening enz. Hoewel Luther nog van sacramentum altaris bleef spreken **1)**, gaven de Protestanten over het algemeen aan de naam sacra coena of coena Domini de voorkeur en hielden ook daarin vast, dat het avondmaal een wezenlijke maaltijd was. Sommige Roomse theologen, zoals Maldonatus op [Mt. 26:25](#), merkten daartegen wel op, dat de uitdrukking δειπνον κυριακον in [1 Cor. 11:20](#), niet op het avondmaal sloeg, maar op de maaltijd, die na het avondmaal gehouden en door de rijkere gemeenteleden aan de armere aangeboden werd **2)**, doch het avondmaal werd niet vóór maar na de gewone maaltijd gehouden, vs. 21, is onder de uitdrukking zo niet alleen dan toch mee begrepen. Al was dit echter niet het geval, dan zou daarmee de onjuistheid van de benaming nog geenszins bewezen zijn. Want het avondmaal is toch naar de Schrift verluidt, een wezenlijke maaltijd. De verbinding met de agapae, de instelling bij gelegenheid van het paasmaal, de bestanddelen van brood en wijn, het eten en drinken daarvan —alles wijst erop, dat wij in het avondmaal met een wezenlijke maaltijd te doen hebben, en er dit karakter niet aan mogen ontnemen. Maar het is een δειπνον κυριακον, een maaltijd van de Heere, Jezus is er de insteller van, en volbracht ook daarin de wil van de Vader, en die te doen was zijn spijs. Het avondmaal is evenals de doop van Goddelijke oorsprong en moet dat zijn, om een sacrament te kunnen wezen; want God alleen is uitdeler van de genade en Hij alleen kan haar uitdeling aan door Hem verordende middelen binden. En Jezus stelt dit avondmaal bepaald als middelaar in: Hij treedt erin op als profeet, die zijn dood verkondigt en verklaart; Hij handelt er in als priester, die zichzelf voor de zijnen overgegeven heeft aan het kruis; Hij komt er in voor als koning, die vrij over de verworven genade beschikt en haar onder de tekenen van brood en wijn aan zijn discipelen te genieten geeft. En zoals Hij de insteller is, zo is Hij ook de gastheer en de bedienaar van het avondmaal; Hij neemt zelf het brood en de wijn, zegent ze en deelt ze aan zijn jongeren uit.

En gastheer en bedienaar was Hij niet alleen, toen Hij lichamelijk met zijn discipelen aanzat, maar is en blijft Hij overal en altijd, waar zijn maaltijd gevierd wordt. Elk avondmaal, overeenkomstig zijn instelling bediend, is een *δειπνον κυριακον*. Want Christus is insteller niet alleen door voorbeeld, maar ook door voorschrift. Het is een maaltijd tot zijn gedachtenis, [1 Cor. 11:24](#), tot verkondiging van zijn dood, vs. 26,, tot gemeenschap aan het lichaam en bloed van Christus, [1 Cor. 10:16](#), [21](#); [11:27](#). In het avondmaal komt Christus met de gemeente en de gemeente met Christus samen, getuigenis afleggend van hun geestelijke gemeenschap, cf. [Op. 3:20](#). De dienaar, die brood en wijn zegent en uitdeelt, doet dit daarom in de naam van Christus en is slechts een instrument in zijn hand. Omdat Paulus in [1 Cor. 10:16](#) in de pluralis spreekt van hen, die de drinkbeker zegenen, en Tertullianus zegt, *ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offert et tingit sacerdos, qui est ibi solus; sed et ubi tres, ecclesia est, licet laici* [3](#)), beweerden sommigen, zoals Grotius, Salmasius, Episcopus e.a., dat, indien een priester of leraar ontbrak, het avondmaal ook door een gewoon lid van de gemeente bediend mocht worden. Maar deze mening mist genoegzame grond. In [Mt. 28:19](#), wordt de bediening van de doop tegelijk met die van het woord aan de apostelen opgedragen; zij met de leraars zijn uitdelers van de verborgenheden van God, verkondigers van de mysteries, die God in het Evangelie van Christus heeft geopenbaard, [1 Cor. 4:1](#); huisverzorgers van God, die zijn genade hebben uit te delen, [1 Cor. 9:17](#); [Tit. 1:7](#). Ongetwijfeld is bij deze verborgenheden allereerst aan het woord van het Evangelie te denken. Maar het sacrament volgt het woord en is altijd met het woord verbonden. De apostelen in Jeruzalem oefenden aldaar de dienst van de gebeden en van het woord, [Hd. 6:4](#); bij de breking van het brood, [Hd. 20:7](#), [11](#), voert Paulus het woord; het uitspreken van dankzegging bij het avondmaal was een deel van de bediening van het woord en zo aan de leraar opgedragen, al wordt het evenals het breken van het brood in [1 Cor. 10:16](#), als een handeling van de gemeente voorgesteld [4](#)). Volgens de Didache komt het *ευχαριστειν* dan ook aan de profeten toe, volgens Ignatius aan de bisschop, volgens Justinus aan de *προεστως*, terwijl de diakenen daarbij hun dienst verleenden en brood en wijn aan de communicanten overgaven [5](#)). Deze enige verbinding van de bediening van het avondmaal met die van het woord bewijst, dat de dienaar optreedt in de naam van Christus en als huisverzorger en uitdeler van zijn verborgenheden werkzaam is. Het avondmaal is een maaltijd, waarvan Christus de gastheer is.

Voorts komt de idee van maaltijd bij het avondmaal zeer sterk uit in de spijs en drank, welke er bij uitgedeeld en genoten wordt. Evenmin als het water in de doop, zijn de tekenen van brood en wijn in het avondmaal naar willekeur of toeval gekozen. Bij de offeranden van het Oude Testament waren vlees en bloed de hoofdzaak, omdat zij typisch heenwezen naar de offerande van Christus aan het kruis. Maar het avondmaal is zelf geen offerande, doch een gedachtenis van de offerande aan het kruis en drukt de gemeenschap van de gelovigen aan die offerande uit. Daarom kiest Christus geen vlees en bloed, maar brood en wijn tot spijs en drank in het avondmaal, om te kennen te geven, dat het geen offerande, maar een maaltijd is, een maaltijd op grond van, ter herinnering aan, ter gemeenschapsoefening met de gekruiste Christus. En daartoe zijn de tekenen van brood en wijn bij uitnemendheid geschikt; zij waren in het Oosten de gewone bestanddelen van de maaltijd, zij zijn nog gemakkelijk overal en te allen tijde te verkrijgen, zij zijn de voornaamste middelen tot versterking en verheuging van het hart van de mens, [Ps. 104:15](#), en zijn een sprekend symbool van de gemeenschap van de gelovigen met Christus en met elkaar [6](#)). Daarbij is het onverschillig, of het brood uit tarwe, rogge of gerst bestaat en de wijn een witte of rode kleur draagt; of het brood naar het gebruik van de Griekse kerk gezuurd of naar dat van de Roomse kerk ongezuurd genoten wordt; en of de wijn naar de leer van de Armenische Christenen onvermengd of naar de stellige uitspraak van Trente [7](#)) met water vermengd gebruikt wordt. Christus heeft van dit alles niets bepaald

of voorgeschreven. Zelfs aarzelden de Gereformeerden niet te zeggen, dat, ingeval brood en wijn beslist ontbraken, ook een andere spijs en drank, bijv. rijst en brood als teken in het avondmaal gebruikt mochten worden 8). Daarmee is echter willekeurige afwijking van de instelling van Christus nog niet geoorloofd verklaard. Evenals in deze tijd waren er ook in de eerste eeuwen sommige Christenen (Tatianen, Severianen, Gnostieken, Manicheëen, Aquarii), die uit ascetisch beginsel bij het avondmaal de wijn door water vervingen. Maar wij moeten niet wijzer zijn dan Christus, die uitdrukkelijk de wijn als teken van zijn bloed verordend heeft, en wiens gebod in deze door de Christelijke kerk te allen tijde is opgevolgd 9). Want de bewering van Harnack, dat de gewoonte, om bij het avondmaal water te gebruiken, in de eerste en tweede eeuw vrij algemeen was en nog in de vijfde eeuw bestreden moest worden, en dat ook Paulus zelf, sprekende van de drinkbeker, niet beslist aan een beker met wijn denkt, is voldoende door Zahn weerlegd 10). Ook is het gebruik van de Roomse en Lutherse Christenen af te keuren, om het brood toe te dienen in de vorm van een ouwel (oblie, oblata, omdat de gelovigen oudtijds zelf de benodigheden tot het avondmaal aanboden; hostie, hostia, omdat het brood een teken is van de offerande van Christus). Want al is de kwantiteit van het brood evenmin als de kwaliteit bepaald, toch moet het karakter van een maaltijd behouden blijven en dit gaat bij het gebruik van een kleine, ronde ouwel bijna geheel verloren 11).

Eindelijk doet ook de plaats en de tijd, waarin het avondmaal ingesteld en oudtijds gevierd werd, duidelijk uitkomen, dat het een wezenlijke maaltijd is. Immers stelde Jezus het avondmaal in bij gelegenheid, dat Hij met zijn discipelen aanlag aan de paasdis. En in de eerste tijd werd het avondmaal in verbinding met een gewone maaltijd, [Hd. 20:7,11](#); [1 Cor. 11:21](#), in de openbare vergadering van de gemeente, [1 Cor. 10:17](#); [11:18](#), [20](#), [21](#), [33](#), en dagelijks of althans elke rustdag, [Hd. 2:46](#); [20:7](#), gevierd. Eerst langzamerhand werd het avondmaal van de agapae losgemaakt, uit de avond- naar de morgengodsdienstoefening verplaatst, buiten de vergadering van de gemeente ook aan zieken en stervenden in hun huizen bediend, als mis geheel en al buiten en zonder een samenkomst van de gemeente gevierd, en het gebruik van het avondmaal voor de gelovigen op drie, of op een enkele maal van het jaar als minimum vastgesteld 12). Hoewel nu enkele Gereformeerden van oordeel waren, dat het avondmaal in zeer bijzondere gevallen ook wel aan zieken in hun woning, maar dan toch in bijzijn van anderen, mocht bediend worden 13), hielden zij toch algemeen de gedachte vast, dat het als een deel van de cultus publicus in de vergadering van de gemeente thuis behoorde en niet privaat gevierd mocht worden. En al is de praktijk sterker gebleken dan de leer en de viering van het avondmaal gewoonlijk tot zes of viermaal in het jaar beperkt 14), toch was het oorspronkelijk de wens van Calvijn, om het minstens eemaal per maand te vieren 15). Indien de doop als inlijving in de Christelijke kerk reeds in de openbare vergadering van de gelovigen behoort plaats te hebben, dan geldt dit nog veel meer van het avondmaal, dat wezenlijk een *δειπνον, συνάξις*, convivium is, en niet alleen een gemeenschap met Christus, maar ook een gemeenschap van de gelovigen insluit.

Daarom concentreert zich de bepaling van het karakter van het avondmaal tenslotte geheel om de vraag, of het op een tafel dan wel op een altaar bediend moet worden. Jezus en zijn discipelen zaten aan een tafel aan, toen zij het avondmaal gebruikten en ook de eerste Christenen wisten van een altaar niets. Maar langzamerhand ging het onderscheid tussen de Oud- en de Nieuwtestamentische bedeling verloren; de vergaderplaats werd veranderd in een tempel, de dienaar in een priester, het avondmaal in een offerande, en de tafel in een altaar. In de Roomse en Griekse kerk wordt geheel de cultus door deze beschouwing beheerst; de Anglikaanse kerk nam ze grotendeels over en neigt er thans hoe langer hoe meer toe; de Lutherse kerk behield het altaar en beschouwde het als een adiaphoron. Maar de

Gereformeerden herstelden het schriftuurlijk denkbeeld van de maaltijd van de Heere ook in de tafel van het avondmaal. Immers bestaat het onderscheid tuschen de cultus van het Oude en van het Nieuwe Testament daarin, dat tempel en altaar, priester en offerande niet meer op aarde doch in de hemelen zijn. Het Jeruzalem dat boven is, is ons aller moeder, [Gal. 4:26](#); daar is Christus, de eeuwige Hogepriester, voor ons ingegaan, [Hebr. 6:20](#), nadat Hij door één offerande een eeuwige verlossing had teweeggebracht, [Heb. 9:12](#), om te verschijnen voor het aangezicht van God voor ons, [Heb. 9:24](#); en daar hebben de Christenen hun heiligdom, in hetwelk zij met vrijmoedigheid ingaan in het bloed van Jezus, [Heb. 4:16](#); [10:19](#); [12:22](#). Hier op aarde hebben wij slechts een onderlinge bijeenkomst, waarin voor geen offerande plaats is, [Heb. 10:25](#). Het enig altaar van de Christenen is het kruis, op hetwelk Christus zijn offerande heeft gebracht, [Heb. 13:10](#), cf. [Heb. 7:27](#); [Heb. 10:10](#). Van dat altaar, dat is, van de daarop gebrachte offerande eten zij, als ze door het geloof gemeenschap hebben aan Christus en zijn weldaden. De gelovigen hebben geen andere offerande te brengen, dan offeranden van lof, dat is vrucht van lippen, die zijn naam prijzen, [Heb. 13:15](#). Het avondmaal is een offermaal, een maaltijd van de gelovigen met Christus op grond van zijn offerande, en daarom niet op een altaar doch op een tafel te bedienen. Certissimum est, everti Christi crucem, simulac erigitur altare 16).

- 1) Art. Smalc. III 6. Catech. major 5.
- 2) Bij M. Vitringa, Doctr. VIII 10. Verg. hierbij ook het gevoelen van Jülicher, Spitta. Haupt, Drews, PRE3 V 562 v.
- 3) Tertullianus, Exhort. ad cast. 1
- 4) Sohm, Kirchenrecht bl. 69.
- 5) Didache 10, 7. Ignatius. Smyrn. 8. Justinus. Apol. I 65. Verg. verder Suicerus s. v. διακονος en συναξις. Voetius, Pol. Eccl. I 746-751. De Moor, Comm. V 638-641. M. Vitringa, Doctr. VIII 1 bl. 327 v.
- 6) M. Vitringa, Doctr. VIII 1 bl. 43.
- 7) Conc. Trid. XX c. 7.
- 8) Voetius, Pol. Eccl. I 732, 738. De Moor, Comm. V 575. M. Vitringa, VIII 1 bl. 46.
- 9) M. Vitringa, Doctr. VIII 1 bl. 71-78.
- 10) Zahn, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche. Erlangen 1892. Verg. W. Schmidt, Christl. Dogm. II 465.
- 11) Voetius, Pol. Eccl. I 733. M. Vitringa, t.a.p. bl. 49.
- 12) Conc. Trid. XIII can. 9.
- 13) Calvin bij Henry, Leben Calvins II 210. Voetius, Pol. Eccl. I 764.
- 14) Syn. Dord. 1578 art. 73. Midd. 1581 art. 45. 's Grav. 1586 art. 56. Dordr. 1618 art. 53.
- 15) Kampschulte. Joh. Calvin i460. A. Lasco bij H. Dalton, Joh. a Lasco bl. 388. Voetius, Pol. Eccl. I 758-767. 801, 802. De Moor, Comm. V 660 v. 671 v. M. Vitringa, Doctr. VIII 1 bl. 406-414.
- 16) Calvin, Inst. IV 18, 3. Voetius, Pol. Eccl. I 792. De Moor, Comm. V 659. M. Vitringa, Doctr. VIII 1 bl. 414. Nik. Müller, art. Altar in PRE3 I 391-404. dr. Fr. Wieland, Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchrist. Liturgie I Der Altar der vorkonstantin. Kirche. München Lentner 1906, kwam door zijn onderzoek tot de conclusie, dat er eerst een tafel was, en dat het altaar in de Christelijke kerk eerst ingevoerd werd onder invloed van de later met het avondmaal verbonden offeridee. Toen hij hierover aangevallen werd, verdedigde hij zich in: Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dors S. J. in Insbrück. Eine Antwort. München 1908, en nog weer nader in:

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 60 Het Avondmaal; 545.)

545. Ofschoon het avondmaal dus een wezenlijke maaltijd is, heeft het als zodanig toch een eigen, geestelijke betekenis en bestemming. Christus heeft het niet ingesteld, opdat het lichamelijk, maar opdat het geestelijk ons voeden zou. Voordat Hij brood en wijn uitdeelde, zeggende Hij beide en zei, dat het brood zijn lichaam, en de wijn zijn bloed was; als zodanig, als zijn verbroken lichaam en vergoten bloed, moeten brood en wijn door zijn jongeren genomen en genoten worden. De materia sacramenti, de betekende zaak in het avondmaal is dus het lichaam en bloed van Christus, gelijk het in zijn offerdood voor de gemeente gebroken en vergoten is tot vergeving van de zonden, dat is de gekruiste en gestorven Christus met al de door zijn dood verworven weldaden en zegeningen, ipse Christus cum omnibus suis beneficiis **1**). In de morele, rationalistische opvatting van het avondmaal komt deze betekenis niet tot haar recht. Immers **1** het avondmaal is ook wel een gedachtenismaaltijd, doch dit is het eerst op grond daarvan, dat Christus brood en wijn tot tekenen van zijn bloed heeft ingesteld. Het komt in de eerste plaats bij het avondmaal aan, niet op wat wij doen, maar op hetgeen God doet. Vóór alles is het avondmaal een gave van God, een weldaad van Christus, een middel voor zijn genade. Als het avondmaal niets dan een gedachtenismaal en een belijdenisacte was, zou het ophouden een sacrament in eigenlijke zin te zijn; slechts zijdelings en indirect was het dan, evenals het gebed, een middel van de genade te noemen. Het avondmaal staat echter met woord en doop op één lijn en is dus allereerst, evenals deze, als een prediking en verzekering van Gods genade aan ons te beschouwen. **2**. Christus verheft brood en wijn niet in het algemeen tot tekenen van zijn lichaam en bloed, maar Hij doet dit bepaald ten aanzien van dat brood en die wijn, welke Hij in de hand houdt en aan zijn discipelen mededeelt. En Hij zegt niet, dat zij in dat brood en die wijn zijn lichaam en bloed slechts hebben te zien, maar verklaart uitdrukkelijk, dat zij beide als zodanig nemen, eten en drinken moeten. Hij maakt er een maaltijd van, waarin de discipelen zijn lichaam en bloed genieten en dus met Hem in de innigste gemeenschap treden. Die gemeenschap bestaat niet daarin alleen, dat zij samen aan één tafel aanzitten, maar zij eten van één brood en drinken van één wijn; ja de gastheer biedt onder tekenen van brood en wijn zijn eigen lichaam en bloed tot spijsze en drank van hun zielen aan. Dat is een gemeenschap, welke die in een gedachtenismaal en belijdenisacte zeer ver overtreft. Zij is geen herinnering slechts aan, geen overdenking van Christus' weldaden, maar zij is een allerinnigst verband met Christus zelf, zoals de spijsze en drank zich verenigt met ons lichaam. **3**. In het avondmaal ontvangen wij wel geen andere en meerdere, maar toch ook geen mindere weldaden dan in het woord. Nu heeft Jezus [Joh. 6:47-58](#), uitdrukkelijk gezegd, dat wij in het woord en door het geloof zijn vlees eten en zijn bloed drinken en zo het eeuwige leven ontvangen. Al is er nu in [Joh. 6](#) niet rechtstreeks van het avondmaal sprake, toch mag en kan het dienen tot verklaring van dit tweede sacrament. Door het woord en het geloof krijgen wij zulk een innige gemeenschap met Christus, met zijn lichaam en bloed, als er ontstaat tussen de spijsze en degene, die haar geniet. En dit is de leer niet alleen van [Joh. 6](#), maar van heel de Schrift. Het woord schenkt in letterlijke zin die gemeenschap niet noch ook het geloof, maar God heeft zich verbonden, om degene, die zijn woord gelooft, zijn gemeenschap in Christus en al de daaraan verbonden weldaden mee te delen. Terecht merkte daarom Calvijn tegen Zwingli op, dat het eten van Christus' lichaam en het drinken van zijn bloed niet in het geloven opgaat. Het geloven is een middel, een middel zelfs dat tijdelijk is en eens in aanschouwen overgaat, maar de gemeenschap met Christus, die daardoor ontstaat, gaat veel dieper en duurt in eeuwigheid. Zij is een unio mystica, die ons slechts enigszins

duidelijk is te maken onder de beelden van wijnstok en rank, hoofd en lichaam, bruidegom en bruid, hoeksteen en gebouw. En het is deze unio mystica, welke in het avondmaal betekend en verzegeld wordt.

De Christelijke kerk heeft deze unio mystica zo goed als eenparig in het avondmaal gehandhaafd; Griekse en Roomse, Lutherse en Gereformeerde Christenen zijn daarin met elkaar eenstemmig, dat er in het avondmaal een objectieve en reële mededeling plaats heeft van de persoon en de weldaden van Christus aan een iegelijk, die gelooft. Maar onderling verschillen zij zeer over de wijze, waarop de mededeling geschiedt. De eerstgenoemden zijn niet tevreden, tenzij het lichaam en bloed van Christus ook fysiek en lokaal in de tekenen aanwezig zijn en door de lichamelijke mond ontvangen en genoten worden. De Gereformeerden echter leren, dat Christus in het avondmaal wel waarachtig en wezenlijk aan de gelovigen meegedeeld wordt, maar op een geestelijke wijze en zo, dat Hij alleen door de mond van het geloof ontvangen en genoten kan worden. En daarvoor levert de Schrift overvloedige bewijzen. 1. In de woorden $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron \epsilon\sigma\tau\iota \tau\omicron \sigma\omega\mu\alpha \mu\omicron\upsilon$ kan het subject $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ op niets anders slaan dan op het brood, hetwelk Jezus in de hand houdt. Het predikaat is $\tau\omicron \sigma\omega\mu\alpha \mu\omicron\upsilon$ en duidt daarmee op het eigen lichaam van Christus, dat Hij uit Maria aangenomen en voor de zijnen in de dood heeft overgegeven. De copula is $\epsilon\sigma\tau\iota$, welke door Jezus in het Aramees in het geheel niet is uitgesproken, maar in elk geval twee disparate begrippen, brood en lichaam, verbindt en dus geen copula van het werkelijk zijn kán wezen. Zo moet $\epsilon\sigma\tau\iota$ hier dus significatieve, figuratieve betekenis hebben, want disparatum de disparato non potest praedicari nisi figurate. De zin bevat een tropus, en deze ligt niet in het subject of in het predikaat, maar zoals Zwingli juist inzag, in de copula $\epsilon\sigma\tau\iota$, evenals dat in de Schrift zo dikwijls het geval is, bijv. [Gen. 17:13](#); [41:26-27](#); [Ex.12:11](#); [Ezech. 5:5](#); [Luk. 12:1](#); [Joh. 10:9](#); [15:1](#), enz., [Gal. 4:24](#); [1 Cor. 10:4](#); [Hebr. 10:20](#); [Op.1:20](#) enz.. En dat bij de instellingswoorden zulk een tropus moet aangenomen worden, wordt ten overvloede nog daaruit bewezen, dat Jezus volgens Lukas en Paulus bij het tweede teken niet zegt: deze wijn, maar deze drinkbeker is het nieuwe testament in mijn bloed. Zelfs de Roomsen en Lutherse zijn gedwongen, hier een tropus aan te nemen. 2. Wanneer het subject $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ niet slaat op het natuurlijk brood en op de natuurlijke wijn, maar reeds op de substantie van Jezus' lichaam en bloed, welke onder de vorm of binnen in de tekenen van brood en wijn verborgen zijn, dan zijn brood en wijn reeds in Jezus' lichaam en bloed veranderd of hebben zij deze reeds in zich opgenomen, voordat de woorden: dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed, uitgesproken zijn, en verliezen zij al de kracht en waarde, welke Roomsen en Lutherse eraan toekennen. Immers is de trans- of consubstantiatie dan niet door die woorden tot stand gekomen, maar reeds daaraan voorafgegaan; en de woorden, waarop zoveel nadruk valt, houden niets dan een verklaring in van wat reeds bestaat en vroeger tot stand kwam. Moeilijk, ja onmogelijk is dan te zeggen, wanneer en hoe de trans- of consubstantiatie tot stand kwam; want wel is er van voorafgaande zegening en dankzegging sprake, maar de inhoud daarvan is met geen enkel woord vermeld; wij weten volstrekt niet, wat Jezus daarin gezegd heeft en dus ook niet, wat wij moeten zeggen, om de trans- en consubstantiatie tot stand te doen komen. En bovendien, als Paulus [1 Cor. 10:16](#), zegt: de drinkbeker, die wij zegenen, is gemeenschap aan het bloed van Christus, dan gaat hij van de veronderstelling uit, dat de drinkbeker wijn en geen bloed bevat, want anders konden wij hem niet zegenen, en dat hij als zodanig, als wijn bevattende, door de zegening gemeenschap is aan Christus' bloed. 3. De woorden, die Jezus bij de instelling van het avondmaal gesproken heeft, zijn als geen vaststaande formule bedoeld. Dat blijkt daaruit, dat Mattheüs, Markus, Lukas en Paulus ze in verschillende lezing weergeven en dat het liturgisch gebruik van de Christelijke kerken onderling allerlei afwijking vertoont. Volgens de Griekse kerk behoort de zogenaamde epiklese, de aanroeping van de Heilige Geest, wezenlijk tot de woorden van de consecratie 2), terwijl volgens Rome de

transsubstantiatie tot stand komt door het uitspreken van de woorden: *hoc enim est corpus meum*, waarbij het woordje *enim* willekeurig is ingevoegd en de woorden: *dat voor u verbroken wordt*, willekeurig zijn weggelaten. Veel minder is nog te bewijzen, dat de woorden—onderstel, dat vaststondt welke bepaald te bezigen waren—een consecratorische, operatieve, conversieve kracht bezitten. Want Jezus zegt niet: *dit wordt*, maar: *dit is mijn lichaam* en heeft dus reeds te voren het brood van het gemene gebruik afgezonderd en door zegening en dankzegging voor een hoger doel bestemd. 4. Toen Jezus het avondmaal instelde, zat Hij lichamelijk met zijn discipelen aan de dis. Dezen konden daarom niet op de gedachte komen, dat zij met de lichamelijke mond Jezus' eigen lichaam en bloed genoten, en konden nog veel minder dat lichaam zelf eten en dat bloed drinken. Het baat niets, om met Filippi te zeggen, dat zij über das Mass ihres gewöhnlichen Verständnisses durch den erleuchtenden Geist emporgehoben wurden ³⁾, of met Hollaz, dat Jezus *naturali modo* aan tafel zat, maar sacramentaliter zich te eten gaf ⁴⁾. Want niet alleen staat hier niets van in de Schrift, maar de vraag loopt juist over de wijze, waarop Jezus bij het eerste avondmaal zijn lichaam en bloed te genieten gaf en mag niet met een *petitio principii* beantwoord worden. Indien de wijze, waarop Rooms en Luthers met hun trans- en consubstantiatie zich dit genieten van Jezus' lichaam en bloed voorstellen, door het eerste avondmaal uitgesloten of daarbij niet anders dan door een beroep op een wonder of door allerlei uitvluchten, waarvoor de Schrift geen grond biedt, kan gehandhaafd worden, dan behoort zij door de Christen, die aan Gods woord zich onderwerpt, te worden losgelaten. En indien bij het eerste avondmaal geen trans- of consubstantiatie en geen *manducatio oralis* plaats had, dan mag zij ook niet aangenomen worden bij het avondmaal, dat de Christelijke kerk na Jezus' dood op zijn bevel en naar zijn instelling viert. 5. Evenzeer toch als met zijn lichamelijk aanzitten aan de dis, is de trans- en consubstantiatie thans met zijn lichamelijke hemelvaart en met zijn plaatselijk verblijf in de hemel in strijd. Indien toch brood en wijn bij het avondmaal in Jezus' lichaam en bloed veranderd worden of deze in zich opnemen, moet dat lichaam uit de hemel neerdalen of reeds, naar de Lutherse ubiquiteitsleer ⁵⁾, van te voren overal aanwezig zijn. In het laatste geval is er toch nog weer een akte nodig, waardoor de tegenwoordigheid van Christus' lichaam in het avondmaal op een bijzondere wijze teweeggebracht wordt, want de ubiquiteit is daarvoor uiteraard niet voldoende; en daarom zeiden Luther, Brenz e.a., dat het nog iets anders is, wenn Gott da ist und wenn er dir da ist. Dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu tut und bindet sich damit an und spricht: hie sollst du mich finden ⁶⁾. Het woord bewerkt dus bij Rome en bij Luther een zodanige tegenwoordigheid van Christus' lichaam en bloed in het avondmaal, dat Hij niet alleen lichamelijk in de hemel, maar ook op aarde, in de tekenen van brood en wijn aanwezig is. En deze tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal wordt bovendien dan nog zo gedacht, dat Christus geheel, niet alleen naar zijn Goddelijke maar ook naar zijn menselijke natuur, aanwezig is in elk avondmaal, waar en wanneer het gevierd wordt; dat Hij met zijn hele Goddelijke en menselijke natuur aanwezig is in elk teken van het avondmaal, ja in elk deeltje van het brood en in elke druppel van de wijn, *totus in tota hostia et in qualibet parte*. Dit nu is een eindeloze multiplicatie van Christus, die met de leer van de Schrift over zijn menselijke natuur, over zijn hemelvaart en over zijn verblijf in de hemel in lijnrechte strijd is. Want zeker is die menselijke natuur bij de opstanding en de hemelvaart verheerlijkt, maar daarom niet van haar wezenlijke eigenschappen van eindigheid en beperktheid beroofd. Jezus stelt juist het avondmaal tot zijn gedachtenis in, omdat Hij heengaat en straks niet meer lichamelijk bij zijn jongeren zal zijn, zoals Hij elders ook uitdrukkelijk verklaart, [Mt. 26:11](#). En bij de hemelvaart voer Hij heen en werd Hij opgenomen, [Hd. 1:9-11](#), en de hemel, die een plaats is, [Joh. 14:2, 4; 17:24; Hd. 7:56; Col. 3:1; Ef. 4:10; Hebr. 7:26](#), om daar te blijven tot zijn parousie, [Hd. 1:11; Phil. 3:20; 1 Thess. 1:10; 4:16](#). 6. Al was Christus echter in het avondmaal lichamelijk en plaatselijk tegenwoordig, men ziet niet in, waartoe dit nodig en dienstig is. Het nut van de *manducatio*

oralis is op generlei wijze aan te tonen ⁷⁾. Onderstel al, dat wij met de lichamelijke mond Jezus' eigen lichaam eten, wat bate hebben wij daarvan? Het komt toch in het avondmaal daarop aan, dat onze ziel, dat ons geestelijk leven gevoed en versterkt wordt. En dit kan uit de aard van de zaak niet geschieden door het eten van Christus' lichaam met de lichamelijke mond; want wat wij daarmee eten, gaat deels in bestanddelen van ons lichaam over en wordt deels uitgeworpen. Nieuwere theologen zijn daarom op de gedachte gekomen, dat de manducatio oralis van Christus' lichaam de kiem van een nieuw, van een opstandingslichaam in ons plantte. Maar deze voorstelling druist geheel tegen de Schrift in en is vrucht van een valse theosofie. Toch, als deze vrucht niet aan het eten van Christus' lichaam verbonden is, is er geen andere aan te wijzen. De manducatio oralis is onnut en ijdel en in de grond, hoezeer men het bestrijdt, kapernaïtisch. De Kapernaïeten konden zich geen ander eten van Jezus' vlees voorstellen dan met de lichamelijken mond, [Joh. 6:41](#), [52](#). En al nemen Roomsen en Luthersen wel terdege een geestelijk eten van Jezus' lichaam aan, zij verbinden dit toch met, zij maken het toch afhankelijk van het lichamenlijk eten, zonder de wijze van die verbinding of de aard van die afhankelijkheid ook maar enigszins duidelijk te maken. Jezus bedoelde echter in de hele rede, die Hij tegen de Kapernaïeten houdt, niet anders dan een geestelijk eten, een eten door het geloof en maakt van een lichamenlijk eten met geen woord gewag.

1) Heppe, Dogm. 466.

2) Schwane, D. G. II 810. Kattenbusch, Vergl. Conf. i413

3) Philippi, Kirchl. Gl. V 2 bl. 451.

4) Hollaz, Ex, theol. bl. 1119.

5) Verg. Hunzinger, art. Ubiquität in PRE3 XX 182-196.

6) Bij Hunzinger, t.a.p. bl. 188-189.

7) Verg. Köstlin, Luthers Theol. II 516.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 60 Het Avondmaal; 546.)

546. Al de hiermede genoemde bezwaren gelden tegen Roomse en Lutherse leer beide; tegen de eerste komen er dan nog de volsende bij. 7. De transsubstantiatie wordt door het getuigenis van onze zintuigen, door gezicht en tastzin, door reuk en smaak beslist weersproken. En onze zintuigen hebben hierbij recht van meespreken, omdat brood en wijn onder hun bereik vallen en door hen kunnen en mogen beoordeeld worden. Zij zijn ook, indien zij nauwkeurig waarnemen, hier evengoed als elders te vertrouwen, omdat anders het sceptisch nominalisme voor de deur staat en alle zekerheid van het geloof en van de wetenschap verdwijnt. Ook Rome moet dan ook voor hun getuigenis wijken, maar heeft erop gevonden, dat de substantia verandert en de accidentia dezelfde blijven. Hoe dit te denken zij, blijft onbeantwoord. Te Kana werd het water wijn, maar zo dat substantie en accidentiën veranderden. Accidentiën kunnen ook niet van de substantie gescheiden en als in zichzelf rustend gedacht worden, want zij houden dan op accidentiën te zijn en worden zelf substanties. Bovendien, in het brood en de wijn van het avondmaal blijven alle accidentiën onveranderd, zowel die door reuk en smaak als die door gezicht en tastzin worden waargenomen; zwaarte, vastheid, kleur, verderfelijkheid, voedingskracht enz., alles blijft; wat rest er dan voor de substantie nog, dat veranderen kan en veranderd is? 8. De transsubstantiatie strijdt met het tweetal tekenen, dat door Jezus bij het avondmaal verordend is. Hoewel ook vroeger soms bij bediening van het avondmaal in private woningen, aan zieken, aan gevangenen, aan anachoreten, aan virgines abstemiae, en in missis praesantificationum alleen het teken van het brood werd uitgereikt, en omgekeerd aan onmondigen, zoals nu nog in de Griekse kerk, alleen de wijn werd toebediend; kwam toch

eerst sedert de twaalfde eeuw de gewoonte in zwang, om de kelk aan de leken te onthouden, en verhief pas het concilie te Constanz 1415 deze gewoonte tot kerkelijke wet. In weerwil van de oppositie, die er door de Hussieten en de Hervormingsgezinden tegen gevoerd werd, hechtte ook het concilie te Trente aan de kelkonthouding haar goedkeuring en werd daartoe geleid *gravibus et justis causis* 1). De synode noemt deze redenen niet op, maar ze zijn toch licht te bevroeden. Behalve door de tegenzin van sommigen, om met anderen uit één beker te drinken 2), de afkeer van wijn, het gevaar van te storten en zo het sacrament te ontteren enz., werd de Roomse kerk tot deze kelkonthouding vooral bewogen door de zucht, om de priesterstand boven de leken te verheffen, en door de overtuiging, dat elk teken en elk deel daarvan in de hele Christus veranderd was 3). De transsubstantiatie maakt een tweede teken in het avondmaal geheel overbodig; in het brood alleen en zelfs in het kleinste stukje daarvan is reeds de hele stof van de genade vervat. Daardoor komt de Roomse kerk met een rechtstreeks gebod van Christus, [Mt. 26:27](#) in strijd, waartegen haar beroep op de conjunctie η in [1 Cor. 11:27](#), niets baat, en tegelijk, naar haar eigen bekentenis, met de gewoonte van de Christelijke kerk in de eerste eeuwen. Zij weet zich alleen te verdedigen met de bewering, dat zij macht bezit, om bij de uitdeling van de sacramenten te werk te gaan gelijk zij goedvindt 4).

Omgekeerd is de instelling van het avondmaal onder twee tekenen een sterk bewijs, dat de transsubstantiatie niet de leer van de Schrift is. Samen toch stellen zij ons de gekruiste Christus voor ogen en delen Hem aan de gelovigen mee, niet op lichamelijke maar op geestelijke wijze, niet in en onder, maar tegelijk met de tekenen; zij vormen samen één sacrament, als beelden en onderpanden van het éne geestelijk goed, de gemeenschap aan Christus en zijn weldaden. 9. De transsubstantiatie wordt eindelijk nog weerlegd door de afgodische praktijken, die haar gevolgd zijn. Al is de mis voorbereid door de offer- en priesteridee, welke reeds vroeg met het avondmaal in verbinding werd gebracht, zij is toch wezenlijk gebouwd op de eerst in de Middeleeuwen uitgewerkte transsubstantiatieleer. En deze wordt evenzeer door de *asservatio*, *adoratio* en *circumgestio* ondersteld. Door de leer van de wezensverandering is het avondmaal in de mis overgegaan, en daardoor van zijn oorspronkelijk karakter geheel en al beroofd. Ofschoon de *communio* ondanks allerlei beperking is blijven bestaan, is toch de mis het middelpunt van de Roomse cultus geworden. Zij is dan ook niets minder dan de volledigste uitwerking van de Roomse gedachte, dat de kerk met haar priesterschap de middelares van de zaligheid, de voortdurend op de aarde zich realiserende Godmens is. In de mis herhaalt Christus altijd door en telkens opnieuw zijn offerande aan het kruis; Hij offert zich daarin wezenlijk en waarachtig, zij het ook op onbloedige wijze, en bewerkt daardoor bij God, dat de vruchten van zijn offerande aan het kruis, die daar slechts heel in het algemeen en in het afgetrokkene verworven zijn, nu toegepast worden 5) aan allen, die in gemeenschap van de kerk leven, hetzij op aarde hetzij in het vagevuur, hetzij zij bij de mis tegenwoordig of afwezig zijn, hetzij zij haar begeren voor zichzelf of voor anderen, voor geestelijke of lichamelijke nooddrift, tot vergeving van zonden en tot voorkoming of afwending van ziekte en ongeval, droogte en overstroming, oorlog en veepest, enz. Dat heeft Rome van het avondmaal van onze Heere Jezus Christus gemaakt! Aan gronden, die toch bij zulk een gewichtig leerstuk als de mis in overvloed aanwezig en onwankelbaar hecht zouden moeten zijn, ontbreekt het geheel en al. In [Gen. 14:18](#), waar Melchizedek aan Abraham brood en wijn ter verkwikking aanbiedt, is met geen woord van offerande sprake, al volgt er ook terstond op, niet: want, maar: en hij (Melchizedek) was een priester van de allerhoogste God. [Mal. 1:11](#), handelt misschien niet eens van de toekomst; maar ook indien dit het geval is, beschrijft deze plaats in Oudtestamentische vormen, dat de naam van de Heere groot zal zijn onder de Heidenen en dat Hem reukwerk en een rein offer (מִנְחָה) offergave in het algemeen) gebracht zal worden;

en deze vormen zijn in het Nieuwe Testament juist door het gebed en door de geestelijke offerande vervangen, [Rom.12:1](#). Bij de instelling van het avondmaal zei Jezus wel: [τὸ το ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν](#), [Luk. 22:19](#), maar dat Jezus daarbij het avondmaal als een offer instelde en de discipelen tot priesters verhief, is in deze woorden in het minst niet begrepen en wordt zeker daarmee niet bewezen, dat het Hebr. [פָּשַׁע](#) en het Lat. *facere* wel eens in de betekenis van offeren gebruikt wordt. In [1 Cor. 10:21](#), stelt Paulus de tafel van de Heere tegenover de tafel van de duivelen; maar omdat de tafel van de duivelen een altaar was, volgt daaruit nog op geen enkele manier, dat ook de tafel van de Heere een altaar is, waarop geofferd moet worden. Dit zijn de voornaamste en sterkste bewijzen, welke de Rooms en uit de Schrift voor hun leer van de mis kunnen bijbrengen. En weinig sterker is hun beroep op de kerkvaders, want zij vergeten daarbij, dat dezen, op het avondmaal de offeridee toepassende, daaraan een heel andere zin hechtten dan Rome er later mee verbond.

Tegenover al deze schijnargumenten staat een reeks van bewijzen, die het onschriftuurlijk karakter van de mis in het helderste licht stellen. Aan de instelling en de in de apostolische kerk gebruikelijke viering van het avondmaal is al wat op de mis lijkt ten enenmale vreemd. De eeuwigheid an Christus' priesterschap, [Hebr. 5:6](#); [7:17](#), [21-25](#), en de volkomenheid van zijn kruisofferande, [Hebr. 7:27](#); [9:12](#), [28](#); [10:10](#), [12](#), [14](#), maken een, zij het ook onbloedige, herhaling van zijn zelfofferande overbodig en ongeoorloofd; alle weldaden van de genade, vergeving, heiligmaking, verlossing, de hele zaligheid, zijn verworven door de offerande aan het kruis en kunnen noch behoeven te worden aangevuld. Ja, omdat Christus eenmaal aan het kruis zich geofferd en in de dood heeft overgegeven, kan Hij dit zelfs voor de tweede maal niet meer doen, zijn offerande in de dood is voor geen herhaling vatbaar, [Hebr. 9:26-28](#). Zijn priesterlijke werkzaamheid duurt in de hemel nog wel voort, maar bestaat toch niet in enige zoenofferande, maar in zijn voorbede en verschijning voor Gods aangezicht ten gunste van zijn volk, [Hebr. 7:25](#); [9:24](#); en in die voorbede en verschijning voor Gods aangezicht werkt de offerande, aan het kruis volbracht, altijd ten behoeve van de zijnen door. Omdat Christus zelf in de hemel leeft, om voor de gelovigen te bidden en in die voorbede zijn offerande doorwerken laat, daarom is er voor de herhaling van zijn offerande op aarde geen plaats. Zijn staat van verhoging, zijn verhevenheid boven alle lijden, smart en dood, zijn koninklijke heerschappij als hoofd van de gemeente zijn in lijnrechte strijd met een sacrificium propitiatorium en impetratorium, dat Hij nog op aarde ieder dag en op duizenden plaatsen te brengen zou hebben. Hoezeer Rome dan ook beweert, dat de onbloedige offerande de bloedige aan het kruis niet verzwakt maar werkzaam maakt, feitelijk is zij toch een verloochening van de enige offerande aan het kruis; want een offer, dat niets anders dan de vruchten van een ander offer genieten doet, is een tastbare ongerijmdheid. Indien de offerande aan het kruis genoegzaam is, zijn andere overbodig; indien deze nodig zijn, is de eerste onvolkomen. En dit wordt bevestigd door de Roomse praktijk; de aandacht van de gelovige wordt van Christus en zijn kruis afgeleid en naar de priester en zijn mis heengeleid. Voor de minste genade is de Roomse Christen van de priester en van de kerk afhankelijk. Hen kan hij geen ogenblik ontberen. In theorie wordt vastgehouden, dat Christus alle genade verworven heeft; maar in de praktijk wordt de genade successief, bij stukjes en beetjes, door de priester toebedeeld. Het avondmaal is in de handen van Rome geworden tot een tremendum mysterium, dat de gelovigen in de staat van de onmondigheid houdt, hen voor hun hele leven en welzijn aan de hiërarchische priesterschap bindt en hen in afgodische adoratie neerknielen doet voor een God van eigen maaksel [6](#)).

1) Conc. Trid. sess XXI.

2) In de laatste tijd is er in vele kerken een beweging ontstaan, om de éne beker in het avondmaal door vele bekera

te vervangen. Zie bijv. Fr. Spitta. Die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform der Abendmahlsfeier. Göttingen 1904. Josephson, Kelch oder Kelche? Die Studierstube 1904 bl. 222-246. Spitta beweert, dat de "Einzelkelch" oorspronkelijk in gebruik was, en dat eerst Paus Gregorius II 715-731 de gemeenschappelijke beker invoerde. Maar dit is wel onjuist, cf. Ist der Einzelkelch bei der Feier des h. Ab. eine neutest. Einrichtung? Hagen Rippel. (anoniem). Dr. O. Roepke en Dr. E. Huss, Het onderzoek over de mogelijkheid van het overbrengen van ziektekiemen door het gebruik van de gemeenschappelijke avondmaalsbeker. Rotterdam W. Nevens. Meulenbelt, Kerkelijke Opstellen. Nijmegen 1905 bl. 1-17.

- 3) Oswald, Die dogm. Lehre v. d, Sakr. I 501.
- 4) Conc. Trid. XXI c. 2.
- 5) Conc. Trid. XXII c. 1.
- 6) Verg. tegen de leer van trans- en consubstantiatie: Calvin, Inst IV 18. Beza, Tract theol. I 211 v. 507 v. III 148 v. Martyr, Loci Comm. IV c. 12. Ursinus op Heid. Cat. 78-80 en Tract. theol. 859-596. Chamier, Panstr. Cath. IV 1, 6. Amesius, Bellarminus enervatus l. IV. Rivetus, Op. III 339-376. Turretinus, Theol. El. XIX qu. 21. M. Vitringa VIII 769. Hase, Prot. Polemik 488-535. Pijper Middeleeuws Christendom. 's Grav. 1907: hoofdst. II bl. 26-60 over de Hostiewonderen, hoofdst. III bl. 61-100 over het eerbetoon, aan de hostie geschonken.

(Deel IV; Hoofdstuk 10; Par. 60 Het Avondmaal; 547.)

547. Beter nog dan de Luthersen, hebben de Gereformeerden het avondmaal van de Roomse inmengselen gezuiverd en in zijn oorspronkelijke betekenis hersteld. Het avondmaal was naar de instelling van Christus een maaltijd, waarin brood en wijn gebruikt werden als spijs en drank tot versterking van het lichaam, en bovenal als tekenen en zegelen dienst deden tot gemeenschapsoefening met de gekruiste Christus. Het is een gewone, natuurlijke maar tevens een buitengewone geestelijke maaltijd, waarin Christus de gastheer zijn eigen gekruiste lichaam en vergoten bloed tot voeding van onze zielen aanbiedt. Daarom is in die maaltijd, welke Christus ingesteld heeft, alles belangrijk; niets erin is zonder betekenis; alles heeft een diepe zin. Ten eerste zijn de tekenen van brood en wijn niet willekeurig gekozen, maar bij uitnemendheid geschikt, om ons een denkbeeld te geven van de geestelijke spijs en drank, welke Christus in zijn dood voor onze zielen heeft bereid. Ten tweede zijn al de handelingen van betekenis, welke Jezus bij de instelling van het avondmaal verricht. Hij neemt het brood en de wijn niet zoals eerst bij het pascha, uit de hand van anderen over, *δεξαμενος*, [Luk. 22:17](#), maar Hij neemt ze zelf van de dis, *λαβων*, vs.19, ten bewijze dat Hij de gastheer is en de spijzen en de drank beschikt. Hij zegt (*ευλογησας*, [Mt. 26:26](#); [Mk. 14:22](#), afwisselend bij de drinkbeker met *ευχαριστησας*, [Mt. 26:27](#); [Mk. 14:23](#), terwijl [Luk. 22:19-20](#), en Paulus, [1 Cor. 11:24-25](#), alleen *ευχαριστησας* hebben) het brood en later ook de drinkbeker; onder die zegen is niet te verstaan, dat Christus over brood en wijn God een zegen vraagt, maar de verwisseling met *ευχαριστησας* bewijst, dat Jezus God zegt, d.i. prijst en dankt voor de gaven, die door Hem geschonken zijn. De inhoud van die lofprijzing en dankzegging wordt niet vermeld, maar had zeker wel betrekking op de gaven van de schepping, in brood en wijn vertegenwoordigd, en voorts vooral op de gaven van de genade, die door de dood van Christus verworven zouden worden en in zijn lichaam en bloed aan de discipelen werden aangeboden. Door die dankzegging reeds werden brood en wijn van het gemene gebruik afgezonderd en voor een hoger doel bestemd, en werden tevens de discipelen voorbereid voor

een recht verstaan van de betekenisvolle woorden: dit is mijn lichaam enz., die Jezus straks ter verklaring uitspreken zou. Voorts brak Jezus het brood, waarin de Gereformeerden terecht een handeling zagen, welke wel niet tot de essentia, maar toch tot de integritas sacramenti behoorde; want niet alleen wordt dit breken in alle vier berichten vermeld, maar het hele avondmaal wordt er naar genoemd, [Hd. 2:42](#); zoals het breken van het brood nodig is, om het voor de gasten genietbaar te maken, zo moet Christus zijn lichaam in de dood geven, opdat het een spijze voor onze zielen is, [Joh. 6:61](#); [12:23](#). Eindelijk deelt Jezus zelf het brood en de wijn aan zijn discipelen uit, opdat zij daarvan eten en drinken zouden; Hij doet het met de uitdrukkelijke woorden: λαβετε, φαγετε, πιετε εξ αυτου παντες die de Roomse mis zonder communicanten ten sterkste veroordeelen; de communio behoort tot het wezen van het avondmaal. Ten derde zijn de woorden belangrijk, welke Jezus bij het uitdelen van brood en wijn uitspreekt; toen Hij het brood aan zijn discipelen gaf, zei Hij: dit is mijn lichaam, dat voor u gegeven is. [Luk. 22:19](#); en bij het uitreiken van de drinkbeker sprak Hij: deze drinkbeker is mijn bondsbloed, of het nieuwe testament in mijn bloed, dat voor u of voor velen vergoten is tot vergeving van de zonden. Dat deze woorden een consecratorische, operatieve kracht bezitten, vindt in de tekst van de berichten hoegenaamd geen steun. Maar nadat Jezus door de dankzegging brood en wijn van het gemene gebruik afgezonderd, voor een hoger doel bestemd en zijn discipelen voorbereid had, sprak Hij de woorden: dit is mijn lichaam en bloed. Hij zegt niet: dit brood wordt mijn lichaam; Hij gebiedt en beveelt niet, maar Hij verklaart en licht toe. Het is immers een zinnebeeldige behandeling, die Hij verricht; een geestelijke maaltijd, die Hij instelt. En van die maaltijd is zijn lichaam en bloed, zoals het in de dood wordt overgegeven, de spijze en de drank. Al de tekenen, handelingen en woorden in het avondmaal zijn daarheen gericht, dat zij ons geloof op de offerande van Jezus Christus aan het kruis, als op de enige grond van onze zaligheid, wijzen. Toch gaat daarom het avondmaal niet op in een maaltijd ter gedachtenis aan Christus en zijn weldaden. Onder de tekenen van brood en wijn geeft Jezus immers zijn eigen lichaam en bloed te genieten; de avondmaalsdis brengt een waarachtige gemeenschap tussen Christus en de gelovigen tot stand, een gemeenschap niet alleen aan de weldaden maar ook en vóór alles aan de persoon van Christus, zowel naar zijn menselijke als naar zijn Goddelijke natuur.

Over de realiteit van die gemeenschap is er tussen Roomse, Lutherse en Gereformeerde Christenen geen verschil; in dit opzicht staan ze samen tegenover Zwingli geschaard. Maar wel verschillen zij onderling over de aard van die gemeenschap en over de wijze, waarop zij in het avondmaal genoten wordt. Rooms en Luthers menen, dat zij niet anders waarlijk en ten volle tot stand kan komen, tenzij zij Christus lichamelijk uit de hemel op aarde laten dalen en zijn lichaam en bloed, niet alleen geestelijk, maar ook met de lichamelijke mond eten en drinken. Daartegenover heeft Calvijn van begin af aan en altijd weer opnieuw er de nadruk op gelegd, dat de gemeenschap van de gelovigen met Christus, ook naar zijn menselijke natuur, geestelijk is van aard, en dat zij tot stand komt, niet doordat Christus lichamelijk naar beneden daalt, maar daardoor, dat wij geestelijk onze harten opwaarts naar de hemel verheffen, waar Jezus Christus is, onze voorspraak, ter rechterhand van zijn hemelse Vader. En deze leer steunt op de Schrift en komt met de aard van de Nieuwtestamentische bedeling overeen. Want 1. de gemeenschap van Christus en de gelovigen is wel zo innig en onverbreekbaar, dat zij bijna in geen woorden uit te drukken en alleen onder beelden, zoals van hoofd en lichaam, wijnstok en rank, bruidegom en bruid, enigermate te verduidelijken is. Maar zij is toch geen pantheïstische vermenging of vereenzelviging, geen overvloeiing van de substantie, geen wezenseenheid als van de drie personen in de drieëenheid, geen personele vereniging als van de twee naturen in Christus. Christus en de gelovigen blijven onderscheiden; hun persoonlijkheid wordt gehandhaafd; de unio mystica is een vereniging van personen, zij het dan ook niet alleen naar hun wil en

gezindheid, maar ook naar hun wezen en natuur. 2. Deze gemeenschap wordt bewerkt door de Heilige Geest, die in Christus als het hoofd en in de gelovigen als zijn leden woont. Een andere weg, om die gemeenschap deelachtig te worden, is er niet. Een fysieke vereniging, zoals trans- en consubstantiatie met de daaraan verbonden manducatio oralis tot stand wil doen komen, is geheel ijdel en onnut. Alleen de Heilige Geest, die de Geest van God en de Geest van Christus is, kan mensen met Christus zo verenigen, dat zij aan zijn persoon en weldaden deel hebben en door geen dood of graf, door geen wereld of satan van Hem te scheiden zijn. En daarom is die gemeenschap ook altijd geestelijk van aard. Zij omvat ook wel de menselijke natuur van Christus en de gelovigen naar hun lichamen. Want Christus is als middelaar niet zonder zijn menselijke natuur te denken en Hij kocht de gelovigen niet alleen naar hun ziel maar ook naar hun lichaam. Maar de vereniging blijft geestelijk van aard, omdat zij niet anders dan door de Heilige Geest tot stand komt. 3. De gemeenschap met Christus, die in het avondmaal versterkt wordt, is geen andere, dan die door het genademiddel van het woord tot stand komt. Het sacrament voegt geen enkele genade toe aan die, welke in het woord aangeboden wordt; het versterkt en bevestigt alleen, wat uit het woord door het geloof is aangenomen. Wanneer Rooms en Luthers dus inbrengen, dat de gemeenschap met Christus in het avondmaal volgens de Gereformeerde opvatting geen waarachtige gemeenschap is met het eigen lichaam en bloed van Christus, dan dient daartegen alleen te worden opmerkt, dat de gemeenschap, in het avondmaal verzekerd, geen andere is noch zijn kan dan die door het woord. Volkomen op dezelfde wijze, als de mens door het geloof Christus wordt ingelijfd, wordt hij ook in die gemeenschap door het avondmaal versterkt en bevestigd. Ene andere, hogere gemeenschap is er niet. Wie het woord gelooft, wordt Christus' eigendom naar lijf en ziel; en wie het avondmaal in het geloof ontvangt, wordt daarvan vergewist en verzekerd. Het sacrament schenkt geen andere genade, maar schenkt dezelfde genade, tot versterking van het geloof, slechts op een andere wijze. 4. Ook bij de Gereformeerden is Christus dus wel waarlijk en wezenlijk, met zijn Goddelijke en menselijke natuur in het avondmaal tegenwoordig, doch op geen andere wijze dan Hij tegenwoordig is in het Evangelie. Hij is niet lichamelijk in brood en wijn besloten evenmin als in het verkondigde woord, maar wie het teken gelovig aanneemt, ontvangt naar de ordinantie van God waarachtig gemeenschap aan de hele Christus. Niet in en onder, maar met het teken schenkt Christus de betekende zaak, dat is, zichzelf met al zijn weldaden. Want terwijl bij Rooms en Luthers de genade iets zakelijks en passiefs is, dat zelfs lichamelijk door de ongelovige ontvangen wordt, is het bij de Gereformeerden de persoonlijke, levende Christus zelf, die in het avondmaal zich als geestelijke spijs aan de gelovigen mededeelt ¹⁾. Tegenwoordig is Hij dus volgens de Gereformeerden niet minder, maar veel sterker en waarachtiger dan volgens Rome en Luther, want Hij is tegenwoordig, niet fysiek, lokaal binnen de tekenen, maar geestelijk, als de handelende Christus zelf, in de harten van de gelovigen. Aliud est praesentem Christi substantiam, ut nos vivificet, in pane sistere; aliud vivificam esse Christi carnem, quia ex ejus substantia vita in animas nostras profluit ²⁾. 5. Daarom is geloof voor de ontvangst van het sacrament onmisbaar vereiste. De waarheid van het sacrament hangt wel van dat geloof niet af. Want evenals bij het woord, heeft God bij het avondmaal zich verbonden, om Christus en zijn weldaden waarlijk te schenken aan een iegelijk, die gelooft. Maar de ongelovige ontvangt uiteraard slechts het teken, gelijk hij bij het woord alleen de klanken hoort en niet de zaak zelf, die erdoor aangeduid wordt, deelachtig wordt. Om aan de beloften en weldaden van woord en sacrament deel te krijgen, is daarom een werking van de Heilige Geest in het hart van de mens nodig; en het is juist deze werking van de Geest, die buiten en in het avondmaal de gemeenschap met Christus tot stand brengt en in stand houdt. 6. De weldaden, die in het avondmaal genoten worden, zijn hieruit gemakkelijk af te leiden. Op de voorgrond staat de versterking van de gemeenschap met Christus. De gelovige is die gemeenschap reeds door het geloof deelachtig en ontvangt in het

avondmaal geen andere, dan die hij door het geloof reeds geniet. Maar als Christus zelf door de hand van de dienaar hem onder de tekenen van brood en wijn zijn lichaam te eten en zijn bloed te drinken geeft, dan wordt Hij door de Heilige Geest in die gemeenschap versterkt en bevestigd, en altijd inniger naar lichaam en ziel met de hele Christus beide naar zijn Goddelijke en naar zijn menselijke natuur verenigd. Want *manducatio corporis Christi nihil aliud est, quam arctissima cum Christo conjunctio* 3). Van de doop is daarbij het avondmaal hierin onderscheiden, dat de doop het sacrament is van de inlijving, het avondmaal het sacrament van de opwassing in de gemeenschap met Christus. Door de doop worden wij met Christus in zijn dood begraven en in zijn opstanding opgewekt, en zijn wij dus passief; maar in het avondmaal treden wij zelf handelend op, eten het lichaam en drinken het bloed van Christus en worden zo door zijn gemeenschap gevoed ten eeuwige leven 4). Maar indien wij deel hebben aan de persoon van Christus, dan hebben wij het vanzelf ook aan al zijn weldaden. Onder deze wordt de vergeving van de zonden in de Schrift in de eerste plaats en met de meeste nadruk genoemd. In het avondmaal geeft Christus zijn lichaam en bloed tot spijs van onze zielen, maar dat lichaam en bloed is zulk een spijs niet, *quia est corporea substantia, quo modo esset cibus corporalis sed quatenus corpus Christi est datum pro mundi vita* 5). Daarom wordt lichaam en bloed afzonderlijk, ieder onder een eigen teken, in het avondmaal voor ogen gesteld. Daarom zegt Christus uitdrukkelijk, dat zijn lichaam gegeven en zijn bloed vergoten wordt tot vergeving van de zonden. Daarom wordt de betekenis van het bloed in de instellingswoorden nog breder toegelicht en verklaard dan die van het lichaam, want het is het bloed, dat op het altaar voor de zonden verzoening doet. Al is Christus thans dan ook verheerlijkt, de gemeenschap, die door het geloof tot stand komt en in het avondmaal versterkt wordt, is en blijft een gemeenschap aan zijn gekruiste lichaam en aan zijn vergoten bloed. Op het standpunt van de trans- en consubstantiatie is dit onmogelijk; daar treedt de gestorven Christus achter de verheerlijkte terug. Maar indien het eten van Christus' lichaam en het drinken van zijn bloed gelijk staat met *intima nostri cum Christo conjunctio* 6), dan is deze en elke andere weldaad uitsluitend een vrucht van de dood van Christus en worden wij daarom alleen uit Christus gevoed, omdat Hij voor ons gekruisigd is.

En onder de weldaden, die Christus door zijn dood verwierf, staat dan de vergeving van de zonden bovenaan. Ook deze weldaad wordt in het avondmaal niet voor de eerste maal geschonken; want de Christen bezit haar reeds door het geloof en heeft daarvan in de doop het teken en zegel ontvangen. Onjuist is het daarom, de verschillende genaden met Rome over de sacramenten zo te verdelen, dat telkens in ieder sacrament een bijzondere groep van zonden vergeven en een bijzondere genade geschonken wordt, want de vergeving, welke het woord, de doop en het avondmaal ons aanbiedt, is altijd dezelfde. De vergevingt welke in het avondmaal meegedeeld wordt, heeft daarom volstrekt niet alleen op *culpaе quotidianaе*, op *peccata venialia* betrekking 7). Maar het is dezelfde volle, rijke weldaad van vergeving, welke in het woord wordt aangeboden, door het geloof wordt aangenomen en door het sacrament van doop en avondmaal betekend en verzegeld wordt. Bij deze weldaad komt het duidelijk uit, dat het sacrament geen enkele nieuwe genade aan het woord toevoegt; het geeft dezelfde genade alleen, om van onze zwakheid wil, op een andere wijze, opdat wij vast geloven en van alle twijfel genezen zouden worden. Bij deze weldaad van de vergeving komt die van het eeuwige leven. Het avondmaal is een geestelijke maaltijd, waar Christus onze zielen voedt met zijn gekruist lichaam en vergoten bloed. Het eten en drinken daarvan dient tot versterking van het geestelijke, eeuwige leven, want wie het vlees van de Zoon des mensen eet en zijn bloed drinkt, heeft het eeuwige leven en wordt opgewekt ten uiterste dage, [Joh. 6:54](#). Duidelijk blijkt hieruit, dat het eeuwige leven een weldaad is, die aan de hele mens geschonken wordt, niet alleen naar zijn ziel, maar ook naar zijn lichaam. Ten onrechte is hieruit door sommigen afgeleid, dat er uit Christus' lichaam, dat in het avondmaal genoten

wordt, een rechtstreekse werking op ons lichaam uitgaat, zodat dit van allerlei ziekte en zwakte genezen en in beginsel tot een nieuw opstandingslichaam herschapen wordt. Het is te begrijpen, dat men vooral op Luthers standpunt tot dit gevoelen kwam; want indien de manducatio oralis deze nuttigheid niet heeft, heeft zij in 't geheel geen waarde. Toch leert de Heilige Schrift dienaangaande niets. In [1 Cor. 11:30](#) zegt Paulus wel, dat er tengevolge van het schromelijk misbruik van het avondmaal in Corinthe vele krankheden en sterfgevallen voorkwamen; maar dit is duidelijk een κριμα, [1Cor. 11:29](#), een straf, die God op dit misbruik van het avondmaal liet intreden, en bewijst hoegenaamd niet, dat gebruik of een gelovig gebruik van het avondmaal ook strekt tot genezing van de krankheden van het lichaam. Bovendien, [Joh. 6](#) mag wel gebezigd worden tot illustratie van het avondmaal, maar handelt er niet rechtstreeks over; en ook dit hoofdstuk leert alleen, dat wie door het geloof, ook zonder het avondmaal, Christus' vlees eet en zijn bloed drinkt, het eeuwige leven heeft en opgewekt zal worden ten uiterste dage, cf. 6:40. Volstrekt dus niet door de manducatio oralis, maar in het algemeen door het geloof wordt de mens het eeuwige leven en de hoop van de opstanding deelachtig. De Heilige Geest, die in de gelovigen woont, is het zekerste onderpand voor de opstanding van het lichaam en de dag van de verlossing, [Rom. 8:11](#); [Ef. 1:14](#); [4:30](#). Maar deze Geest van Christus bedient zich dan wel van het avondmaal, om de gelovige te versterken in de hoop van het eeuwige leven en van de zalige opstanding aan het einde van de dagen. Denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen [8](#)). Praesentia corporis affert non modo indubitata vitae aeternae fiduciam animis nostris, sed de carnis etiam nostrae immortalitate securos nos reddit, siquidem ab immortali ejus carne jam vivificatur et quodammodo ejus immortalitati communicat [9](#)). In deze zin mag het avondmaal heten φαρμακον αθανασιας [10](#)). Eindelijk strekt het avondmaal nog als gedachtenisviering en verkondiging van Christus' dood tot belijdenis van ons geloof tegenover de wereld en tot versterking van de gemeenschap van de gelovigen onderling. In [1 Cor. 10:17](#), betoogt de apostel, dat het brood wel moet zijn gemeenschap aan het lichaam van Christus, want hoe konden anders de gelovigen, die op zichzelf beschouwd velen zijn, één zijn? Die eenheid komt alleen daardoor tot stand, dat zij in het éne brood gemeenschap hebben aan het éne lichaam van Christus. De gelovigen zijn één in Christus en daarom ook onderling. Gelijk uit vele graankorrels één brood gebakken wordt en uit vele bessen, samengeperst zijnde, één wijn en drank vliet, zo zijn allen, die door het waarachtig geloof Christus ingelijfd zijn, tezamen één lichaam; en dat belijden zij aan het avondmaal tegenover de wereld, die hun eenheid niet kent.

1) J. Müller Dogm. abh. bl. 458.

2) Calvijn bij J. Müller t.a.p. bl. 443, Verg. Conf. Angl. art. 28 en Ryle, Knots untied bl. 235-254.

3) Junius, Theses theol. 52, 7.

4) Weber, Taufe und Abendmahl als Symbole unserer doppelten Stellung zum Heilsgut, Zeit. f. Th. u. K. 1909 bl. 249-280.

5) Junius, t.a.p.

6) Bucanus, Inst. theol. bl. 677.

7) Conc. Trid. sess. XIII c. 2. XXII c. 1.

8) Luther bij J. Müller, Dogm. abh. bl. 419.

9) Calvijn, Inst. IV 17, 32. Verg. Ook Ebrard, Dogm. v. h. Ab. II 460. Philippi, Kirchl. Gl. V 2 bl. 282v. J. Müller, t.a.p. bl. 417.

10) Ignatius, Ef. 20.

548. Evenals de doop, is het avondmaal alleen voor de gelovigen ingesteld. Jezus gebruikte het alleen met zijn discipelen. Of Judas daarbij nog tegenwoordig was dan wel vóór de inzetting van het avondmaal de zaal heeft verlaten, is niet met zekerheid te zeggen. [Mt. 26:21-25](#); [Mk. 14:18-21](#); [Joh. 13:21-35](#), geven de indruk, dat Judas vóór die tijd is heengegaan, maar [Luk. 22:21-23](#), verhaalt de ontdekking van Judas als verrader na de instelling van het avondmaal in [Luk. 22:19-20](#). Het is echter mogelijk, dat Lukas zich hierbij niet aan de chronologische orde houdt. Hoe dit zij, dogmatisch belang heeft de vraag niet. Indien Judas het avondmaal gebruikte, dan zat hij aan als discipel van Jezus; dat was hij, zo deed hij zich voor; wat hij innerlijk in zijn hart tegen Jezus overlegde, bleef voor zijn eigen rekening **1**). Ook werd later het avondmaal uitsluitend in de kring van de gemeente door de gelovigen gevierd, [Hd. 2:42](#); [20:7](#). Ongelovigen hadden wel toegang tot de vergadering van de gemeente, waarin het woord werd bediend, [1 Cor. 14:22-24](#), maar waren uitgesloten van die, waarin de agapae werden gehouden en het avondmaal werd gevierd, [1 Cor. 11:18](#), [20](#), [33](#). Zo bleef het ook, toen allengs in de tweede eeuw het avondmaal van de agapae werd losgemaakt en in dezelfde vergadering als de bediening van het woord 's morgens plaats had. Het eerste deel was voor allen toegankelijk, maar het tweede deel nam eerst een aanvang, als ongelovigen, catechumenen, geëxcommuniceerden enz. verwijderd waren. In dit tweede gedeelte van de godsdiensttoefening werden de sacramenten bediend; en het was oude en algemeen verbreide gewoonte, dat zij, die na beëindiging van het catechumenaat gedoopt werden, terstond daarop het avondmaal ontvingen. Toen de kinderdoop in gebruik kwam, werd deze gewoonte ook bij de kinderen gevolgd en bovendien aangedrongen door de heersende exegese van [Joh. 6:53](#), volgens welke dit vers van het avondmaal gold en dit sacrament dus even noodzakelijk ter zaligheid was als de doop **2**). In het westen sleet echter deze gewoonte vooral sedert de twaalfde eeuw weer uit en werd zij allengs door verschillende synoden onnodig verklaard **3**). Maar in de Griekse en andere Oosterse kerken bleef ze bestaan en wordt nog heden ten dage aan pasgedoopte kinderen het avondmaal bediend in de vorm van een in wijn gedoopt stukje brood **4**). Maar de magische opvatting van het avondmaal had nog erger misbruiken ten gevolge. De oorspronkelijke eenvoud ging onder allerlei plechtige ceremonies verloren. Niet alleen door zelfbeproeving, maar ook door vasten, wassing van de handen, kleding enz. moesten zich de communicanten voor het avondmaal voorbereiden. Het brood werd eerst met de blote hand, later in een linnen doekje of een gouden bakje, en nog later, sedert de elfde eeuw, met de mond en in knielende houding bij het altaar van de priester aangenomen. Het geconsacreerde brood werd niet alleen genoten door de communicanten in de kerk, maar ook aan de zieken in hun woning bediend, als een viaticum aan stervenden medegegeven en tot afwering van allerlei rampen en verkrijging van allerlei zegeningen en weldaden nuttig geacht. Niet alleen tot de levenden maar ook tot de doden strekte de werking van het sacrament zich uit. Reeds van ouds bestond het gebruik, om ook voor gestorven verwanten op hun sterfdag offergaven te brengen en voor hun ziel te bidden. En toen nu de leer van het vagevuur door Gregorius M. was vastgesteld, het avondmaal als een offerande van het eigen lichaam en bloed van Christus werd opgevat en de deelneming van de gemeente hoe langer hoe minder werd, toen stond het weldra vast, dat de mis niet alleen voor aan- of afwezige levenden, maar ook voor de gestorvenen in het vagevuur vermindering van boetedoeningen en tijdelijke straffen bewerken kon **5**).

Al deze verbasteringen maakten terugkeer tot de Heilige Schrift noodzakelijk, volgens welke het avondmaal een maaltijd is, zonder aanzittende gasten niet bestaanbaar, en uitsluitend voor gelovigen bestemd. Om zuiver te gaan en de Schrift in dit opzicht ten volle tot haar recht te laten komen, stelden de Gereformeerden gewoonlijk twee vragen:

1. wie recht op het avondmaal hebben en ertoe moeten naderen, en

2. wie door de kerk tot het avondmaal moeten worden toegelaten of daarvan moeten geweerd worden **6**).

De eerste vraag handelt over de plicht van de communicanten, de tweede over de plicht van de kerk en van haar dienaren. Op de laatste vraag werd ten antwoord gegeven en kon het antwoord naar de Heilige Schrift niet anders luiden, dan dat de kerk van het avondmaal had te weren, allen die zich met hun belijdenis en hun leven als ongelovige en goddeloze mensen aanstellen. Het avondmaal is een goed van de kerk, door Christus aan zijn gemeente gegeven en dus alleen te genieten door huisgenoten van het geloof. Ongedoopten, ongelovigen, ketters, scheurmakers, openbare zondaren, geëxcommuniceerden waren daardoor vanzelf buitengesloten. Maar het getal dergenen, die op het avondmaal recht hadden, werd nog veel meer beperkt. Ten eerste werd door de verwerping van mis en vagevuur ook de bediening van het avondmaal voor de gestorvenen afgeschaft. In de Schrift komt iets dergelijks dan ook met geen enkel woord voor. Wel spreekt Paulus [1 Cor 15:29](#) van zulken, die zich ὑπὲρ τῶν νεκρῶν lieten dopen. Maar ook al moest (wat echter volstrekt niet bewezen is **7**), deze plaats zo worden verstaan, dat er in die tijd Christenen waren, die zich ten nutte van ongedoopt gestorven vrienden lieten dopen, dan nog bedient de apostel zich van dit gebruik niet anders dan als een bewijs voor de opstanding en laat hij het zonder goed- of afkeuring staan. De kerk heeft de doop voor de doden, die bij enkele secten in gebruik was, op het concilie te Carthago 397 beslist veroordeeld en kan er daarom geen argument aan ontlelen voor de bediening van het avondmaal tot nut van gestorvenen. Ten tweede hadden vele Gereformeerden er bezwaar tegen, dat het avondmaal buiten de openbare vergadering van de gelovigen in een private woning aan zieken en stervenden zou worden bediend; aldus bijv. Musculus, Bullinger, Beza, Danaeus, Aretius enz., de Gereformeerde kerken van Frankrijk, Schotland, Nederland enz. En wel stonden anderen, zoals Calvijn, Oecolampadius, Martyr, Zanchius, de kerken van Engeland, Polen, Hongarije enz. dit soms toe. Maar ook dan beperkten zij het toch gewoonlijk zo, dat er een kleine vergadering van gelovigen bij tegenwoordig moest zijn en daardoor alle aanleiding tot superstitie voorkomen of vermeden werd **8**). Ten derde zijn ook de kinderen van het avondmaal uitgesloten. Trente veroordeelde alleen de noodzakelijkheid, maar niet de geoorloofdheid van het avondmaal voor kinderen. En op dat standpunt plaatste zich van de Gereformeerden ook Musculus in zijn *Loci Communes* **9**). Hij voerde daarvoor deze gronden aan, dat wie de betekende zaak bezit ook recht heeft op het teken; dat kinderen, die blijkens de doop de genade van de wedergeboorte kunnen ontvangen ook zonder bewustzijn in dat geestelijk leven gevoed kunnen worden; dat Christus de zaligmaker van heel zijn gemeente, ook van de kinderen is en hen allen spijst en drenkt met zijn lichaam en bloed; dat de vermaning tot zelfbeproeving [1 Cor. 11:26-29](#), niet als algemene eis door de apostel is bedoeld. Maar al deze gronden verliezen hun gewicht tegenover deze overwegingen:

1. in het Oude Testament was er een groot verschil tussen besnijdenis en pascha. De besnijdenis was voor alle kinderen van het manlijk geslacht voorgeschreven, maar het pascha werd, niet terstond bij de instelling, maar later in Palestina bij de tempel te Jeruzalem gevierd; zeer jonge kinderen waren er dus vanzelf van uitgesloten.
2. Ook is er een groot onderscheid tussen doop en avondmaal. De doop is het sacrament van de wedergeboorte, waarbij de mens passief is; het avondmaal is het sacrament van de opwassing in de gemeenschap van Christus, van de opvoeding van het geestelijke leven en onderstelt bewust, handelend optreden bij diegene, die het ontvangt.

3. Christus stelde het avondmaal te midden van zijn jongeren in, zei tot hen allen: neemt, eet, drinkt, en onderstelt, dat zij het brood en de wijn uit zijn hand aannemen. En Paulus zegt, dat de gemeente te Corinthe samenkwam om te eten en geeft geen andere indruk, dan dat alleen bewuste, volwassen personen aan het avondmaal deelnemen.
4. In Corinthe 11:26-29, stelt de apostel bepaald de eis, dat men voor het avondmaal zichzelf beproeft, opdat men het lichaam van de Heere kunne onderscheiden en niet onwaardiglijk eet en drinkt. Deze eis is heel algemeen gesteld, tot alle deelnemers aan het avondmaal gericht en sluit daarom vanzelf de kinderen uit.
5. Onthouding van het avondmaal aan de kinderen doet hen geen enkele weldaad van het verbond van de genade derven. Dit was wel het geval, wanneer hun de doop werd onthouden. Want dit kan niet doen dan wie meent, dat de kinderen buiten het verbond van de genade staan. Maar met het avondmaal is het anders gesteld. Wie aan kinderen de doop en niet het avondmaal bedient, erkent, dat zij in het verbond en alle weldaden daarvan deelachtig zijn. Hij onthoudt hun slechts een bijzondere wijze, waarop dezelfde weldaden betekend en verzegeld worden, omdat deze aan hun leeftijd niet past. Het avondmaal geeft toch geen enkele weldaad, welke niet te voren reeds in het woord en de doop door het geloof werd geschonken.

Dit onderscheid tussen doop en avondmaal maakte al spoedig een voorbereiding voor de waardige ontvangst van het tweede sacrament noodzakelijk. In de apostolische tijd, toen er in de regel slechts volwassenen gedoopt werden, was er zulk een voorbereiding nog niet. Wie het woord van het Evangelie hoorde en aannam, werd terstond gedoopt en tot het avondmaal toegelaten. Doch toen in de volgende eeuw de overgangen tot het Christendom talrijker maar ook minder betrouwbaar werden, kwam allengs het catechumenaat op, dat eerst voor de doop en later, na het algemeen worden van de kinderdoop, voor het avondmaal moest voorbereiden. In de Roomse kerk ging deze voorbereiding allengs geheel op in het sacrament van het vormsel, dat uit de oorspronkelijk met de doop verbonden handoplegging zich ontwikkelde en met een zalving zich verbond. De Reformatie verwierp dit sacrament, omdat het in de Schrift geen grond had, en stelde er de catechese en de openbare belijdenis voor in de plaats. Daardoor werd de overgang gemaakt van de doop tot het avondmaal en de kerk tevens voor verbastering behoed. Calvijn wilde, dat, als een kind genoegzaam in de catechismus onderwezen was, het openbaar in de gemeente belijdenis van zijn geloof zou doen. a Lasco wenste, dat kinderen, die veertien jaren oud geworden waren, belijdenis voor de gemeente zouden doen en de volgende Zondag aan het avondmaal zouden gaan; maar wie slecht leefden, werden vermaand en eindelijk, bij gebleven hardnekkigheid, op achttien- of twintigjarige leeftijd van de gemeente afgesneden. De Ned. kerkordeningen schrijven ook een belijdenis voor de kerkenraad of in het midden van de gemeente voor, en spreken soms nog van een voorafgaand onderzoek voor de kerkenraad **10**). Deze theorie loopt zuiver; de kinderen van de gelovigen worden als gelovigen gedoopt, dan in de waarheid onderwezen, bij voldoende onderzoek en na openbare belijdenis tot het avondmaal toegelaten of bij onchristelijke leer of ongeregeld en wandel na herhaalde vermaning uit de gemeente verwijderd. Naar deze leer is nog ons kerkelijk leven in te richten, al stuit zij ieder ogenblik op bezwaren van de praktijk **11**). Want piëtisme en rationalisme zijn altijd geneigd om te scheiden wat God heeft samengevoegd en met minachting van het sacrament op persoonlijke bekering of op kerkelijke aanneming of bevestiging de nadruk te leggen. Maar de regel van het verbond is deze, dat de kerk haar jeugdige leden, die als kinderen van het verbond geboren en door de doop haar ingelijfd zijn, opvoedt tot zelfstandige, persoonlijke belijdenis en op die grond hen toelaat tot het avondmaal. Over het hart oordeelt zij niet en kan zij niet

oordelen. Terwijl zij dus enerzijds van het avondmaal allen weert, die met belijdenis of leven zich als ongelovige en goddeloze mensen aanstellen, laat zij aan de andere zijde nimmer van de ernstige prediking af, dat het avondmaal alleen is ingesteld voor hen, die zichzelf vanwege hun zonden mishagen, nochtans vertrouwen, dat deze hun om Christus' wil vergeven zijn, en ook begeren hoe langer hoe meer hun geloof te sterken en hun leven te beteren.

- 1) M. Vitringa, Doctr. VIII 347.
- 2) G. Rietschel, Kinderkommunion in PRE3 X 289-291.
- 3) Conc. Trid. XXI c. 4.
- 4) M. Vitringa, Doctr. VIII 368, 612.
- 5) M. Vitringa, Doctr. VIII 733. Drews, art. Messe, liturgisch in PRE3 XII 722 v., en H. A. Köstlin, art. Requiem, ib. XVI 665-669.
- 6) Heidelb. Catech. vr. 81,82.
- 7) Cremer, Wörterbuch 156, en vele comm. op die plaats.
- 8) Voetius, Pol. Eccl. I 758. M. Vitringa, Doctr. VIII 356. De Moor, Comm. V 660.
- 9) t.a.p. bl. 471-473.
- 10) Höfling, Das Sakr. der Taufe II 347 v. Bachmann, Die Gesch. der Einführung der Confirmation. Berlin 1852. Caspari, Die evang. Confirmation vornehmlich in der Luth. Kirche. Erlangen 1890. Id., art. Konfirmation in PRE3 X 676-680. Verg. ook de art. Katechese en Katechismen und Katechismusunterricht, ib. bl. 121 v.
- 11) In Duitsland doen zich deze bezwaren tegenwoordig zeer sterk gevoelen. Gewoonlijk doen daar de kinderen op twaalfjarigen leeftijd belijdenis, maar hun kennis van de waarheid is dan in de regel nog zeer onvoldoende; hun belijdenis mist dan nog de nodige ernst en neemt het karakter van een les-opzeggen aan; hun terstond op de confirmatie volgende deelneming aan het avondmaal wordt een sleur, die buiten het geloof van het hart omgaat; in tal van gevallen worden ze later nooit meer in de kerk of aan het avondmaal gezien; en als ze kerkgaande leden blijven, kunnen ze toch niet actief, bij het beroepen van leraren bijv., als volle, stemhebbende leden optreden. Feitelijk komt er dus een hoe langer hoe grotere scheiding tussen de leden van de volkskerk en de communicanten. Vandaar dat er allerlei plannen tot reformatie zijn voorgesteld. Sommigen willen op de twaalfjarigen leeftijd nog alleen een kerkelijk-pedagogisch onderzoek behouden, en belijdenis en deelneming aan het avondmaal tot latere leeftijd verschuiven (Stöcker). Anderen willen heel de confirmatie op latere leeftijd brengen (Simons, Troeltsch), of dringen aan op vereenvoudiging van belijdenis en belofte (Teichmann, Ehlers, Kawerau), of accepteren de scheiding tussen doops- en avondmaalsgemeente (Burger), of pleiten voor afschaffing van de algemeenschap van doop en confirmatie (Gaspari, H. Gremer) enz. Zie o.a. Achelis, Reform der Konfirmationspraxis, Theol. Rundschau 1901 bl. 353 v. 1904 bl. 212 v. Dörries, Zur Reform der Konfirmationsordnung, Zeits. f. Th. u K. 1808 bl. 81-106. Hier in het land staat H. H. Meulenbelt. Kerkelijke Opstellen bl. 48-114, een scheiding voor tussen "aannemelingen," die na afloop van het catechetisch onderricht voor een onderzoek naar hun kennis slaagden, en "avondmaalgangers" of communicanten," die na belijdenis van hun geloof tot het avondmaal werden toegelaten. Daarentegen stelde Paus Pius X vorig jaar in het decreet Quam singulari vast, dat de eerste communie in de regel niet meer op

twaaif- of dertien-, maar op zevenjarigen leeftijd plaats moest hebben.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 549.)***HOOFDSTUK XI. Over de Laatste Dingen.*****Par. 61. De Tusschentoestand.**

Edm. Spiess, Entwicklungsgesch. der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergl. Religionsforschung 1877. L. Schneider, Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philos. der Völker⁷ 1883. Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Aegypter.² A. Jeremias, Hölle u. Paradies bei den Babyl. (beide in: Der alte Orient, Leipzig Hinrichs). Fr. Delitzsch, Das Land ohne Heimkehr. Die Gedanken der Babyl. u. Assyr. über Tod und Jenseits. Stuttgart 1911. E. Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen ² 1898. Pfeleiderer, Religionflphilos. 1896 bl. 525 v. Ch. d.i. Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch ³ passim.

Oehler, Schultz, Marti, Smend, Davidson in hun Theologie van het O.T. Bertholet, die Israël. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Freiburg 1899. John D. Davis, The future life in Hebrew thought during the pre-Persian period (The Princeton Theol. Rev. April 1898). S. Zandstra, Sheol and pit in the Old Test (ib. Oct. 1907). G. Beer, Der bihl. Hades, in de Theol. Abhandl., eine Festgabe für H. J. Holtzmann. Tübingen 1902 bl. 3-29. Paul Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im A. T. Leipzig 1909. G. Dalman, art. Hades in PRE³ VII 295-299. Weber, Syst. d. altsyn. pal. Theol. par. 73-75. Weiss, Holtzmann, Stevens e.a. in hun werken over N.T. theologie.

Atzberger, Gesch. d. christl. Eschatologie innerhalb der voric-Zeit. Freiburg 1896. Niederhuber, Die Eschatologie des h. Ambrosius. Paderhorn 1907. Dogmenhist. werken van Münscher-von Coelln, Harnack, Seeberg, Schwane enz. Lombardus, Sent. IV 21. Thomas, s. Theol. suppl. qu. 69. 74. app. qu. 2, 3. Bonaventura, Brevil. VII 2. 3. Bellarminus, de purgatorio, Controv. II 228-269. Perrone, Prael. theol. III 309 v. Oswald, Eschatologie⁵. Paderbom 1893. Atzberger, Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. u. N.T. Freiburg 1890. Schell, Kath. Dogm, III 2 bl. 721-798 Pohle, Dogm. III⁴ 692 v. Hettinger, Apol. d. Christ IV⁷ 344 v.

Köstlin, Ein Beitrag zur Eschatol. der Reformatoren, Stud. u. Krit. 1876 bl. 128 A. Id., Luthers Theolo II 564 v. Calvin, de psychopannychia, C. R. XXXIII 177-232. Gerhard, Loc. XXVI tract. 1 de morte. Quenstedt, Theol. IV 534-576. Walch, de statu mortuorum atque resurgentium. Misc. Sacra II 272 v. Junius, Theses Theol. C. 55, 56. Voetius, de statu animae post mortem. Disp. V. 533-538. Burnet, de statu mortuorum et resurgentium. Londini 1726. Isaac Watts, Die toekoemende wereld of redevoeringen over de vreugden en smerten der afgescheide zielen na de dood. Amyraldus, Verhandeling van den staat der gelovigen na de doodt. Utrecht 1680. M. Vitringa, Doctr. IV 55-109. Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung.³ Halle 1879. Rinck, Vom Zustande nach dem Tode 1885. H. Cremer, Ueber den Zustand nach dem Tode. (Gütersloh 1883. P. Paulsen, Das Leben nach dem Tode 1901.

A. Stern, *Das Jenseits. Der Zustand der Verstorbenen bis zur Auferstehung nach der Lehre der Bibel und der Ergebnissen der Erfahrung*², Gotha 1907. Salmond, *The Christian doctrine of immortality*, new ed. 1901. E. E. Holmes, *Immortality*. London 1908. J. Paterson Smyth, *The Gospel of the hereafter*³. London 1910.

549. Zoals oorsprong en wezen, zo is ook het einde van de dingen ons onbekend. Op de vraag: waarheen, geeft de wetenschap evenmin een bevredigend antwoord als op die, vanwaar alle dingen zijn. En toch heeft de religie dringend behoefte, om iets te weten van de bestemming van de enkele mens, van mensheid en wereld. Alle volken hebben daarover dan ook een of andere gedachte en alle godsdiensten bevatten een soort van eschatologie. Wel zijn er nog, die beweren, dat het geloof aan de onsterfelijkheid van de ziel oorspronkelijk volstrekt niet aan alle mensen eigen is en nog heden ten dage, bijv. bij de Weddas op Ceylon, bij de Indische Seelongs e.a. ontbreekt ¹⁾. Op het standpunt van de evolutie kan ook het geloof aan God, aan het zelfstandig bestaan van de ziel en aan haar onsterfelijkheid geen oorspronkelijk bestanddeel van de menselijke natuur hebben uitgemaakt, maar moet het langzamerhand en toevallig door allerlei omstandigheden ontstaan en ontwikkeld zijn. Voorvaderverering, liefde tot afgestorven bloedverwanten, levenslust en de wens tot levensverlenging, hoop op betere levensverhoudingen aan de andere zijde van het graf, vrees voor straf en hoop op beloning enz. zijn dan de oorzaken geweest, die het onsterfelijkheidsgeloof allengs hebben doen opkomen. Maar daartegenover getuigen de meeste en de beste beoefenaars van de geschiedenis van de godsdiensten, dat het geloof aan de onsterfelijkheid bij alle volken voorkomt en een bestanddeel is ook van de laagste en ruwste godsdiensten. Wij treffen het overal en op ieder trap van ontwikkeling aan, waar geen wijsgerige twijfelingen het ondermijnd of andere oorzaken het op de achtergrond gedrongen hebben, en overal is het ook met de godsdienst verbonden ²⁾. Men kan zelfs zeggen, dat dit geloof oorspronkelijk iets zeer natuurlijks was. Evenals de auteur van het paradijsverhaal in Genesis, zegt Tiele ³⁾, gaan de volken allen uit van de overtuiging, dat de mens van nature onsterfelijk is en dat niet de onsterfelijkheid bewezen, maar de dood moet verklaard worden. De dood schijnt iets tegennatuurlijks. Er moet wat gebeurd zijn, waardoor iets zo onlogisch in de wereld kwam. De sagen van allerlei volken, verschillend in afkomst en ontwikkeling, drukken dat denkbeeld uit. Er was een tijd, dat er noch ziekte, noch dood was op aarde. De "eenvoudige natuurmens" kan zelfs nog niet geloven aan de dood, als hij hem ziet voor zijn ogen. Het is een slaap, zegt hij, een toestand van bewusteloosheid; de geest heeft het lichaam verlaten, maar kan nog terugkeren. Daarom wacht hij nog enige dagen, om te zien of dit niet geschieden zal. En als de geest van de dode niet terugkeert, houdt men het ervoor, dat hij slechts verdwenen is, om ergens, waar ook, in een ander lichaam in te gaan of met de bovenaardse geesten te verkeren. De vormen, waarin dit leven van de ziel na de dood werd voorgesteld, waren zeer verschillend en werden dikwijls ook met elkaar verbonden en vermengd. Nu eens dacht men, dat de zielen na de dood in de nabijheid van het graf bleven voortleven en tot haar bestaan de voortdurende verzorging van de bloedverwanten behoefden, of ook in de onderwereld, in de hades, ver verwijderd van goden en mensen, een treurig, schimachtig leven leidden. Dan weer geloofde men, dat de zielen van de afgestorvenen, evenals zij soms reeds vóór haar wonen in het menselijk lichaam allerlei gedaanteverwisselingen hadden ondergaan, zo ook na het verlaten daarvan nog een tijd lang in andere lichamen van dieren en mensen moesten vertoeven, om zich te louteren, de volmaaktheid te bereiken en in de Godheid of in een bewusteloos Nirvana op te gaan. Of ook werd geleerd, dat de zielen terstond na de dood in het Goddelijk gericht kwamen, en indien zij het goede gedaan hadden, over de gevaarlijke dodenbrug ingingen in het land van de zaligen, waar zij leefden in gemeenschap van de goden, of ook, indien zij het kwade hadden gedaan, neerstortten in een plaats van eeuwige duisternis en pijniging.

De leer van de persoonlijke onsterfelijkheid ging uit de religie over in de filosofie. Nadat Pythagoras, Heraclitus en Empedocles reeds waren voorgegaan, trachtte vooral Plato zijn religieus geloof aan de onsterfelijkheid in de *Phaedo* met filosofische redeneringen te staven. Zijn bewijzen komen hierop neer, dat de ziel, die de kennis van de ideeën uit de herinnering put, reeds vóór haar wonen in het lichaam bestaan heeft en zo ook na het verlaten van dat lichaam voortbestaan zal; dat zij door haar denkende beschouwing van de eeuwige ideeën aan het goddelijke wezen verwant en door haar beheersching van het lichaam en zijn begeerten als iets zelfstandigs en eenvoudigs ver boven het lichaam verheven is; en vooral, dat zij als principe van het leven en met het leven identiek, niet als niet-levend en vergankelijk gedacht worden kan. Met deze leer over de onsterfelijkheid van de ziel verbindt hij dan allerlei voorstellingen over voortbestaan, val, vereniging met het lichaam, oordeel, zielsverhuizing, die voor een voornaam deel een mythisch karakter dragen en ook door Plato zelf zeker niet alle in wetenschappelijke zin bedoeld zijn. Hoewel andere wijsgeren, zoals Democritus, Epicurus, Lucretius, de onsterfelijkheid van de ziel bestreden of er zich, gelijk Aristoteles, niet beslist over uitspraken, had de leer van Plato op theologie en filosofie een verbazend grote invloed. De mythische bestanddelen van preëxistentie, metempsychose enz. vonden dikwijls bij sectarische richtingen ingang. En de theologie wijdde onder Plato's invloed aan de onsterfelijkheid van de ziel veel groter aandacht dan de Heilige Schrift. De leer van de natuurlijke onsterfelijkheid van de ziel werd een *articulus mixtus*, waarvan de waarheid nog meer uit de rede dan uit de openbaring werd betoogd 4). Toch bleef er altijd enig verschil. Het besef stierf nooit geheel en al uit, dat de Heilige Schrift aan leven en dood, behalve een fysieke, ook steeds een religieus-ethische betekenis hecht. Leven is bij haar nooit alleen voortbestaan en dood is nimmer aan vernietiging gelijk, maar leven sluit in gemeenschap met God en dood is gemis van zijn genade en gunst. Vandaar dat de kerkvaders telkens zeggen, dat Christus gekomen is, om ons de *αθανασία* te schenken en het soms de schijn heeft, alsof zij de natuurlijke onsterfelijkheid van de ziel loochenden. En daar kwam nog bij, dat men Plato's leer van de preëxistentie, dat is van de ongeschapenheid van de ziel bestrijden moest en om die reden soms bezwaar maakte, om de ziel van nature onsterfelijk te noemen, omdat God alleen onsterfelijk was door zichzelf en de ziel slechts onsterfelijk kon wezen door zijn wil 5). Dit moet men in het oog houden bij het onderzoek, of er onder de kerkvaders ook voorstanders waren van de conditionele onsterfelijkheid. Want al leerde ook een enkele, zoals Arnobius, een vernietiging van de boze zielen en al nam Tatianus aan, dat de ziel bij de dood met het lichaam stierf, om aan het einde van de dagen weer op te staan, het geloof was toch algemeen, dat de ziel krachtens de door God haar geschonken natuur onsterfelijk was 6). Ook in de wijsbegeerte behield Plato's leer van de onsterfelijkheid een belangrijke plaats. Cartesius vatte geest en stof, ziel en lichaam op als twee gescheiden substanties, die ieder haar eigen attribuut hadden, nl. denken en uitgebreidheid, ieder voor zichzelf konden bestaan en daarom niet anders dan mechanisch verenigd konden zijn. Spinoza nam deze zelfde twee attributen aan, maar beschouwde ze als verschijningsvormen van de éne, eeuwige, oneindige substantie, als twee zijden van dezelfde zaak, die niet uit elkaar kunnen vallen, maar altijd bij elkaar zijn als subject en object, als beeld en tegenbeeld, als idea en res. Voor de onsterfelijkheid was er in zijn stelsel geen plaats, en hij had er ook geen behoefte aan, want *quamvis nesciremus, mentem nostram aeternam esse, pietatem et religionem et absolute omnia, quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus in quarta parte, prima haberemus* 7). De wijsbegeerte van de achttiende eeuw was echter Spinoza niet genegen; zij droeg een deïstisch karakter, vergenoegde zich met de trilogie van God, deugd en onsterfelijkheid en achtte van deze drie de laatste nog de meeste. Op voorgang van Leibniz, Wolf, Mendelssohn. e.a. werd haar waarheid met allerlei metafysische, theologische, kosmische, morele en historische bewijzen betoogd en met sentimentele beschouwingen over

een zalig herkennen en wederzien aan gene zijde van het graf aangedrongen 8). De uitspraak van de dichter in [Ps. 73:25](#) werd naar het woord van Strausz omgezet in deze andere: wenn ich nur mein Ich in Sicherheit habe, so frage ich nichts nach Gott und Welt. Aan die zekerheid werd echter door Kant een einde gemaakt, doordat hij de ongenoegzaamheid aantoonde van alle bewijzen, voor de onsterfelijkheid van de ziel aangevoerd, en deze alleen aannemelijk achtte als postulaat van de praktische rede. Schleiermacher stelde tegenover de egoïstische wensen van rationalisme zijn woord: wer nicht gelernt hat, mehr zu sein als er selbst, der verliert wenig, wenn er sich selbst verliert, en kende geen andere en hogere onsterfelijkheid, dan om mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblick 9). En de idealistische filosofie van Fichte, Schelling, Hegel, liet voor de onsterfelijkheid van de ziel in 't geheel geen plaats over, al aarzelde zij, om op dit punt haar intieme gedachte open uit te spreken. Het boek van Fr. Richter, Die Lehre von den letzten Dingen 1833, bracht echter de consequentie van Hegels stelsel aan het licht en baande, in weerwil van tegenspraak van velen, de weg tot het materialisme, dat reeds luid door Feuerbach gepredikt en later door Vogt, Moleschott, Büchner, Haeckel e.a. met zogenaamd natuurwetenschappelijke argumenten gesteund werd. Op velen hebben deze redeneringen zoveel indruk gemaakt, dat zij de onsterfelijkheid van de ziel geheel prijs geven 10), hoogstens haar mogelijkheid betogen en slechts van een hoop van de onsterfelijkheid spreken 11). Ook theologen hechten dikwijls aan de bewijzen voor de onsterfelijkheid van de ziel slechts geringe of in het geheel geen waarde 12). Maar tegenover hen staan altijd nog vele mannen van naam, die alle of sommige of althans een enkel van de bewijzen sterk genoeg achten, om daarop een vast geloof aan de onsterfelijkheid van de ziel te bouwen 13).

- 1) Büchner, Kraft und Stoff 1 bl. 423. Haeckel, Die Welträthsels. Bonn 1899 bl. 223.
- 2) Tiele, Inl. tot de godsdienstwet., II 2 101. Peschel, Völkerkunde 5 bl. 257.
- 3) Tiele, t.a.p. II 202
- 4) Tertullianus, de an. 22. Origenes, de princ. VI 36, Irenaeus, adv. haer. II 34 enz.
- 5) Justinus, Dial. 5. Theophylus, ad. Antol. II 27.
- 6) Münscher-von Coelln, D. G. I 333 v. Harnack, D. G. I 449. Jonker, Theol. Stud. I 167 v. Atzberger, Gesch. d. christl. Eschat bl. 118 v, 222 v. 338 v. 577 v.
- 7) Spinoza, Eth. V 41.
- 8) Literatuur bij Bretschneider, Syst, Entw. bl. 824.
- 9) Schleiermacher, Reden über die Religion II, cf. Chr. Gr. par. 158, 1.
- 10) Strausz Chr. GI. II 738. Id., Der alte und der neue GI 2 123 v. Schopenhauer, Die Welt I 330. Von Hartmann, Religionsphil. II 232.
- 11) Hoekstra, De hoop der onsterfelijkheid 1867. Rauwenhoff, Wijsbeg. v.d. godsd. bl. 811.
- 12) Vilmar, Dogm. II 295. Frank, Chr. Wahrheit II 437 v.
- 13) Weisse, Philos. Dogm. par. 955-972. J. H. Fichte, Die Idee der Persönl. u. d. indiv. Fortdauer 1834. Göschel, Von den Beweisen für die Unsterbl. der menschl. Seele 1835. Kahnis, Dogm. II 485 v. Dornet; Gl. II 916 v. Doedes, De Leer v. God bl. 248 v. van Oosterzee, Dogm. par. 68 enz.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 550.)

550. De bewijzen voor de onsterfelijkheid van de ziel, aan historie en rede ontleend, geven geen afdoende zekerheid, maar zijn toch niet van belang ontbloot. In de eerste plaats is het al van betekenis, dat het geloof aan de onsterfelijkheid bij alle volken, op ieder trap van ontwikkeling voorkomt. De consensus gentium is hier even sterk als bij het geloof aan God **1)**. De verschillende overwegingen, waaruit men het geloof aan de onsterfelijkheid afgeleid heeft, zoals bijv. uit de vrees voor de dood en de dorst naar het leven, de ervaringen van droom en extase, het raadsel van de dood en de onmogelijkheid, om zich een absolute vernietiging van het denkend wezen van de mens voor te stellen, de vrees voor de straf en de hoop op beloning **2)**, kunnen het geloof aan de onsterfelijkheid wel a posteriori steunen en bevestigen, maar zij geven geen bevredigende verklaring van zijn ontstaan. Ook waar dergelijke overwegingen ontbreken of waardeloos worden geacht, komt toch het geloof aan de onsterfelijkheid voor. De wens, om voort te bestaan, is dikwijls bij vele mensen zwakker, dan die, dat met de dood aan het bestaan een einde kwam. De hoop op beloning verklaart het geloof niet bij hen, die alle zelfzucht afgestorven zijn en in de gemeenschap met God de hoogste zaligheid hebben gevonden. De gedachte aan vergelding is vreemd aan de voorstellingen van het voortbestaan als een schaduwachtig schimmenleven. Het raadsel van de dood doet niet, dan bij hoge uitzondering, tot de onsterfelijkheid van dieren en planten besluiten. En de ervaringen van droom en extase doven het besef niet uit van het wezenlijk onderscheid, dat tussen deze verschijnselen en het sterven bestaat. Veeleer hebben wij bij dit geloof aan de onsterfelijkheid van de ziel evenals bij dat aan het bestaan van God met een overtuiging te doen, die niet uit nadenken en redenering verkregen is, maar aan alle reflectie voorafgaat en spontaan uit de menselijke natuur opkomt. Het is vanzelfsprekend en natuurlijk en wordt overal aangetroffen, waar geen wijsgerige twijfelingen het ondermijnd hebben. Met het bewustzijn van het eigen, zelfstandig, individueel bestaan ontwaakt ook dat van de persoonlijke voortduur. Het zelfbewustzijn, niet het afgetrokken zelfbewustzijn, waarvan de psychologie handelt, maar het zelfbewustzijn van de mens als persoonlijk, zelfstandig, redelijk, zedelijk, godsdienstig wezen sluit overal en altijd het geloof aan de onsterfelijkheid in, dat daarom ook geen blote wens of begeerte, geen conclusie uit premissen is, maar een machtig, onuitroeibaar, tegen alle redenering en bestrijding zich handhavend getuigenis van de menselijke natuur zelf. En de zogenaamde bewijzen voor de onsterfelijkheid zijn niets anders dan verschillende pogingen, welke dit geloof in de weg van de redenering aanwendt, om zich bedenkende enigermate rekenschap van zichzelf te geven, zonder dat het daarvan ooit in werkelijkheid afhangt of zichzelf afhankelijk maakt. Daarin ligt hun kracht en tegelijkertijd hun zwakte; getuigenissen zijn het van, geen gronden voor het geloof; het weten blijft ver achter bij het geloven.

Het ontologisch bewijs, dat uit de idee van de onsterfelijkheid tot haar waarheid besluit, overbrugt, evenmin als het ontologisch bewijs voor het bestaan van God, de kloof, die het denken scheidt van het zijn. Het formuleert alleen het besef, dat het geloof aan onsterfelijkheid bij de mens geen willekeur of toeval is, maar met zijn natuur is gegeven en in zedelijke zin voor hem noodzakelijk is. De mens ontleent de idee van de onsterfelijkheid niet aan de wereld om hem heen, want deze predikt hem niets dan vergankelijkheid en dood; maar zij wordt hem opgedrongen door zijn eigen natuur. Gelijk God zich niet onbetuigd laat, maar tot ons spreekt uit al de werken van zijn handen, zo dringt zich aan de mens uit zijn eigen wezen de overtuiging op, dat hij niet vergaat als de dieren van het veld. En dat beoogt het ontologisch bewijs aan te tonen; het overschrijdt de grens van het denken tot het zijn niet, maar het geeft uiting aan de algemeenheid, de noodzakelijkheid en de aprioriteit van het onsterfelijkheidsgeloof. Een stap verder gaat het metafysisch bewijs, dat uit de natuur van de ziel tot haar onsterfelijkheid concludeert. Het kan dit echter doen en doet het op verschillende wijzen. Men kan er op wijzen, dat de ziel als principe van het leven en met het leven identiek,

onaantastbaar is voor de dood; of dat zij blijkens de eenheid van het zelfbewustzijn, een ondeelbare, eenvoudige eenheid vormt, alle samenstelling mist en daarom voor geen ontbinding vatbaar is; of dat zij, onder alle wisselingen van de stof en alle veranderingen van het lichaam, weer blijkens het zelfbewustzijn steeds met zichzelf identiek blijft en dus een van het lichaam onafhankelijk, zelfstandig bestaan en leven geniet; en langs deze verschillende wegen kan men dan trachten te komen tot het besluit, dat de ziel onsterfelijk is. Maar er zijn tegen dit argument zeer erustige bezwaren ingebracht. Al is de ziel ook een actief, levend principe, zij is toch nooit met het leven zelf identiek. God alleen is het leven zelf; Hij alleen is onsterfelijk, [1 Tim. 6:16](#). Indien de ziel blijft voortbestaan, kan dat alleen geschieden door Gods alomtegenwoordige en almachtige kracht. De ziel is een schepsel, en dus beperkt, eindig, relatief, nooit van alle passiviteit en samenstelling, van alle verandering en wisseling vrij. Trouwens wij zien het voor onze ogen, dat zij verandert, toeneemt of afneemt in kennis en kracht, afhankelijk is van het lichaam en allerlei invloeden ondergaat. En de subjectieve eenheid en identiteit van het ik bewijst volstrekt niet de objectieve eenheid en eenvoudigheid van de ziel of zou, indien zij deze bewees, ook de onsterfelijkheid van planten of althans van dieren bewijzen, gelijk deze dan ook consequent door Leibniz, Bonnet, Bilderdijk e.a. aangenomen werd. Tegenover deze bedenkingen staat nu weer het onweersprekelijke feit, dat het leven uit mechanische stofwisseling niet is te verklaren en op een eigen principe terugwijst. Omne vivum ex vivo is nog heden ten dage het laatste woord van de wetenschap. En wat van het leven in het algemeen geldt, geldt in nog sterkere mate van het bewuste leven; de primitiefste gewaarwording is reeds door een ondempbare kloof van elke zenuwtrilling gescheiden. Wij treden daarmee een heel nieuwe, hogere wereld in, die wezenlijk verschilt van die van de zinnelijke, tastbare, weeg- en meetbare dingen. Dat het leven en zo ook het bewuste leven aan de zinnelijke wereld gebonden en met haar ten nauwste verenigd is, was reeds lang bekend en is waarlijk geen ontdekking van de nieuwere wetenschap te noemen. Maar dat het in de zinnelijke wereld zijn oorzaak heeft, is wel menigmaal beweerd, maar tot dusver door niemand bewezen. Het metafysisch bewijs houdt zijn waarde, voor zover het uit de eigensoortige psychische verschijnselen tot een van de stof onderscheiden, zelfstandig, geestelijk principe besluit.

Toch blijft dan nog altijd het bezwaar bestaan, dat op dezelfde wijze bij planten of althans bij dieren geredeneerd en geconcludeerd worden kan, en dat hun onsterfelijkheid toch niet aannemelijk is. Daarom moet aan het metafysisch vervolgens het antropologisch bewijs worden toegevoegd, dat uit het eigenaardige van het psychische leven van de mens tot een van dieren en planten onderscheiden geestelijk bestaan besluit. De ziel van het dier, ofschoon ook eenvoudig en zelfstandig tegenover de wisseling van de stof, is op het zinnelijke gericht; zij is beperkt binnen het eindige; zij leert in het tegenwoordige; zij is zo gebonden aan het lichaam, dat zij daarbuiten niet kan bestaan. Maar de mens heeft niet alleen gewaarwording en waarneming, maar ook verstand en rede; door het denken gaat hij boven de zinnelijke, stoffelijke, eindige wereld uit; hij verheft zich tot het ideale, het logische, tot het ware, goede en schone, dat met de ogen niet gezien en met de handen niet getast worden kan; hij zoekt een duurzaam eeuwig geluk, een hoogste goed, dat deze wereld hem niet schenken kan, en is door dit alles burger en inwoner van een ander, hoger rijk dan dat van de natuur. Het redelijk, zedelijk, godsdienstig bewustzijn van de mens duidt op een psychisch bestaan, dat boven de zienlijke wereld uitgaat; wat krachtens zijn natuur het eeuwige zoekt, moet voor de eeuwigheid bestemd zijn. Daarbij komt nog het morele en het vergeldingsbewijs, dat de disharmonie aantoon, die er in dit leven tussen ethos en physis bestaat en daaruit tot een ander leven besluit, waarin beide verzoend zijn. Men kan hiertegen niet inbrengen, dat dit bewijs op egoïsme berust en dat de deugd haar loon en de zonde haar straf in zichzelf draagt **3)**. Want dit wisten de vromen van alle eeuwen wel, dat God om zichzelf gediend worden

moest en niet om enig loon 4). Maar desniettemin hielden zij staande, dat zij, als zij alleen in dit leven op Christus hun hoop stelden, zij de ellendigste van alle mensen zouden zijn, [1 Cor. 15:17,19, 30,32](#). Want er is hier volstrekt niet de bevrediging van een zelfzuchtig verlangen in het spel, maar er is hiermee niet minder gemoeid dan de heerschappij en de triomf van het recht. De vraag, die aan het morele bewijs ten grondslag ligt, is deze: zal aan het einde het goede of het kwade, God of Satan, Christus of Antichrist het winnen? De historie geeft daarop geen afdoend antwoord. Van het standpunt van het Diesseits is er geen bevredigende verklaring van de wereld mogelijk; dan is er maar al te veel grond voor pessimistische vertwijfeling. En daarom eist het rechtsgevoel, hetwelk de rechtvaardige God zelf diep in het hart van de mens heeft geplant, dat er rechtsherstel komt aan het einde van de dagen, dat er harmonie is tussen deugd en geluk, tussen zonde en straf, dat de waarheid het eeuwig wint van de leugen en het licht van de duisternis. Al is terecht gezegd, dat le néant fut toujours l'horizon des mauvaises consciences, zelfs zij, die van een leven na dit leven niets goeds te hopen hebben, worden door hun rechtsbesef van de noodzakelijkheid van dit rechtsherstel overtuigd. Indien het recht niet zegepraalt aan het einde, dan is er geen recht. En indien God tenslotte niet blijkt, de overwinnaar van Satan te zijn, is het leven de moeite van het leven niet waard. Niet een egoïstische wens, maar een diep rechtsgevoel, de dorst naar harmonie, verlangen naar de volkomen verheerlijking van God, in wie heiligheid en zaligheid één zijn, komt in het morele bewijs tot uiting. Zelfs de kunst profeteert van zulk een toekomst, als zij het ideaal in zichtbare gestalte ons voorstelt. Al deze bewijzen, en in nog sterker mate die, welke aan de volmakingsvatbaarheid van de mens, aan zijn zedelijke persoonlijkheid, aan de vele onbewoonde sterren, aan de spiritistische verschijningen enz. worden ontleend, zijn geen bewijzen in die zin, dat zij alle tegenspraak tot zwijgen brengen, maar zij zijn toch getuigenissen en aanduidingen, dat het onsterfelijkheidsgeloof heel natuurlijk en spontaan uit de menselijke natuur zelf opkomt. Wie het ontkent en bestrijdt, doet zijn eigen natuur geweld aan. Der Gedanke an die Unsterblichkeit ist schon der erste Akt der Unsterblichkeit 5).

1) Cicero, Tusc. 13.

2) Verg. Runze, art. Unsterblichkeit in PRE3 XX 294 v

3) Spinoza, Eth. v. 41, 42. Strausz, Gl. II 706 v.

4) Bijv. Calvijn, Inst. III 2, 26. 16, 2.

5) Von Baer bij Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung 1879 bl. 93. Over de onsterfelijkheid handelen verder o.a.: Steude, Die Unsterblichkeitsbeweise, Bew. d. Gl. 1903, 1904. Kneib, Die Unst. der Seele. Wien 1900. Riemann, Was wissen wir über die Unsterbl. d. Seele. Magdeburg 1900. Keyserling, Unsterblichkeit. München 1907. Steinmann, Der relig. Unsterblichkeitsglaube. Leipzig 1908. Heinzelmann, Der Begriff der Seele und die Idee der Unsterbl. bei W. Wundt, Tübingen 1910. The proof of life after death. A collection of opinions as to a future life by some of the world's most eminent scientists and thinkers. Compiled and edited by Robert J. Thompson. London 1907. Henry Frank, Modern Light on immortality. London 1910. Mackay, Personal immortality in the light of recent science, North Am. Rev. June 1907 bl. 387-393. Art. van Josiah Royce in Hibbert J. July 1907, Lodge, Jan. April 1908. Eucken, July 1908. Jankelevitch, La mort et l'immortalité d'après les données de la biologie, Revue philos. 1910 n. 4. Bruining, Het voortbestaan der menselijke persoonlijkheid na de dood. Assen 1904. Spiritistische bewijzen voor de onsterfelijkheid worden aangevoerd door Fred. W. H. Meyers, Human Personality and its survival of bodily death 1903. Lodge, The survival of man, Hibbert J. April 1910. Hesselink, Wetenschap en

Onsterfelijkheid. Middelburg 1904. H. N. de Fremery, Wat gebeurt er met ons als wij sterven? Bussum 1910.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 551.)

551. Hoeveel waarde deze indicaties ook hebben mogen, welke natuur en geschiedenis ons bieden voor het geloof aan de onsterfelijkheid van de ziel, de Schrift neemt ten opzichte van deze leer een standpunt in, dat bij de eerste kennisneming niet anders dan bevreedden kan. De onsterfelijkheid van de ziel schijnt van de grootste betekenis te zijn voor godsdienst en leven; en de Schrift maakt er nooit met even zovele woorden gewag van; zij kondigt haar nooit als een Goddelijke openbaring af en stelt haar nergens op de voorgrond; en nog veel minder stelt zij ooit enige poging in het werk, om haar waarheid te betogen of deze tegenover haar tegensprekers te handhaven. Het is daarom te verklaren, dat er vroeger en later velen beweerd hebben, dat de leer van de onsterfelijkheid van de ziel in het Oude Testament, of althans in de oudste boeken daarvan in het geheel niet voorkwam en eerst van buiten af onder Israël werd ingevoerd **1)**. Maar langzamerhand is men hiervan toch teruggekeerd, en tegenwoordig erkent men algemeen, dat Israël evenals alle volken wel terdege aan een voortbestaan na de dood heeft geloofd. Zelfs hebben in de laatste tijd velen trachten te betogen, dat oudtijds onder Israël evenals bij de andere volken de doden vereerd werden, en dus ongetwijfeld gedacht werden te bestaan. De bewijzen daarvoor ontleenden zij aan het bij een sterfgeval gebruikelijke ritueel, zoals het inscheuren van klederen en dragen van rouwgewaad, het bedekken van gelaat en hoofd, het afleggen van sieraden, bijzondere haardracht en zelfverminking, het werpen met stof en as, het niet wassen en zalven, het vasten en maaltijd houden, het aanheffen van klaagzangen en het brengen van offers, al welke gebruiken niet anders dan uit vroegere dodenverering verklaarbaar zouden zijn **2)**. Maar Schwally moet zelf erkennen, dass in der Zeit, als Israël in die Geschichte eintritt, die animistische Naturreligion im Princip bereits überwunde ist **3)**. En tegen zijn afleiding van de rouwgebruiken uit een oorspronkelijk animisme, hebben anderen zulke ernstige bezwaren in het midden gebracht, dat de hypothese van een oorspronkelijke dodencultus bij Israël eerst door andere en nieuwe bewijzen aannemelijk kan worden gemaakt **3)**. Toch is het duidelijk, dat er in Israël een groot onderscheid was tussen de volksgodsdienst, die allerlei bijgelovige en afgodische bestanddelen bevatte, en de dienst van de Heere, die door Mozes en zijn volgelingen voorgestaan werd. Het Jahvisme heeft die volksgodsdienst eensdeels tegengestaan, verboden en uitgeroeid, maar heeft anderzijds ook verschillende godsdienstige voorstellingen en gebruiken, die op zichzelf niet verkeerd waren, stil laten bestaan of overgenomen en gesanctioneerd **4)**.

Bij zijn openbaring aan Israël heeft God zich aangesloten bij de historische omstandigheden, onder welke het leefde; de genade deed de natuur niet teniet, maar heeft ze vernieuwd en geheiligd. Zo is het ook gegaan met het volksgeloof in het voortbestaan na de dood. Reeds de gewoonte van het begraven en de grote betekenis, die daaraan gehecht werd, is van dat geloof een bewijs. Verbranding van de lijken was in Israël niet inheems; zij had alleen plaats na voltrokken doodstraf, [Gen. 38:24](#), [Lev. 20:14](#); [21:9](#); [Jos. 7:15](#); uit [1 Sam. 31:12](#) en [Am. 6:10](#) laat zich niets afleiden, omdat de tekst misschien gecorrumpeerd is of anders slechts van op zichzelf staande gevallen bericht; en [2 Chron. 16:14](#); [21:19](#); [Jer. 34:5](#), handelen alleen over het verbranden van welriekende specerijen bij het begraven. Begrafenis werd echter op hoge prijs gesteld en wordt daarom telkens in het Oude Testament afzonderlijk vermeld; onbegraven te blijven, was een grote schande, [1 Sam. 17:44,46](#); [1 Kon. 14:11](#), [13](#); [16:4](#); [2 Kon. 9:10](#); [Ps. 79:3](#), [Pred. 6:3](#), [Jes. 14:19,20](#); [Jer. 7:33](#); [8:1](#); [9:22](#); [16:6](#); [25:33](#); [Ezech. 29:5](#).

Een gestorvene behoort niet meer in het land van de levenden; zijn onbegraven lijk wekt afschuw op; het vergoten bloed roept om wraak, [Gen. 4:13](#); [37:26](#); [Job 16:18](#); [Jes. 26:21](#); [Ezech. 24:7](#), omdat het bloed de zetel van de ziel is, [Lev. 17:11](#); en daarom moet het gestorvene bedekt, verborgen, aan het oog onttrokken worden. Door de dood komen alle zielen in het dodenrijk, in de Scheol, שְׁאוֹל, een woord, dat van onzekere afleiding is en volgens sommigen komt van שָׁאֵל vragen, eisen, of ook invorderen, tot beslissing brengen, volgens anderen van שָׁעַל, שָׁוַל, slap zijn, naar beneden hangen, zinken ⁵⁾. Deze Scheol bevindt zich in de diepte van de aarde, zodat men erin nederdaalt, [Num. 16:30](#); Ps. 30:4, 10 [[Ps. 30:3](#), 9]; 55:16 [[Ps. 55:15](#)]; [Jes. 38:18](#), behoort tot de onderste plaatsen van de aarde, Ps. 63:10 [[Ps. 63:9](#)]; [Ezech. 26:20](#); [31:14](#); [32:18](#), ligt nog beneden de wateren en de grondvesten van de bergen, [Deut. 32:22](#); [Job 26:5](#); [Jes. 14:15](#), en wordt daarom meermalen door het attribuut תְּהִרְתִּיר, onderste, versterkt., [Deut. 32:22](#); [Ps. 86:13](#); 88:7 [[Ps. 88:6](#)]. Daarom staat de Scheol ook met het graf of de kuil, קֶבֶר of בּוֹר, in nauw verband; beide zijn niet identiek, want gestorvenen, die niet begraven zijn, bevinden zich toch in de Scheol, [Gen. 37:33](#), [35](#); [Num. 16:32](#)., maar evenals lichaam en ziel de éne mens vormen en ook na de dood nog in enige wederkerige relatie gedacht worden, zo zijn graf en Scheol niet los van elkaar te denken. Beide behoren tot de onderste plaatsen van de aarde, worden voorgesteld als de woning van de doden, en wisselen met elkaar herhaaldelijk af; de Scheol is het éne grote graf, dat alle graven van de gestorvenen omvat; het rijk van de doden, de onderwereld, en daarom ten onrechte in onze Statenvertaling dikwijls door hel overgezet. De Scheol toch is de plaats, waar alle gestorvenen zonder uitzondering samenkomen, [1 Kon. 2:2](#); [Job 3:13](#)v., [Job 30:23](#); Ps. 89:49 [[Ps. 89:48](#)]; [Jes. 14:9](#)v., [Ezech. 32:18](#); [Hab. 2:5](#), en waaruit terugkeer niet dan alleen door een wonder mogelijk is, [1 Kon. 17:22](#); [2 Kon. 4:34](#); [13:21](#); het dodenrijk is als het ware een stad, die van gegrendelde poorten is voorzien, Ps. 9:14 [[Ps. 9:13](#)]; [107:18](#); [Job 17:16](#) (tot de grendels van de onderwereld daalt mijne hope af), [Job 38:17](#); [Jes. 38:10](#); [Mt. 16:18](#), en door haar macht, Ps. 49:16 [[Ps. 49:15](#)]; 89:49 [[Ps. 89:48](#)]; [Hos.13:14](#), alle mensen als in een kerker gevangen houdt, [Jes. 24:22](#). De Scheol is een eeuwig huis, [Pred. 12:5](#); de vijanden van Israël, die er in nedergestort zijn, kunnen niet wederopstaan, [Jes. 26:14](#); wie in het graf daalt, komt niet weer op, [Job 7:9-10](#); [14:7-12](#); [16:22](#). Lijnrecht staat dit dodenrijk daarom tegenover het land van de levenden, [Job 28:13](#) [Spr. 15:24](#); [Ezech. 26:20](#); [32:23](#)v. Wel worden de gestorvenen als bestaand en levend gedacht; zij worden dikwijls zo voorgesteld en beschreven, als zij hier op aarde zich vertoonden, en worden daarom ook door elkaar herkend, en bij de ontmoeting ontroerd, [1 Sam. 18:14](#); [Jes. 14:9](#)v., [Ezech. 32:18](#)v. Ook is er sprake van binnenste, diep naar binnen gelegen kamers in de Scheol, [Spr. 7:27](#); [Ezech. 32:23](#), en bestaat er in zoverre onder de gestorvenen onderscheid, als elk tot zijn vaderen, [Gen.15:15](#); [Richt. 2:10](#), of tot zijn volk, [Gen. 25:8](#), [17](#); [35:29](#); [49:29](#) verzameld wordt, en de onbesnedenen bij elkaar worden gelegd, [Ezech. 32:19](#). Maar overigens wordt de Scheol altijd van zijn negatieve zijde, in tegenstelling met de aarde als het land van de levenden, beschreven. Hij is het gebied van de duisternis en van de doodsschaduw, [Job 10:21-22](#); Ps. 88:13 [[Ps. 88:12](#)]; [143:3](#), de plaats van het verderf, ja het verderf zelf, אֲבֵדוֹן, [Job 26:6](#); [28:22](#); [31:12](#); Ps. 88:12 [[Ps. 88:11](#)]; [Spr. 27:20](#), zonder ordeningen, d.i. zonder vaste omtrekken en duidelijke onderscheidingen, [Job 10:22](#), een land van de rust, van de stilte, van de vergetelheid, [Job 3:13](#), [17,18](#); [Ps.115:17](#), waar God en mensen niet meer te zien zijn, [Jes. 38:11](#), God niet meer geprezen en gedankt, Ps. 6:6 [[Ps. 6:5](#)]; [115:17](#), zijn deugden niet meer verkondigd, Ps. 88:6, 12, 13 [[Ps. 88:5](#), [11-12](#)]; [Jes. 38:18-19](#), en zijn wonderen niet meer aanschouwd worden, Ps. 88:11,13 [[Ps. 88:10](#), [12](#)], waar de doden niet met al weten, geen werk meer doen, geen berekening meer maken, geen wijsheid en wetenschap meer bezitten en hoegenaamd geen deel meer hebben aan al wat onder de zon geschiedt, [Pred. 9:5](#), [6](#), [10](#). Zij zijn רַפָּאִים, van het adjectief רָפָה, slap, [Job 26:5](#); [Spr. 2:18](#); [9:18](#); [21:6](#); Ps. 88:11 [[Ps. 88:10](#)]; [Jes.14:9](#), verzwakt, [Jes.14:10](#), zonder kracht, Ps. 88:5 [[Ps. 88:4](#)].

Heel deze voorstelling van de Scheol is gevormd van uit het standpunt van dit aardse bestaan, en geldt slechts in tegenstelling met de rijkdom van leven, welke de mens hier op aarde geniet. Dan is het sterven inderdaad een verbreking van alle aardse banden, een dood-zijn voor het rijke leven op aarde, een rusten, een slapen, een stil-zijn, een niet-zijn in betrekking tot de dingen aan deze zijde van het graf. De toestand in de Scheol is geen vernietiging van het bestaan, maar toch een vreselijke levensvermindering, een beroving van al wat in dit leven de vreugde van het leven uitmaakt. Voor een beschouwing, die alleen het lichaam sterven laat en zich troost met de onsterfelijkheid van de ziel, is in het Oude Testament geen plaats. De hele mens sterft, als bij de dood de geest, [Ps.146:4](#); [Pred.12:7](#), of de ziel, [Gen. 35:18](#); [2 Sam. 1:9](#); [1 Kon. 17:21](#); [Jon. 4:3](#), uit de mens uitgaat. Niet alleen zijn lichaam, maar ook zijn ziel verkeert in de staat van de dood en behoort aan de onderwereld toe; daarom kan er ook van een sterven van de ziel gesproken worden, [Gen. 37:21](#); [Num. 23:10](#); [Deut. 22:20](#); [Richt. 16:30](#); [Job 36:14](#); [Ps. 78:50](#), en van verontreiniging door aanraking van, de ziel van een dode, d.i. van een lijk, [Lev.19:28](#); [21:11](#); [22:4](#) [Num. 5:2](#); [6:6](#); [9:6](#), [7](#), [10](#); [Deut. 14:1](#); [Hagg. 2:13](#). Zoals de hele mens in de weg van de gehoorzaamheid voor het leven bestemd was, zo vervalt hij ook door zijn overtreding geheel, naar ziel en lichaam beide, aan de dood, [Gen. 2:17](#). Deze gedachte moest diep ingeprent worden in het bewustzijn van de mensheid; en het werd ook in de oudheid door alle volken beseft, dat de dood een straf is, dat hij iets onnatuurlijks is, met het wezen en de bestemming van de mens in strijd. De openbaring, welke God aan Israël gaf, sluit zich daarbij dan ook aan; zij laat haar bestaan en neemt haar over, zoals zij zovele gebruiken en ceremonies overneemt (offerande, priesterschap, besnijdenis enz.); alleen reinigt zij haar van de onreine elementen, die er zich bij de volken allengs mee verbonden hadden, zoals de zelfverminking, [Lev. 19:28](#); [21:5](#); [Deut. 14:1](#), en het doden vragen, [Lev. 19:31](#); [20:6](#), [27](#); [Deut. 18:10-11](#). Maar de openbaring doet nog iets anders en meer. Zij handhaaft en versterkt niet alleen de tegenstelling, die er tussen het leven en de dood bestaat, maar zij brengt in dit leven zelf een nog scherpere tegenstelling aan. Dit leven toch is het ware leven niet, omdat het een zondig, onrein, door lijden gekweld en voor de dood bestemd leven is. Het wordt eerst leven in ware zin en krijgt eerst een wezenlijke levensinhoud door de dienst van de Heere en in de gemeenschap met God. Geheel in overeenstemming met de toenmalige bedeling van het genadeverbond en met de verkiezing van Israël tot volk van God, denkt het Oude Testament het verband tussen godsvrucht en leven zo, dat gene in een lang leven op aarde haar vrucht en haar loon ontvangt, [Ex. 20:12](#); [Deut. 5:16](#), [29](#); [6:2](#); [11:9](#); [22:7](#); [30:16](#); [32:47](#) enz. In de algemeen bekende, natuurlijke tegenstelling van leven en dood weeft zich een andere, zedelijke, geestelijke tegenstelling in, die nl. tussen een leven in de dienst van de zonde en een leven in de vreze van de Heere. Aan het kwade is de dood, aan het goede is het leven verbonden. [Deut. 30:16](#). Zij, die met geweld de wijsgerige leer van de onsterfelijkheid van de ziel in het Oude Testament hebben willen vinden, hebben de openbaring van God aan Israël niet verstaan en Westerse ideeën ingelegd in de religie van het Oosterse volk. Veelmeer naar waarheid zegt Pfleiderer: was man oft für eine Schwäche der prophetischen Jahvereligion Israëls gehalten hat (nl. dat het Jenseits er zo geringe plaats in bekleedt), ist in Wahrheit ihre auszeichnende Stärke gewesen; der lebendige Gott, der in geschichtlichen Thaten sich offenbart, hat nichts gemein mit den Schatten des Scheol [6](#)). De God van Israël is niet een God van de doden, maar van de levenden.

Daarom richtte de verwachting van het vrome Israël zich bijna uitsluitend op de aardse toekomst van het volk, op de verwerkelijking van het Godsrijk. De vraag naar de toekomst van de individuele personen in de Scheol trad daarbij geheel op de achtergrond. God, volk en land waren onlosmakelijk met elkaar verbonden, en de individuen waren in dat verbond opgenomen en werden daarnaar gerekend. Eerst als Israël na de ballingschap een

godsdiensstige gemeente wordt en de religie zich individualiseert, dan dringt de vraag naar ieders toekomstig lot zich op de voorgrond; de geestelijke tegenstelling, welke de openbaring in de natuurlijke ingeweven had, werkte door; de onderscheiding van rechtvaardigen en goddelozen verving hoe langer hoe meer die van Israël en de volken, en zette zich voort ook aan de overzijde van het graf. De gegevens daarvoor waren trouwens ook reeds in de openbaring van vroeger tijd aanwezig. De mens, die God dient, blijft leven, [Gen. 2:17](#); aan de onderhouding van zijn geboden is het leven verbonden, [Lev. 18:5](#); [Deut. 30:20](#); zijn woord is het leven, [Deut. 8:3](#); [32:47](#). In de Spreuken wordt onder leven wel dikwijls lengte van dagen verstaan, [Spr. 2:18](#); [3:16](#); [10:30](#), maar opmerkelijk is toch, dat zij dood en Scheol meestal alleen in verband brengen met de goddelozen, [Spr. 2:18](#); [5:5](#); [7:27](#); [9:18](#), en daartegen het leven bijna uitsluitend aan de rechtvaardigen toekennen. De wijsheid, de gerechtigheid, de vreze des Heere is de weg ten leven, [Spr. 8:35-36](#); [11:19](#); [12:28](#); [13:14](#); [14:27](#); [19:23](#), de goddeloze wordt omgestoten, als hem ongeluk treft, maar de rechtvaardige behoudt ook in zijn dood nog vertrouwen en troost, [Spr. 14:32](#). Zalig is hij, die de Heere tot zijn God heeft, [Deut. 33:29](#); [Ps. 1:1](#); [2:12](#); [32:1-2](#); [33:12](#); [34:9](#) enz., ook in de zwaarste tegenspoeden, [Ps. 73:25-28](#); [Hab. 3:17-19](#); daarentegen komen de goddelozen om en nemen een einde, ook al genieten zij tijdelijk nog zoveel voorspoed, [Ps. 73:18-20](#). Van dit standpunt uit verwachten de vromen niet alleen bevrijding van druk en tegenspoed in de tijd, maar dringen zij met het oog van het geloof ook menigmaal door tot de overzijde van het graf en verwachten een zalig leven in de gemeenschap met God. De plaatsen, die hiervoor gewoonlijk bijgebracht worden, [Gen. 49:18](#); [Job 14:13-15](#); [16:16-21](#); [19:25-27](#); [Ps. 16:9-11](#); [17:15](#); [49:16](#) [[Ps. 49:15](#)]; [73:23-26](#); [139:18](#), zijn van onzekere uitlegging, en slaan volgens velen alleen op tijdelijke redding van de dood. Maar al zou dit ook het geval zijn, heel het Oude Testament leert, dat God Schepper is van hemel en aarde, dat zijn macht geen grenzen kent en dat Hij ook volstrekke heerschappij bezit over leven en dood. Het is God de Heere, die de mens het leven heeft geschonken, [Gen. 1:26](#); [2:7](#), en nog ieder mens, gelijk al wat bestaat, schept en onderhoudt, [Job 32:8](#); [33:4](#); [34:14](#); [Ps. 104:29](#); [Pred. 12:7](#). Hij verbindt vrijmachtig aan zijn wet het leven en bepaalt op haar overtreding de dood, [Gen. 2:17](#); [Lev. 18:5](#); [Deut. 30:20](#); [32:47](#). Hij woont in de hemel, maar is ook met zijn Geest in de Scheol tegenwoordig, [Ps. 139:7-8](#). Scheol en abaddon liggen naakt en open voor de Heere uitgebreid, evenals de harten van de mensenkinderen, [Job 26:6](#); [38:17](#); [Spr. 15:11](#). De Heere doodt, behoudt in het leven en maakt levend, doet in de Scheol nederdalen en daaruit weer opkomen, [Deut. 32:39](#); [1 Sam. 2:6](#); [2 Kon. 5:7](#). Hij heeft uitwegen voor de dood, kan bevrijden, als de dood reeds dreigt, [Ps. 68:21](#) [[Ps. 68:20](#)]; [Jes. 38:5](#); [Jer. 15:20](#); [Dan. 3:26](#), enz., kan Henoch en Elia zonder de dood tot zich nemen, [Gen. 5:24](#); [2 Kon. 2:11](#), en gestorvenen in het leven terug doen keren, [1 Kon. 17:22](#); [2 Kon. 4:34](#); [13:21](#). Hij kan de dood te niet doen en door opwekking van de doden over diens macht volkomen triomferen, [Job 14:13-15](#); [19:25-27](#); [Hos. 6:2](#); [13:14](#); [Jes. 25:8](#); [26:19](#); [Ezech. 37:11-12](#); [Dan. 12:2](#).

- 1) Stade, *Gesch. d. Volkes Israël* I 387-427. Id., *Ueber die altt. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode* 1877. Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israël usw.* Giessen 1892. Oort, *De doodenvereering bij de Israëlieten*, *Theol. Tijdschr.* 1881 bl. 358-363. Matthes, *Rouw en doodenvereering bij Israël*, *T.T.T.* 1905 bl. 1-30. Id., *Twee Israël. rouwbedrijven*, *ib.* 1910 bl. 145-169.
- 2) Schwally, t.a.p. bl. 75.
- 3) Joh. Frey *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israël.* Leipzig 1898. Carl Grüneisen, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israëls.* Halle 1900. Meusel, *War die vorjahw. Religion Israëls Ahnenkultus?* *Neue kirchl. Zeits.* 1905 bl. 484 v. Sidney Zandstra, *The theory of ancestor worship among*

the Hebrews, The Princeton Theol. Rev. April 1907.

- 4) Wildeboer, Jahvedienst en volksreligie in Israël 1898.
- 5) Delitzsch, Neuer Comm. über die Genesis 444. Atzberger, Christl. Eschat 24.
- 6) Pfleiderer, Religionsphilos. 616.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 552.)

552. Deze leer van het Oude Testament ging in de latere Joodse literatuur wel niet geheel verloren, maar zij werd toch door allerlei uitheemse elementen gewijzigd en uitgebreid. In het algemeen komen de geschriften van deze periode daarin overeen, dat zij de godsdienst meer individualistisch opvatten, onder de invloed van de idee van de vergelding reeds terstond bij de dood een voorlopige scheiding laten intreden tussen rechtvaardigen en goddelozen, en van de verschillende plaatsen, waar dezen zich ophouden, een meer uitgewerkte beschrijving geven. Toch zijn zij duidelijk in twee groepen, een Palestijnse en een Alexandrijnse, in te delen. De eerstgenoemde waartoe vooral de apocriefe geschriften van de Makkabeën, Baruch, 4 Ezra, Henoch, het Testament van de twaalf patriarchen enz. behoren, schrijven aan de tussentoestand slechts een voorlopig karakter toe. Wel nemen ook zij reeds vreemde bestanddelen op en leren een zekere scheiding tussen rechtvaardigen en goddelozen terstond bij de dood. De Apocalypse van Henoch bijv. plaatst de Scheol in het westen, beschrijft hem als door stromen doorsneden en omgeven, en onderscheidt er vier afdelingen in, twee voor de goeden en twee voor de bozen, 17:5-6; 22:2v.; bovendien neemt zij nog een paradijs aan, dat hoog boven en aan de einden van de aarde gelegen is en terstond bij hun sterven de verblijfplaats werd van Henoch en Elia, 12:1; 87:3; 89:52 en het ook worden zal voor allen, die in hun wegen wandelen, 71:16,17. Maar het zwaartepunt ligt toch bij al de schrijvers van deze groep in de universele eschatologie, in de komst van de Messias en de oprichting van het Godsrijk aan het einde van de dagen. Tot zolang worden de zielen van de afgestorvenen in de hades, zij het ook in verschillende afdelingen en in voorlopig onderscheiden lot, bewaard als in ταμεία, promptuaria animarum, Apoc. 4 Ezr. 4:35; 5:37; rustende en slapende wachten zij het laatste oordeel af, 4 Ezr. 7:32-35. Maar de geschriften van de tweede groep, zoals de Spreuken van Jezus Sirach, het boek van de Wijsheid, Philo, Flavius Josephus enz., leggen juist op de individuele eschatologie nadruk en laten daarbij de komst van de Messias, de opstanding, het eindgericht en het Godsrijk op aarde geheel in de schaduw treden of spreken er zelfs met geen woord van. Hoofddogma is de onsterfelijkheid van de ziel, die volgens Philo preëxistent was, vanwege haar val tijdelijk in de kerker van het lichaam werd opgesloten en al naarmate van haar gedrag na de dood in andere lichamen verhuist, of in elk geval terstond na het sterven de definitieve beslissing van haar lot ontvangt, Sir. 1:12; 7:17; 18:24; 41:12; Wijsh. 1:8, 9; 3:1-10, en naar de heilige hemel of naar de donkere hades gaat **1**). Ten tijde van Christus kruisten daarom bij het volk van Israël allerlei eschatologische denkbeelden dooreen. De Farizeën geloofden aan een voortbestaan en een voorlopige vergelding na de dood, maar hielden daarbij vast de verwachting van de Messias, van de opstanding van de doden, zo niet van alle mensen dan toch van de rechtvaardigen, en de oprichting van het Godsrijk op aarde. De Sadduceëen loochenden de opstanding, [Mt. 22:23](#); [Mk. 12:18](#); [Luk. 20:27](#); [Hd. 23:8](#), en volgens Josephus **2**), ook de vergelding na de dood en de onsterfelijkheid. De Esseners namen aan, dat het lichaam sterfelijk, maar de ziel onsterfelijk was. De zielen woonden oorspronkelijk in de fijnste ether, maar werden door zinlijke lust bevangen en in lichamen geplaatst, waaruit zij dan weer door de dood worden bevrijd. De goede zielen ontvangen een zalig leven aan gene zijde van de oceaan in een plaats, die door geen regen, sneeuw of hitte wordt geplaagd, maar de slechte moeten in een duister, koud oord altijddurende pijn lijden **3**).

Op het voetspoor van wet en profeten, wijdt het Nieuwe Testament veel meer aandacht aan de algemene dan aan de bijzondere eschatologie. Toch is het onjuist, zowel om met Episcopius en anderen ⁴⁾ te beweren, dat de Schrift over de tussentoestand zo goed als niets zegt of althans geen voor ons geldende leer bevat, als om met Kliefoth ⁵⁾ het er voor te houden, dat het Nieuwe Testament daarover waarschijnlijk alles zegt, wat erover te zeggen valt. Immers ontbreekt het niet aan uitspraken, die over de tussentoestand zoveel licht verspreiden, als ons in en voor dit leven van node is. Sterker nog dan het Oude, doet het Nieuwe Testament uitkomen, dat de dood een gevolg en straf van de zonde is, [Rom. 5:12](#); [6:23](#); [8:10](#); [1 Cor. 15:21](#); en die dood strekt zich tot alle mensen uit, [1 Cor. 15:22](#); [Hebr. 9:27](#), slechts een enkele, als Henoch, is weggenomen, opdat hij de dood niet zien zou, [Hebr. 11:5](#); en ook zij, die de parousie van Christus beleven, worden ineens veranderd zonder tussenkomst van de dood, [1 Cor. 15:51](#); [1 Thess. 4:14-17](#), cf. [Joh. 21:22-23](#), zodat Christus oordelen zal niet alleen de doden, maar ook de levenden, [Hd. 10:42](#); [2 Tim. 4:1](#); [1 Petr. 4:5](#). Maar die dood is het einde van de mens niet; de ziel kan niet gedood worden, [Mt. 10:28](#), het lichaam wordt eens weer opgewekt, [Joh. 5:28-29](#); [Hd. 23:6](#); [Op. 20:12-13](#), en de gelovigen zijn zelfs een eeuwig leven deelachtig, dat niet sterven kan, [Joh. 3:36](#); [11:25](#). Alle gestorvenen bevinden zich tot de opstanding toe ook volgens het Nieuwe Testament in de hades, die het rijk van de doden is. In [Mt. 11:22](#); [Luk. 10:16](#) geeft de *καταβασις εως αδου* te kennen, dat het trotse Kapernaum ten diepste vernederd zal worden. In [Mt. 16:18](#), belooft Jezus aan zijn gemeente, dat de *πυλαι αδου* over haar geen macht zullen hebben, dat de dood over haar niet triomferen zal. Volgens [Luk. 16:23](#), wordt de arme Lazarus door de engelen gedragen in Abrahams schoot en komt de rijke man terstond door de dood en de begraving in de hades; waarbij hades nog niet hetzelfde is als plaats van de pijniging, omdat deze eerst aangeduid wordt door de nadere bijvoeging: *υπαρχων εν βασανοις*. Ook Jezus is, zolang Hij in de staat van de dood verkeerde, in de hades geweest, ook al werd Hij niet door hem gehouden, [Hd. 2:27,31](#); Hij daalde immers neer *εις τα κατωτερα της γης*, [Ef. 4:9](#). En zo zijn alle gestorvenen *καταχθονιοι*, [Phil. 2:10](#); niet alleen de goddelozen, maar ook de gelovigen bevinden zich na de dood in de hades, zij zijn *νεκροι εν χριστω*, [1 Thess. 4:16](#), cf. [1 Cor. 15:18](#), [23](#); bij de opstanding geven de zee, de dood en de hades al de doden weer, die in hen waren, opdat zij geoordeeld worden naar hun werken, [Op. 20:13](#); de hades volgt met en na de dood, zodat de dood altijd een verplaatsing in de hades teweegbrengt, [Op. 6:8](#). Deze opvatting, dat ook de gelovigen volgens de Schrift van de dood tot de opstanding toe in de hades zijn, wordt versterkt door de uitdrukking *αναστασις εκ νεκρων*, [Mt. 17:9](#); [Mk. 6:14](#); [Luk. 16:30](#); [Joh. 20:9](#) enz., *εκ των νεκρων*, [Ef. 5:14](#), dat is, niet uit de dood, maar uit de doden, uit het rijk van de afgestorvenen.

Dit gemeenschappelijk zich bevinden in de staat van de dood sluit echter niet uit, dat het lot van gelovigen en ongelovigen daar reeds zeer onderscheiden is. Ook het Oude Testament sprak deze gedachte al uit, maar veel klaarder treedt zij ons in het Nieuwe Testament tegemoet. Volgens de gelijkenis in [Luk. 16](#) wordt de arme Lazarus door de engelen gedragen in Abrahams schoot, waarmee te kennen gegeven wordt, dat Lazarus in de hemel, waar immers de engelen wonen, in de nabijheid van en in de gemeenschap met Abraham de zaligheid geniet, cf. [Mt. 8:11](#). Aan een van zijn medekruiselingen belooft Jezus, dat hij heden met Hem in het paradijs zal zijn, [Luk. 23:43](#). Het woord paradijs is van Perzische oorsprong en duidt in het algemeen een tuin, een lusthof aan, [Neh. 2:8](#); [Pred. 2:5](#); [Hoogl. 4:13](#); de LXX bezigde het als vertaling van de hof in [Gen. 2:8-15](#); de Joden gaven er de plaats mee te kennen, waar God aan de rechtvaardigen na hun dood zijn gemeenschap schenkt ⁶⁾. Ongetwijfeld is ook volgens het Nieuwe Testament het paradijs, evenals de schoot Abrahams, in de hemel te denken; kort nadat Jezus aan de moordenaar beloofd had, dat hij heden met

Hem in het paradijs zou zijn, beval Hij zijn geest in de handen van zijn Vaders, [Luk. 23:46](#); in [2 Cor. 12:2](#), [4](#), wisselt het paradijs met de derde hemel af; in [Op. 2:7](#); [12:2](#), duidt het de plaats aan, waar in de toekomst God onder zijn volk wonen zal. Daarmee in overeenstemming leert het Evangelie van Johannes, dat de gelovigen, die hier op aarde reeds het beginsel van het eeuwige leven hebben en aan het gericht van God zijn ontkomen, [Joh. 3:15-21](#); [5:24](#), een gemeenschap met Christus deelachtig zijn, die noch door zijn heengaan, [Joh. 12:32](#); [14:23](#) noch door de dood, [Joh. 11:25-26](#) wordt verbroken, en eens in een eeuwig bijeenzijn voltooid wordt, [Joh. 6:39](#); [14:3,19](#); [16:16](#); [17:24](#). Stervende bidt Stephanus, dat de Heere Jezus zijn geest bij zich in de hemel opneemt [Hd. 7:59](#). Paulus weet dat de gelovige een leven deelachtig is, dat boven de dood verheven is, [Rom. 8:1](#), en dat niets, ook geen dood, hem scheiden kan van de liefde van God in Christus, [Rom. 8:38](#); [14:8](#); [1 Thess. 5:10](#); ofschoon hij nog een tijd lang in het vlees moet blijven omwille van de gemeente, verlangt hij toch ontbonden te worden en met Christus te zijn, [Phil. 1:23](#); [2 Cor. 5:8](#). Volgens [Op. 6:8](#); [7:9](#), bevinden zich de zielen van de martelaren bij Christus onder het voor de troon van God in de tempel des hemels staande brandofferaltaar, cf. [Op. 2:7,10](#), [17](#), [26](#); [3:4](#), [5](#), [12](#), 31[???]; [8:3](#); [9:13](#); [14:13](#); [15:2](#); [16:17](#), ook [Hebr. 11:10,16](#); [12:23](#). En evenals de gelovigen reeds terstond na de dood bij Christus in de hemel een voorlopige zaligheid genieten, zo komen de ongelovigen, zodra zij gestorven zijn, in een plaats van de pijniging. De rijke man was in de pijn, toen hij in de hades zijn ogen ophief, [Luk. 16:23](#). De ongelovigen, die Christus verwerpen, blijven onder de toorn van God en zijn reeds op aarde geoordeeld, [Joh. 3:18](#), [36](#), en hebben terstond na de dood met alle mensen een oordeel te wachten, [Hebr. 9:27](#). Maar toch is deze plaats van de pijniging nog niet met de γέννα of de λυμνη του πυρος identiek, want de gehenna is de plaats van het onuitblusselijke en eeuwige vuur, dat de duivelen bereid is, [Mk. 9:43](#), [47](#), [48](#); [Mt. 18:8](#); [25:4](#), [46](#), en de poel van het vuur is nog niet de tegenwoordige, maar wel de toekomstige strafplaats van het wereldrijk en de valse profeet, [Op. 19:20](#), van Satan, [Op. 20:10](#), en van alle goddelozen, [Op. 21:8](#), cf. [2 Petr. 2:17](#); [Jud. 13](#). Veeleer worden zij allen nu in een φυλακη, [1 Petr. 3:19](#), of in de αβυσσος, [Luk. 8:31](#) cf. [Mt. 8:29](#); [Rom. 10:7](#); [Op. 9:1,2,11](#); [11:7](#); [17:8](#); [20:1,3](#), voor het laatste oordeel en de poel van het vuur bewaard, [2 Petr. 2:17](#); [Jud. 6](#), [13](#). Dit onderscheid in de tussentoestand van de goede en van de boze strijdt niet daarmee, dat zij allen tezamen zich in de hades bevinden, want alle gestorvenen zijn als zodanig καταχθονιοι, behoren vóór de opstanding nog tot het rijk van de doden, en worden eerst door die opstanding volkomen, naar ziel en lichaam beide, van de heerschappij van de dood bevrijd, [1 Cor. 15:52-55](#); [Op. 20:14](#).

- 1) Josephus, Bell. Jud. III 8. 5.
- 2) Josephus, Bell. Jud. II 8, 14. Antiq. XVIII 1, 4.
- 3) Josephus, Bell. Jud. II 8, 11, en verg. verder over de eschatologie bij de Joden, Gröbler, Die Ansichten über Unsterbl. u. Auferst. in der jüd. Lit. der beiden letzten Jahrb. v. Chr., Stud. u. Krit. 1879 bl. 651-700. Wünsche, Die Vorst. v. Zustande nach dem Tode nach Apokr., Talmud und Kirchenvätern, Jahrb. f. prot. Theol. 1880 bl. 355-383, 435-523. Schwally, Das Leben nach dem Tode bl. 131-192. Atzberger, Christl. Eschatologie bl. 96-156 enz.
- 4) Episcopus, Op. II 2 bl. 455. Limborch, Theol. Christ. VI 10,4. Oertel, Hades bl. 4-6. Schleiermacher, Chr. Gl. par. 159, 2. Hofmann, Schriftbeweis III 462.
- 5) Kliefoth, Eschatologie bl. 37.
- 6) Weber, Syst. der alt syn. pal. Theol. bl. 330 Salmond, art. in Hastings D. B. III 668-672.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 553.)

553. In de eerste tijd bepaalde de Christelijke theologie zich tot deze eenvoudige gegevens van de Heilige Schrift. De apostolische vaders hebben nog geen leer over de tussentoestand en zijn in het algemeen van oordeel, dat de vromen bij het sterven terstond de hemelse zaligheid en de goddelozen de helse straf deelachtig worden. Burnet en anderen na hem, zoals Blondel, Ernesti, Baumgarten-Crusius enz. trachtten wel aan te tonen, dat de oudste Christelijke schrijvers de eigenlijke zaligheid van de gelovigen eerst na het wereldgericht een aanvang lieten nemen, maar zij konden daarvoor geen afdoende bewijzen bijbrengen **1**). Eerst toen de parousie van Christus niet zo spoedig kwam, als aanvankelijk algemeen verwacht werd, en verschillende ketters de leer van de laatste dingen misvormden of bestreden, begon men over de tussentoestand meer opzettelijk na te denken. Het Ebionitisme trachtte de nationale voorrechten van Israël tot nadeel van het Christelijk universalisme vast te houden en was daarom over het algemeen chiliastisch gezind; het Gnosticisme verwierp krachtens zijn dualistisch beginsel heel de Christelijke eschatologie en had geen andere verwachting dan de bevrijding van de geest van de materie, en zijn terstond bij de dood plaats hebbende opname in het Goddelijk pleroma. De Christelijke theologie werd daardoor genoodzaakt, zich helderder rekenschap te geven van het karakter van de tussentoestand en van zijn verband, zowel met dit leven als met de eindtoestand na het laatste oordeel. Justinus zei reeds, dat de zielen van de vromen na de dood in een betere en die van de onrechtvaardigen in een slechtere plaats vertoefden; om de tijd van het gericht af te wachten, en veroordeelde het als een onchristelijke leer, dat er geen opstanding van de doden is en dat de zielen terstond bij de dood in de hemel worden opgenomen. Volgens Irenaeus komen de zielen van de vromen bij de dood niet terstond in hemel, paradijs of stad van God, welke na het laatste oordeel drie onderscheiden woonplaatsen van de rechtvaardigen zullen zijn, maar in een onzichtbare, door God bepaalde plaats, waar zij de opstanding en de daarna volgende aanschouwing van God afwachten, want Christus vertoefde ook eerst drie dagen daar, waar de doden waren, in *inferioribus terrae*, om zijn heilige doden eruit te verlossen, en werd, na zo de *lex mortuorum* vervuld te hebben, opgewekt en in de hemel opgenomen. Daar, in de schaduw van de dood, in de hades, ontvangt ieder mens *dignam habitationem*, *etiam ante iudicium*, de vrome waarschijnlijk in de schoot Abrahams, die dus een afdeling van de hades is. Dezelfde voorstelling van verschillende receptacula in de hades, waar de gestorvenen de eindbeslissing op de jongste dag afwachten, treffen wij ook aan bij Hippolytus, Tertullianus, Novatianus, Commodianus, Victorinus, Lactantius, Hilarius, Ambrosius, Cyrillus, en ook nog bij Augustinus **2**). Maar naarmate de parousie van Christus terugweek in een ver verschiet, viel het moeilijker, om de oude voorstelling van de hades te handhaven en het verblijf aldaar voor een korte, voorlopige, min of meer neutrale toestand te houden. Voor de martelaren maakte men reeds vroeg een uitzondering; dezen waren volgens Irenaeus, Tertullianus e.a. terstond na hun dood de hemel ingegaan en tot de aanschouwing van God toegelaten. De hadesvaart van Christus werd in verband daarmee zo geduid, dat zij de gelovigen, die vóór Christus' offerande gestorven waren, uit de *limbus patrum* had bevrijd en naar de hemel had overgebracht. En de leer van de noodzakelijkheid en de verdienstelijkheid van de goede werken, die meer en meer in de kerk indrong, leidde vanzelf tot de gedachte, dat zij, die heel hun leven in bijzondere zin aan God hadden gewijd, nu ook bij hun dood terstond de hemelse zaligheid waardig waren. Zo werd de hades allengs van zijn bewoners beroofd. Wel bleven nog de ongelovigen over, maar dit had juist ten gevolge, dat de hades hoe langer hoe meer als strafplaats beschouwd en met de tartarus of de gehenna vereenzelvigd werd. Van de Christenen konden alleen zij nog een tijd lang in de hades vertoeven, die het hier op aarde niet zover in heiligmaking hadden gebracht, dat zij bij hun sterven onverwijld de hemelse heerlijkheid konden ingaan.

Daarmee werd allengs de gedachte van een louteringsvuur in verband gebracht, die het eerst door Origenes werd uitgesproken. Volgens hem waren alle straffen geneesmiddelen, φαρμακα, en heel de hades, de gehenna inbegrepen, een plaats van de reiniging 3), en bepaaldelijk werden de zonden verteerd en de mensen gereinigd door het πυρ καθαρσιον, dat aan het einde van deze bedeling de wereld in vlam zetten zou 4). Op het voetspoor van Origenes namen daarom de Griekse theologen later aan, dat de zielen van vele afgestorvenen nog wel smarten moesten lijden en daarvan alleen door de voorbeden en offeranden van de levenden konden worden verlost 5), maar zij hielden toch bezwaar tegen een bijzonder reinigingsvuur, zoals de Westerse kerk dat leerde; eerst op het concilie te Florence deed men op dit punt enige concessie 6). In het Westen daarentegen werd het reinigingsvuur, waarvan Origenes gesproken had, uit het eindgericht naar de tussentoestand overgebracht. Augustinus zei soms, dat na de algemene opstanding of bij het laatste oordeel nog enige poenae purgatoriae werden opgelegd 7). Maar toch laat hij de ontwikkeling van het Godsrijk gewoonlijk met het laatste oordeel sluiten, en acht het daarom niet onmogelijk, nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium, quanta magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusve salvari 8). Caesarius van Arles en Gregorius Magnus werkten dit zo uit, dat bepaaldelijk de peccata venialia hier of hiernamaals konden worden geboet. En toen met deze leer de reeds door Tertullianus 9) vermelde kerkelijke praktijk, om voor de gestorvenen voorbeden en offeranden te doen, in verband werd gebracht, was het dogma van het vagevuur voltooid. De scholastiek gaf er bredere ontwikkeling aan 10), het concilie te Florence 1439 en te Trente stelde het vast 11), en de latere theologie gaf er voor het godsdienstig en kerkelijk leven een steeds grotere betekenis aan. Volgens de Roomse leer komen de zielen van de verdoemden terstond in de hel (gehenna, abyssus, infernus), waar zij met de onreine geesten in een eeuwig en onuitblusselijk vuur gepijnigd worden. De zielen van degenen, die na ontvangst van de doop niet meer door de zonde besmet zijn of van die smet hier of hiernamaals gereinigd zijn, worden onverwijld in de hemel opgenomen en aanschouwen daar het aangezicht van God, zij het ook naar gelang van hun verdiensten in onderscheiden mate van volmaaktheid 12). Door de nederdaling van Christus ter helle zijn ook de zielen van de heiligen, die vóór die tijd gestorven waren, uit de limbus patrum (schoot van Abraham naar de hemel overgebracht. Ongedoopt stervende kinderen, over het lot waarvan reeds door de kerkvaders nu eens zachter dan harder geoordeeld werd, worden naar de infernus verwezen, waar echter de straffen zeer ongelijk zijn, en komen volgens de meest gewone voorstelling in een bijzondere afdeling (limbus infantum), waar zij alleen een aeterna poena damni, maar niet een poena sensus lijden 13). Maar zij, die, na in de doop of ook weer in de boete de heiligmakende genade ontvangen te hebben, aan peccata venialia zich schuldig maken en de daarvoor bepaalde tijdelijke straffen in dit leven niet hebben kunnen voldoen, zijn niet zuiver genoeg, om terstond te worden toegelaten tot de zalige aanschouwing van God in de hemel; zij komen in een plaats tussen hemel en hel in, niet om nieuwe deugden en verdiensten te verwerven, maar om de hindernissen op te ruimen, welke aan haar intrede in de hemel in de weg liggen. Daartoe worden zij in het eerste moment na het sterven door een akte van berouw, per actum peccato veniali contrariae dispositionis, van de schuld van de vergefelijke zonden bevrijd en hebben zij vervolgens nog de tijdelijke straffen te dragen, die ook na vergeving op die zonden gesteld blijven. Het purgatorium (vagevuur van vagen, vegen d.i. reinigen, zuiveren) is daarom geen plaats van de bekering, van de beproeving, van de heiliging, maar een strafplaatst in welke het meestal stoffelijk gedachte vuur dienst doet, om idealiter, door de voorstelling van de smart, reinigend op de "arme zielen" in te werken. Bovendien kan de kerk krachtens de gemeenschap van de heiligen deze lijdende zielen ter hulp komen en haar straf verzachten en verkorten door voorbeden, misoffers, goede werken en aflaten. Wel weet niemand, welke zielen bepaald in het vagevuur komen, hoelang zij er

blijven moeten en onder welke voorwaarden harerzijds de gebeden en offeranden van de levenden haar ten goede komen; maar deze onzekerheid doet aan de cultus van de gestorvenen geen schade. Want hoe langer hoe meer geldt als regel, dat op enkele uitzonderingen na, zoals martelaars en bijzondere heiligen, de grote massa van de gelovigen eerst in het vagevuur komt. In elk geval zijn zij de levenden, die ook door dat purgatorium heen naar de hemel moeten gaan, ver vooruit; arme zielen enerzijds, zijn zij toch, van een anderen kant beschouwd, gebenedijde zielen, die met de engelen en de zaligen door de levenden in nood om hulp worden aangeroepen 14).

- 1) Verg. Atzberger, *Gesch. d. Christl. Eschat. usw.* bl. 75-99.
- 2) Atzberger, t.a.p. bl. 275 v. 301 v. Niederhuber, *Die Eschatol. d. h. Ambrosius* bl. 58 v. Schwane *D. G. II* 585.
- 3) Origenes, c. *Cels.* III 75, VI 25. 26.
- 4) t.a.p. VI 12, 13, 21, 64 v15, 16. Verg. G. Anrich, *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer* (Theol. Abhandl. Eine Festgabe zum 17 Mai 1902 H. J. Holtzmann dargebracht. Tübingen 1902 bl. 97-120). Rud. Hofmann, art. *Fegfeuer* in *PRE3 V* 788- 792.
- 5) *Conf. orthod. qu.* 64-68.
- 6) Münscher-von Coelln, *D. G. II* 313, Schwane, *D. G. II* 587. III 486. Kattenbusch, *Vergl. Conf. I* 327.
- 7) Augustinus, *de civ.* XX 25. XXI 24.
- 8) *Enchir.* 69.
- 9) Tertullianus, *de monog.* 10, 11 *de ex hart. cast.* 11.
- 10) Zie de boven deze par. aangehaalde werken van Lombardus enz.
- 11) *Conc. Trid.* VI can. 30. XXII c. 2 can. 3. XXV.
- 12) Denzinger, *Enchir. n.* 870, 875.
- 13) Lombardus e.a. op *Sent. II dist. 33.* Thomas, *S. Theol. suppl. qu.* 69 art. 4.
- 14) *Catech. Rom. I c. 6 qu. 3.* Verg. verder over het vagevuur de boven aangehaalde werken en voorts nog Möhler, *Symbolik par.* 23. Faure, *Die Tröstungen des Fegfeuers. Nach den Schriften der Kirchenlehrer u. d. Offenbarungen der Heiligen* 1901. F. Schmid, *Der Fegfeuer nach kath. Lehre.* Brixen 1904. M. Landau, *Hölle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre.* Heidelberg 1910.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 554.)

554. De Reformatie zag in dit vagevuur een beperking van de verdiensten van Christus en leerde krachtens haar beginsel van de rechtvaardiging uit het geloof alleen, dat de mens terstond na een *judicium particulare* in agone mortis inging in de zaligheid van de hemel of in het verderf van de hel. Luther zelf stelde de tussentoestand van de vromen nog dikwijls als een slaap voor, waarin zij rustig en stil de toekomst van de Heere verbeidden 1), maar latere Lutherse theologen wisten het onderscheid van tussentoestand en eindtoestand bijna geheel uit en zeiden, dat de zielen van de vromen terstond na de dood een *plena et essentialis beatitudo* genoten en die van de goddelozen terstond een *perfecta ac consummata damnatio* ontvingen 2). In hoofdzaak was dat nu ook wel het gevoel van de Gereformeerden 3). Maar gewoonlijk lieten zij toch beter dan de Luthersen het verschil uitkomen, dat in de toestand van de gestorvenen vóór en na de jongste dag bestond. Calvijn zei in zijn geschrift over de psychopannychie, dat schoot Abrahams niet anders wilde zeggen, dan dat de zielen van de vromen na de dood volle vrede zullen genieten, dat haar dan echter nog tot de opstandingsdag toe iets blijft ontbreken, nl. *summa et perfecta Dei gloria, ad quam semper aspirant*, en dat

onze zaligheid dus altijd in cursu bleef usque ad diem illum, qui omnem cursum claudit et terminabit 4). Anderen gingen nog verder en namen een bepaalde tussentoestand aan. Lud. Cappellus zei, dat de zielen van de vromen na de dood in een toestand kwamen, die wel zalig heten kon in vergelijking met die hier op aarde, maar die longe diversus was van die zaligheid, welke na de opstanding een aanvang nam; immers bestond de tussentoestand bijna geheel in spe atque expectatione futurae gloriae, non vero in ipsa gloriae fruitione. En ook kwamen de zielen van de goddelozen na de dood in een toestand, waarin zij de vastbepaalde toekomstige straf in angst en vreze afwachtten, maar toch die straf zelf nog niet leden, want exspectatio supplicii non est ipsum supplicium. En zo dachten in hoofdzaak ook William Sherlock, Thomas Burnet en vele andere Engelse theologen, en onder de Luthersen Calixtus, Hornejus, Zeltner en anderen 5). Zelfs keerden sedert de vorige eeuw in de Protestantse theologie al die gedachten terug, welke vroeger door Heidenen en Christenen, door filosofen en theologen over de tussentoestand waren uitgesproken. De leer van het Roomse purgatorium werd weer opgenomen door vele mystici en piëtisten, zoals Böhme, Antoinette Bourignon, Poiret, Dippel, Petersen, Arnold, Schermer enz. 6), en voorts door Leibniz, Lessing, J. F. v. Meyer, en vele anderen 7). In navolging van enkele oud-Christelijke schrijvers, leerden de Socinianen, dat, gelijk de lichamen tot de aarde, zo de zielen tot God terugkeerden en bij Hem tot de opstanding toe een bestaan leidden zonder waarneming of gedachte, zonder lust of onlust 8). Nauw daarmee verwant was de leer van een zielslaap, welke vroeger reeds door enkele ketteren, later door de Anabaptisten werd voorgestaan en in de achttiende eeuw weer bij Artobe, Heyn, Sulzer 9), en voorts bij Fries, Ulrici, de Irvingianen enz. ingang vond. Door anderen werd deze leer van de psychopannychie zo gewijzigd, dat de zielen wel een inwendig bewustzijn behielden, maar van het verkeer met de buitenwereld waren afgesloten 10). Anderen vermeden deze leer van de zielslaap door aan te nemen, dat de zielen bij de aflegging van het stoffelijk omhulsel de organische grondvorm van het lichaam behielden, of ook, dat zij na de dood een nieuw, uit allerfijnste stof samengesteld lichaam ontvingen, waardoor zij met de buitenwereld in gemeenschap konden blijven 11). Zelfs zijn er niet weinigen, die tot de oude leer van de zielsverhuizing zijn teruggekeerd en haar in deze vorm hebben aangeprezen, dat de zielen door voortgezette overgangen uit het een in het andere menselijke lichaam allengs de volmaaktheid deelachtig worden 12). De idee van ontwikkeling is tegenwoordig zo de allesbeheersende, dat zij ook op de toestand aan de overzijde van het graf wordt toegepast. De leer van de limbus patrum werd weer overgenomen door Martensen, Delitzsch, Vilmar enz 13), en de mening, dat er in de tussentoestand nog prediking van het Evangelie en mogelijkheid van bekering is, is een lievelingsdenkbeeld van de nieuwe theologie 14). Zelfs vatten velen heel het jenseits als een voortgaande loutering op, waarvan het resultaat is, dat sommigen mogelijk eeuwig verloren gaan (hypothetisch universalisme), of dat degenen, die in het kwade volharden, tenslotte vernietigd worden (conditionele onsterfelijkheid) of dat aan het einde allen behouden worden (apocatastasis) 15).

1) Köstlin, Luthers Theol. II 568.

2) Gerhard, Loc. Theol. XXVI 160, 191. Quenstedt, Theol. IV 540, 567. Schmid, Dogm. d. ev. Luth. K. par. 63.

3) Catech. Heidelb. 57, 58. Nad. Gel. 37. Helv. II 26. Westm. c. 32. Junius, Theses Theol. 55, 56. Voetius, Disp. V 533-539.

4) Corpus Ref. XXXIII 177-232. Insti III 25,6. Verg. voorts ook nog Walaëus, Synopsis pur. theol. 40, 17. Witsius, Oec. foed. III 14, 33. Heidegger, Corpus theol. 28, 38.

5) Verg. M. Vitringa, Doctr. IV 63-69.

6) M. Vitringa, t.a.p. bl. 81, 82.

- 7) Leibniz, Syst. der Theol. 1825 bl. 340. Lessing, in zijn Erz. des Menschengeschlechts. J. F. v. Meyer, Blätter f. höhere Wahrheit VI 233. Jung-Stilling, Theorie der Geisterkunde par. 211. Lange, Dogm. II 1250 v. Rothe, Theol. Ethik par. 793-795. Martensen, Dogm. par. 276, 277. Dorner, Chr. Gl. II 952v. Van Oosterzee, Dogm. par. 142 enz. Vooral Anglikaanse theologen voelen voor de leer van het vagevuur veel sympathie, verg. Walter Wash, The secret history of the Oxford movement pop. ed. bl. 281 v.
- 8) Fock, Der Socin. bl. 714 v.
- 9) Verg. Bretschneider, Dogm. II 395.
- 10) Episcopus. Op. II 2 bl. 455. Limborch, Theol. Christ. VI 10, 8. J. Müller, Lehre v.d. Sünde II 402-408. Martensen, Dogm. par. 276. Ebrard, Dogm. par. 570. Dorner, Chr. Gl. II 952 v. Frank, Chr. Wahrheit II 460.
- 11) Aldus Paracelsus, Helmont, Böhme, Oetinger, Ph. M. Hahn, Swedenborg, Priestley, Schott. Jean Paul, verg. Bretschneider, Dogm. II 396, en voorts Rothe, Ethik par. 111 v. 793 v. Delitzsch, Bibl. Psych. bl. 426 v. Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung 2 bl. 45 v. enz.
- 12) De leer van de zielsverhuizing, μετεμψυχωσις, μετεσσωματωσις, παλιγγενεσια, reincarnatio, was van ouds een van de grondpijlers van de Hindoegodsdienst, Speyer, De Ind. theosofie bl. 86 v., werd volgens Herodotus ook door de Egyptenaren omhelsd, en vond later ingang bij Pythagoras, Empedocles, Plato. de Stoïci, de Neoplatonici, de Farizeëen, de Kabbalisten, de Gnostici, de Manicheëen, in later tijd weer bij Nolanus, Helmont, Dippel, Edelmann (verg. over deze allen M. Vitringa, Doctr. IV 86-96), Lessing, Schlosser, Ungern-Sternberg, Schopenhauer (Flink, Schopenhauers Seelenwanderungslehre und ihre Quellen. Bern 1906) enz. Verg. verder Burger, De Plat. leer der zielsverhuizing. Amersfoort 1877. Carl Andresen, Die Lehre v.d. Wiedergeburt auf theist. Grundlage 2 1899. Bertholet, Seelenwanderung. Halle 1904. J. Baumann, Unsterblichkeit und Seelenwanderung. Ein Vereinigungspunkt morgenl. und abendl. Weltansicht. Leipzig 1909 enz.
- 13) Martensen, Dogm. par. 277. Delitzsch, Bibl. Psych. 407 v. Vilmar, Dogm. II 290, Splittgerber, t.a.p. bl. 110 v. Cremer Ueber den Zustand nach dem Tode 1883 bl. 9 v.
- 14) Lange, Dogm. II 1250 v. Rothe, Theol. Ethik par. 786, 797. Delitzsch, t.a.p. bl. 413. Kliefoth, Eschatologie bl. 97-113. Doedes, Ned. Gel. bl. 521. Van Oosterzee, Dogm. par. 142 enz.
- 15) Verg. de later volgende par. over de voleinding der eeuwen.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 555.)

555. De geschiedenis van de tussentoestand bewijst, dat het de theoloog en de mens in het algemeen moeite kost, om zich te houden binnen de grenzen van de Heilige Schrift en niet wijs te zijn boven hetgeen men behoort wijs te zijn. De gegevens, welke de Heilige Schrift over de tussentoestand bevat, zijn genoegzaam voor het leven, maar laten vele vragen, die er kunnen oprijzen in het nieuwsgierig verstand, onbeantwoord. Indien men deze toch wil oplossen, kan men niet anders dan de weg van gissingen betreden, en loopt men gevaar, om het Goddelijk getuigenis door vindingen van menselijke wijsheid teniet te doen. Reeds terstond komt dit uit bij het spreken over de dood en de onsterfelijkheid. De wijsbegeerte handelt hierover op een hele andere wijze dan de Heilige Schrift. Gene acht de dood iets

natuurlijks en meent aan de ontsterfelijkheid, dat is aan het voortbestaan van de ziel, genoeg te hebben. Maar de Schrift oordeelt heel anders. De dood is niet natuurlijk, maar heeft zijn oorzaak in de overtreding van Gods gebod, [Gen. 2:17](#), in de duivel, in zoverre deze door zijn verleiding de mens vallen en sterven deed, [Joh. 8:44](#), in de zonde zelf, omdat zij ontbindend inwerkt op heel het menselijk leven en als het ware de dood uit zichzelf voortbrengt, [Jak. 1:15](#), in het oordeel van God, omdat Hij de zonde met de dood bezoldigt, [Rom. 6:23](#). En die dood is in de Schrift nooit met vernietiging, met niet-zijn identiek, maar bestaat altijd in verbreking van de harmonie, in afsnijding van de verschillende levensverhoudingen, waarin een schepsel overeenkomstig zijn natuur geplaatst is, in terugkeer tot het elementaire, chaotische zijn, dat aan de hele kosmos, althans logisch, ten grondslag ligt. Volgens Herbert Spencer bestaat leven in voortdurende aanpassing van in- aan uitwendige verhoudingen. Al is met deze bepaling het wezen van het leven geenszins verklaard, toch is het waar, dat het leven rijker is, naarmate de verhoudingen, waarin het tot zijn omgeving staat, meer in aantal en gezonder van nature zijn. Het hoogste schepsel is daarom de mens; krachtens zijn schepping staat hij met natuur en mensenwereld, zienlijke en onzienlijke dingen, hemel en aarde, God en engelen in verband. En hij leeft, indien hij en naarmate hij tot deze hele omgeving in de rechte, door God gewilde verhouding staat **1**). Dood is daarom in zijn wezen en in zijn hele omvang verstoring, verbreking van al deze verhoudingen, waarin de mens oorspronkelijk gestaan heeft en nog steeds behoort te staan. Zijn oorzaak is daarom geen andere en kan geen andere zijn dan de zonde, dat is verstoring van de rechte verhouding tot en verbreking van de levensgemeenschap met God. De zonde heeft de dood in deze zin niet maar ten gevolge maar valt er mee samen; zonde is dood, dood in geestelijke zin; wie de zonde doet, staat daarmee in hetzelfde ogenblik tegenover God, is dood voor God en Goddelijke dingen, heeft aan de kennis van zijn wegen geen lust, wendt zich in vijandschap en haat van Hem af. En omdat deze verhouding tot God, dit geschapen zijn naar zijn beeld en gelijkenis, geen donum superadditum is maar tot het wezen van de mens behoort en een centraal karakter draagt, moet de verstoring van deze verhouding verwoestend inwerken op alle andere verhoudingen, waarin de mens tot zichzelf, tot zijn medemensen, tot de natuur, tot de engelen, tot de hele schepping staat. De zonde had eigenlijk naar haar aard, op hetzelfde ogenblik, dat zij bedreven werd, de volle, hele dood ten gevolge moeten hebben, [Gen. 2:17](#), terugkeer van heel de kosmos tot zijn chaotisch bestaan.

Maar God is tussen beide getreden en heeft de macht van de zonde en van de dood verbroken. Wel ligt, gelijk Schelling zei, aan al het bestaande een irrationele rest ten grondslag. Al wat aan zichzelf wordt overgelaten, gaat tot ontbinding over. De natuur, die niet gecultiveerd wordt, verwildert; de mens, die niet opgevoed wordt, ontaardt; het volk, dat buiten de beschaving komt te staan, verbastert. Van nature staat alles in en buiten de mens in vijandschap tegen elkaar over, maar God is met zijn genade tussen beide getreden, eerst met zijn algemene genade, om de macht van zonde en dood te beteugelen, dan met zijn bijzondere genade, om ze te breken en te overwinnen. De lichamelijke dood wordt niet alleen uitgesteld, en door allerlei maatregelen een menselijke existentie en ontwikkeling mogelijk gemaakt; maar Christus behaalt door zijn kruis principiële over zonde en dood de overwinning en brengt het leven en de onsterfelijkheid aan het licht, [Rom. 5:12v.](#), [1 Cor. 15:45](#); [Hebr. 2:14](#); [2 Tim. 1:10](#); [Op. 1:18](#); [20:14](#), zodat wie in Hem gelooft het eeuwige leven heeft en niet sterven zal in van de eeuwigheid, [Joh. 3:36](#); [5:24](#); [8:51-52](#); [11:25](#). Dit leven nu is het en deze onsterfelijkheid, welke in de Heilige Schrift op de voorgrond treedt. De onsterfelijkheid in wijsgerige zin, het voortbestaan van de ziel na de dood, heeft bij haar een ondergeschikte waarde; zij ontkent haar niet, maar zij leert ze ook niet opzettelijk en is allerm minst, gelijk het deïsme meende, daartoe gegeven, dat zij ons deze onsterfelijkheid als een van de gewichtigste godsdienstige waarheden bekend maken zou. Immers is deze waarheid de mens

genoegzaam van nature bekend. Wat de Schrift ons had te leren, was dit, dat naakt bestaan, louter zijn zonder meer nog geen leven is, zoals het bij mensen hoort en aan mensen past. Dat is het niet aan deze, en dat is het nog veel minder aan de overzijde van het graf. Hier op aarde staat het leven van de mens, ook van degene, die de gemeenschap met God mist, nog in velerlei verhoudingen en ontvangt daardoor enige inhoud en waarde. Maar als dit alles wegvalt en al deze banden verbroken worden, dan zinkt het leven tot een arm, ledig, inhoudloos, schaduwachtig bestaan terug. Van deze zijde vat het Oude Testament het jenseits gewoonlijk in het oog. Sterven is een uittreden uit dit leven, een verbreken van alle banden met deze wereld; de dood is in betrekking tot het leven dezerzijds een niet-zijn, een rusten, een slapen, in één woord een volkomen dood-zijn voor het hele rijke, vreugdevolle leven op aarde. De doden hebben geen deel meer voor eeuwig aan al wat onder de zon geschiedt, [Pred. 9:5-6](#). In het begrip van de Scheol staat de negatie van dit aardse leven en werken op de voorgrond en vormt er, zo niet het enige, dan toch het voornaamste bestanddeel van. Of er nu in de Scheol voor dit volkomen afgebroken aardse leven een ander in de plaats komt en de gestorvenen aldaar naar een andere zijde in nieuwe verhoudingen treden, wordt in het Oude Testament slechts enkele malen uitgesproken, als het geloofsoog van de vromen door de schaduwen van de dood heendringt tot het eeuwige leven in de gemeenschap met God. Genoeg was het op het standpunt van de Oude Testament openbaring, dat de grote gedachte werd ingeprent in het menselijk bewustzijn, dat het waarachtige leven alleen gevonden wordt in de gemeenschap met God. De angst van de hel bleef evengoed als de vreugde van de hemel voor de gelovige van de oude dag in nevelen gehuld. Eerst toen Christus gestorven en opgestaan was, werd het leven in onverderfelijkheid aan het licht gebracht. Christus heeft niet de onsterfelijkheid in wijsgerige zin, het voortbestaan van de zielen na de dood, verworven of geopenbaard. Maar Hij heeft het door de zonde uitgemergelde en ontledigde leven van de mens hier en hiernamaals weer met de positieve inhoud van Gods gemeenschap, met vrede en vreugde en zaligheid gevuld. De dood is geen dood meer voor wie in Christus Jezus is, doch een doorgang tot het eeuwige leven, en het graf een geheiligde rustplaats tot de morgen van de opstanding.

1) Drummond, Das Naturgesetz in der Geisteswelt bl. 121 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 556.)

556. Wie deze leer van de Schrift over de onsterfelijkheid uit het oog verliest, komt tot allerlei dwalingen. Wij kunnen ons toch van een zuivere geest, van zijn bestaan en leven en werkzaamheid geen voorstelling maken. Van God, die louter geest is, vermogen wij niet anders te spreken dan op antropomorfistische wijze, waarin trouwens de Schrift zelf ons voorgaat. De engelen zijn geestelijke wezens, maar worden menselijk voorgesteld en nemen bij verschijning dikwijls menselijke lichamen aan. En mensen zijn niet alleen lichamelijke wezens, maar al hun werkzaamheden zijn aan het lichaam gebonden en van het lichaam afhankelijk; niet alleen de vegetatieve en animale, maar ook de intellectuele werkzaamheden van denken en willen. Al zijn de hersenen niet de oorzaak van het hoger ken- en begeervermogen, zij zijn er toch de drager en het orgaan van; elke storing in de hersens heeft een abnormale werking van de anima rationalis ten gevolge. Omdat het lichaam geen kerker van de ziel is, maar tot het wezen van de mens behoort, kunnen wij van het leven en werken van een van het lichaam gescheideneziel geen voorstelling vormen en zijn daarom licht tot vermoedens en gissingen geneigd. Drie hypothesen zijn er daarom in hoofdzaak uitgedacht, om het bestaan van de zielen na de dood enigszins begrijpelijk te maken.

Ten eerste hebben velen onder de Heidenen en ook onder de Christenen gemeend, dat de zielen, na van het lichaam gescheiden te zijn, niet anders dan een slapend leven konden leiden. Inderdaad is de verandering, die bij de dood intreedt, van buitengewone betekenis. Heel de inhoud van ons zielenleven toch is aan de buitenwereld ontleend, alle kennis begint met de zinnelijke waarneming, heel onze denkvorm is stoffelijk; zelfs van de geestelijke dingen spreken wij in woorden, die oorspronkelijk een zinlijke betekenis hadden. Als de dood nu, zoals de Schrift leert, een plotselinge, gewelddadige, algehele en volstreckte breuk met de diesseitige wereld is, dan schijnt er werkelijk geen andere mogelijkheid te bestaan, dan dat de ziel voor de buitenwereld volkomen gesloten wordt, al haar inhoud verliest en als het ware in zichzelf terugzinkt. In de slaap trekt de ziel zich ook uit de buitenwereld terug en breekt het verkeer met haar af; maar zij doet dit bij de slaap toch slechts in betrekkelijke zin, daar zij in verband met het lichaam blijft staan en het rijke leven behoudt, dat zij uit de wereld zich verworven heeft; zelfs blijft zij daar, zij het ook op verwarde wijze, in de droom mee werkzaam. En niettemin, welk een verandering brengt de slaap reeds in het menselijk leven aan; ken- en begeervermogen staken hun werkzaamheid; het bewustzijn staat stil; alle gewaarwording en waarneming houdt op; slechts het vegetatieve leven zet zijn geregeld en arbeid voort. Hoeveel te meer zal dan alle werkzaamheid van de ziel ophouden, wanneer de dood intreedt en alle banden met deze wereld ten enenmale verbreekt! Alles schijnt er dus voor te pleiten, dat de zielen na de dood in een slapende, bewusteloze toestand verkeren. En de Heilige Schrift is er, naar zich oppervlakkig laat aanzien, zover van af, dat zij deze leer van de zielslaap veroordeelt, dat zij veeleer haar aanprijst en begunstigt. Immers noemt zij niet alleen in het Oude, maar ook in het Nieuwe Testament het sterven meermalen een slapen, [Deut. 31:16](#); [Jer. 51:39, 57](#); [Dan.12:2](#); [Mt. 9:24](#); [Joh. 11:11](#); [1 Cor. 7:39](#); [11:30](#); [15:6, 18, 20, 51](#); [1 Thess. 4:13-10](#); [2 Petr. 3:4](#) enz.; de Scheol is een land van de stilte, van de rust, van de vergetelheid, waar geen deel meer is voor eeuwig aan al wat onder de zon geschiedt. Jezus spreekt van de nacht van de dood, waarin niemand werken kan, [Joh. 9:4](#); en nergens maakt de Schrift er enig gewag van, dat de uit de dood in het leven teruggekeerden, zoals Lazarus e.a., iets verhaald hebben van hetgeen zij in de tussentoestand gezien of gehoord hebben.

Toch zijn al deze redeneringen niet in staat, om de leer der psychopannychie te bewijzen. Want 1. is het duidelijk, dat de afhankelijkheid van de ziel van het lichaam toch haar zelfstandigheid niet uitsluit. De buitenwereld mag de aanleiding zijn voor het ontwaken van ons zelfbewustzijn en de eerste bron van onze kennis; het denken mag aan de hersens gebonden zijn en daarin zijn zetel en orgaan hebben; het is onbewezen en onbewijsbaar, dat het psychische leven van de mens in de fysieke verschijnselen zijn bron en oorsprong vindt. Het denken en kennen zijn werkzaamheden van de ziel; niet het oor hoort en het oog ziet, maar het is het psychische Ik van de mens, dat hoort door het oor en ziet door het oog; het lichaam is een instrument van de geest. Daarom is er ook niets ongerijms in om te denken, dat de ziel desnoods zonder het lichaam haar werkzaamheden voortzetten kan. Trouwens, wie aan de geest als zodanig het bewuste leven zou willen ontzeggen, zou ertoe moeten komen, om bewustzijn en wil ook bij God en de engelen onmogelijk te achten. Want al spreken wij van God op menselijke wijze en al stellen wij ons de engelen dikwijls lichamelijk voor, zij zijn toch in zichzelf geest en niettemin bewustzijn en wil deelachtig. 2. De Schrift leert zo duidelijk mogelijk, dat de dood een totale breuk is met dit hele aardse leven en in zoverre een slapen, een rusten, een stilzwijgen is. De toestand van de dood is een slaap, de gestorvene slaapt, omdat het verkeer met de diesseitige wereld opgehouden heeft; maar nergens zegt de Schrift, dat de ziel van de gestorvene slaapt; integendeel stelt zij deze altijd na de dood als meer of minder bewust voor; en als de openbaring voortgaat, treedt het hoe langer hoe duidelijker in het licht, dat, terwijl in de dood alle relaties tot deze wereld worden afgesneden,

er terstond daarvoor andere verhoudingen tot een andere wereld in de plaats treden. De grote gedachte van de Schrift, dat aan de dienst van de Heere het leven en aan zijn verwerping de dood verbonden is, werpt haar schijnsel ook over de andere zijde van het graf. Terwijl de rijke man terstond na zijn dood in de pijn verkeert, wordt de arme Lazarus gedragen in Abrahams schoot, [Luk. 16:23](#). En al de gelovigen, die immers hier reeds op aarde een eeuwig leven deelachtig zijn, verliezen dit niet door de dood, [Joh. 11:25-26](#), maar genieten het na de dood veel rijker en zaliger in de gemeenschap met Christus, [Luk. 23:43](#); [Hd. 7:59](#); [2 Cor. 5:8](#); [Phil. 1:23](#); [Op. 6:8](#), [7:9](#). Het inwonen in het lichaam is juist een uitwonen van de Heere, en het sterven dus de weg tot een nadere en nauwere gemeenschap met Christus. 3. Daarbij behoeft het niet te verwonderen, dat de door opstanding in het leven teruggekeerden niets vermelden van wat zij aan geen zijde van het graf hebben gezien en gehoord. Want afgezien van de mogelijkheid, dat zij wel het een en ander hebben meegedeeld, hetwelk in de Schrift niet is opgetekend, is het allerwaarschijnlijkst, dat zij ons niets hebben mogen en kunnen berichten van hun ervaringen aan de overzijde van het graf. Wij hebben aan Mozes en de profeten genoeg, [Luk. 16:29](#); en Paulus kon, nadat hij opgetrokken was geweest in de derde hemel, niets anders zeggen, dan dat hij onuitsprekelijke woorden had gehoord, welke het een mens niet geoorloofd is te spreken [1](#)).

- [1](#)) Verg. voorts tegen de leer van de zielelaap: Tertullianus, de an. 58. Calvijn, Psychopannychia, C. R. 33, 177-232. Bullinger, Huisboek, Dec. 4 serm. 10. Cloppenburg, Op. II 413-417. Voetius, Disp. I 832-835. Witsius, Oec. foed. III 14, 18-22. De Moor VI 594-602. M. Vitringa IV 82-86. Gerhard, Loc. XXVI 293. Delitzsch, Bibl. Psych2. 419. Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung 3 102. Rinck, Vom Zustande nach dem Tode 1885 bl. 19. Kliefoth, Christl. Eschatologie 1886 bl. 66. Atzberger, Die christl. Eschatol. 212.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 557.)

557. Anderen zijn van mening, dat de zielen na de dood een nieuwe lichamelijkeid ontvangen en daardoor weer met de buitenwereld in gemeenschap kunnen treden. Voor dit gevoelen beroept men zich daarop, dat van het leven en de werkzaamheid van de ziel zonder lichaam geen voorstelling te vormen is, en voorts op die plaatsen van de Schrift, welke aan de zielen van de gestorvenen een zekere lichamelijkeid schijnen toe te kennen. De bewoners van het dodenrijk worden juist zo beschreven, als zij er op aarde hebben uitgezien. Samuël wordt voorgesteld als een oud man met een mantel bekleed, [1 Sam. 28:14](#); de koningen van de Heidenen zitten op tronen en gaan de koning van Babel tegemoet, [Jes. 14:9](#); de Heidenen liggen er als onbesnedenen neer, [Ezech. 31:18](#); [32:19](#) v., Jezus spreekt bij de gestorvenen nog van ogen en vingers en tong, [Luk. 16:23-24](#). Paulus verwacht, dat, zo het aardse huis van de tabernakel gebroken wordt, hij een gebouw van God hebben zal en niet ontkleed maar overkleed zal worden, [2 Cor. 5:1-4](#). En Johannes zag een grote schare, staande voor de troon en het Lam, bekleed met lange, witte klederen en met palmtakken in hun handen, [Openb. 6:11](#); [7:9](#). Maar 1. is uit deze spreekwijze van de Heilige Schrift niets af te leiden voor de lichamelijkeid van de zielen na de dood. Want zij kan van God en de engelen, van de zielen in het dodenrijk, van de vreugde in de hemel en de smart in de hel niet anders spreken dan in menselijke taal, onder beelden, die aan aardse toestanden en verhoudingen zijn ontleend. Maar daarnaast verklaart zij toch duidelijk en beslist, dat God geest is en dat de engelen geesten zijn, en geeft daarmee de regel aan de hand, waarnaar al deze antropomorfe

spreekwijzen moeten worden opgevat. En zo doet zij ook in betrekking tot de gestorvenen. Zij kan van hen niet anders spreken dan als van mensen van vlees en bloed, maar zegt daarnaast, dat zij, terwijl hun lichaam rust in het graf, zielen, geesten zijn, [Pred. 12:7](#); [Ezech. 37:5](#); [Luk. 23:46](#); [Hd. 7:59](#); [Hebr. 12:23](#); [1 Petr. 3:19](#); [Op. 6:9](#); [20:4](#). Aan deze duidelijke uitspraken hebben wij ons te houden. Wie desniettemin aan de zielen een soort lichaam toeschrijft, moet er ook toe komen, om met de theosofen God en de engelen in zekere zin lichamelijk voor te stellen. 2. De sterkste plaats, die voor een "Zwischenleiblichkeit" van de zielen spreekt, is [2 Cor. 5: 1-4](#). Maar ook deze tekst verliest bij gezonde uitlegging al zijn bewijskracht. Want over de hoofdgedachte, welke Paulus hier uitspreekt, is geen verschil; de apostel weet, dat hij, wanneer zijn aardse lichaam ontbonden wordt, een gebouw uit God heeft; maar hij zucht toch en is bezwaard in dit lichaam, omdat hij opziet tegen de dood, en zou daarom liever wensen, niet van dit lichaam ontkleed, maar in eens naar ziel en lichaam tegelijk door de hemelse woonstede overkleed te worden, opdat het sterfelijke door het leven verslonden werd. Al is dit echter ook zijn liefste wens, hij weet, dat hij na verbreking van dit aardse lichaam, al is het ook dat hij van het lichaam ontkleed wordt (de lezing in vs. 3, $\epsilon\iota\ \gamma\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\kappa\delta\upsilon\sigma\alpha\mu\epsilon\upsilon\iota$ verdient m.i. boven $\epsilon\iota\ \pi\epsilon\rho\ \text{of}\ \epsilon\iota\ \gamma\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\delta\upsilon\sigma\alpha\mu\epsilon\upsilon\iota$ de voorkeur), toch daarom niet naakt bevonden zal worden, maar bij de Heere zal inwonen, vs. 1. 3. 8., Indien dit echter de hoofdgedachte is, dan kan bij de woonstede uit God niet aan het opstandingslichaam en nog veel minder aan een tussenlichaam gedacht worden. Want Paulus verlangt juist, om zonder te sterven, terwijl hij het aardse lichaam behoudt, met die woonstede uit God overkleed te worden; het opstandingslichaam nu staat niet naast het aardse lichaam en wordt er niet over heen aangetrokken maar komt door Gods machtwoord eruit voort of gaat er bij degenen, die levend overblijven, door verandering in over, [1 Cor. 15:42](#), [51](#); en van een tussenlichaam is er nog veel minder sprake, omdat Paulus dan niet minder dan drie lichamen kennen zou, die het een over het ander achtereenvolgens zouden worden aangetrokken. Holtzmann zegt daarom terecht: von einem Zwischenleib redet man am besten gar nicht mehr. Paulus kennt zwei, nicht drei $\sigma\omega\mu\alpha\tau\alpha$ 1), die echter dan ook niet dualistisch na en naast elkaar te stellen zijn. Om deze reden kan de $\omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta\ \epsilon\kappa\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ niets anders zijn dan de als een plaats en tegelijk als een kleed gedachte hemelse heerlijkheid, het eeuwige licht, waarin God zelf woont, [1 Tim. 6:16](#) hetwelk uit God, zonder handen gemaakt, uit en in de hemel is, en waarin de gelovigen bij het sterven of bij de opstanding worden overgezet, cf. [Col. 1:12](#); [Joh. 14:2](#); [17:24](#). Eindelijk 3. is de lichamelijkheid, welke men aan de zielen na de dood toeschrijft, een begrip, waarbij zich niets bepaalds laat denken en waarover de meningen dan ook zeer ver uiteenlopen. Delitzsch neemt op zijn trichotomisch standpunt aan, dat de ziel deze dienst van het tussenlichaam voor de geest vervult. De ziel staat bij hem tussen geest en stof in; zij is het uit de geest afgeleide levensbeginsel van het lichaam, de lichamelijke, uitwendige bekleding van de geest en toch ook weer de onstoffelijke, inwendige zijde van het lichaam. Glider leert, dat de kracht, die ons aardse lichaam organiseerde, behouden blijft en aan de overzijde van het graf uit de daar aanwezige elementen een nieuw lichaam vormt. Splittgerber zegt, dat de organische grondvorm van het lichaam met de ziel meegaat en haar in de tussentoestand een onvolkomen, voorlopige lichamelijkheid geeft. Rinck is van mening, dat het Nervenleib, een fijn, inwendig lichaam, dat de drager van het zielenleven is, de ziel na de dood vergezelt en bij de wedergeborenen door de Geest van God overkleed en door de bestraling van het verheerlijkt lichaam van Christus tot een Zwischenleib gevormd wordt, terwijl het bij de goddelozen meer en meer van zonde en duisternis doortrokken wordt enz. Maar wat men er ook van zegt, het blijft er even onduidelijk om. Wij kennen niets anders dan geest en stof; een immateriële Leiblichkeit is een tegenstrijdigheid, die ter kwader ure uit de theosofie in de Christelijke theologie is overgebracht en het valse dualisme van geest en stof, van thesis en antithesis vergeefs door een ondenkbare synthesis tracht te verzoenen.

1) Holtzmann, Neut. Theol. II 199.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 558.)

558. In de derde plaats zijn er velen, die menen, dat de zielen na de dood nog in enig verband tot het aardse leven blijven staan. Bij vele volken heerste de gedachte, dat de zielen na de dood in de nabijheid van het graf bleven, en ook de Joden meenden, dat zij nog een tijd lang na het sterven om het lijk bleven zweven en verklaarden daaruit, dat de toveres te Endor de geest van Samuël nog oproepen kon 1). Wijd verbreid was het gebruik, om de gestorvene voedsel, wapenen, bezittingen, soms zelfs ook zijn vrouwen en slaven in het graf mee te geven; en gewoonlijk werd deze verering van de gestorvenen niet tot de dag van de begrafenis of de rouwtijd beperkt, maar ook daarna voortgezet en in de gewone, private of publieke, cultus opgenomen. Vereerd werden niet alleen de doden in het algemeen, maar ook de gestorven bloedverwanten, de ouders en voorouders; de vaders en hoofden van de stam; de helden van het volk; de vorsten en koningen van het land, soms reeds bij hun leven; en in het Boeddhisme en de Islam ook de heiligen. De cultus bestond daarin, dat men hun graven onderhield, hun lijken verzorgde (bijv. door balseming), van tijd tot tijd bloemen en spijzen op hun graf neerlegde, aan hun beelden en relikwieën hulde bewees, maaltijden en spelen tot hun eer aanrichtte, gebeden tot hen opzond en hun offeranden bracht. Tussen de verering van deze gestorven mensen en van de goden maakte men daarbij dikwijls, zoals in Perzië, Indië, Griekenland wel onderscheid, maar niettemin was de dodencultus een voornaam bestanddeel van de godsdienst. Met hun verering bedoelde men ten dele, om hun zelf ter hulpe te komen, maar vooral ook, om het onheil, dat zij stichten konden, af te weren en hun zegen en bijstand, hetzij op gewone, hetzij op buitengewone wijze, door orakels en wonderen, zich te verzekeren 2). Al deze elementen drongen reeds van de tweede eeuw af ook in de Christelijke cultus door. Zoals in het Boeddhisme de monniken en in de Islam de mystici, zo werden in de Christelijke kerk de martelaren spoedig voorwerp van godsdienstige verering; op de plaats, waar zij gestorven of hun relikwieën bijgezet waren, werden altaren, kapellen, kerken gebouwd; daar kwamen vooral op de sterfdagen (dies natales) van de martelaren, de gelovigen samen, om hun gedachtenis te vieren door vigiliën en psalmgezing, door het lezen van de acta martyrum en het aanhoren van een prediking tot hun eer en vooral ook door het celebreren van de heilige eucharistie. En na de vierde eeuw breidde deze cultus van Maria, de engelen, de patriarchen, de profeten en de martelaars ook tot bisschoppen, monniken, kluizenaars, confessoires, virgines en tot allerlei heiligen en tot hun relikwieën en beelden zich uit 3); en in weerwil van alle verzet zowel in als buiten de Roomse kerk, heeft zij zich niet alleen tot op deze dag toe staande gehouden, maar neemt zij nog altijd op schrikbarende wijze toe en dringt de aanbidding van de éne waarachtigen God en van Jezus Christus, die Hij gezonden heeft, hoe langer hoe meer op de achtergrond.

Rome viert in deze cultus op praktische wijze de gemeenschap van de heiligen. De éne Christelijke kerk heeft drie afdelingen, de ecclesia triumphans in de hemel, de ecclesia patiens in het vagevuur, en de ecclesia militans op aarde. Het aandeel, dat de ecclesia patiens in deze gemeenschap neemt, bestaat daarin, dat de zaligen in de hemel met hun voorbeden de arme zielen in het vagevuur te hulp komen; dat de kerk op aarde de straffen van die zielen door gebeden, aalmoezen, goede werken, aflaten en vooral door het misoffer verzacht en verkort; en eindelijk ook nog daarin, dat de zielen in het vagevuur, die in elk geval de meeste leden van de strijdende kerk ver vooruit zijn, en daarom aangeropen mogen worden, de

gelovigen op aarde door haar voorbeden helpen en sterken. Dit laatste element, hoewel ook reeds in de gemeenschap met de ecclesia patiens hoe langer hoe breder plaats innemend, vormt toch het hoofdbestanddeel van de gemeenschap van de strijdende met de triomferende kerk. De zaligen in de hemel zijn, evenals de engelen, de volmaakte, bovennatuurlijke heiligheid deelachtig; en daarom zijn zij objecten van aanbidding en verering. In die heiligheid delen zij niet allen in dezelfde mate; evenals de engelen, vormen zij een geestelijke hiërarchie; bovenaan staat Maria en na haar volgen de partriarchen, de profeten, de apostelen, de martelaren, de confessoires enz. Het is een dalende reeks, maar in allen blinkt iets van de Goddelijke deugden uit. En daarin deelt dan ook al wat met de heiligen in enig verband heeft gestaan of nog staat, hun lichaam, ledematen, klederen, woning, beeltenis enz. En in dezelfde mate, als iets dichter bij God staat en meer zijn heiligheid deelachtig is, is het voorwerp van godsdienstige verering. Ook in deze is er dus allerlei verschil. Er is latria, die alleen God toekomt; de menselijke natuur van Christus en al haar leden, bijv. het heilige hart, is wel niet per se en propter se, maar toch in se voorwerp van latria; Maria heeft aanspraak op hyperdulia; de heiligen op dulia; hun relikwieën op cultus religiosus relativus enz.; tot sunt species adorationis, quot sunt species excellentiae, adoratio est diversa diversitate excellentiae 4). De verering van de heiligen bestaat over het algemeen in gebeden, vasten, waken, feestdagen, gaven, bedevaarten, processies enz., en heeft ten doel, om door hun voorbeden de gunst van God te verwerven en een of andere weldaad van Hem te verkrijgen. Maar deze verering en voorbede is niet alleen generaal, maar ook particulier; er zijn bepaalde heiligen voor bepaalde volken, families, personen, en er zijn bijzondere heiligen voor de onderscheiden noden en behoeften. De heilige George is de schutspatroon van Engeland, Jakobus van Spanje, Stephanus van Hongarije; de schilders vereren de heiligen Lukas, de timmerlieden Jozef, de schoenmakers Crispinus; de heilige Sebastiaan helpt vooral in pest, Otilia bij oogziekte, Antonius in geval men iets verloren heeft; zelfs dieren hebben hun beschermheilige, de ganzen worden bijzonder door de heilige Gallus en de schapen door de heilige Wendelinus bewaard enz 5). Vele van deze voorstellingen zijn telkens ook in de Protestantse theologie teruggekeerd. De Luthersen gaven toe, dat de engelen en ook de heiligen bidden pro ecclesia universa in genere 6). Evenals Hugo Grotius reeds vroeger in zijn Votum pro pace de aanroeping van de heiligen verdedigd had, zo nam Leibniz later deze en zelfs de verering van beelden en relikwieën in bescherming 7). Het ritualisme in Engeland ging dezelfde kant uit 8). Vele theologen nemen aan, dat er na de dood een zeker verband tussen de ziel en het lichaam blijft bestaan 9), dat de zielen nog enig verkeer met de aarde onderhouden, van de gewichtigste gebeurtenissen kennis dragen, voor ons bidden en zegenend op ons nederzien 10). In de achttiende eeuw meenden velen, zoals Swedenborg, Jung-Stilling, Oberlin in direct verkeer met de afgestorven geesten te staan 11). De mogelijkheid van zulke verschijningen werd ook door mannen als Kant, Lessing, Jung-Stilling, J. H. Fichte enz. erkend, en het spiritisme, dat sedert 1848 opkwam, tracht zich opzettelijk in rapport met de geestenwereld te stellen en meent langs die weg allerlei openbaringen te kunnen ontvangen 12).

1) Weber, Syst. d. alt syn. pal. Theol. bl. 324.

2) Ch. d. l. Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. I 79-87.

3) Schwane, D. G. I 389 v. II 620 v.

4) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 35 De geestelijke wereld; 267 v. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 364, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 373.

5) Verg. Conc. Trid. XXV. Catech. Rom. III 2 qu, 4-14.

Lombardus e.a. op. Sent. IV dist. 45. Thomas, S. Theol. II 2 qu. 83 art. 11. Suppl. qu. 71, 72. Bellarminus, de ecclesia trionphante sive de gloria et cultu sanctorum, Controv. II 269-368 enz. Voor de geschiedenis zie men: Die

Anfänge des Heiligenkults in der Christl. Kirche von Ernst Lucius, herausgeg. von G. Anrich. Tübingen 1904. Charles R. Morey, The beginnings of Saint worship, The Princeton Theol. Rev. April 1908. Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum. I Das Objekt des Reliquienkultus. Giessen 1909 M. v. Wulf, Ueber Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christl. Jahrb. Leipzig 1910. Bonwetsch, art. Heiligenverehrung in PRE3 VII 554-559. Hauck, art. Reliquien ib. XVI 630-634.

- 6) Apol. Conf. 21. Art. Smalc. II 2.
- 7) Leibniz, Syst. d. Theol. 1825 bl. 116-195.
- 8) Ryle, Knots untied bl. 491 v.
- 9) Beck, Seelefilehre bl. 40 v. Delitzsch, Bibl. Psych. bl. 444 v.
- 10) Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung³ 157 v.
- 11) Zie vooral J. C. Wötzel, Meiner Gattin wirkliche Erscheinung nach ihrem Tode. Chemniz 1804.
- 12) Verg. Zöckler, art. Spiritismus in PRE3 XVIII 654-666.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 559.)

559. Om nu met het laatste te beginnen, verdient het 1. de aandacht, dat bijgelovige praktijken bij alle volken voorkomen, ook bij die, met welke Israël in aanraking kwam, zoals de Egyptenaren, [Gen. 41:8](#); [Ex. 7:11](#), de Kanaänieten, [Deut. 18:9](#), [14](#), de Babyloniërs, [Dan. 1:20](#); [2:2](#) enz. Ook onder Israël drongen ze door en werden menigmaal druk beoefend, [1 Sam. 28:9](#); [2 Kon. 21:6](#); [Jes. 2:6](#). Tot deze praktijken behoorde ook het vragen der doden, en zij, die zich daarmee bezig hielden, heetten אַבֹּת or יִדְעָנִים. Het woord אֵיב geeft eerst te kennen de waarzeggende geest, die in iemand woont, [Lev. 20:27](#), die iemand bezit, [1 Sam. 28:7-8](#), die door iemand ondervraagd wordt, [1 Sam. 28:8](#), door wie iemand een dode doet opkomen, [1 Sam. 28:9](#), en die, zoals men zich van de doden voorstelde, op fluisterende, geheimzinnige wijze orakels verkondigt, [Jes. 8:19](#); [19:3](#); [29:4](#); en duidt dan vervolgens de waarzegger zelf aan, [1 Sam. 28:3](#), [9](#); [2 Kon. 21:6](#); [2 Kron. 33:6](#), LXX εγγαστρομυθος, buikspreker. Het andere woord, יִדְעָנִים, wetenden, wijzen, is maar een nadere bepaling van אַבֹּת, en duidde eerst de waarzeggende personen aan en daarna de waarzeggende geest die in hen was, [Lev. 19:31](#); [20:6](#), [27](#); [Jes. 19:3](#). Dit waarzeggen kon geschieden op velerlei wijze, o.a. ook door het vragen van doden, [Deut. 18:11](#) ¹). Maar wet en profetie verklaarden zich daar beslist tegen, en riepen het volk tot de Heere, tot zijn openbaring en getuigenis terug, [Ex. 22:18](#); [Lev. 19:26,31](#); [20:6](#), [27](#); [Deut. 18:11](#), [1 Sam. 28:19](#); [Jes. 8:19](#); [47:9-15](#); [Jer 27:9](#); [29:8](#); [Micha 3:7](#); [5:11](#); [Neh. 3:4](#); [Mal. 3:5](#); en het Nieuwe Testament drukt daarop zijn zegel, [Luk. 16: 29](#); [Hd. 8:9v.](#), [Hd. 13:6v.](#), [Hd. 19:13v](#), [Gal. 5:20](#); [Ef. 5:11](#); [Op. 9:21](#); [21:8](#); [22:15](#). Zelfs is het 2. onbewijsbaar, dat de Heilige Schrift de mogelijkheid van het oproepen en verschijnen van de gestorvenen aanneemt. Wel hebben er soms door Gods wondere macht dodenopwekkingen plaats, en erkent de Schrift demonische krachten en werkingen, die menselijk vermogen te boven gaan, [Deut. 13:1-2](#); [Mt. 24:24](#); [2 Thess. 2:9](#); [Op. 13:13-15](#). Maar nergens leert zij de mogelijkheid of de werkelijkheid van een dodenverschijning. De enige plaats, welke hiertegen aangevoerd kan worden, is [1 Sam. 28](#), waar Saul tot de toveres te Endor de toevlucht neemt; want de verschijning van Mozes en Elia met Christus op de berg van de verheerlijking [Mt. 17](#); [Luk. 9](#), is zonder menselijke bemiddeling door God alleen bewerkt. Maar al is de rationalistische verklaring te verwerpen, welke in deze geschiedenis niets anders ziet dan een opzettelijke bedriegerij van de vrouw; een objectieve, reële verschijning van Samuël is evenmin aan te nemen. Want Saul ziet Samuël niet, [1 Sam. 28:14](#), de vrouw ziet hem wel, maar verkeert in hypnotische toestand, [1 Sam. 28:12](#), en zij ziet hem, zoals hij er bij zijn leven uitzag, als een oud man en in een profetenmantel gehuld, [1 Sam. 28:14](#). De

schrik van de vrouw, [1Sam. 28:12](#), had dan ook zijn oorzaak niet daarin, dat zij tegen haar verwachting in Samuël werkelijk zag, maar hierin, dat zij, Samuël ziende, in haar hypnotische toestand ook terstond Saul de koning herkende en voor hem vreesde. Nadat Saul onder de indruk gebracht is, dat een onderaards, geestelijk wezen, אלהים, uit de aarde opgekomen en Samuël zelf verschenen was, spreekt deze uit en door de vrouw tot Saul en kondigt hem het oordeel aan. Er is niets in [1 Sam. 28](#), wat boven de bekende verschijnselen van hypnotisme en somnambulisme uitgaat en niet op dezelfde wijze te verklaren is. 3. Daar zijn er echter velen, die juist uit de verschijnselen van hypnotisme, somnambulisme, spiritisme enz. tot de werking van geesten menen te moeten besluiten. Maar deze hypothese schijnt vooralsnog volstrekt niet gerechtvaardigd. Afgezien van de vele bedriegerijen, die op dit gebied hebben plaats gehad, is hetgeen van verschijning en werking van de geesten verhaald wordt zo kinderachtig en nietsbetekenend, dat de bemoeienis van de geestenwereld er volstrekt niet voor aangenomen behoeft te worden. Daarmee wordt niet ontkend, dat er allerlei verschijnselen zich voordoen, die nog niet verklaard zijn; maar deze zijn alle van dien aard (zoals bijv. het plotseling kennen en spreken van vreemde talen, clairvoyance, hypnose, suggestie, second sight, voorgevoel, wetenschap van hetgeen op hetzelfde ogenblik elders gebeurt, telepathie enz.), dat zij door de hypothese van de geestenverschijning hoegenaamd niet duidelijker worden. Wanneer wij daarbij nog bedenken, dat de mens bij zijn waarnemingen gebonden is aan en beperkt is binnen een bepaald aantal ethertrillingen, zodat enige wijziging daarin hem een heel ander beeld van de wereld zou vertonen en hij zelf een diep en rijk zielenleven bezit, dat in het zelfbewustzijn maar zeer ten dele tot verschijning komt, dan ligt er binnen de grenzen van het Diesseits voor het occultisme nog zulk een uitgestrekt terrein open, dat wij vooreerst tot de inwerking van de geestenwereld nog geen toevlucht behoeven te nemen 2).

Voorts gaat 4. heel de Schrift van de gedachte uit, dat de dood een totale breuk is met het leven aan deze zijde van het graf. Wel behouden de gestorvenen herinnering aan hetgeen hier op aarde met hen gebeurd is. De rijke man en de arme Lazarus weten, wie en wat zij hier geweest zijn en in welke omgeving zij geleefd hebben, [Luk. 16](#). In het laatste gericht zijn de mensen zich bewust van wat zij op aarde gedaan hebben, [Mt. 7:22](#). De werken volgen hen na, die in de Heere gestorven zijn, [Op. 14:13](#). Wat wij hier op aarde gedaan hebben, wordt ons zedelijk eigendom en gaat met ons mee in de dood. Ook is er geen twijfel aan, dat de gestorvenen herkennen, die zij op aarde gekend hebben; de onderaardse bewoners begroeten spottend de koning van Babel, [Jes. 14](#); de machtige helden spreken uit het midden van de Scheol Egypte's vorst en volk toe, [Ezech. 32](#); de rijke man kent Lazarus, [Luk. 16](#). De vrienden, die wij hier door weldoen ons verwerven, ontvangen ons eens met vreugde in de eeuwige tabernakelen, [Luk 16:9](#). Maar overigens stelt de Schrift het altijd zo voor, dat de gemeenschap met deze aarde bij de dood totaal verbroken wordt. De gestorvenen hebben geen deel meer in alles, wat onder de zon geschiedt [Pred. 9:5,6,10](#). Of hun kinderen tot ere komen of in armoede vervallen, zij weten het niet, [Job 14:21](#). Abraham weet niet van de kinderen Israëls en Jakob kent hen niet, en daarom roepen zij tot de Heere, die immers hun Vader is, [Jes. 63:16](#). Van een verkeer van de gestorvenen met de levenden is nergens sprake; zij behoren tot een ander rijk, dat van de aarde totaal gescheiden is. Ook [Hebr. 11:1](#) leert niet, dat de wolk van getuigen ons ziet en gadeslaat in onze strijd. Want de μαρτυρες daar zijn geen oggetuigen van onze strijd maar geloofsgetuigen, die dienen tot onze bemoediging. 5. Daarom is er ook voor aanroeping en verering van de heiligen geen plaats. Op zichzelf is er niets vreemds of onbehoorlijks in de gedachte, dat engelen en zaligen voor de mensen op aarde voorbede doen; een belangstelling in de geschiedenis van de strijdende kerk, een generale voorbede werd ook menigmaal door de Protestanten wel aangenomen. Maar des te opmerkelijker is het, dat de Schrift, die van voorbede van de mensen op aarde zo dikwijls

gewag maakt en ze bepaald aanbeveelt en voorschrijft, [Mt. 6:9v.](#), [Rom. 15:30](#); [Ef. 6:18-19](#); [Col. 1:2-3](#); [1 Tim. 2:2](#), en bovendien leert, dat God anderen dikwijls spaart om wille van de uitverkorenen en op hun voorbede, [Gen.18:23v.](#), [Ex. 32:11v.](#), [Num. 14:13v.](#), [Ezech. 14:14,20](#); [Mt. 24:22](#) enz., van een voorbede van de engelen en van de zaligen voor de op aarde levenden nooit met een enkel woord spreekt. Ten aanzien van de voorbede van de engelen is dit reeds vroeger bewezen [3](#)), en van de voorbede van de zaligen geven de Rooms en het zelf toe, dat zij in de Schrift niet voorkomt [4](#)); alleen 2 Makk. 15:12-14 maakt melding van een voorbede van Onias en Jeremia voor hun volk in een droomgezicht aan Judas en bewijst alleen, dat de Joden in die tijd van de voorbede van de zalige afgestorvenen overtuigd waren.

Nog minder grond is er 6. voor de aanroeping en verering der heiligen. De Heilige Schrift zegt wel, dat de gelovigen op aarde elkaars voorbede mogen invoeren, [Num. 21:7](#); [Jer. 42:2](#); [1 Thess. 5:25](#), maar gewaagt nergens van een verzoek tot de afgestorvenen om hun voorbede; en engelen en mensen waren uitdrukkelijk alle godsdienstige verering van zich af, die alleen God toekomt, [Deut. 6:13](#); [10:20](#); [Mt. 4:10](#); [Hd. 14:10](#); [Col. 2:18-19](#); [Op. 19: 10](#); [22:9](#). Ook van de verering van de relikwieën is geen sprake; al verricht God er soms wonderen door, [2 Kon. 13:21](#); [Mt. 9:21](#); [Luk. 6:19](#); [Hd. 5:15](#); [19:12](#), zij mogen niet zijn voorwerp van verering, [Deut. 34:6](#); [2 Kon. 18:4](#); [2 Cor. 5:16](#). Oswald rekent de invocatie en veneratie van de heiligen dan ook tot de "Traditionsdogmen". Ook al wordt een generale voorbede van de heiligen voor de gelovigen op aarde toegegeven, dan volgt daaruit nog in het minst niet, dat zij daartoe mogen aangeroepen en vereerd worden. Want wel is een verzoek om iemands voorbede op zichzelf volstrekt niet ongeoorloofd, en heeft dan ook telkens onder de gelovigen plaats. Maar zulk een verzoek onderstelt steeds een of ander middel van verkeer, en moet mondeling of schriftelijk kunnen worden overgebracht. En dat juist ontbreekt hier en is ook met de leer van de Schrift over de toestand van de afgestorvenen in lijnrechte strijd. Rome durft daarom ook niet zeggen, dat de aanroeping en verering van de heiligen geboden en noodzakelijk is, maar spreekt alleen uit, *bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare* [5](#)). De theologie weet hoegenaamd niet duidelijk te maken, hoe de heiligen van onze gebeden kennis bekomen, en draagt allerlei gissingen voor. Sommigen menen, dat zij hun door de engelen, die hier telkens op aarde komen, worden meegedeeld, of dat de heiligen evenals de engelen zich wondersnel verplaatsen kunnen en quodam modo ubiquae zijn; anderen zijn van oordeel, dat de heiligen door God zelf van de inhoud van onze gebeden in kennis worden gesteld, of alle dingen, die zij nodig hebben te weten, in het Goddelijk bewustzijn aanschouwen; en ook zijn er, die zeggen, dat het niet nodig is, dat zij alles weten, mits zij maar heel in het algemeen van onze behoeften kennis dragen, of ook, dat wij over de wijze, waarop zij van onze gebeden kennis bekomen, ons niet hebben te bekommeren [6](#)). Daarbij komt nog, dat de Rooms en volstrekt niet met zekerheid weten, wie van de afgestorvenen in de hemel zijn en tot de volmaakte heiligen behoren De vromen van het Oude Testament verkeerden eerst in de limbus patrum en werden wel door Christus in de hemel overgebracht, maar staan toch te ver van ons af, om veel door ons te worden aangeroepen [7](#)). Van enkele vromen in het Nieuwe Testament, zoals Maria, de apostelen, en ook van de latere martelaren neemt Rome wel aan, dat zij in de hemel zijn opgenomen. Maar dat zijn enkelen, en vergissing is hierbij niet uitgesloten. In vroeger tijden was het de stem van het volk, die aan een gestorvene het predikaat van de heiligheid toekende; en daarbij kwam het voor, dat mannen, die dit predikaat bezaten, het weer verloren, zoals bijv. Clemens Alexandrinus door Benedictus XIV. Om deze dwalingen te voorkomen, is daarom sedert Alexander III en Innocentius III de kerkelijke verklaring van iemands heiligheid, dat is de canonisatie, een recht geworden van de apostolische stoel [8](#)). Echter is het hierbij weer een vraag, of de paus in deze canonisatie onfeilbaar is al dan niet. En al mag dit ook het geval zijn, uit de aard van de zaak maakt de paus er een spaarzaam gebruik van. Verreweg de meeste heiligen worden aangeroepen en vereerd, zonder dat men nauwkeurig

weet, of zij in de hemel dan wel in het vagevuur vertoeven. Men moet zich daarom met een zedelijke overtuiging tevreden stellen, voorts bedenken, dat een mogelijke vergissing geen schadelijke gevolgen meebrengt, en veiligheidshalve de aanroeping ook maar tot de "arme zielen" in het vagevuur uitstrekken, zoals in de praktijk steeds meer en meer gebeurt 9).

De aanroeping van de heiligen is 7. bij Rome volstrekt niet alleen meer een verzoek om hun voorbede (ora pro nobis), maar is allengs overgegaan in een adoratie en veneratie; de heiligen zijn object van een cultus religiosus, zij het ook, dat deze geen latria, maar dulia heet. Nu is er geen twijfel aan, dat wij aan de engelen en zaligen eerbiedige hulde zouden moeten bewijzen, indien wij hen ontmoetten en enig verkeer met hen hadden. Maar juist dit laatste komt niet voor. En daarom loopt alle aanroeping van de engelen en van de zaligen op een godsdienstige verering uit, die door de naam van dulia niet goedgemaakt wordt. Op de weg, die Rome met deze verering van het schepsel bewandelt, is er geen stilstand. De heiligheid wordt door Rome gedacht als een donum superadditum, als iets substantieels, dat aan alle schepselen in verschillende mate kan meegedeeld worden, en in diezelfde mate dan godsdienstig vereerd mag worden. Voorzover een persoon of zaak deel hebben aan de Goddelijke heiligheid, hebben zij aanspraak op een cultus religiosus. Allereerst delen daarin dus Maria, de apostelen, de martelaren, de heiligen, maar voorts allen en alles, wat met dezen in aanraking geweest is of nog met hen in betrekking staat, dus ook relikwieën, beelden, woonplaatsen enz. Naar dit beginsel kan alle schepsel godsdienstig vereerd worden, quod et quatenus respectum habeat ad Deum, tot zelfs de handen van de soldaten, die Jezus grepen, en de lippen van Judas, die Hem kusten, toe 10). In elk geval is niet in te zien, waarom de heiligen, die op aarde zijn, niet reeds door de Roomse Christenen aangeroepen en vereerd worden, en onder hen dan vooral de paus, die de heilige bij uitnemendheid is. Es spricht an sich nichts dagegen, dass auch die Heiligkeit auf Erden religiös venerirt werde. Wäre man also von der Gottseligkeit einer Person vollkommen überzeugt, so dürfte sie an sich wohl eine Verehrung geniessen, wie sie den Heiligen im Himmel zukommt. In einzelnen Fällen mag es privatim geschehen sein und geschieht vielleicht noch 11). Wat er door Oswald nog tegen aangevoerd wordt, is aan de utiliteit ontleend en doet zien, dat de verering van de levende heiligen, bepaaldelijk van de paus, bij Rome slechts een kwestie is van tijd. De gemeenschap van de heiligen ontaardt in een onderlinge veneratie, die de middelaar van God en de mensen op de achtergrond dringt.

- 1) Stade, Gesch. d. Volkes Israëls I 443 v. Schwally, Das Leben nach dem Tode bl. 69 v.
- 2) Verg. het art. van Zöckler in PRE3, en voorts o.a. Kirchner, Der Spiritismus, die Narrheit unseres Zeitalters. Berlin Habel 1883. Ed. v. Hartmann, Der Spiritismus. Leipzig Friedrich 1885. Id., Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome, ib. 1891.
- 3) Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 35 De geestelijke wereld; 267 v.
- 4) Bijv. Oswald, Eschatologie2 bl. 132.
- 5) Conc. Trid. XXV.
- 6) Thomas, S. Theol. II qu. 83 art. 4. Suppl. qu. 72 art. 1. Oswald, t.a.p. bl. 139.
- 7) Oswald, t.a.p. bl. 132, 167.
- 8) Bonwetsch, art. in PRE3 X 17-18.
- 9) Oswald, t.a.p. bl. 148, 174.
- 10) Voetius, Disp. III 880, 896.
- 11) Oswald, t.a.p. bl. 157.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 560.)

560. Tot dusverre was er alleen sprake van, of de afgestorvenen nog in enig rechtstreeks verkeer met de aarde staan; thans komt de vraag aan de orde, of de Heilige Schrift ons iets leert van de nieuwe verhoudingen en toestanden, in welke de gestorvenen zich bevinden aan gene zijde van het graf. Veel is het niet, wat de Schrift ons daarover bericht. Toch zijn reeds in het Oude Testament de lijnen aanwezig, die doorgetrokken, leiden tot een onderscheid in de toestand van rechtvaardigen en goddelozen na de dood. De vreze des Heeren is de weg ten leven, maar de goddelozen komen om en nemen een einde. En volgens het Nieuwe Testament komt de rijke man terstond in een plaats van de pijniging, welke echter nog niet met de gehenna of de abyssus identiek is. Waar deze plaats te zoeken is, wordt in de Schrift niet vermeld. Wel wordt de scheol, de hades, de gehenna, de abyssus altijd voorgesteld als beneden ons zich bevindende. Maar dit kan en mag toch niet in topografische zin worden verstaan. Want de begrippen boven en beneden zijn, lokaal genomen, zeer relatief en hebben in dit verband slechts een ethische betekenis; wij plaatsen het rijk van de duisternis vanzelf lijnrecht tegenover dat van het licht en zoeken volgens een natuurlijke symboliek het eerste beneden en het tweede boven ons. Alle bepaling van de strafplaats van de gestorvenen, in de aarde, onder de aarde, in de zee, in de zon, in de lucht of op een van de planeten is niets meer dan een gissing. Alleen kan gezegd worden, dat het Jenseits niet alleen een toestand maar ook een plaats is, want zielen mogen niet circumscriptive in tijd en ruimte zijn, zij zijn toch nog veel minder eeuwig en alom tegenwoordig en moeten ergens zijn en ook een successie van tijdsmomenten hebben. Overigens is het meer in overeenstemming met de weinige gegevens, welke de Schrift ons biedt, om van alle bepaling van de strafplaats van de doden af te zien; μη ζητῶμεν που ἐστὶ, ἀλλὰ πῶς αὐτὴν φυγοῦμεν (Chrysostomus). Even weinig weten wij van de toestand af, waarin de ongelovigen en goddelozen zich bevinden na de dood tot het laatste gericht toe. Alleen kunnen wij met zekerheid zeggen, dat, wanneer de toorn van God hier reeds op de ongelovigen blijft, deze na de dood terstond veel zwaarder moet worden gevoeld, omdat alle afleiding van het aardse leven ontbreekt en het naakte bestaan met niets dan het bewustzijn en het gevoel van die toorn gevuld wordt. De vraag is echter opgeworpen, of er voor hen, die hier op aarde het Evangelie niet of slechts zeer gebrekkig hebben gehoord, aan de overzijde van het graf nog niet een gelegenheid zal bestaan, om zich te bekeren en te geloven in Christus. De eersten, die in de Christelijke kerk daarop een toestemmend antwoord gaven, waren Clemens en Origenes. Zij leidden uit [1 Petr. 3:18-19](#) af, dat Christus en ook de apostelen aan de gestorvenen in de hades, die er vatbaar voor waren, het Evangelie hadden verkondigd. Hoewel dit gevoelen nu door Augustinus en anderen weerlegd en de nederdaling van Christus ter helle gewoonlijk anders opgevat werd, keerde het toch telkens terug en vond het vooral in de vorige eeuw, waarin men een helder besef kreeg van de grote menigte en de snelle toename van de niet-Christenen, bij zeer velen ingang. Inderdaad is het een feit van de grootste betekenis, dat er miljoenen mensen geweest zijn en nog zijn, die van de weg van de zaligheid in Christus nooit enige kennis hebben gedragen en dus ook nooit in de gelegenheid zijn gesteld, om Hem met een gelovig hart aan te nemen of met beslistheid van wil te verwerpen. Tot de ongelovigen in engere zin zijn dezen niet te rekenen, en de Schrift zegt zelf, dat zij naar een anderen maatstaf beoordeeld worden dan Joden en Christenen, [Mt. 10:16](#); [11:20-24](#); [Luk. 10:12-25](#); [12:47,48](#); [Joh. 15:22, 24](#); [Rom. 2:12](#); [2 Petr. 2:20-22](#).

Toch volgt daaruit niet, dat er ook een prediking van het Evangelie is of moet zijn aan de overzijde van het graf. Want 1. de Schrift spreekt daarvan met geen enkel woord. Vele plaatsen die er wel eens voor bijgebracht zijn, zoals [Mt. 12:40](#); [Joh. 20:17](#); [Hd. 2:24, 27, 31](#); [13:29-30](#), [34-37](#); [1 Tim. 3:16](#) hebben niet de minste kracht van bewijs en handelen volstrekt

niet over een prediking van Christus in de hel. Ook [Ezech. 16:53-63](#) opent hierop geen uitzicht; er wordt daar door de Heere beloofd, dat Hij Jeruzalem, in weerwil van de gruwelen, die zij bedreven heeft en die erger zijn dan die van haar zusters, Sodom en Samaria, toch in het einde weer herstellen en in genade aannemen zal. Om echter alle valse vertrouwen op Gods belofte en alle zelfverheffing bij Israël weg te nemen, wordt er bijgevoegd, dat de Heere niet alleen de gevangenis van Jeruzalem, maar ook die van Sodom en Samaria wenden zal, vs. 53, zodat ook deze terugkeren zullen tot haar vorige staat. Hieruit hebben sommigen besloten tot een mogelijkheid van bekering in de tussentoeestand; want Sodom en haar zusteren, d.i. de andere steden in het Siddimdal, waren in Ezechiëls dagen allen reeds lang verdelgd en konden dus niet in haar vorige staat hersteld en door God in genade aangenomen worden, als haar vroegere inwoners niet in de Scheol door de prediking van het woord van God tot bekering kwamen. Maar deze gedachte ligt ver buiten de tekst. De Heere belooft hier alleen, dat Hij Jeruzalem in weerwil van haar hoererij toch weer in genade aannemen zal; en dat niet alleen, maar ook Sodom en Samaria, die bepaald, blijkens vs. 61, typen zijn van al de heidense volken, zullen in haar vorige staat worden hersteld, dwz. de toekomst zal deze zijn, dat Jeruzalem hersteld en de heidense steden haar onderworpen zullen wezen. Van een prediking en bekering in de Scheol en van een opstanding en terugkeer van de vroegere bewoners is geen sprake. 2. De enige plaatsen, waarop men zich voor een prediking van het Evangelie in de hades met schijn van recht beroepen kan, zijn [1 Petr. 3:19-21](#) en [4:6](#). Maar ook deze teksten bevatten niet, wat men er in lezen wil. Ook al zou daar sprake zijn van een prediking, welke Christus na zijn opstanding tot de tijdgenoten van Noach in de hades hield, dan zou alleen dit feit daarmee vaststaan, maar geenszins recht geven tot de leer, dat er in de hades een voortdurende verkondiging van het Evangelie plaats had aan allen, die het op aarde niet hebben gehoord. Want immers de tijdgenoten van Noach waren juist niet zodanige mensen, die het woord van God nimmer tijdens hun leven op aarde hadden gehoord; zij hadden het woord van Noach, de prediker van de gerechtigheid, in moedwillige boosheid versmaad en waren de stem van de Heere in volle bewustheid ongehoorzaam geweest. Met hen was het dus een heel bijzonder geval, dat tot geen verdere conclusies recht geeft; de aoristus ἐκηρύξεν wijst ook aan, dat deze prediking door Christus maar eenmaal is geschied. Voorts kan deze prediking geen verkondiging van het Evangelie tot zaligheid zijn geweest, want als men bedenkt, hoe streng de Schrift steeds over alle goddelozen oordeelt en hoe zij het geslacht der mensen tijdens Noach altijd beschrijft als overgegeven tot alle boosheid en ongerechtigheid, dan wordt de gedachte ongerijmd, dat Christus juist aan hen in onderscheiding van zovele anderen het Evangelie van de zaligheid zou hebben verkondigd. Hoogstens kan er dan sprake zijn van een plechtige bekendmaking van zijn triomf aan de bewoners van de onderwereld, zoals de oude Luthersen de tekst verklaarden. Bovendien is er aan zulk een voortdurende prediking van Evangelie in de hades allerlei moeilijkheid verbonden. Volgens [1 Petr. 3:18-19](#), heeft Christus, bepaaldelijk nadat Hij levendgemaakt en opgestaan was, die prediking gehouden. Is Hij dan met zijn lichaam plaatselijk naar de hades gegaan? Wanneer heeft Hij dat gedaan? Hoelang heeft Hij er vertoefd? En laat dit alles nu mogelijk zijn, hoe onwaarschijnlijk het op zichzelf al is, wie brengt die prediking dan in de hades na die tijd en nu altijd door? Is er dan ook een kerk in de onderwereld? Is daar een zending, een roeping, een ordening? Zijn het mensen of engelen, zijn het apostelen of andere dienaren van het woord, die na hun dood daar het Evangelie verkondigen? De leer van een Missionsanstalt in de hades komt op allerlei manier met de Schrift in strijd.

Maar zij vindt ook, zoals vroeger reeds werd aangetoond [1](#)), in [1 Petr. 3:18-22](#), hoegenaamd geen steun. Er wordt daar alleen gezegd, dat Christus na zijn opstanding, levendgemaakt zijnde als Geest, naar de hemel is gegaan en door deze zijn hemelvaart aan de geesten in de gevangenis gepredikt en de engelen, machten en krachten aan zich onderdanig gemaakt heeft.

Evenmin is er in [1 Petr. 4:6](#) van zulk een prediking van het Evangelie in de hades sprake. Reeds de aoristus εὐηγγελισθῇ doet denken, niet aan een voortdurende prediking, maar aan een bepaald feit. Die verkondiging van het Evangelie had eenmaal plaats, en wel met het doel, dat zij, die haar hoorden, naar wijze van de mens in het vlees geoordeeld zouden worden, d.i. sterven zouden, maar naar de wijze van God in de geest leven zouden. De prediking van het Evangelie ging dus aan het sterven vooraf; de νεκροί zijn zij, die nu dood zijn, maar die bij hun leven het Evangelie hoorden. De reden, waarom Petrus deze mensen νεκροί noemt, ligt in het voorgaande vers. Daar werd gezegd, dat Christus gereed staat, om te oordelen de levenden en de doden. Welnu, evenals aan de levenden thans, zo werd vroeger aan hen, die thans dood zijn, het Evangelie verkondigd, opdat zij, ja nog wel sterven zouden in het vlees, maar toch nu reeds in de geest bij God leven zouden. 3. Met deze bezwaren, aan de Schrift ontleend, valt reeds geheel de leer van de prediking van het Evangelie in de tussentoestand. Want indien de Schrift ze niet behelst, staat het de Christelijke theologie niet vrij, haar desniettemin voor te dragen. Maar er zijn toch ook nog vele andere bedenkingen. Aangenomen, dat het Evangelie in de hades nog gepredikt wordt, gaat die prediking uit tot allen zonder onderscheid? Gewoonlijk zegt men van neen en laat het alleen brengen tot diegenen, die het hier op aarde niet leerden kennen. Dit is nu niet alleen met hun exegese van [1 Petr. 3:18-22](#) in strijd, want indien daar sprake is van een Evangelieprediking van Christus in de hades, dan heeft deze juist plaats tot hen, die het Evangelie door Noach wel hadden gehoord, maar ook doet het dan vanzelf de vraag oprijzen, of het leven hier op aarde voor die prediking van het Evangelie in de hades totaal onverschillig is. Ook hierop durft men begrijpelijkerwijze in de regel geen ontkennend antwoord te geven, want dan was dit leven geheel zonder waarde of betekenis. Daarom zegt men gewoonlijk met Clemens en Origenes, dat het Evangelie in de tussentoestand alleen gebracht wordt aan hen, die vatbaar voor bekering zijn, die zich hier op aarde door hun houding tegenover de vocatio realis voor het gelovig aannemen van het Evangelie hebben geprepareerd [2](#)). Feitelijk wordt daarmee het zwaartepunt toch weer in dit leven verlegd en brengt de Evangelieverkondiging in de hades slechts aan het licht, wat hier op aarde reeds in de harten verborgen was. Dat is, de beslissing over zaligheid en verderf staat niet bij het Evangelie, maar bij de vocatio realis, bij de wet. En dit is in het wezen der zaak hetzelfde gevoelen, dat ook door de Pelagianen, de Socinianen, de Deïsten enz. omhelsd werd, nl. dat er drie wegen tot zaligheid zijn, de lex naturae, de lex Mosaica en de lex Christi. 4. Daarbij komt nog, dat de leer van een Evangelieprediking in de hades van allerlei onjuiste onderstellingen uitgaat. Er ligt nl. aan ten grondslag, dat het Gods bedoeling is, om alle mensen te zaligen; dat de prediking van het Evangelie volstrekt universeel moet zijn; dat alle mensen persoonlijk en individueel voor de keuze vóór of tegen het Evangelie moeten geplaatst worden; dat de beslissing bij die keuze staat in de macht van de mens; dat erf- en dadelijke zonden niet genoegzaam zijn om te veroordelen, maar dat alleen het besliste ongeloof ten opzichte van het Evangelie het eeuwig verderf waardig maakt enz. Al deze onderstellingen zijn in strijd met besliste uitspraken van de Schrift en maken de leer van de Evangelieprediking in de tussentoestand onaannemelijk. En als dan tenslotte gevraagd wordt, of het niet hard is te geloven, dat allen, die hier op aarde geheel buiten hun schuld het Evangelie niet hoorden, verloren gaan, dan dient daarop ten antwoordt: a. dat in deze hoogernstige zaak niet ons gevoel maar Gods woord beslist; b. dat de leer van een Evangelieprediking aan de gestorvenen deze hardheid in het minst niet verzacht, omdat zij alleen ten goede komt aan hen, die zich hier op aarde reeds voldoende voor het geloof hadden voorbereid; c. dat zij de hardheid nog toenemen doet, omdat zij aan het belang van de miljoenen kinderen, die jong sterven, niet denkt en hen feitelijk buiten de mogelijkheid plaatst, om zalig te worden; en d. dat zij niet rekent met de vrijmacht en de almacht van God, welke ook behouden kan zonder de uitwendige prediking van het woord, alleen door de inwendige roeping en de wedergeboorte van de Heilige Geest.

- 1) Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 47 Het werk van Christus in Zijn vernedering; 394, Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 48 Het werk van Christus in Zijn verhoging; 409 v.
 2) Bijv. Ebrard, Dogm. par. 576.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 561.)

561. De toestand van de gestorven gelovigen, die hier op aarde nog niet de volmaakte heiligheid hebben bereikt, wordt door Rome gedacht als een reiniging van de zielen door de straf van het vuur. Het denkbeeld van zulk een louteringstoestand is van heidense oorsprong en kwam vooral in twee vormen voor. De leer van de zielsverhuizing, die bij de Indiërs, de Egyptenaren, de Grieken, de Joden enz. wordt aangetroffen, houdt in, dat de ziel, voordat zij in het menselijk lichaam kwam, reeds in andere lichamen heeft gewoond en ook, nadat zij het menselijk lichaam verlaten heeft, in nieuwe organismen ingaat, om zich te louteren en eindelijk de volmaaktheid te bereiken. Deze leer is echter te zeer met de Schrift in strijd, dan dat zij ooit binnen de grenzen van het Christendom anders dan bij enkele sekten en individuele personen instemming verwerven kon. Immers gaat zij uit van de gedachte, dat de zielen preëxistent zijn, oorspronkelijk geen lichaam bezaten en indifferent tegenover alle lichamen staan. Voorts strijdt zij met de leer van de verlossing, die door Christus volbracht is en beschouwt de reiniging en volmaking als het eigen werk van de mens. En eindelijk maakt zij in het geheel niet duidelijk, hoe de zielen, door telkens in andere lichamen over te gaan, van de zonden bevrijd en tot de heiligheid opgeleid zouden kunnen worden **1)**. Meer invloed op de Christelijke theologie had de andere voorstelling, dat de zielen na de dood nog een tijd lang door allerlei straffen gereinigd moeten worden, om eerst daarna deel aan de hoogste zaligheid te verkrijgen. In het Parzisme vinden wij het geloof, dat er na de algemene opstanding een driedaagse loutering volgt in vloeiend metaal, welke voor de goeden zacht, maar voor de bozen zeer pijnlijk is **2)**. De Joden leerden, dat alleen de volmaakte rechtvaardigen terstond naar de hemel gingen; de anderen werden naar Gehinnom verwezen, dat volgens sommigen voor alle mensen, maar in elk geval voor de Joden een purgatorium was **3)**. Sedert Origenes drong deze voorstelling ook onder de Christenen door en leidde daar tot de leer van het Roomse vagevuur of van een door vele Protestanten aangenomen louteringsperiode. Bij het eerste horen heeft deze gedachte veel aantrekkelijks. De gelovigen toch zijn in het moment van hun sterven allen nog met zonde behept; zelfs de allerheiligsten bezitten nog maar een klein beginsel van de volmaakte gehoorzaamheid. Deze zonde, welke de gelovigen aankleeft, zetelt voorts niet in het lichaam, maar in de ziel, welke daarom in de hemel niet kan ingaan, tenzij zij vooraf van de schuld van de zonde bevrijd en ook van haar smet volkomen gereinigd zij. Het laat zich moeilijk denken, hoe deze reiniging door of bij de dood plotseling tot stand kon komen. Want niet alleen gaat de heiligmaking in dit leven langzaam voort, maar op elk gebied zien wij geen plotselinge overgangen, maar geleidelijke wasdom en ontwikkeling. Alles pleit er dus voor, dat de zielen van de gelovigen na de dood een loutering moeten ondergaan, om daarna eerst in de hemel opgenomen en tot de aanschouwing van God toegelaten te worden.

Maar welke menselijke redenering zulk een vagevuur ook aanbeveelt, het eerste en op zichzelf reeds afdoende bezwaar is dat de Schrift er nergens van spreekt. Wel halen de Rooms en enige teksten aan, maar geen van alle bewijst de dienst, die ervan verlangd wordt. [Mt. 5:22](#), spreekt met geen woord van een purgatorium, maar wel van de gehenna. Bij de $\phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\eta$ in [Mt. 5:25](#), aan het vagevuur te denken, is willekeur; veeleer is zij een beeld van de

gehenna want wie erin komt, is vooraf door de rechter veroordeeld en heeft nooit gelegenheid meer, om de schuld af te doen en de gevangenis te verlaten; het εως in [Mt. 5:26](#), geeft een onbereikbare termijn aan, cf. [Mt. 18:30](#), [34](#). In [Mt. 12:32](#) zegt Jezus, dat de lastering tegen de Heilige Geest noch in deze noch in de toekomstende eeuw vergeven zal worden. De woorden: noch in de toekomstende eeuw, dienen alleen, om de onvergefelijheid van de lastering tegen de Heilige Geest te versterken en behoeven daarom geenszins te onderstellen, dat sommige zonden ook na dit leven nog vergeven kunnen worden. Maar ook al was dit zo, dan zou deze tekst toch nog niets voor de leer van het vagevuur bewijzen, want hier is van vergeving van de zonde sprake, terwijl het vagevuur juist geen plek is voor vergeving, maar alleen een oord voor afbetaling van tijdelijke straffen; en de tekst spreekt van vergeving in de toekomstende eeuw, dat is de tijd na de parousie, terwijl het vagevuur valt vóór die parousie en met het laatste gericht ophoudt te bestaan. Volgens [1 Cor. 3:12-15](#), zal het werk van de dienaren van de gemeente in de dag van Christus' parousie de proef moeten doorstaan; wie op het fundament Christus goud, zilver, kostelijke stenen zal gebouwd hebben, d.i. wie in zijn ambt en dienst goed, deugdelijk werk verricht heeft, die zal wel in zijn werk beproefd worden, maar omdat dat werk bestand blijkt tegen het vuur van het gericht, zal hij loon ontvangen; wie daartegen op het fundament hout, stro, stoppelen gebouwd heeft, welke tegen het vuur niet bestand zijn, die zal gestraft worden, zijn loon ver liezen, al is het ook, dat hijzelf door het vuur van het gericht heen behouden wordt. Inderdaad wordt hier dus gesproken van een ignis revelatorius, [1Cor.3:13](#), een ignis probatorius, [1Cor. 3:13](#), een ignis exarsorius, [1Cor. 3:15](#), maar Paulus stelt zo het vuur van het gericht voor in de toekomst van Christus en heeft daarom juist voor een vagevuur geen plaats, dat thans de gelovigen reinigen en vóór het laatste gericht eindigen zou. Andere teksten zijn er niet, waarop Rome zich voor de leer van het purgatorium, al was het alleen met enige schijn van recht, beroepen kan. Slechts één plaats in de apocriefe boeken van het Oude Testament nl. 2 Makk. 12:42-46 leert, dat de Joden van die tijd offeranden en gebeden voor de in zonden gestorvenen nodig en goed achtten, hetgeen trouwens ook van elders bekend is. Maar des te meer verdient het de opmerkzaamheid, dat dit onder de Joden bestaande volksgeloof noch in het Oude, noch in het Nieuwe Testament vermeld en veel minder goedgekeurd wordt.

2. De leer van het vagevuur hangt ten nauwste samen met die over de rechtvaardigmaking. Rome verstaat daaronder de instorting van de bovennatuurlijke, heiligmakende genade, welke dan de mens in staat stelt, om goede werken te doen en daardoor het eeuwige leven te verdienen. Deze genade is echter voor vermeerdering en vermindering vatbaar; wie door doodzonde ze verliest en dan sterft, is verloren, wie het door het houden van praecepta en consilia in het stervensuur tot de volmaaktheid bracht, gaat terstond de hemel binnen; maar wie de schuld en de tijdelijke straf voor een vergefelijke zonde nog heeft te voldoen of wie, na de door een doodzonde verloren gratia infusa in de boete te hebben terugontvangen, toch bij zijn dood nog achterstallig was in het afbetalen van de tijdelijke straffen, wordt naar het vagevuur verwezen en blijft daar, totdat hij de laatste penning heeft betaald. De rechtvaardigmaking, de heiligmaking, de heerlijkmaking is bij Rome het werk van de mens zelf, zij het ook op grond van de hem ingestorte bovennatuurlijke genade; als hij deze ontvangen heeft, moet hij zichzelf het eeuwige leven en de zalige aanschouwing van God in de hemel naar een meritum ex condigno waardig maken; en indien hij het dus hier op aarde zover niet brengt, moet hij, evenals de Heidenen zich dit voorstelden, het aangevangen werk hiernamaals voortzetten zolang, totdat hij de volmaaktheid heeft bereikt. Maar de Reformatie leerde uit de Schrift weer kennen de rechtvaardigmaking van de zondaar door het geloof en moest daarom komen tot de verwerping van het louteringsvuur. Christus heeft alles volbracht, niet alleen de straf gedragen, maar ook door zijn wetsonderhouding voor ons het eeuwige leven verworven. En al die weldaden, welke Christus door zijn lijden en sterven verworven

heeft en die in Hem heel volmaakt gereed liggen, worden terstond het deel van iemand, als hij in waarheid gelooft. Wie gelooft, heeft het eeuwige leven. In de rechtvaardigmaking wordt de mens niet alleen toegerekend de verdienste van Christus' lijdelijke, maar ook van zijn dadelijke gehoorzaamheid. Hij ontvangt in die weldaad niet alleen de vergeving, de straffeloosheid, en komt er niet door in de stand van Adam vóór de val, die met de hem geschonken kracht de wet onderhouden en het eeuwige leven verdienen moest. Maar hij heeft ook op grond van Christus' volmaakte gehoorzaamheid terstond recht op het eeuwige leven; de heilige werken, die Christus heeft volbracht, worden hem toegekend; hij heeft door wetsvolbrenging niet het eeuwige leven te verdienen, maar doet goede werken uit het beginsel van het eeuwige leven, dat hem reeds in het geloof is geschonken. De heiligmaking is hier dus geen zelfvoorbereiding voor de hemel, geen zelfvolmaking, maar niets anders dan de ontplooiing in de gelovige van wat hij in Christus reeds heeft, een wandelen in de goede werken, welke God in Christus voorbereid heeft, [Ef. 2:10](#). God behoeft dus niet te wachten op enige meerdere goede werken, eer hij de gelovige in de hemel opnemen kan, want in Christus is die hemel terstond geopend voor een iegelijk, die gelooft. Wie gelooft, die heeft vergeving en eeuwig leven, die is "rijp" voor de hemel, en behoeft noch hier noch hiernamaals door een purgatorium heen. Zelfs het lijden, dat hij hier op aarde menigmaal nog en zelfs ten gevolge van de zonde te dragen heeft, is geen straf, geen boete, geen afbetaling van een eis der wet, maar een vaderlijke kastijding, die tot zijn opvoeding dient.

3. De enige vraag op reformatorisch standpunt is dus deze: wanneer komt de gelovige in het volle bezit van de hem geschonken weldaden van Christus? Wie gelooft, ontvangt deze terstond in juridische zin; hij heeft in Christus recht op alle goederen van het verbond, op de hele zaligheid. Maar deze wordt op aarde toch nog niet in zijn volle bezit gesteld; wanneer heeft dit dan plaats, wanneer houdt de gelovige op een pelgrim te zijn en komt hij in het vaderland aan? Daarop heeft de Schrift maar één antwoord: bij de dood. Nergens stelt zij ons de vromen voor, als nog na de dood door straf of lijden van de zonde gekweld. Altijd spreken de vromen hun zekere verwachting uit, dat met de dood het einde van hun pelgrimsbaan en de ingang in het eeuwige, zalige leven van de hemel bereikt is, [Ps. 73:23-24](#); [Luk. 23:43](#); [Hd. 7:59](#); [2 Cor 5:1](#); [Phil. 1:23](#); [2 Tim. 4:7](#). Na de dood is er geen heiligmaking meer, maar treedt er een toestand van heiligheid in, waarin de geesten van de volmaakte rechtvaardigen, [Hebr. 12:23](#), bekleed zijn met lange, witte klederen en staan voor de troon en voor het Lam, [Op. 7:2](#), [14](#). Van de bescheiden de Saci van Port-Royal wordt verhaald, dat hij altijd stond in de vreze Gods en daarom niet op een onmiddellijke zaligheid na de dood durfde hopen maar stervende uitriep: obienheureux purgatoire! Maar zulk een gemoedstoestand is aan de vromen van het Oude en Nieuwe Verbond geheel vreemd en is alleen daaruit te verklaren, dat iemand, ziende op zichzelf, geen oog heeft op het volbrachte werk van Christus.

4. Op welke wijze de toestand van heiligheid terstond bij de dood van de gelovige intreedt, is natuurlijk niet te begrijpen noch duidelijk te beschrijven. Ook de wedergeboorte en heiligmaking, welke hier op aarde door de Heilige Geest gewerkt wordt, is een geheimenis. Maar zonder twijfel doet de dood als een middel dienst. Niet in de zin van het platonisch dualisme, als ware de bevrijding van het lichaam zonder meer reeds de heiligmaking van de ziel, want de zonde heeft haar zetel juist in de ziel. Noch ook in de zin van het sentimentele rationalisme, dat de mens door de dood, als een bode van de vrede, tot een engel laat worden, want de dood is op zichzelf een openbaring van Gods toorn en een bezoldiging van de zonde. Maar wel naar de mening van de Heilige Schrift, die in de dood voor de gelovige een afsterven van de zonde ziet. Immers, alle kastijding dient de gelovigen tot hun nut, opdat zij de Goddelijke heiligheid deelachtig worden, [Hebr. 12:10](#). Wie evenals Christus omwille van de zonde aan het vlees lijdt, die stopt met de zonde, [1 Petr. 4:1](#). Maar dit geldt vooral van de

dood. De ethische dood, d.i. het sterven in gemeenschap met Christus aan de zonde, heeft tot gevolg, dat iemand van de zonde gerechtvaardigd en van de zonde dood is en voortaan Gode leeft in Christus, [Rom. 6:6-11](#); [8:10](#); [1 Petr. 2:24](#). En deze ethische dood voleindt zich in de fysieke dood, [Rom. 7:24](#); [2 Cor. 5:1](#); [Phil. 1:21](#), [23](#). De dood is een geweldige verandering, een verbreking van alle banden met dit aardse leven, en een intreden in een nieuwe wereld met heel andere verhoudingen en toestanden. Er is niets vreemds in, dat God, gelijk van alle lijden, zo van de dood zich bedient, om de ziel van de gelovige te heiligen en van alle smet van de zonde te reinigen [4](#)). Hiertegen geldt niet als bezwaar, dat zulk een heiliging mechanisch is en met een sprong geschiedt, want de dood is de grootste sprong, die iemand maken kan, een plotselinge verplaatsing van de gelovige in de tegenwoordigheid van Christus, en daardoor een algehele verderving van de uitwendige en een totale vernieuwing van de inwendige mens.

Daarbij komt

5. dat de leer van het vagevuur deze heiliging van de gelovige hoegenaamd niet begrijpelijker maakt. Want vooreerst moet ook de Roomse theologie aan de dood nog een soortgelijke kritische betekenis toekennen als de Protestantse. Het vagevuur toch is geen plaats, waar nog zonden vergeven worden, maar alleen een oord, waar overgebleven tijdelijke straffen kunnen afbetaald worden. Wie dus peccata venialia begaan heeft en daarvoor in dit leven geen vergeving ontving, moet deze in de dood deelachtig worden; en zo leren de Roomse theologen dan ook, dat de in vergefelijke zonden stervende ziel terstond in de dood vergeving van de schuld ontvangt, om dan in het vagevuur de daarvoor bepaalde tijdelijke straffen te voldoen. Vervolgens is niet in te zien, op welke wijze het purgatorium de heiliging van de zielen bewerkt. Afgezien daarvan, dat het vagevuur door de Rooms en meest beschreven wordt als een materieel vuur, dat daarom niet dan idealiter op de ziel inwerken kan, rijst vanzelf de vraag, hoe pijn zonder meer heiligen kan. Dat was wel mogelijk, als door middel van die pijniging berouw, verootmoediging, bekering, geloof, liefde enz. in de ziel mocht gewerkt worden. Maar dat mag op Rooms standpunt niet aangenomen worden. Want het purgatorium is geen Missionsanstalt, geen bekeringsinstituut, geen school ter heiligmaking, maar een strafplaats, waar alleen tijdelijke straffen afbetaald worden. De arme zielen kunnen dus enerzijds niet meer zondigen en nieuwe schuld op zich laden, en anderzijds kunnen zij zich ook niet verbeteren, want alle verbetering sluit bij Rome verdienste in en in het vagevuur kan niet meer verdiend worden. Van de toestand van de arme zielen in het vagevuur is dus geen goede voorstelling te vormen. Indien zij nog te denken zijn als meer of minder door de zonde besmet, dan is het op Rooms standpunt niet te begrijpen, dat zij niet nog zondigen en zelfs de ontvangen genade weer geheel verliezen kunnen. Is dit uitgesloten, dan zijn de zielen in zichzelf rein en heilig en hebben zij alleen nog enkele tijdelijke straffen te dragen, welke zij op aarde niet konden voldoen, waarbij het dan weer onbegrijpelijk is, dat volmaakte rechtvaardigen nog tijdelijk buiten de hemel gesloten en aan de pijniging van het vagevuur kunnen worden overgegeven. En in beide gevallen blijft het een raadsel, hoe het vagevuur een ignis purgatorius kan zijn; het is niets anders dan een ignis vindicativus. Oswald zegt terecht, dat dit louterend karakter van het vagevuur tot de quaestiones difficiliores behoort! [5](#)) Eindelijk zijn er nog verschillende vragen, waarop de leer van het vagevuur het antwoord schuldig blijft. De vromen van het Oude Testament gingen volgens het Roomse geloof naar de limbus patrum; is deze limbus als een purgatorium te denken, of was voor hen geen vagevuur nodig? En hoe worden zij gelouterd, die korte tijd vóór de parousie sterven en daarom niet meer in het vagevuur kunnen komen, omdat dit met het einde van deze wereld ophoudt te bestaan? De zielen van de in vroeger eeuwen gestorvenen hebben het veel zwaarder te verantwoorden, dan die later in het vagevuur komen, want de mogelijke duur van de pijniging in het purgatorium wordt hoe langer hoe korter. Hoe is dit op Rooms standpunt

overeen te brengen met de gerechtigheid van God en met de louteringsbehoefte van de zielen? Indien men zegt, dat naarmate het einde van de wereld nadert, de heiliging te meer in het lijden van de tegenwoordige tijd en in de dood verlegd wordt, dan ondermijnt men de leer van het vagevuur op bedenkelijke wijze en nadert men het standpunt, dat de Reformatie tegenover dit Roomse leerstuk innam.

Indien de leer van het vagevuur onhoudbaar is, dan vervalt daarmee 6. ook vanzelf alle offerande en gebed voor de gestorvenen. Verering van de doden door offers en gebeden was bij de Heidenen gewoon. Voorbede voor de gestorvenen kwam later onder de Joden in gebruik, 2 Makk. 12:40-45, en bleef dit tot de huidige dag 6). In de Christelijke kerk kwam spoedig de gewoonte op, om de gestorvenen pax, lux, refrigerium toe te wensen en hen in de gebeden en bij de avondmaalsviering te gedenken. In de eerste tijd had dit plaats ten aanzien van alle in de Heere gestorvenen zonder onderscheid en werden deze oblationes en sacrificia alleen gevierd ob commemorationes eorum. Maar langzamerhand werd er onderscheid gemaakt tussen die zielen, welke terstond in de hemel werden opgenomen, en andere, die nog een tijd lang in het purgatorium vertoeven moesten. De gemeenschap met de eerste werd daarop allengs geoefend door aanroeping en verering, die met de tweede door voorbeden, goede werken, aflaten en zielmissen 7), enz. In de oud-katholieke zin, als bede tot God, dat Hij de zaligheid van de in Christus ontslapenen vermeerderen en hun gebeden voor de levenden aannemen mocht, en tevens als gedachtenisviering van en gemeenschapsoefening met de gestorvenen, werd de voorbede voor de doden ook goedgekeurd door de Grieken, de Lutherse, Grotius, door vele Anglikanen en nieuwere theologen 8). Maar de Gereformeerden verwierpen die voorbede voor de afgestorvenen, omdat hun lot bij de dood onveranderlijk beslist was 9). In Oude of Nieuwe Testament is er dan ook met geen woord van zulk een voorbede sprake. De enige plaats, waarop men zich beroepen kan, is [1 Cor. 15:29](#), waar Paulus melding maakt van zulken, die zich lieten dopen *ὑπὲρ νεκρῶν*. Er is hier echter niet uit af te leiden, dat zulk een doop door de levenden ondergaan werd, opdat hij de gestorvenen ten goede zou komen. Want er is geen enkel bewijs, dat zodanig gebruik in de tijd van Paulus of later voorkwam. Wel melden Tertullianus e.a., dat deze gewoonte bij de volgelingen van Cerinthus en Marcion gevonden werd, maar ten eerste is de juistheid van dit bericht volstrekt niet boven allen twijfel verheven, en ten andere zou er uit volgen, dat het een ketters gebruik was, wat in de Christelijke kerk nooit bestaan heeft of ingang vond. Wie de tekst wilde laten gelden als bewijs voor het recht, om voor doden te bidden, zou allereerst beginnen moeten, om levenden ten behoeve van gestorvenen te dopen. Paulus zegt echter ook niet, dat de levenden zich voor de doden lieten dopen, opdat die doop de gestorvenen ten goede zou komen. De doden worden door Paulus voorgesteld als het motief, waarom de levenden zich lieten dopen. Omdat zij, die in Christus ontslapen waren, zouden opstaan, daarom lieten hunnentwege, hunshalve de levende gelovigen zich dopen. De apostel spreekt geen andere gedachte uit dan deze, dat de doop het geloof aan de opstanding van Christus en de gelovigen veronderstelt; neem de opstanding weg en de doop wordt een ijdele ceremonie. De voorbede voor de afgestorvenen vindt daarom niet de minste grond in de Schrift, zoals trouwens Tertullianus reeds erkende. Want nadat hij de cor. mil. c. 3 gesproken had van verschillende kerkelijke gebruiken en daarbij ook van offeranden voor gestorvenen, voegde hij er in c. 4 aan toe: *harum et aliarum ejusmodi disciplinarum, si legem expostules scripturarum, nullam invenies; traditio tibi praetenditur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix* 10). Omdat er geen praeceptum Patris is, moet men zich vergenoegen met de institutio matris, d.i. de kerk, die zo weer naast en boven Gods woord komt te staan. Omdat zo de voorbede van de gestorvenen voor de Schrift niet kan bestaan, komt de vraag naar haar nuttigheid en troost niet meer te pas. Toch zijn ook deze moeilijk aanwijsbaar. Want al schijnt het schoon, dat levenden door hun voorbeden de afgestorvenen helpen

kunnen en kunnen goedmaken, wat zij misschien tegenover hen tijdens hun leven hebben misdreven; feitelijk leidt deze kerkelijke praktijk de Christelijke vroomheid in een heel verkeerd spoor. Zij doet het voorkomen, alsof in strijd met [Mt. 8:22](#), zorg voor de doden van hogere waarde is dan liefde tot de levenden; zij schrijft aan eigen werken en gebeden een verdienstelijke, satisfactorische kracht toe, welke haar werking zelfs oefent aan de overzijde van het graf en daar de gestorvenen ten goede kan komen; zij is gebouwd op en bevorderlijk aan de leer van het vagevuur, welke enerzijds, vooral bij de rijken, de zorgeloosheid voedt en aan de andere kant de onzekerheid van de gelovigen bestendigt; zij verzwakt in het Christelijk bewustzijn het geloof aan de genoegzaamheid van de offerande en voorbede van Christus 11).

- 1) Verg. De Moor, Comm. II 1081. M. Vitringa IV 87-97.
Bretschneider, Syst. Entw. 846. Spiess, Entwicklungsgesch.
der Vorst. v. Zustande nach dem Tode 31, 558. J. F. von
Meyer, Blätter für höhere Wahrheit 1830 I 244-299. Gennrich,
Die Lehre von der Wiedergeburt 1907. bl. 275-355. R. Falke,
Gibt es eine Seelenwanderung? Halle 1904. Traub,
Seelenwanderung, Der Geisteskampf der Gegenwart 1909 bl.
285-303.
- 2) Ch. d. l. Saussaye, Religionsgesch. II 51.
- 3) Weber, System bl. 327.
- 4) Catech. Westm. qu. 85.
- 5) Oswald, t.a.p. bl. 116,
- 6) Schwally, Das Leben nach dem Tode bl. 188-190.
- 7) Conc. Trid. XXII c. 2, 3. XXV. Bellarminus, de purgat. II
15-18. Perrone, Prael. VI 289 VIII 29. Simar, Dogm. 900 enz.
- 8) Verg. M. Vitringa, Doctr. IV 79, 80. VIII 509, 515. Franz,
Das Gebet für die Todten in seinem Zusammenhange mit Kultus
und Lehre nach den Schriften des h. Aug. Nordhausen 1857. K.
M. Leibbrand, Das Gebet für die Todten in der evang. Kirche.
Stuttgart 1864.
- 9) Suicerus s. v. τὰ φη De Moor, Comm. V 30-32.
- 10) Verg. ook Bellarminus, de missa II c. 7. Oswald, t.a.p. bl.
95.
- 11) Verg. tegen het purgatorium: Calvin, Inst. III 5.
Polanus, Synt. Theol VII 25. Chamier,
Panstr. Cath. T. III lib. 26. Amesius, Bellarminus
enervatus, T. II lib. 5. Voetius, Disp. II 1240. Forbesius
a Corse, Instruct. hist. theol. lib. XIII. Gerhard, Loc.
XXVI 181 v. Quenstedt, Theol. IV 555. Kliefoth,
Eschatologie. 82 v. Charles H. H. Wright, The intermediate
state and prayers for the dead examined in the light of
Scripture and ancient Jewish and Christian literature,
London Nisbet 1900.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 562.)

562. Al is er voor een verering van de heiligen en een voorbede voor de afgestorvenen geen plaats, er is en blijft toch een onverbreekelijke gemeenschap tussen de strijdende kerk op aarde en de triomferende in de hemel. De gelovigen op aarde zijn, toen zij Christen werden, toegetreden tot het hemelse Jeruzalem, dat boven en aller moeder is; tot de vele duizenden van engelen, die aldaar God dienen en loven; tot de gemeente van de eerstgeborenen, d.i. van de vromen van het Oude Verbond, die in de hemelen opgeschreven zijn en daar het burgerrecht hebben ontvangen; tot de geesten van de rechtvaardigen, d.i. van de Christenen,

die reeds ontslapen zijn en de volmaaktheid, de voleindiging, hebben bereikt; tot Christus, de middelaar van het Nieuwe Testament en tot God, de rechter van alle schepselen, [Hebr.12:22-24](#). Deze gemeenschap sluit niet in, dat er een rechtstreeks verkeer moet bestaan tussen de leden van de strijdende en van de triomferende kerk; want ofschoon dit ook ontbreekt tussen de verschillende mensen en volken in de onderscheiden tijden en plaatsen, is toch de menschheid een organisme, uit één bloede gesproten. De persoonlijke omgang, die elk gelovige hier op aarde heeft, is tot weinige personen beperkt, maar desniettemin is hij lid van de éne, heilige, algemene, Christelijke kerk. De eenheid, die alle gelovigen, zowel de gestorvenen als de levenden, samen verbindt, ligt in Christus, en door Hem in de gemeenschap met dezelfde Vader, in het bezit van dezelfde Geest, in het deelgenootschap aan dezelfde goederen van het verbond. De liefde, die blijft, ook als geloof en hoop verdwijnen, houdt alle gelovigen met Christus en onderling verbonden. En die liefde uit zich onzerzijds daarin, dat wij de heiligen, die ons voorgegaan zijn, met eerbied gedenken, dat wij waardig van hen spreken, dat wij hen navolgen in geloof en goede werken, en door hun voorbeeld aangespoord met lijdzaamheid lopen de loopbaan, die ons voorgesteld is, dat wij één met hen ons gevoelen en leven in de verwachting, van tot hen te gaan, dat wij met hen en alle schepselen de naam van de Heere grootmaken. Onder de vormen, waarin de gemeenschap van de strijdende met de triomfeerde kerk zich openbaart, neemt de hoop van het wederzien een brede plaats in. Er is door het rationalisme daarvan verschrikkelijk misbruik gemaakt; het scheen, alsof de zaligheid van de hemel niet in de gemeenschap met Christus maar in de sentimentele genieting van elkaars bijzijn gelegen was. Maar desniettemin ligt er een goede, ware gedachte in. De hoop op het wederzien aan de overzijde van het graf is volkomen natuurlijk, echt menselijk en ook in overeenstemming met de Heilige Schrift. Want deze leert geen naakte onsterfelijkheid van schimachtige zielen, maar eeuwig leven van individuele mensen. Wedergeboorte wist de individualiteit, de persoonlijkheid, het karakter niet uit, maar heiligt ze en stelt ze in dienst van Gods naam. De gemeente is de nieuwe mensheid, welke allerlei schakering en onderscheid in zich draagt en in de eenheid de rijkste verscheidenheid openbaart. De vreugde van de hemel ligt daarom wel allereerst in de gemeenschap met Christus, maar vervolgens toch ook in de gemeenschap van de zaligen onderling. En evenmin als deze op aarde, hoewel zij hier altijd gebrekkig is, inbreuk maakt op de gemeenschap van de gelovigen met Christus, maar deze veeleer bevestigt en verrijkt, zo is het ook in de hemel. Het hoogste, wat Paulus wenste, was ontbonden te zijn en met Christus te wezen, [Phil.1:23](#); [1 Thess. 4:17](#). Maar Jezus stelt zelf de vreugde van de hemel voor onder het beeld van een maaltijd, waar allen aanzitten met Abraham, Izak en Jakob, [Mt. 8:11](#), cf. [Luk.13:28](#). De hoop op het wederzien is daarom op zichzelf niet verkeerd, als zij maar ondergeschikt blijft aan het verlangen naar de gemeenschap van Christus. En anderzijds is het ook geen ongerijmde gedachte, dat de zaligen in de hemel verlangen naar de gelovigen, die op aarde zijn. Immers behouden zij de herinnering aan de personen en toestanden, die zij op aarde gekend hebben, [Luk. 16:27-31](#). De zielen onder het altaar roepen om wraak over het vergoten bloed, [Op. 3:10](#). De bruid, d.i. de hele gemeente zowel in de hemel als op aarde, bidt om de komst van de Heere Jezus, [Op. 22:17](#). Al geeft de Schrift ons geen recht te geloven, dat de zaligen in de hemel alles weten, wat hier op aarde gebeurt, toch is het waarschijnlijk, dat zij van de strijdende kerk op aarde minstens even veel weten als deze van hen. En dat weinige, gevoegd bij de kennis, die zij uit de herinnering bezitten en die misschien telkens door mededelingen van engelen en pas ontslapenen uitgebreid wordt, is genoegzaam, om hen steeds met belangstelling te doen denken aan deze aarde en aan de machtige worsteling, die hier gestreden wordt. Daarbij komt nog, dat de toestand van de zaligen in de hemel, hoe heerlijk ook, toch om verschillende redenen nog een voorlopig karakter draagt. Immers zijn zij thans alleen in de hemel en tot die hemel beperkt, en nog niet in het bezit van de aarde, waarvan de erfenis hun met die van de hemel toegezegd is. Voorts zijn zij verstoken van het lichaam, en

dit lichaamloos bestaan is niet, gelijk het dualisme menen moet, een winst maar een verlies, geen vermeerdering maar vermindering van zijn, omdat het lichaam tot het wezen van de mens behoort. En eindelijk kan het deel niet volmaakt zijn zonder het geheel; eerst in de gemeenschap van al de heiligen wordt de volheid van Christus' liefde gekend, [Ef. 3:18](#); de ene groep van gelovigen kan zonder de andere de voleindiging niet bereiken, [Hebr. 11: 40](#). Daarom is er bij de zaligen in de hemel ook nog plaats voor geloof en hoop, voor verlangen en gebed, [Op. 6:10](#); [22:17](#). Evenals de gelovigen op aarde, strekken zij zich uit naar de wederkomst van Christus, de opstanding van de doden en de wederoprichting van alle dingen. Dan eerst is het einde bereikt, [1 Cor. 15:24](#). Deze gedachte staat in de Schrift zozeer op de voorgrond, dat de tussentoestand tot een korte spanne tijds inkrimpt, die bij het eindgericht in het geheel niet in aanmerking komt. Nergens wordt gezegd, dat ook hetgeen door de gestorvenen in die tussentoestand wordt verricht, in de laatste dag voor de rechterstoel van Christus geoordeeld zal worden. Het oordeel gaat uitsluitend over wat in het lichaam geschied is, hetzij goed hetzij kwaad, [2 Cor. 5:10](#); het judicium universale is in zoverre met het judicium particulare identiek. Daaruit is echter nog niet met Kliefoth af te leiden, dat de zielen na de dood buiten tijd en ruimte leven en van alle ontwikkeling of vooruitgang verstoken zijn [1](#)). Want al is er zeker geen ontwikkeling, gelijk die op aarde, en al is er nog veel minder aan een mogelijke verandering ten goede of ten kwade te denken, toch is een waarachtig bestaan en leven van de zielen zonder activiteit niet mogelijk, tenzij men ze in bewusteloze slaap verzonken acht. Want de gestorvenen blijven eindige en beperkte wezens en kunnen niet anders bestaan dan in ruimte en tijd. De afmetingen van de ruimte en de berekeningen van de tijd zijn zonder twijfel aan gene zijde van het graf geheel andere dan hier op aarde, waar mijlen en uren onze maatstaf zijn. Maar ook de zielen, die daar wonen, worden niet eeuwig en alomtegenwoordig als God; zij moeten, evenals de engelen, een ubi definitivum hebben, kunnen niet op twee plaatsen tegelijk zijn en zijn altijd ergens op een bepaalde plaats, in het paradijs, in de hemel enz. En ook zijn zij niet boven alle tijdvorm, dat is boven alle successie van ogenblikken verheven, want zij hebben een verleden, dat zij zich herinneren, een heden waarin zij leven, en een toekomst, die zij tegemoet gaan. De rijke man weet, dat zijn broeders nog leven, [Luk.16:28](#); de zielen onder het altaar zien uit naar de dag der wrake, [Op. 6:10](#); de bruid verlangt naar de komst van Christus, [Op. 22:17](#); zij, die uit de verdrukking gekomen zijn, dienen God dag en nacht, [Op. 7:15](#); en die het beest hebben aanbeden, hebben geen rust dag en nacht, [Op.14:11](#).

Indien nu de zielen in enige vorm van ruimte en tijd bestaan, kunnen zij ook niet zonder alle werkzaamheid gedacht worden. Wel zegt Jezus, dat in de nacht van de dood niemand werken kan, [Joh. 9:4](#), en wordt de hemelse zaligheid dikwijls in de Schrift als een rusten voorgesteld, [Hebr. 4:9](#); [Op. 14:13](#). Maar evenmin als het met elkaar strijdt, dat God rust van zijn scheppingswerk, [Gen. 2:2](#), en toch altijd werkt, [Joh. 5:17](#), of dat Christus zijn werk op aarde had volbracht, [Joh. 17:4](#), en toch in de hemel plaats voor de zijnen bereidt, [Joh. 14:3](#); evenmin sluit het een het ander uit, dat de gelovigen rusten van hun werken en toch God dienen in zijn tempel. Hun werk op aarde is af, maar daarom hebben zij in de hemel nog wel andere werken te doen. De Schrift leert dit duidelijk. Die in de Heere ontslapen zijn, zijn bij Jezus, [Phil. 1:23](#), staan voor de troon van God en van het Lam, [Op. 7: 9,16](#) roepen en bidden, loven en dienen, [Op. 6:10](#); [7:10](#), [15](#); [22: 17](#). Trouwens, als zij bewustheid hebben en God, Christus, de engelen, elkaar kennen, dan oefenen zij daarmee vanzelf werkzaamheden uit van verstand en van wil, nemen toe in kennis en worden bevestigd in liefde. Als Paulus zeggen kan, dat de gelovigen op aarde, door de heerlijkheid des Heeren in de spiegel van zijn woord te aanschouwen, naar zijn beeld in gedaante veranderd worden van heerlijkheid tot heerlijkheid, [2 Cor. 3:18](#); hoeveel te meer zal dat dan het geval zijn, als zij toegelaten worden tot zijn onmiddellijke tegenwoordigheid en Hem zien van aangezicht tot aangezicht?

Verandering van staat is er niet; er is ook geen ontwikkeling in aardse zin; zelfs geen heiligmaking, zoals in de strijdende kerk, want de heiligheid zelf is het deel van allen. Maar zoals Adam vóór de val en Christus als mens, hoewel volkomen heilig, toch toenemen kon in genade en wijsheid, zo is er in de hemel een voortgaande bevestiging van staat, een altijd meer gelijkvormig worden aan het beeld van de Zoon, een nimmer eindigend opwassen in de kennis en liefde van God. En daarbij heeft ieder zijn eigen taak en plaats. De Rooms en nemen aan, dat de vromen van het Oude Testament na hun dood in de limbus patrum vertoefden en daaruit eerst door Christus bij zijn nederdaling ter helle werden bevrijd; en tevens menen zij, dat de ongedoopt stervende kinderen noch in de hel noch in de hemel, maar in een afzonderlijk receptaculum, de limbus infantum, worden opgenomen. Maar voor geen van beide receptacula is er grond in de Schrift. Wel spreekt het van zelf, dat wie de eenheid van het genadeverbond uit het oog verliest en de weldaden, door Christus verworven, opvat als een nieuwe substantie, die vroeger niet bestond, de vromen van het Oude Testament in de limbus patrum moet laten wachten op deze verwerving en mededeling van Christus' weldaden. Maar wie de eenheid van het verbond erkent, en de weldaden van Christus opvat als de goede gunst van God, die met oog op Christus reeds vóór zijn lijden en sterven kon worden uitgedeeld, die heeft aan geen limbus patrum behoefte. De weg naar de hemelse zaligheid was onder het Oude dezelfde als onder het Nieuwe Testament, al is er ook verschil in het licht, waarbij de gelovigen toen en nu wandelen. En ook is er aan de overzijde van het graf geen plaats voor een limbus infantum; want de kinderen van het verbond, gedoopt of ongedoopt, gaan stervende ten hemel in; en over het lot van de andere is ons zo weinig geopenbaard, dat wij het best doen van een stellig oordeel ons te onthouden ²⁾. Maar toch ligt er in de limbus patrum en infantum deze ware gedachte, dat er verschillende graden zijn zowel in de straf van de goddelozen als in de zaligheid van de vromen. Er is onderscheid van rang en werkzaamheid in de wereld van de engelen. Er is verscheidenheid onder alle schepselen en het rijkst onder de mensen. Er is verschil van plaats en taak in de gemeente van Christus; aan ieder der gelovige wordt hier op aarde een eigen gave geschonken, een eigen taak opgedragen. En bij de dood volgen ieders werken degene na, die in de Heere ontslaapt. Zonder twijfel wordt deze verscheidenheid in de hemel niet uitgewist, maar integendeel van al het zondige gereinigd en op het rijkst vermenigvuldigd, [Luc. 19:17-19](#). Toch ontnemt dit verschil in graad niets aan de zaligheid, welke elk naar zijn mate geniet. Want allen wonen in bij dezelfde Heere, [2 Cor. 5:8](#), zijn opgenomen in dezelfde hemel, [Op. 7:9](#), genieten dezelfde rust, [Hebr. 4:9](#), en vinden hun vreugde in dezelfde dienst van God, [Op. 7:15](#).

1) Kliefoth, Eschatologie bl. 61-66.

2) B. B. Warfield, The development of the doctrine of infant salvation, in zijn Two Studies in the history of doctrine, New-York 1897.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 62 De Wederkomst van Christus; 563.)

Par. 62. De Wederkomst van Christus

Literatuur over de Messiaanse verwachtingen in het Oude Testament en het Jodendom werd reeds genoemd **26353** ev. De eschatologie van het N.T. wordt besproken in de werken van Weiss, Beyschlag, Holtzmann, Stevens enz. over N.T. theologie, maar was ook menigmaal voorwerp van speciaal onderzoek, zie bijv. Haupt, Die eschatol. Aussagen Jesu in de synopt.

Evang. Berlin 1895. Spitta, Die grosse eschatol. Rede Jesu, Stud. u. Krit. 1909 bl. 348-401. Dobschütz, Zur Eschatologie der Evang., ib. 1911 bl. 1-20. J. Knabenhauer, Jezus und die Erwartung des Weltendes, Stimmen aus Maria Laach 1908 bl. 487-497. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus in ihrem Zusammenhange mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus. Göttingen 1893. Teichmann, die Paulin. Voraussetzungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüd. Apokalyptik. Freiburg 1896. T. G. Darling, The Apostle Paul and the second Advent, The Princeton Theol. Review April 1904 bl. 197-214. G. Vos, The Pauline eschatology and chiliasm, The Princeton Theol. Rev. Jan. 1911. Titius, Die Neut. Lehre von der Seligkeit im Reiche Gottes und ihre Bedeutung für die Gegenwart 1895-1900. Aizberger, Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. u. N.T. Freiburg 1890 Fr. Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den Paulin. Briefen. Freiburg Herder 1909. Art. Eschatology in Hastings, D. B. en D. C. G.

Voor de geschiedenis der Christ. eschatologie zie men de werken, boven par. 61 aangehaald **26551**. Ze werd met alle daarin voorkomende speciale onderwerpen: voortekenen, antichrist, wederkomst van Christus, opstanding, gericht, wereldverniewing, hemel, hel enz. min of meer uitvoerig behandeld door Damascenus, de fide orthod. IV 26, 27. Augustinus, de civ. Dei I. XX-XXII. Lombardus, e.a. op Sent. IV 43-50. Thomas, c. Gent. III 1-63. IV 79-97. S. Theol. suppl. qu. 75-99. app. qu. 1. Bonaventura, Brevil. VII 4-7. Heinrich-Gutberlet, Dogm. X 2e Abth. Münster 1904. C. Pesch, Prael. dogm. IX2 Friburg 1902. Pohle, Dogm. III4 655 v. Oswald, Eschatologie5, Paderhorn 1893 enz. Voorts door Luther, bij Köstlin II. Gerhard, Loc. XXVI tract. 2-6. Quenstedt, Theol. IV 576-660. Hollaz, Ex. bl. 1235-1276. Calvijn, Inst. III 24. 25. Polanus, Synt. Theol. VI c. 59-75. Synopsis pur. theol. disp. 51. 52. Turretinus, Theol. El. loc. XX. Marck, Expectatio gloriae futurae Jesu Christi. L. B. 1730. De Moor, Comm. VI 586-736. M. Vitringa, Doctr. IV 1-215 enz. In de nieuwere tijd, behalve in de dogmatische handboeken, speciaal door F. Richter, Die Lehre v.d. letzten Dingen. Breslau 1843, '44. Luthardt, Die Lehre v.d. letzten Dingen3 1885. Kliefoth, Christl. Eschatologie. Leipzig 1886. Briet, De eschatologie of leer der laatste dingen volgens de Schriften des N. V. Tiel 1857, '58.

563. Gelijk het de mens gezet is, om eenmaal te sterven, zo moet er ook eens een einde komen aan de geschiedenis van de wereld. Niet alleen de religie, ook de wetenschap was daarvan te allen tijde overtuigd. Enkelen, zoals Aristoteles in de oudheid en Czolbe, Friedrich Mohr e.a. in de nieuwere tijd, hebben wel gemeend, dat deze wereld eeuwig was en geen begin noch einde had. Maar de onhoudbaarheid van deze mening wordt thans algemeen toegestemd; er zijn vele overwegingen, die de eindige duur van de wereld boven allen twijfel verheffen. De omdraaiingssnelheid van de aarde neemt volgens berekening minstens één seconde in 600,000 jaren af: hoe weinig dit ook is, het brengt na biljoenen van jaren toch op aarde een omkeer in de verhouding van dag en nacht teweeg, welke aan alle leven een einde maakt. Voorts wordt de rotatie van de aarde voortdurend door de invloed van eb en vloed vertraagd, omdat deze de delen van de aarde verplaatst en de voorraad kinetische energie vermindert; de aarde nadert daarom steeds de zon en moet eindelijk in haar verdwijnen. Vervolgens is de ruimte, waarin de planeten zich bewegen, niet volstrekt ledig, maar met ether of verdunde lucht gevuld, die, hoe zwak dan ook, de beweging tegenhoudt, de omdraaiingssnelheid vermindert, de baan van de planeten doet inkrimpen en ze zo steeds meer in de nabijheid van de zon doet komen. Verder kan ook de zon niet altijd duren; hetzij zij haar warmte produceert door invallende meteorieten of door voortdurende inkrimping of door chemische werkingen, zij verbruikt die warmte allengs, verkleint haar omvang, trekt zich samen en gaat haar einde te gemoet; volgens Thompson zou de middellijn van de zon jaarlijks 35 meter afnemen en zou zij, daar zij reeds 20 miljoen jaren geschenen had, nog

slechts een tien miljoen jaren kunnen bestaan. Kinetische energie toch kan zich wel in warmte ontzetten, maar warmte niet meer in kinetische energie, tenzij zij uitstroomt op een kouder lichaam. Als de temperatuur dus eens overal gelijk zal zijn, houdt de omzetting van warmte op en is het einde der dingen bereikt. De vraag is dus maar, wie van beide, de zon of de aarde, het het langst uithouden zal; indien de zon, dan wordt de aarde tenslotte door haar verslonden en eindigt alles met verbranding; indien de aarde, dan houdt eens alle warmte op en gaat het leven onder in de dood van de verstijving 1). Daarbij komen nog allerlei andere gronden voor de eindigheid van de wereld; het water van de aarde moet wegens zijn chemische verwantschap met de mineralen steeds afnemen; water en zuurstof worden almeer aan vaste stoffen verbonden; de producten van de aarde, steenkolen, hout, turf, voedingsmiddelen, verminderen; de aarde, hoe rijk ook, raakt eenmaal uitgeput, en dit te spoediger, naarmate het menselijk geslacht toeneemt en het gevaar van overbevolking dreigt. Voor een optimistische verwachting aangaande de toekomst is er daarom op het standpunt van de wetenschap volstrekt geen plaats. Toch hebben velen zich daaraan overgegeven en van een gestadige vooruitgang en een toekomstig paradijs van de mensheid in het Diesseits gedroomd. Humanisten en materialisten wedijveren met elkaar in het koesteren van dergelijke illusies, achten door het principe van de kosmische evolutie hun broodprofetieën gewaarborgd en oordelen, dat door de vermeerdering van ideale goederen, zoals wetenschap, kunst, zedelijkheid, of door de vooruitgang in stoffelijke welvaart, door overvloed van voedsel en deksel en kleding, het geluk van de mensheid eenmaal ten volle bereikt worden zal. Kant, Lessing, Herder, Fichte, Schelling enz., achtten een toekomst aanstaande, waarin het ethische Godsrijk allen omvatten, de Aufklärung deel van allen en de humaniteit het beginsel van het leven van iedereen zou zijn. Zelfs Darwin spreekt aan het slot van zijn boek over het Ontstaan van de soorten en in het laatste hoofdstuk van zijn Afstamming van de mens de hoop uit, dat de mens, die van zijn dierlijke oorsprong thans reeds zo hoog is opgeklommen, een nog hoger bestemming in een verwijderde toekomst tegemoet gaat. In die toekomst zal volgens Pierson 2), het huwelijk door de edelsten niet meer worden begeerd, maar zal de man met de vrouw als met zijn zuster verkeren en de wellust niet meer de dood van de levenslust zijn, of zal volgens anderen het huwelijk bij een hoogbeschaafd volk mettertijd de vorm van een dubbelhuwelijk aannemen en twee vrienden gezamenlijk twee vrouwen huwen. Nog buitensporiger zijn de verwachtingen van de socialisten, deze chiliasten van het ongeloof, die menen, dat in de toekomststaat naar hun model alle zonde en strijd verdwenen en een onbezorgd, tevreden leven ieders voorrecht zal zijn. Maar, gelijk gezegd is, veel grond bestaat er voor zulke verwachtingen niet. En al zou er ook een tijd van grotere welvaart en groter geluk voor de mensheid aanbreken, wat zou het voordeel daarvan zijn, als toch alle ontwikkeling, zoals de wetenschap leert, tenslotte moest ondergaan in de dood? Fr. van Helwald weet aan het slot van zijn Kulturgeschichte op de vraag, waartoe alles geweest is, waartoe ook de mens met zijn worstelen en streven, zijn beschaving en ontwikkeling bestaan heeft, niet het minste antwoord te geven. En Otto Henne-Am Rhyn eindigt zijn Kulturgeschichte met de voorspelling, dat heel de mensheid met haar cultuur eens spoorloos verdwijnen zal; einst wird Alles, was wir gethan, nirgends mehr aufzufinden sein; en hij kan zich daartegenover alleen troosten met de gedachte, dat het nog lange tijd duren zal, eer het zover is 3). Wie zonder God en zonder Christus leeft, en alles van het Diesseits, van immanente, kosmische krachten verwachten moet, is ook zonder hoop in de wereld. Zelfs de cultuur is niet eindeloos te denken. Miljarden van jaren kunnen in het verleden of in de toekomst van de wereld wel willekeurig aangenomen, maar niet concreet, gevuld met geschiedenis, gedacht worden. Als bijv. de mensheid eens duizendmiljoen jaren oud werd, zou een leerboek over de wereldgeschiedenis, dat een eeuw op tien bladzijden afhandelde, niet minder dan tweehonderdduizend delen vormen, elk deel gerekend op vijfhonderd bladzijden, of nog twintigduizend delen, als aan elke eeuw slechts één bladzijde, of nog

vijfhonderd delen, als aan elke eeuw niet meer dan één regel gewijd werd. En zo zou het zijn met al wat de inhoud van onze cultuur vormt. De mens en de mensheid zijn eindig, en daarom is ook hun beschaving niet eindeloos te denken. Een oneindige tijd is zowel voor de aarde als voor ons geslacht een ongerijmdheid, die nog tastbaarder is dan de dwaasheid van de miljoenen van jaren, uit heidense mythologieën ons bekend. Op het standpunt van de wetenschap is er veel meer grond, om het pessimisme van Schopenhauer en Ed. von Hartmann aan te nemen, dat de verlossing van de wereld stelt in de bestrijding van de alogische wil door de logische voorstelling, in de absolute Willensverneinung, dat is in de vernietiging van de wereld zelf. Maar ook dan is er niet de minste waarborg, dat de absolute wil niet tot een ander wereldproces overgaat en tot in het oneindige toe altijd weer van voren aan begint. Vele Griekse wijsgeren hielden het ervoor, dat aan deze wereld vele andere voorafgegaan waren en op haar vele andere zouden volgen; zelfs waren de Pythagoreërs en de Stoïcijnen van oordeel, dat alles precies zo terugkeren zou, als het op deze wereld bestond en in vroegere bestaan had; en ook thans zijn velen tot dergelijke gevoelens teruggekeerd ⁴⁾, ofschoon Windelband het terecht een pijnlijke gedachte noemt, dat in der periodischen Wiederkehr aller Dingen auch die Persönlichkeit mit allem ihrem Thun und Leiden wiederkehren soll ⁵⁾.

- 1) De wet der entropie, volgens welke arbeid wel volledig in warmte, maar warmte nooit meer geheel in arbeid omgezet kan worden, en die, door Clausius op het heelal toegepast, tot een toestand leidt, waarin het tot verandering van warmte in arbeid noodzakelijke temperatuurverschil verdwenen is, is meermalen gebruikt als een bewijs voor het einde, dus ook voor het begin van de wereld, en dan verder zelfs als een bewijs voor het bestaan van God, L. Dressel, Der Gottesbeweis auf Grund des Entropiesatzes, St. a. M. Laach 1909 bl. 150-160. K. Isenkrahe, Energie, Entropie, Weltanfang. Weltende. Trier Lintz 1910. Maar B. Bavink, Das Entropiegesetz und die Endlichkeit der Welt, Der Geisteskampf der Gegenwart 1910 bl. 260-267 bestrijdt de kracht van dat bewijs. Verg. ook art. Entropie in Meyers Konversationslex.
- 2) Pierson, Eine Lebensbeschouwing bl. 269.
- 3) Th. Ziegler, Sittl. Sein und sittl. Werden bl. 141 zegt: was das letzte Ende, das Ziel der Geschichte selbst sei, ich weiss es nicht und keiner von uns weiss es.
- 4) Bijv. Haeckel, Die Welträthsel 1899 bl. 430, en vooral ook Nietzsche.
- 5) Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft. Strassburg 1900 bl. 22. Verg. verder over het einde der wereld: Lange, Gesch. d. Mater. 4 552 v. Pesch, Die grossen Welträthsel II 2 352 v. Mühlhäusser, Die Zukunft der Menschheit. Heilbron 1881. Reiff, Die Zukunft der Welt. 2 Bazel 1875, Fürer, Weltende und Endgericht. Gütersloh 1896. Siebeck, Religionsphilos. 1893 bl. 399-427 enz. Zie ook mijn Wijsbeg. van de Openbaring bl. 232-272.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 62 De Wederkomst van Christus; 564.)

564. De religie heeft zich nooit met deze idee van een eindeloze ontwikkeling of van een algehele ondergang van de wereld verzoend. Verschillende redenen hielden haar van het overnemen van deze wijsgerige theorieën terug. Immers is het voor geen tegenspraak vatbaar,

dat al dergelijke voorstellingen aan de waarde van de persoonlijkheid tekort doen en deze opofferen aan het geheel. Voorts miskennen zij de betekenis van het godsdienstig-zedelijk leven en stellen dit verre beneden de cultuur. En eindelijk bouwen zij voor het heden en voor de toekomst alleen op de krachten, die in de kosmos immament zijn en rekenen hoegenaamd niet met een Goddelijke macht, die de wereld bestuurt en haar tenslotte door rechtstreeks ingrijpen beantwoorden doet aan het door haar gestelde doel. Alle godsdiensten hebben daarom een andere verwachting voor de toekomst. Zij kennen alle in meer of minder duidelijke mate een strijd van het goede en kwade; alle koesteren zij de hoop van de zegepraal van het goede, waarbij de deugdzamen beloond en de goddelozen gestraft worden; en meestal achten zij die toekomst ook niet anders bereikbaar dan door een openbaring van bovennatuurlijke krachten ¹⁾. In de Perzische religie werd zelfs aan het einde van de derde wereldperiode de verschijning van de derde zoon van Zarathustra, Saoshyant, verwacht, die een duizendjarig vrederijk inleiden en het verlossingswerk van zijn vader voltooiën zou ²⁾. En onder de Mohammedanen kwam naast het geloof aan de wederkomst van Jezus ook langzamerhand de verwachting van een Mahdi op, die de gelovigen weer in de gouden tijd van de "vier rechtvaardige Khalifs" terugvoeren zou ³⁾. Bij Israël werd de verwachting aangaande de toekomst gebouwd op de grondslag van het verbond, dat God met Abraham en zijn zaad had opgericht. Dit verbond toch draagt een eeuwig karakter en wordt door de ontrouw van de mens niet teniet gedaan. Reeds in de wet betuigt God herhaaldelijk aan het volk van Israël, dat Hij, wanneer het zijn verbond overtreedt, het met de zwaarste straffen bezoeken, maar zich daarna toch weer over hen ontfermen zal. Als Israël om zijn zonden onder de volken verstrooid en zijn land verwoest zal zijn, dan zal de Heere in die tijd door het aannemen van andere volken Israël tot jaloersheid verwekken en daarna het bekeren en terugvoeren in zijn land, het zegenen met allerlei geestelijke en stoffelijke zegeningen en wraak doen over al zijn vijanden, [Lev. 26](#), [Deut. 4:23-31](#); [30:1-10](#); [32:15-43](#). Na de belofte aan Davids huis, dat het bestendig en zijn stoel vast zou zijn tot in eeuwigheid, [2 Sam. 7:16](#); [23:5](#); [1 Chr. 17:14](#) krijgt in de verwachting aangaande Israëls toekomst dit element hoe langer hoe meer betekenis, dat de bekering en het herstel van Israël niet anders zal tot stand komen dan door de gezalfde koning uit Davids geslacht. In de profetie worden deze gedachten breder ontwikkeld en nemen zij, ondanks de eigenaardigheid, die zij bij elk van de profeten dragen, steeds vaster vormen aan.

In de verwachting, welke het Oude Testament koestert aangaande de toekomst van het volk van God, zijn de volgende momenten duidelijk te onderscheiden. Alle profeten verkondigen 1. aan Israël en Juda een dag van het gericht en van straf. De יום ידוֹהָה, dat is de tijd, waarin de Heere zich over zijn volk ontfermen en zich aan zijn vijanden wreken zal, werd door de profeten heel anders dan door het volk opgevat. Het volk misbruikte deze verwachting en dacht, dat de Heere het, afgezien van zijn geestelijke toestand, tegen alle gevaar beschermen zou, [Am. 5:18](#); [6:13](#); [Jer. 29](#); [Ezech. 33:23v](#). Maar de profeten zeiden, dat de dag des Heeren ook voor Israël een dag van het gericht zou zijn; het volk zou in ballingschap gaan en zijn land aan de verwoesting worden prijs gegeven, [Am. 2:4v.](#), [Am. 5:16,18](#) [27](#); [6:14](#) enz., [Hos. 1:6](#); [2:11](#) [[Hos. 2:12](#)]; [3:4](#); [8:13](#); [9:3,6](#); [10:6](#); [11:5](#); [13:12](#); [14:1](#) [[Hos. 13:16](#)]; [Joël 2:1v.](#), [Mich. 3:12](#); [4:10](#); [7:13](#); [Zef. 1:1-18](#); [Hab. 1:5-11](#); [Jes. 2:11v.](#), [Jes. 5:5v.](#), [Jes. 7:18.](#), [Jer. 1:11-16](#) enz. Maar toch, die straf is 2. tijdelijk. Er komt een einde aan na vele dagen, [Hos. 3:3](#), na enkele dagen, dat is na een korte tijd, [Hos. 6:2](#), na zeventig jaren, [Jer. 25:12](#); [29:10](#), na driehonderd en negentig jaren voor Israël en veertig jaren voor Juda, [Ezech. 4:4v](#). God kastijdt zijn volk met mate, [Jes. 27:7v.](#), [Jer. 30:11](#). Hij verlaat het slechts voor een kleine tijd; zijn toorn is klein, maar zijn goedertierenheid is eeuwig, [Jes. 54:7-8](#). Hij heeft zijn volk lief met een eeuwige liefde, en zal zich daarom weer ontfermen, [Mich. 7:19](#); [Jer. 31:3](#), [20](#). Hij kan zijn volk niet verderven, al schudt Hij het ook als in een zeef, [Am. 9:8-9](#). Zijn berouw is in Hem

ontstoken, [Hos. 11:8](#). Hij gedenkt zijn verbond, [Ezech. 16:60](#). Hij zal zijn volk verlossen, niet om Israëls wil, maar om zijns naams wil, om zijn roem onder de Heidenen, [Deut. 32:27](#); [Jes. 43:25](#); [48:9](#); [Ezech. 36:22](#). Aan het einde van de straftijd zendt God 3. de Messias uit Davids huis. Obadja spreekt nog in het algemeen van heilanden, die de op Zion ontkomen gemeente beschermen, vs. 17, 21, cf. [Jer. 23:4](#); [33:17](#), [20](#), [21](#), [22](#), [26](#). Amos zegt, dat God na het gericht over Israël de vervallen hut van David weer oprichten zal, [Amos 9:11](#). Hosea verwacht, dat de kinderen Israëls zich bekeren zullen en de Heere zoeken en ook David hun koning, [Hos. 1:11](#); [3:5](#), cf. [Jer. 30:9](#). [Ezech. 34:23](#). [24](#); [37:22-24](#). Micha profeteert, dat Israël niet eerder uit de macht van de vijanden verlost zal worden, voordat uit het Davidisch koningshuis te Bethlehem de Heerser geboren zal zijn, Micha 5:1-2 [[Micha 5:2-3](#)]. Dat Hij niet uit Jeruzalem maar, evenals David zelf, uit Bethlehem zal voortkomen, bewijst, dat het Davidisch koningshuis de troon verloren heeft en tot een staat van nederheid vervallen is. Jesaja zegt dan ook, dat er een rijsje zal voortkomen uit de afgehouden tronk van Isaï, [Jes. 11:1-2](#), en Ezechiël drukt dezelfde gedachte aldus uit, dat de Heere van de opperste tak van de hoge ceders een klein, teder takje nemen zal, [Ezech. 17:22](#), God zal hem als een spruite aan Davids huis doen uitspruiten, [Jes. 4:2](#); [Jer. 23:5-6](#); [33:14-17](#), zodat hij daarnaar ook de naam van Spruite draagt, [Zach. 3:8](#); [6:12](#). In Israëls lijdenstijd geboren, zal deze Davidide opgroeien in armoedige omstandigheden, [Jes. 7:14-17](#); Hij is een koning, maar rechtvaardig, zachtmoedig, nederig en daarom rijdende op het veulen van een ezelin, [Zach. 9:9](#); met de koninklijke verbindt hij de profetische, [Deut. 18:15](#); [Jes. 11:2](#), 40-66; [Mal. 4:5](#) en de priesterlijke waardigheid, [Jes. 63](#); [Jer. 30:21](#); [Zach. 3](#); [6:13](#); [Ps. 110](#); het rijk, dat Hij komt stichten, is een rijk van gerechtigheid en vrede, [Jes. 11](#), 40-66; [Mich. 5:9](#); [Ps. 72](#); [110](#); Hij is en verwerft zelf de gerechtigheid en het heil voor zijn volk, [Jes. 11](#); [42](#); [53](#); [Jer. 23:5-6](#), [Ps. 72](#) enz. Zijn verschijning heeft daarom niet eerst plaats na de dag van het gericht, maar gaat daaraan vooraf; Juda wordt eerst verlost, als God aan David een spruite schenken zal, [Jes. 9:1-16](#), [11:1](#) v., [Jer. 23:5-6](#); [33:14-17](#).

Tot de weldaden 4, die door deze Gezalfde aan zijn volk geschonken zullen worden, behoort allereerst de terugkeer uit het land van de ballingschap. Land, volk, koning en God behoren bijeen; het herstel van Israël begint daarom met terugkeer uit de ballingschap, [Am. 9:14](#); [Hos. 11:11](#) [Mich. 4:6](#); [Joël 3:1](#); [Jes. 11:11](#), [Jer. 3:18](#); [Ezech. 11:17](#) enz. Die terugkeer zal volgens de schildering van Jesaja buitengewoon heerlijk zijn; de wildernis zal bloeien als een roos, bergen zullen geslecht en dalen gevuld worden; er zal een gebaande weg zijn, waarop ook de blinde niet dwalen kan, [Jes. 35:1-9](#); [41:17-20](#); [42:15-16](#); [43:19-20](#) enz. In die terugkeer zal zowel Israël als Juda delen, [Am. 9:9-15](#); [Hos. 1:11](#); [14:2-9](#); [Jes. 11:13](#); [Jer. 3:6, 18](#); [31:27](#); [32:37-40](#); [Ezech. 37:17](#); [47:13](#), [21](#); [48:1-7, 23-29](#). Maar aan deze verwachting beantwoordde de terugkeer uit de Babylonische gevangenschap slechts zeer ten dele. De na-exilische profeten zien daarom in die terugkeer slechts een begin van de vervulling van de beloften, maken hun verwachting los van een terugkeer uit de ballingschap, en spreken, behalve [Zach 8:13](#), niet meer van de tien stammen; de teruggekeerden beschouwden zich als de vertegenwoordiging van het hele Israël, [Ezr. 6:17](#). Trouwens vatten al de profeten 5. de terugkeer uit de ballingschap tevens in ethische zin, als een bekering van Israël, op. Vergadering uit de volken en besnijdenis van het hart gaan samen, [Deut. 30:3-6](#). Lang niet allen zullen terugkeren en zich bekeren tot de Heere; velen, de meesten, zullen in het gericht, dat de dag des Heeren ook over Israël brengen zal, omkomen. De Heere zal het huis Jakobs wel niet geheel verderven, maar Hij zal het toch schudden als in een zeef en de zondaars doen sterven door het zwaard, [Am. 9:8-10](#). Als de Heere Israël en Juda wederbrengt, zal Hij hen eerst in de woestijn leiden en daar —met hen richten en de goddelozen uitzuiveren, [Hos. 2:13](#); [Ezech. 20:34](#) v. Vele mannen zullen dan vallen, zodat zeven vrouwen één man zullen aangrijpen, [Jes. 3:25-4:1](#). De verdelging is vast besloten, slechts een overblijfsel zal

wederkeren, [Jes. 4:3](#); [6:13](#); [7:3](#); [10:21](#); [11:11](#). De Heere zal de kinderen Israëls dorsen en dan één bij één oplezen, [Jes. 27:12](#). Hij zal de hoogmoedigen verdoen, maar een arm en ellendig volk doen overblijven, [Zeph. 3:20](#), en zijn werk in het leven behouden, [Hab. 3:2](#). Een uit een stad en twee uit een geslacht zullen wedergebracht, [Jer. 3:14](#), twee delen zullen uitgerooid, maar het derde deel zal gelouterd worden, [Zach. 13:8](#); [9](#). Maar deze overgeblevenen zullen dan de Heere tot een heilig volk zijn, dat Hij zich ondertrouwt in eeuwigheid, [Hos.1:10-11](#); [2:15,18](#), [22](#); [Jes. 4:3-4](#); [11:9](#). De Heere vergeeft hun alle ongerechtigheid, wast hen van al hun onreinheid, geeft hun een nieuw hart, stort zijn Geest op allen uit, doet alle afgoderij en toverij uit haar midden verdwijnen, en richt een nieuw verbond met hen op, [Mich. 5:11-14](#); [Joël 2:28](#); [Jes. 44:21-23](#); [43:25](#); [Jer. 31:31](#); [Ezech. 11:19](#); [36:25-28](#); [37:14](#); [Zach. 13:2](#) enz. Een onreine zal er onder hen niet meer zijn, [Jes. 52:1](#), [11,12](#); allen zijn zij rechtvaardigen, [Jes. 60:21](#), die, door God geleerd, Hem kennen, op zijn naam vertrouwen en geen onrecht doen of leugen spreken, [Jes. 54:13](#); [Jer. 31:31](#); [Zeph. 3:12-13](#). Alles zal er heilig zijn, tot zelfs de bellen van de paarden toe, [Zach.14:20-21](#). Want de heerlijkheid van de Heere is over hen opgegaan, [Zach. 2:5](#); [Jes. 60:1](#), en God zelf woont onder hen, [Ob. 21](#); [Joël 3:17](#); [Hos. 2:22](#); [Zach. 2:10](#); [8:8](#) enz. Deze geestelijke weldaden sluiten 6. voor de Oudtestamenstische profetie de verwachting in van het herstel van tempel en eredienst. Volgens Obadja zal er op Sion ontkoming zijn; daar wonen de heilanden, die Israël beschermen en zijn vijanden richten zullen, [Obadja 17](#), [21](#). Joël profeteert, dat de Heere wonen zal op Sion, zijn heilige berg, en dat Jeruzalem een heiligheid zal zijn, die niet meer voor vreemden toegankelijk en eeuwig van duur zal zijn, [Joël 3:17](#), [20](#). Amos verwacht, dat de steden van Palestina herbouwd en bewoond en Israël er nimmermeer uit verdreven zal worden, [Amos 9:14-15](#). Micha verkondigt, dat, al zal Sion ook als een akker geploegd en Jeruzalem tot een steenhoop worden, [Micha 3:12](#), toch de berg van het huis des Heeren vastgesteld zal zijn op de top van de bergen, dat uit Sion de wet zal uitgaan en het woord van de Heere uit Jeruzalem, en dat de Heere op Sion wonen zal, [Micha 4:1-2](#); [7:11](#). Dezelfde gedachte wordt door Jesaja uitgesproken, [Jes. 2:2](#), die er voorts nog aan toevoegt, dat Sion en Jeruzalem, koningschap en priesterschap, tempel en altaar, offeranden en feestdagen hersteld zullen worden, [Jes. 28:16](#); [30:19](#); [33:5](#); [35:10](#); [52:1](#); [56:6-7](#); [60:7](#); [61:6](#); [66:20-23](#). Ook verwacht Jeremia, dat Jeruzalem herbouwd, detroon van de Heere aldaar gevestigd, en de eredienst in de tempel vernieuwd zal worden, [Jer. 3:16-17](#); [30:18](#); [31:38](#); [33:18](#), [21](#). Haggai voorspelt, dat de heerlijkheid van de tweede tempel groter zal zijn dan die van de eersten, Hag. 2:6-10 [[Hag. 2:5-9](#)], en Zacharia verkondigt, dat Jeruzalem herbouwd en uitgebreid, dat priesterschap en tempel vernieuwd zal worden en dat God in Jeruzalem te midden van zijn volk wonen zal, [Zach. 1:17](#); [2:1-5](#); [3:1-8](#); [6:9-15](#); [8:3v](#). Maar door geen van de profeten wordt dit beeld van de toekomst zo minutieus uitgewerkt als door Ezechiël. Nadat hij in hoofdst. 34-37 gezegd heeft, dat Israël en Juda weer door de Heere vergaderd, als één volk onder de enige herder uit Davids huis Hem ten eigendom aangenomen en met een nieuw hart en een nieuwe geest begiftigd zal worden, en dan in hoofdst. 38 en 39 voorspeld heeft, dat Israël, in zijn land teruggekeerd, nog een laatste aanval van Gog uit Magog heeft te doorstaan, geeft hij in hoofdst. 40-48 een uitgewerkte tekening van het Palestina van de toekomst. Het land aan de westzijde van de Jordaan zal door evenwijdige lijnen verdeeld worden in bijna gelijke stroken. De bovenste zeven worden bewoond door de stammen Dan, Aser, Naftali, Manasse, Efraïm, Ruben, Juda, en de benedenste vijf door Benjamin, Simeon, Issaschar, Zebulon en Gad. Tussen deze bovenste en benedenste delen van het land wordt een strook land afgezonderd voor de Heere. In het midden van deze 25000 el brede en lange strook ligt een hoge berg; en daarop is de met de heerlijkheid des Heeren vervulde tempel gebouwd, die 500 el in het vierkant bedraagt en door een ruimte van 500 el aan elke zijde is omringd. Daaromheen ontvangen de priesters, die allen zonen van Zadok moeten zijn, in het zuiden en de Leviëten in het noorden hun woonplaats van 25000 el lengte en 10000 el breedte, terwijl in het oosten en westen een

gedeelte van de heilige strook toegewezen wordt aan de vorst. De stad Jeruzalem is van de tempel gescheiden en ligt ten zuiden van het land, dat de priesters is toe gewezen, in een vlakte van 25000 el lengte en 5000 el breedte. Aan elke zijde van de stad bevinden zich in de muur drie poorten, naar het getal van de stammen Israëls. Op de grote feesten komt heel Israël naar de tempel om te offeren, maar aan de Heidenen is de toegang tot de tempel verboden. Indien Israël zo naar Gods inzettingen leeft, zal het rijke zegen genieten; van onder de dorpel van de tempeldeur stroomt een beek, die voortdurend zich verdiept, het land vruchtbaar en zelfs het water van de dode zee gezond maakt; en aan haar oevers staat geboomte, waarvan de vruchten tot spijs en waarvan de bladeren tot genezing dienen 4).

Bij deze geestelijke weldaden komen 7. allerlei stoffelijke zegeningen. Israël zal onder de vrede vorst uit Davids huis in veiligheid wonen. Oorlog zal er niet meer zijn: boog en zwaard worden verbroken, [Hos. 2:17](#), paarden en wagens verdaan, vestingen vernield, [Mich. 5:9, 19](#) [[Micha 5:10-11](#)], zwaarden tot spaden en spiesen tot sikkelen geslagen, en allen zullen neerzitten onder hun wijnstok en vijgeboom, [Jes. 2:4](#); [Mich. 4:3-4](#), want het koninkrijk is des Heeren en Hij is hun sterkte, [Ob. 21](#); [Joël 3:16-17](#). Het land zal een buitengewone vruchtbaarheid ontvangen, zodat de bergen van zoete wijn druipen en de heuvels van melk vlieten; een fontein, uitgaande uit het huis des Heeren zal het dorre land bevochtigen en de woestijn in een Eden herscheppen; het boos gedierte zal verdreven zijn, vijanden zullen de oogst niet meer roven, en alle geboomte, te rechter tijd door malse regen verkwikt, zal overvloedig vruchten dragen, [Am. 9:13-14](#); [Hos. 2:17, 20, 21](#); [14:6](#); [Joël 3:18](#); [Jes. 32:15-20](#); [51:3](#); [60:17-18](#); [62:8-9](#); [65:9, 22](#); [Jer. 31:6, 12-14](#); [Ezech. 34:14, 25, 26, 29](#); [36:29](#); [47:1-12](#); [Zach. 8:12](#); [14:8, 10](#). Er zal zelfs een grote omkeer in de hele natuur plaats hebben; de dieren ontvangen een andere aard, [Jes. 11:6-8](#); [65:25](#), hemel en aarde worden vernieuwd en de vorige dingen niet meer gedacht, [Jes. 34:4](#); [51:6](#); [65:17](#); [66:22](#);, zon en maan worden veranderd, het licht van de maan wordt als van de zon en het licht der zon wordt zevenvoudig versterkt, [Jes. 30:26](#); ja zon en maan houden op, het wordt een enige dag, want de Heere zal zijn tot een eeuwig licht, [Jes. 60:19-20](#); [Zach. 14:6-7](#). En ook in de mensenwereld zal de verandering groot zijn. Als Israël vergaderd zal zijn, zal Palestina van mensen gonzen, [Mich. 2:12-13](#); het zaad van de kinderen Israëls zal zijn als het zand van de zee, en vooral zal dat van Davids huis en van de Leviëten vermenigvuldigd worden, [Hos. 1:10](#); [Jes. 9:2](#); [Jer. 3:16](#); [33:22](#). Vanwege de veelheid van de mensen en van de beesten zal Jeruzalem niet te meten zijn en dorpsgewijze bewoond moeten worden, [Zach. 2:1-4](#). Deze wonderbare vermeerdering heeft verschillende oorzaken. Vele Israelieten zullen, als een gedeelte reeds teruggebracht is, naar Jeruzalem komen en in de zegen van Israëls willen delen, [Zach. 2:4-9](#); [8:7-8](#); [Jer. 3:14, 16, 18](#); ja, als de boden van de Heere die zegen onder de Heidenen bekend maken, zullen dezen de onder hen nog wonende Israëliëten in wagens en draagstoelen, met paarden, muil dieren en snelle lopers naar Jeruzalem brengen, [Jes. 66:19-20](#). Voorts zullen ook de gestorven Israëliëten in die zegeningen delen. Heel Israël kan gezegd worden, uit de dood in het leven te zijn wedergebracht, [Hos. 6:2](#); [13:14](#); [Jes. 25:8](#); [Ezech. 37:1-14](#), maar bepaaldelijk verkondigen [Jesaja 26:19](#); [Daniël 12:2](#), dat ook de verslagen Israëliëten zullen opstaan en althans voor een deel ten eeuwige leven zullen ontwaken. En eindelijk zullen ook alle burgers van het Godsrijk een hoge ouderdom bereiken. Er zal daar niet meer zijn een zuigeling van slechts weinige dagen, noch een oud man, die zijn dagen niet vol maakt, want wie sterft als een knaap zal honderd jaren oud worden, en de zondaar, die honderd jaren oud sterft, zal geacht worden, om zijn zonde door een vloek getroffen en daarom zo vroeg gestorven te zijn, [Jes. 65:20](#), cf. [Zach. 8:4-5](#). Ook zal er geen ziekte meer wezen en geen rouw en gehuil, [Jes. 25:8](#); [30:19](#); [65:19](#), ja de Heere zal de dood vernietigen en verslinden tot overwinning, [Jes. 25:8](#).

Eindelijk 8. zullen in die zegen van het Godsrijk ook de Heidenen delen. Door heel de Oudtestamentische profetie loopt de gedachte, dat God het bloed van zijn knechten aan zijn vijanden wreken zal. Aan verschillende volken, Filistea, Tyrus, Moab, Ammon, Edom, Assur, Babel, kondigen daarom de profeten van God oordelen aan. Maar die oordelen strekken toch niet tot verderf, maar tot behoud van de Heidenen; in Abrahams zaad worden alle volken van de aarde gezegend. Wel treedt bij de ene profeet meer de politieke zijde van deze onderwerping van de Heidenen onder Israël op de voorgrond; en bij een ander de godsdienstige, geestelijke zijde. Maar allen verwachten toch, dat de heerschappij van de Messias zich tot alle volken uitbreiden zal, cf. [Ps. 2; 21; 24; 45; 46; 47; 48; 68; 72; 86; 89; 96; 98](#) enz. Israël zal de Heidenen erfelijk bezitten, [Am. 9:12](#) Op. 17-21; zij zullen wel geoordeeld worden, [Joël 3:2-15](#), maar al wie de naam van de Heere zal aanroepen, zal behouden worden, want op Zion is ontkoming, 2:32. De Heerser uit Bethlehem zal groot zijn tot aan de einden van de aarde en Israël tegen zijn vijanden beschermen, [Mich. 5:3v.](#), maar de Heidenen zullen toch naar Zion gaan, om de wegen van de Heere te leren, [Micha 4:1-2](#). Nadat de Heere alle goden van de volken verdelgd heeft, [Zef. 2:4-11; 3:8](#), zullen de eilanden van de heidenen zich voor Hem buigen, en zal Hij alle volken reine lippen geven, om zijn naam aan te roepen, [Zef. 2:11; 3:9](#). Ethiopië zal de Heere geschenken brengen in Zion, [Jes. 18:7](#), Egyptenaren en Assyriërs zullen Hem dienen, [Jes. 19:18-25](#), Tyrus zal haar loon de Heere afstaan, [Jes. 23:15-18](#), en allen volken zal Hij op Zion een vette maaltijd bereiden, [Jes. 25:6-10](#); ja de Knecht des Heeren zal ook tot een licht van de Heidenen zijn, de heerlijkheid van de Heere door zijn boden ook onder de volken van de aarde bekend maken, en ook door dezen gediend worden; het huis van de Heere zal een bedehuis zijn voor alle volken; allen zullen daar offers brengen, de Heere aanbidden en naar zijn naam zich noemen, en Israëls kudde weiden en zijn akkers bouwen, terwijl de Israëlieten zich als priesters geheel aan de dienst van de Heere wijden kunnen, 40-66 passim. Als Israël hersteld en Jeruzalem de troon van de Heere zal zijn, zullen aldaar alle Heidenen om de naam van de Heere vergaderd worden, zich in de Heere zegenen en in Hem zich beroemen, [Jer. 3:17; 4:2; 16:19-21; 33:9](#). Alle volken zullen aan het eind erkennen, dat de Heere God is, [Ezech. 16:61; 17:24; 25:5v, Ezech. 26:6; 28:22; 29:6; 30:8v](#). Alle Heidenen zullen hun kostbaarheden naar Jeruzalem brengen en het huis van de Heere met heerlijkheid vervullen, [Hagg. 2:7-10](#). Zij zullen komen en zeggen: laat ons heengaan, om te smeken het aangezicht van de Heere; en tien mannen zullen de slip van een Joodse man grijpen en met hem willen gaan, omdat God met hem is, [Zach. 2:11; 8:20-23; 14:16-19](#). Het volk van heiligen ontvangt de heerschappij over alle natiën van de aarde, [Dan. 7:14, 27](#).

- 1) Zie Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 351 v, en voorts Pfanner, Theol. gentilis c. 18-20. R. Schneider, Christl. Klänge bl. 250 v. 292 v. Laken, Traditionen des Menschengeschlechts 1869 bl. 407 v. Kuyper in de artikelen over de Voleinding, Heraut n. 1732 v.
- 2) Edv. Lehmann in Ch. d. l. Saussaye's Religionsgesch. II3 225.
- 3) C. Snouck Hurgronje, Der Mahdi. Separatabdruck von der Revue Coloniale Internationale 1885.
- 4) Verg. tot recht verstand van dit beeld der toekomst A. B. Davidson, The Theol. of the Old Test. bl. 343 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 62 De Wederkomst van Christus; 565.)

565. Deze Messiaanse verwachtingen van het Oude Testament dragen, zoals ieder terstond inziet, een zeer eigenaardig karakter; zij bepalen zich tot een toekomstige zaligheid op aarde.

In het Oude Testament mag een enkele maal de gelovige zijn hoop uitspreken, dat hij na zijn dood in eeuwige heerlijkheid zal worden opgenomen, deze verwachting is individueel en staat op zichzelf; doorgaans richt het oog van de profetie zich naar die toekomst heen, waarin het volk van Israël onder de koning uit Davids huis veilig in Palestina wonen en over alle natiën van de aarde heersen zal. Van een opneming van de gelovigen aan het einde van de tijden in de hemel der heerlijkheid is geen sprake; de zaligheid wordt niet in de hemel, maar op aarde verwacht. In verband daarmee kent de Oudtestamentische profetie slechts één komst van de Messias. Wel weet zij, dat de Gezalfde uit Davids huis geboren zal worden, als dit huis tot verval gekomen is, en dat Hij aan het lijden van zijn volk deel zal hebben, ja dat Hij als knecht van de Heere voor zijn volk lijden en zijn ongerechtigheden dragen zal; Hij zal een heel ander koning zijn dan de vorsten van de aarde, nederig, zachtmoedig, recht doende, zijn volk beschermende; Hij zal niet alleen koning, maar tevens profeet en priester zijn. Maar de Oudtestamentische profetie scheidt in het leven van de Messias de staat van de vernedering en de staat van de verhoging nimmer van één; zij vat beide in één beeld samen; zij onderscheidt geen eerste en tweede komst en stelt de laatste, die ten gerichte is, niet geruime tijd na de eerste, welke ter behoudenis strekt. Het is één komst, waarbij de Messias aan zijn volk de gerechtigheid en de zaligheid schenkt en het tot heerschappij brengt over alle volken van de aarde. Het rijk, dat Hij komt stichten, is daarom ook het voltooid Godsrijk. Zelf zal Hij wel als koning over zijn volk regeren, maar Hij is dan toch niets meer dan een theocratisch koning, die niet eigenmachtig heerst, maar in volstrekte zin Gods regering verwezenlijkt. De Oudtestamentische profetie maakt geen temporeel onderscheid tussen een Christus- en een Godsregering; zij verwacht niet, dat de Messias uit Davids huis, na tijdelijk geregeerd te hebben, zijn koninkrijk aan God overdraagt; zij houdt de toekomst, welke zij schildert in het Messiaanse rijk, niet voor een tussentoestand, die aan het einde voor een Godsregering in de hemel plaats moet maken; zij beschouwt het Messiaanse rijk als de eindtoestand en laat duidelijk het gericht over de vijanden, het afslaan van de laatste aanval, de verandering van de natuur, de opstanding uit de dood en aan de stichting en bevestiging van dit rijk voorafgaan. En dit rijk wordt door de profeten geschetst in verven en kleuren, onder vormen en beelden, welke alle ontleend zijn aan de historische omstandigheden, onder welke zij leefden. Palestina zal hernomen, Jeruzalem herbouwd, de tempel met zijn offerdienst hersteld, Edom en Moab en Ammon, Assur en Babel onderworpen, aan alle burgers een lang leven, een rustig nederzitten onder wijnstok en vijgenboom geschonken worden; het beeld van de toekomst is door en door Oudtestamentisch, het is geheel en al historisch en nationaal bepaald. Maar in die aardse, zinnelijke vormen legt de profetie een eeuwige inhoud; de schaal wordt drager van een onvergankelijke kern, die ook in het Oude Testament er soms door heenbreekt. Terugkeer uit de ballingschap en waarachtige bekering vallen samen; de religieuze en de politieke zijde van Israëls overwinning over de vijanden zijn ten nauwste verbonden; de Messias is een aards vorst, maar ook een eeuwig koning, een koning van de gerechtigheid, een eeuwig vader voor zijn volk, een vredevorst, een priesterkoning; de vijanden worden aan Israël onderworpen, maar erkennen daarin, dat de Heere God is en dienen Hem in zijn tempel; deze tempel met zijn priesterschap en offerdienst zijn het zichtbaar bewijs, dat alle burgers van het rijk met een nieuw hart en een nieuw geest de Heere dienen en wandelen in zijn wegen; en de buitengewone vruchtbaarheid van het land onderstelt een hele verandering van de natuur, de schepping van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, waarin gerechtigheid woont.

Het latere Jodendom bracht in deze Oudtestamentische verwachtingen allerlei wijzigingen aan. Van zijn politieke heerschappij beroofd en onder de volken verstrooid, begon het meer en meer rekening te houden met het toekomstig lot van de individuen en breidde zijn gezichtskring tot de mensheid en tot heel de wereld uit. Israël zou wel eenmaal op grond van

zijn eigen, wettische gerechtigheid door de Messias tot een politieke heerschappij over alle volken gebracht worden; maar dit Messiaanse rijk droeg een voorlopig, tijdelijk karakter en zo aan het einde plaats maken voor een rijk van God, voor een zaligheid van de rechtvaardigen in de hemel, welke door de opstanding van alle mensen en door het algemene wereldgericht werd ingeleid. De politieke en de religieuze zijde, welke in het profetische beeld van de toekomst ten nauwste verenigd waren, werden op die wijze uiteengerukt. Israël verwachtte in Jezus' dagen een zinnelijk, aards Messiasrijk, welks toestand in de vormen en beelde van de Oudtestamentische profetie beschreven werd. Maar deze beelden en vormen werden nu in letterlijke zin opgevat; de schaal werd met de kern, de zaak met het beeld, het wezen met de vorm verwisseld; het Messiaanse rijk werd een politieke heerschappij van Israël over de volken, een periode van uitwendige voorspoed en bloei. En aan het einde daarvan had eerst na de algemene opstanding het wereldgericht plaats, waarbij een ieder geoordeeld werd naar zijn werken en of de zaligheid in de hemel tot loon of de pijniging in de gehenna tot straf voor zijn daden ontving. Op die wijze ontstond de leer van het Chiliasme. Wel blijft een groot gedeelte van de Joodse apocriefe literatuur nog bij de Oudtestamentische verwachtingen staan. Maar dikwijls, vooral in de Apoc. van Baruch en in het vierde boek van Ezra, komt toch de voorstelling voor, dat de heerlijkheid van het Messiaanse rijk de laatste en de hoogste niet is, maar na een bepaalde tijd, die menigmaal berekend en in de Talmud bijv. op 400 of op 1000 jaren gesteld wordt, voor de hemelse zaligheid van het Godsrijk plaats maken zal. Het Chiliasme is dus niet van Christelijke, maar van Joodse en voorts ook van Perzische oorsprong 1). Het berust altijd op een compromis tussen de verwachtingen van een aardse en van een hemelse zaligheid en tracht de Oudtestamentische profetie in die zin tot haar recht te laten komen, dat het door haar een aards Messiasrijk voorspeld acht, hetwelk na een bestemde tijd door het Godsrijk vervangen zal worden. De sterkte van het Chiliasme schijnt nu wel het Oude Testament te zijn, maar feitelijk is dit niet zo; het Oude Testament is beslist niet chiliastisch, het tekent in het Messiasrijk het voltooid Godsrijk, dat zonder einde is en eeuwig duurt, [Dan. 2:44](#), en dat door gericht, opstanding en wereldvernieuwing voorafgegaan wordt. Desniettemin vond het bij de Joden en ook bij vele Christenen geloof en kwam telkens weer op, als de wereld haar Gode vijandige macht ontwikkelde en de kerk deed lijden onder vervolging en druk. In de oudste tijd treffen wij het aan bij Cerinthus, in het testament van de XII patriarchen, bij de Ebionieten, bij Barnabas, Papias, Irenaeus, Hippolytus, Apollinaris, Commodianus, Lactantius, Victorinus. Maar het Montanisme maande tot voorzichtigheid; Gnostieken, Alexandrijnse theologen en vooral ook Augustinus bestreden het ten sterkste, en de veranderde toestand van de kerk, die de wereldmacht overwonnen had en zichzelf hoe langer hoe meer voor het Godsrijk op aarde hield, deed het langzamerhand geheel uitsterven. Bij vernieuwing kwam het op vóór en tijdens de Reformatie, toen velen Rome als de valse hoer en de paus als de antichrist gingen beschouwen; het herleefde bij de Wederdopers, de Davidjoristen, de Socinianen, en stierf sedert niet meer uit, ofschoon de officiële kerken het verwierpen. De politieke beroeringen, de godsdienstoorlogen, de vervolgingen, de sectarische bewegingen schonken er telkens nieuw leven aan. In Boheme werd het gepredikt door Paul Felgenhauer en Comenius; in Duitsland door Jakob Bahroe, Ezechiël Meth, Gichtel, Petersen, Horche, Spener, J. Lange, S. Kanig; in Engeland door Joh. Archer, Newton, Joseph Mede, Jane Leade en vele Independenten; in Nederland door Labadie, Ant. Bourignon, Poiret enz. Zelfs Gereformeerde theologen neigden tot een gematigd Chiliasme, zoals Piscator, Alsted, Jurieu, Barnet, Whiston, Serarius, Coccejus, Groenewegen, Jac. Alting, d'Outrein, Vitringa, Brakel, Jungius, Mommers e.a 2). In de 18e en 19e eeuw vond het onder de druk van de maatschappelijke en staatkundige revolutiën niet alleen ingang bij de Swedenborgianen, de Darbysten, de Irvingianen, de Mormonen, de Adventisten enz., maar werd het na de realistische richting, ingeslagen door Bengel, Oetinger, Ph. M. Hahn, J. M. Hahn, Hasenkamp, Menken, Jung-

Stilling, J. F. von Meyer enz., ook omhelsd door vele theologen in de kerken van de Reformatie 3).

De grondgedachten van het Chiliasme zijn vrijwel bij allen dezelfde; zij komen hierop neer, dat er een tweërlei wederkomst van Christus en een dubbele opstanding te onderscheiden valt; dat Christus bij zijn eerste wederkomst de antichristelijke macht overwinnen, de Satan binden, de gestorven gelovigen opwekken, de gemeente, inzonderheid de gemeente van het bekeerde en naar Palestina teruggebrachte Israël rondom zich vergaderen, van uit die gemeente over de wereld heersen en voor zijn volk een tijdperk van geestelijke bloei en stoffelijke welvaart zal doen aanbreken; en dat Hij aan het einde van die tijd nog eenmaal wederkomen zal, om alle mensen uit de dood op te wekken, voor zijn richterstool te oordelen en hun eeuwig lot te bepalen. Maar deze grondgedachten laten toch allerlei wijzigingen toe. De aanvang van het duizendjarig rijk werd verschillend bepaald; op voorgang van de brief van Barnabas leerden vele kerkvaders en later ook de Coccejanen, dat het beginnen zou met het zevende millennium van de wereld; de Fifth-monarchmen lieten het beginnen na de val van het vierde wereldrijk; Hippolytus stelde zijn begin in het jaar 500, Groenewegen in 1700, Whiston in 1715 en later in 1766, Jurieu in 1785, Bengel in 1836, Stilling in 1816 enz. De duur werd bepaald op 400 (4 Ezra) of 600 (Evang. van Nicodemus) of duizend (Talmud enz.) of tweemaal duizend (Bengel) of slechts 7 (Darby) of ook een onbepaald aantal jaren, zodat het getal in [Op. 20:2-3](#), symbolisch opgevat wordt (Rothe, Martensen, Lange enz.) Enkelen menen, dat er vóór de oprichting van het duizendjarig rijk geen wederkomst van Christus (Kurtz), of althans geen zichtbare wederkomst (Darby), of een slechts voor de gelovigen zichtbare wederkomst (Irving) zal plaats hebben, en dat er geen opstanding der gelovigen vóór het millennium behoort aangenomen te worden (Bengel). Velen geloven wel, dat Christus na zijn eerste wederkomst op aarde blijft, maar anderen zijn van mening, dat Hij slechts even verschijnt, om zijn rijk op te richten en daarna weer in de hemel zich terugtrekt. De regering van Christus in het millennium geschiedt volgens Piscator, Alsted enz. vanuit de hemel. In die heerschappij delen dan de opgestane martelaren, die of in de hemel werden opgenomen (Piscator) of op aarde achterbleven, (Alsted), of al de opgestane gelovigen, die hier op aarde blijven (Justinus, Irenaeus enz.) of die Christus bij zijn verschijning in de wolken tegemoet gevoerd worden in de lucht (Irving), of vooral het volk Israël. Want doorgaans verwachten de chiliasten een volksbeking van Israël, en de meesten stellen zich voor, dat het bekeerde Israël naar Palestina zal teruggebracht worden en daar de voornaamste burgers van het duizendjarig rijk zullen zijn (Jurieu, Oetinger, Hofmann, Auberlen enz.). Als men een blijven van Christus op aarde na zijn eerste wederkomst aanneemt, bepaalt men gewoonlijk het herbouwde Jeruzalem als zijn woonplaats, hoewel de Montanisten indertijd aan Pepuza en de Mormonen thans aan hun Zoutzeedal denken. Herstel van tempel en altaar, van priesterschap en offerande werd in de regel als al te duidelijk met het Nieuwe Testament in strijd verworpen, maar vond toch nog verdediging bij de Ebionieten en in de nieuwere tijd bij Serarius, Oetinger, Hess e.a. Van karakter en toestand van het duizendjarig rijk maakt men zich zeer verschillende voorstellingen. Soms wordt het beschreven als een rijk van zinnelijke genietingen (Cerinthus, Ebionieten enz.); dan weer wordt het meer geestelijk opgevat, en alle genot van spijs en drank, alle huwelijk en voortplanting eruit verwijderd (Burnet, Lavater, Rothe, Ebrard). Meestentijd wordt het millennium beschouwd als een overgangtoestand tussen het Diesseits en het Jenseits; het is een rijk, waarin de gelovigen voor de aanschouwing van God worden voorbereid (Irenaeus); waarin zij rust en vrede genieten, zonder nog geheel van de zonde verlost en boven de dood verheven te zijn; waarin de natuur (Irenaeus) en ook de mensen (Lactantius) buitengewoon vruchtbaar zullen zijn; en waarin naar een later geliefkoosde gedachte de gemeente vooral haar zendingswerk aan de mensheid volbrengen zal (Lavater, Ebrard, Auberlen enz.). Al deze wijzigingen formuleren even zovele

bezwaren tegen het Chiliasme; reeds voor de profetie van het Oude Testament, waarop het zich bij voorkeur beroept, kan het niet bestaan. Want behalve dat, gelijk boven reeds gezegd is, het Oude Testament in het Messiaanse rijk geen voorlopige, tijdelijke toestand, maar het eindresultaat van de wereldgeschiedenis ziet, maakt het Chiliasme in de verklaring van de profetie aan de grootste willekeur zich schuldig. Het verdubbelt de wederkomst van Christus en de opstanding van de doden, zonder dat het Oude Testament daar iets van weet. Het mist alle regel en methode bij de uitlegging en maakt willekeurig halt, naar de subjectieve mening van de uitlegger. De profeten verkondigen allen even luid en even krachtig, niet alleen de bekering van Israël en van de volken, maar ook de terugkeer naar Palestina, de herbouw van Jeruzalem, het herstel van tempel, priesterschap en offerdienst enz. En het is niets dan willekeur, de ene trek van dit beeld letterlijk en de andere geestelijk op te vatten. Het is één beeld van de toekomst, dat de profetie ons tekent. En dit beeld is of letterlijk te nemen, gelijk het zich geeft, maar dan breekt men met het Christendom en valt in het Jodendom terug; of er is van dit beeld een heel andere verklaring te geven, dan het Chiliasme beproeft. Zulk een verklaring wordt door de Schrift zelf aan de hand gedaan en moet door ons aan haar worden ontleend.

- 1) Verg. de boven reeds aangehaalde literatuur en voorts nog voor de geschiedenis van het Chiliasme Semisch, art. in PRE3 III 805-817 en G. E. Post, art. Millennium in Hastings D. B. III 370-373 en de daar aangehaalde literatuur.
- 2) Verg. H. Brinck, Toetssteen der waarheid en meningen 1691 bl. 656 v. Voetius, Disp. II 1266-1272. Maresius, Syst. Theol. VIII 38. De Moor, Comm, VI 155 enz.
- 3) Bijv. Rothe, Theol. Ethik par. 586 v. Hofmann, Weiss. u. Erf. II 372 v. Lange, Dogm. II 1271 v. Marlensen, Dogm. par. 280. Van Oosterzee, Dogm. par. 146 enz. Uit de vele werken over het Chiliasme zij hier slechts genoemd: Bogue, Redevoeringen over het duizendj. rijk. Gron. 1825. Guers, Israëls toekomst en herstel, benevens een schets van het duizendj. rijk. Amst. 1863. John Cumming, De grote verdrukking. Amst. 1861. Id., De verlossing nabij, 1862. Id., De duizendj. rust 1863. Id., Beschouwingen over het duizendj. rijk 1866. J. A. Seiss, De komende Christus. Verklaring van de Openb. v. Joh. Brussel 1892. In de jongste tijd verschenen nog o.a. F. van Beuningen, Dein Reich komme. Riga 1901 (de Schrijver stelt de komst van Christus in 1933), en Ch. T. Russell in Amerika, Millennial Dawn, in het Duits. vertaald onder de titel: Millenniumstages-Anbruch, in sieben Bänden, eine wahre und einfache Theologie, Wachturm Bibel und TraktatGesellschaft Elberfeld. Volgens Russell doorleeft de mensheid drie perioden. In de eerste, vóór de zondvloed, stond ze onder de heerschappij van de engelen. In de tweede, van de zondvloed tot het duizendjarig rijk, staat ze onder de macht van satan, zodat slechts weinigen behouden worden. In de derde periode, welke in 1914 aanvangt, zal ze door Christus geregeerd worden duizend jaren lang; daarna volgt de vernieuwing der aarde.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 62 De Wederkomst van Christus; 566.)

566. Reeds in het Oude Testament zijn er vele aanwijzingen voor een andere en betere verklaring, dan het Chiliasme van de profetische verwachtingen biedt. Zelfs de moderne geschiedbeschouwing van Israël erkent, dat het Jahvisme van de profeten door zijn zedelijk

karakter zich onderscheidt van de natuurgodsdiensten en allengs aan de godsdienstige wetten en gebruiken onder Israël een geestelijke betekenis heeft geschonken. De ware besnijdenis is die van het hart, [Deut.10:16](#); [30:6](#); [Jer. 4:4](#); de offeranden, die Gode aangenaam zijn, zijn een gebroken hart en een verslagen geest, [1 Sam. 16:22](#); Ps. 40:7 [[Ps. 40:6](#)]; [50:8v.](#), Ps. 51:19 [[Ps. 51:17](#)]; [Hos. 6:6](#); [Am. 5:21v.](#), [Mich. 6:6v.](#), [Jes. 1:11v.](#), [Jer. 6:20](#); [7:21v.](#) enz.; het ware vasten is het losmaken van de strikken van de goddeloosheid, [Jes. 58:3v.](#), [Jer.14:12](#); voor een groot deel is de strijd van de profeten tegen de uitwendige, eigengerechtigde cultus van het volk gericht. Het wezen van de bedeling van de toekomst bestaat dan ook daarin, dat de Heere een nieuw verbond met zijn volk zal oprichten, dat Hij hun een nieuw hart zal schenken en daarin zijn wet zal schrijven en dat Hij op allen zijn Geest zal uitstorten, zodat zij Hem liefhebben met hun hele hart en in zijn wegen wandelen, [Deut. 30:6](#); [Jer. 31:32](#); [32:38v.](#), [Ezech. 11:19](#); [36:26](#); [Joël 2:28](#); [Zach. 12:10](#). En wel wordt nu die toekomst geschilderd in beelden, aan de historische omstandigheden ontleend, zodat Zion en Jeruzalem, tempel en altaar, offerande en priesterschap daarin een grote plaats blijven innemen. Maar 1. bedenke men, dat ook wij hetzelfde doen en van God en Goddelijke zaken, van geestelijke en hemelse dingen niet anders kunnen spreken dan in aardse, zinnelijke vormen. De Oudtestamentische eredienst is door God ook daartoe ingesteld, opdat wij niet in eigengemaakte, maar in door Hemzelf ons gegeven, juiste beelden van de hemelse dingen naar waarheid zouden kunnen spreken. Het Nieuwe Testament neemt daarom ook dit spraakgebruik over en gewaagt in het toekomstige Godsrijk van Zion en Jeruzalem, van tempel en altaar, van profeten en priesters; het aardse is een beeld van het hemelse. Alles Vergänglichliche ist nur ein Gleichniss. Men vergete 2. niet, dat alle profetie poëzie is, die naar haar eigen natuur verklaard moet worden. De fout van de vroegere heersende exegese bestond niet in haar vergeestelijking zonder meer, maar wel daarin, dat zij alle tot illustratie dienende details in een geestelijke zin wilde omzetten en daarbij, evenals bij de gelijkenissen van Jezus, de hoofdgedachte dikwijls uit het oog verloor. Als er bijv. gezegd wordt, dat de Heere een rijse verwekken zal uit de afgehouden tronk van Isaï, dat Hij de berg Zions verheffen zal op de top van de bergen, dat Hij van de verbannen één uit een stad en twee uit een geslacht zal wederbrengen, dat Hij rein water op allen sprengen en hen van hun zonden reinigen zal, dat Hij de bergen van zoete wijn zal doen druipen en de heuvelen zal doen vlieten van melk enz., dan voelt elk, dat hij hierin met een poëtische beschrijving te doen heeft, die niet letterlijk kan of mag worden opgevat. De realistische verklaring komt hier met zichzelf in strijd en miskent het karakter van de profetie. Ook is het 3. onjuist, dat de profeten zelf het onderscheid van zaak en beeld zich volstrekt niet bewust zouden geweest zijn. Niet alleen zijn de bovengenoemde poëtische omschrijvingen zonder twijfel door de profeten als beeld opgevat, maar met de namen voor Sodom, Gomorra, Edom, Moab, Filistea, Egypte, Assur, Babel duiden zij meermalen de macht van de Heidenwereld aan, die eens aan Israël onderworpen zal worden en in zijn zegeningen zal delen, [Ob. 16-17](#); [Jes. 34:5](#); [Ezech. 16:46v.](#), [Dan. 2:7v.](#), [Zach.14:21](#). Zion is dikwijls de naam voor het volk, voor de gemeente Gods, [Jes. 49:14](#); [50:1](#); [51:3](#); [52:1](#); [54:1](#). En al kan de Oudtestamentische profetie zich het toekomstige Godsrijk niet voorstellen zonder tempel en offerande, toch gaat zij telkens boven alle nationale en aardse verhoudingen uit en verkondigt zij, dat er geen ark van het verbond meer wezen zal, omdat heel Jeruzalem Gods troon is, [Jer. 3:16-17](#), dat het rijk van de Messias eeuwig zal zijn en de hele wereld omvatten, [Ps. 2:8](#); [72:8](#), [17](#), [Dan. 2:44](#), dat alle inwoners profeten en priesters zullen zijn, [Jes. 54:13](#); [61:6](#); [Jer. 31:31](#), dat alle onreinheid en zonde, alle ziekte en dood er gebannen zal zijn, [Jes. 25:8](#); [33:24](#); [52:1](#), [11](#); [Zach. 14:20-21](#); [Ps. 104:35](#), dat het gesticht zal worden in een nieuwe hemel en op een nieuwe aarde, en geen zon of maan meer nodig zal hebben, [Jes. 60:19-20](#); [65:17](#); [66:22](#). Zelfs het realistische toekomstbeeld van Ezechiël bevat elementen, die een symbolische verklaring noodzakelijk maken; de gelijke delen, die aan alle stammen, schoon zeer onderscheiden in getalsterkte, worden toegewezen; de afgepaste stroken, die

voor priesters, Levieten en vorst bestemd zijn; de scheiding van tempel en stad, de hoge ligging van de tempel op een berg en de beek, die van onder de dorpel van de oostelijke tempeldeur naar de dode zee stroomt; en tenslotte de kunstmatige ineenzetting en de praktische onuitvoerbaarheid, zij verzetten zich tegen een zogenaamd realistische uitlegging. Eindelijk 4. is het bij de exegese van het Oude Testament de vraag niet, of de profeten zich geheel of ten dele bewust waren van het symbolisch karakter van hun voorspellingen, want zelfs in het woord van klassieke schrijvers ligt meer, dan zijzelf erbij gedacht of ermee bedoeld hebben. Maar wel is het de vraag, wat de Geest van Christus, die in hen was, ermee betuigen en openbaren wilde. Dat nu wordt uitgemaakt door het Nieuwe Testament, dat de voltooiing, de vervulling en daarom de verklaring van het Oude is, want in de vrucht wordt de natuur van de boom openbaar. Zelfs de moderne kritiek erkent, dat niet het Jodendom, maar het Christendom de volle verwezenlijking is van de religie van de profeten.

Hierover kan toch geen twijfel bestaan, dat het Nieuwe Testament zichzelf beschouwt als de geestelijke en dus als de volkomen en waarachtige vervulling van het Oude Testament. Het vergeestelijken van het Oude Testament, mits in goede zin verstaan, is niet een uitvindsel van de Christelijke theologie, maar heeft in het Nieuwe Testament zelf een aanvang genomen. Het vergeestelijkte Oude Testament, dat is, het Oude Testament van zijn tijdelijke, zinnelijke vorm ontdaan, is het Nieuwe Testament. De eigenaardigheid van de oude bedeling was juist, dat het verbond van de genade onder aanschouwelijke beelden voorgesteld en in nationale, zinnelijke vormen ingekleed werd. Zonde werd gesymboliseerd in de leviëtische onreinheid. Verzoening kwam tot stand door de offerande van een geslacht dier. Reiniging werd afgeschaduwd in lichamelijke wassingen. Gemeenschap met God was gebonden aan het opgaan naar Jeruzalem. Behoeftte aan Gods gunst en nabijheid uitte zich in een verlangen naar zijn voorhoven. Het eeuwige leven werd gedacht als een lang leven op aarde enz. Al het geestelijke, hemelse en eeuwige werd overeenkomstig de vatbaarheid van Israël, dat als kind onder de tucht van de wet was gesteld, in aardse schaduwen gehuld. Ofschoon de grote massa van het volk dikwijls bij die uitwendige vormen staan bleef, evenals vele Christenen in het sacrament aan het teken blijven hangen, drongen de vrome Israëlieten met hun harten wel tot de geestelijke kern door, die in de schaal verborgen was, maar toch zagen ook zij dat geestelijke niet anders dan in schaduw en beeld. Daarom zegt het Nieuwe Testament, dat het Oude was *σκια των μελλοντων, το δε σωμα χριστου*, [Col. 2:17](#), *υποδειγμα και σκια τως επουρανιων*, [Hebr. 8:5](#). De schaduw is het lichaam niet, maar wijst toch heen naar het lichaam, en valt weg, als dit zelf gekomen is. Het Nieuwe Testament is de waarheid, het wezen, de kern, de eigenlijke inhoud van het Oude Testament; Vetus Test. in Novo patet, Novum Testament in Vetere latet. Daarom is er in het Nieuwe Testament zo telkens van de waarheid sprake. Tegenover de wet, die door Mozes is gegeven, staat de waarheid, die in Jezus Christus geworden is, [Job. 1:14, 17](#). Hij is de waarheid, [Joh. 14:6](#); de Geest, die Hij uitzond, is de Geest van de waarheid, [Joh. 16:13](#); [1 Joh. 5:6](#); het woord van God, dat Hij predikte, is het woord der waarheid, [Joh. 17:17](#); het onder het Oude Testament beloofde en afgeschaduwde heilgoed is in Christus als eeuwige, waarachtige realiteit voor allen openbaar geworden; alle beloften Gods zijn in Hem ja en amen, [2 Cor. 1:20](#); het Oude Testament is niet afgeschaft, maar is in de nieuwe bedeling tot zijn vervulling gekomen en komt daarin nog altijd door tot vervulling, tot op de parousie van Christus toe. Christus is daarom de ware profeet, priester en koning; de echte knecht des Heeren, het ware zoenoffer, [Rom. 3:25](#), de ware besnijdenis, [Col. 2:11](#), het ware pascha, [1 Cor. 5:7](#), de waarachtige offerande, [Ef. 5:2](#), en zijn gemeente is het ware zaad van Abraham, het ware Israël, het ware volk van God, [Mt. 1:21](#); [Luk. 1:17](#); [Rom. 9:25-26](#); [2 Cor. 6:16-18](#); [Gal. 3:29](#); [Tit. 2:14](#); [Hebr. 8:8-10](#); [Jak. 1:1, 18](#); [1 Petr. 2:9](#); [Op. 21:3, 12](#), de ware tempel van God, [1 Cor. 3:16](#); [2 Cor. 6:16](#), [Ef. 2:22](#); [2 Thess. 2:4](#); [Hebr. 8:2](#), het ware Zion en Jeruzalem, [Gal. 4:26](#); [Hebr. 12:22](#); [Op. 3:12](#); [21:2](#), [10](#);

haar geestelijke offerande is de ware godsdienst, [Joh. 4:24](#); [Rom. 12:1](#); [Phil. 3:3](#); [4:18](#) 1). Alle begrippen van het Oude Testament leggen hun uitwendige, nationaal-israëlitische betekenis af en worden in hun geestelijke, eeuwige zin openbaar; het Semietische behoeft niet meer door ons, gelijk Bunsen wilde, in het Japhetische te worden overgezet; het Nieuwe Testament zelf heeft aan de particularistische ideeën van het Oude Testament een universalistische, kosmische betekenis gegeven. Geheel verkeerd is dus de beschouwing van het Chiliasme, volgens welke het Nieuwe Testament met de gemeente uit de Heidenen een intermezzo is, een zijweg, die door God is ingeslagen, omdat Israël zijn Messias verwierp, zodat de eigenlijke voortzetting en vervulling van het Oude Testament eerst bij de tweede komst van Christus een aanvang zou nemen. Veeleer is het omgekeerde waar. Niet het Nieuwe, maar het Oude Testament is een tusschenbedrijf. Het verbond met Israël is tijdelijk, de wet is tussen de belofte aan Abraham en haar vervulling in Christus ingeschoven, opdat zij de misdaad vermeederen en als een tuchtmeester tot Christus opleiden zou, [Rom. 5:20](#); [Gal. 3:19](#). Daarom gaat Paulus altijd tot Abraham terug, [Rom. 4:11](#)v., [Gal. 3:6](#)v., en knoopt aan de belofte, die tot hem is geschied, zijn Evangelie vast. Abraham is de vader van de gelovigen, van alle gelovigen, niet alleen uit de Joden, maar ook uit de Heidenen, [Rom. 4:11](#); de kinderen van de belofte zijn zijn zaad, [Rom. 2:6-8](#); de zegening van Abraham komt in Christus tot de Heidenen, [Gal. 3:14](#); wie van Christus zijn, zijn Abrahams zaad en naar de belofte erfgenamen, [Gal. 3:29](#). Het volk van Israël is in de dagen van het Oude Testament tijdelijk verkoren, opdat het heil straks in de volheid van de tijd aanheel de wereld ten goede zou komen. Israël is niet verkoren tot schade, maar ten bate van de volken. De belofte aan Adam en Noach had van haar eerste begin af een universalistische strekking en heeft deze, na haar tijdelijke, wettische gedaante onder Israël te hebben afgelegd, in Christus ten volle voor alle natiën geopenbaard. Het voorhangsel is gescheurd, de scheidsmuur is gevallen, het handschrift van de wet is aan het kruis genageld; en nu zijn de gelovigen uit de Heidenen met die uit de Joden medeërfgenen, medeburgers en heiligen, huisgenoten van God, nabij geworden in Christus, en op hetzelfde fundament van apostelen en profeten gebouwd, [Ef. 1:9-11](#), [2:11-22](#). Het Nieuwe Testament is daarom geen intermezzo of tussenbedrijf, geen zijweg en afbuiging van de lijn van het Oude Verbond, maar het lang te voren beoogde doel, de directe voortzetting, de waarachtige vervulling van het Oude Testament. Het Chiliasme, anders oordelende, komt met het Christendom zelf in conflict. Principieel beschouwd, is het met het Judaïsme één en moet er toe komen, om aan het Christendom, aan de historische persoon van Christus, aan zijn lijden en sterven, een tijdelijke, voorbijgaande waarde toe te kennen en de eigenlijke zaligheid eerst te verwachten van Christus' tweede komst, van zijn verschijning in heerlijkheid. Evenals het Judaïsme, maakt het het geestelijke aan het stoffelijke, het ethische aan het fysieke ondergeschikt, stijft de Joden in hun vleselijke gezindheid, verontschuldigt hun verwerping van de Messias, verzwaart het deksel, dat op hun aangezicht ligt bij het lezen van het Oude Testament, en bevordert de inbeelding, dat de vleselijke afstammeling van Abraham nog als zodanig een prerogatief zal hebben in het koninkrijk van de hemelen. De Schrift echter zegt, dat de ware lezing en verklaring van het Oude Testament te vinden is bij hem, die tot de Heere Christus is bekeerd, [2 Cor. 3:14-16](#), dat die een Jood is, die het in het verborgene is en de besnijdenis van het hart deelachtig, [Rom. 2:29](#), dat er in Christus geen man of vrouw, geen Jood of Griek is, maar dat zij allen één zijn in Christus Jezus, [1 Cor. 12:13](#); [Gal. 3:28](#); [Col. 3:11](#). De Jood, die Christen wordt, was niet maar werd door zijn geloof een kind van Abraham, [Gal. 3:29](#) 2).

1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 7; Par. 46 De Persoon van Christus; 360.

2) Verg. tegen het Chiliasme o.a. Augustinus, de civ. Dei XX c. 6-9. Luther bij Köstlin II 564 v. Gerhard, Loc. XXIX c. 7. Quenstedt, Theol. IV 649. Calvijn, Inst. III 25, 5.

Walaëus, Op. I 537-554. Voetius, Disp.
 II 1248-1272. Turretinus, Theol. El. XX qu. 3. De Moor, Comm.
 VI 149-162. Hengstenberg in zijn comm. op de Openb: v. Joh.
 Keil op Ezechiël 1868 bl. 495 v. Kliefoth, Eschatologie 1886
 bl. 147 v. Philippi, Kirchl. Gl. VI 214 v. Hodge, Syst.
 Theol. III 805-812. 861-866. Warfield, The Millennium and
 the Apocalypse, The Princeton Theol. Rev. Oct. 1904 bl.
 599-617. G. Vos, The Pauline Eschatology and Chiliasm. ib.
 Jan. 1911 bl. 26-60. Kuyper, Heraut 981-1003, H. Hoekstra,
 Het Chiliasme. Kampen 1903.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 62 De Wederkomst van Christus; 567.)

567. Ofschoon hiermee in het algemeen het resultaat reeds vaststaat, dat het Nieuwe Testament antichiliasisch is **1)**, moet dit toch nog in bijzonderheden nader worden aangetoond. Het Chiliasme sluit de verwachting in, dat er tegen de wederkomst van Christus een volksbeking van Israël zal plaats hebben, dat de Joden dan naar Palestina terug zullen keren, en vandaar uit onder Christus over de volken heersen zullen. Daarbij is er onder de chiliasten verschil over, of de beking aan de terugkeer of deze aan gene zal voorafgaan **2)**. Omdat het moeilijk te denken is, dat de verstrooide Joden eerst successief bekeerd worden en dan samen het plan opvatten, om naar Palestina te gaan, menen sommigen, dat de Joden eerst langzamerhand naar Kanaän terugkeren en daar dan later gezamenlijk tot Christus zullen bekeerd worden, of trachten anderen beide gevoelens zo te verenigen, dat er eerst een groot deel van de Joden naar Palestina trekken, en dat dezen, na eerst stad en tempel en erediens hersteld te hebben en daarna tot Christus bekeerd te zijn, langzamerhand door hun andere volksgenoten gevolgd worden. En zij wijzen erop, dat deze verwachting aanvankelijk reeds vervuld wordt. Er zijn reeds duizenden Joden in Palestina; de Oosterse kwestie gaat haar oplossing tegemoet, want Turkije dankt zijn bestaan alleen aan de onderlinge naijver van de grote mogendheden: en wordt Turkije eenmaal vernietigd, dan is er alle kans, dat Palestina toegewezen wordt aan de Joden, aan wie het rechtmatig toekomt; voorts werkt er in vele Joden, gelijk uit het in de laatste tijd opgetreden Zionisme blijkt, een verlangen, om naar Palestina terug te keren en daar een zelfstandig rijk te vormen; en eindelijk maakt de grote verbetering van de verkeersmiddelen, die men reeds in [Nah. 2:3-4](#); [Jes. 11:16](#); [66:20](#), voorspeld acht, zulk een terugkeer ook eenvoudig en gemakkelijk.

Hoe men nu ook oordeelt over deze politieke combinaties, het Nieuwe Testament biedt aan zulk een verwachting niet de minste steun. Toen de volheid van de tijd gekomen was, stonden de Joden, als volk beschouwd, met de Heidenen op één lijn; zij waren samen verdoemelijk voor God, omdat zij een eigen gerechtigheid uit de wet zochten op te richten en de gerechtigheid, die uit het geloof is, verwierpen, [Rom. 3:21](#). Daarom zond God Johannes tot hen met de doop van de beking en liet het hun daarin aanzeggen, dat zij, hoewel besneden zijnde en proselieten depende, zelf schuldig en onrein stonden voor zijn aangezicht en evengoed als de Heidenen de wedergeboorte en de beking nodig hadden, om in te gaan in het koninkrijk van de hemelen. Door de doop zonderde Johannes de ware Israëlieten reeds van de massa van het volk af. En Jezus ging op dit voetspoor voort; Hij nam de doop van Johannes over en liet hem bedienen door zijn discipelen. Wel trad Hij evenals Johannes aanvankelijk op met de prediking, dat het koninkrijk van God nabij was gekomen, maar Hij vatte dat koninkrijk heel anders dan zijn tijdgenoten op; Hij verstond er niet onder een politieke, maar een religieus-ethische heerschappij en leerde, dat geen vleselijke afstamming uit Abraham, maar alleen wedergeboorte uit water en Geest de toegang tot dat koninkrijk van de hemelen ontsloot. Daardoor vergaderde Hij allengs rondom zich een schare van discipelen,

die zich onderscheidde en afzonderde van het volk van de Joden. En dezen waren de ware *ἐκκλησία*, het echte volk van God, zoals Israël dat had behoren te zijn maar nu in zijn verwerping van de Messias betoonde niet te wezen. Deze scheiding tussen het volk van de Joden en de Nieuwtestamentische *ἐκκλησία* werd hoe langer hoe scherper. Wel waren er velen, die in Christus geloofden, maar het volk, geleid door de Farizeën en Schriftgeleerden, verwierp Hem. Ofschoon voor sommigen tot een opstanding, was Hij voor velen tot een val en tot een teken, dat weersproken werd, [Luk. 2:34](#). Hij kwam tot het zijne, maar de zijnen hebben Hem niet aangenomen, [Joh. 1:11](#). Jezus zegt zelf, dat een profeet niet geëerd is in zijn vaderland, [Mt. 13:17](#). Telkens ervaart Hij, dat de Joden niet tot Hem komen willen, [Joh. 5:37-47](#); [6:64](#); Hij getuigt, dat zij in hun zonden zullen sterven, [Joh. 8:21](#), dat zij kinderen van de duivel zijn, [Joh. 8:44](#), planten, niet door de Vader geplant, [Mt. 15:13-14](#), en ziet in hun ongeloof geen toevallige, onvoorziene omstandigheid, maar vervulling van de profetie, [Mt. 13:13v.](#), [Joh. 12:37v.](#) Maar niet alleen heeft Jezus van de Joden in het heden niets te hopen, ook in de toekomst verwacht Hij niets voor hen. Integendeel Hij kondigt de gehele verwoesting van stad en tempel aan, zodat er geen steen op de ander zal gelaten worden, [Joh. 2:18-21](#); [Mt. 22:7](#); [23:37-39](#); [24:1v.](#), [Mk. 13](#); [Luk. 21:6v.](#) Bij zijn intocht in Jeruzalem weent Hij over de stad, [Luk. 19:41-44](#). 's Maandags vóór zijn dood vloekt hij op de weg naar Bethanië de vijgeboom, die daarin, dat hij nog geen vruchten maar wel reeds bladeren had, een beeld was van het schijnvrome, eigenrechtige Israël, en sprak, dat niemand enige vrucht meer van hem eten zou in der eeuwigheid, [Mk. 11:12-14](#). Bij zijn kruisgang beveelt Hij de vrouwen, niet over Hem maar over Jeruzalem te wenen, [Luk. 23:28](#). Zelfs predikt Hij, dat de zaligheid, door Israël verworpen, het deel van de Heidenen zal worden. Het koninkrijk van God zal Israël ontnomen en aan een ander volk gegeven worden, dat zijn vruchten voortbrengt, [Mt. 21:43](#); de wijngaard wordt aan andere landlieden verhuurd, [Mt. 21:41](#); tot de bruiloft worden geroepen degenen, die op de uitgangen van de wegen zijn, [Mt. 22:9](#); de verloren zoon gaat vóór de oudste zoon, [Luk. 15](#). En zo zegt Hij, dat velen zullen komen van Oosten en Westen en met Abraham, Izak en Jakob zullen aanzitten in het koninkrijk der hemelen, [Mt. 8:10-12](#); dat Hij nog andere schapen heeft, die van deze stal niet zijn, [Joh. 10:16](#), en verblijdt er zich over, dat, als enige Grieken Hem begeren te zien, Hij nu als een tarwegraan in de aarde vallen en sterven en zo veel vrucht dragen zal, [Joh. 12:24](#). Na zijn opstanding beveelt Hij dan ook aan zijn discipelen, om het Evangelie te prediken aan alle volken, [Mt. 28:18](#). Hetzelfde oordeel over Israël treffen wij bij de apostelen aan. Wel moeten zij als Jezus' getuigen van Jeruzalem uit hun arbeid beginnen, maar dan hem voortzetten tot aan het uiterste van de aarde, [Hd. 1:8](#). Petrus brengt daarom het Evangelie terstond aan de Joden, [Hd. 2:14](#); [3:19](#); [5:31](#), maar ziet in een gezicht, dat voortaan niemand onrein is, maar dat het God aangenaam is een iegelijk, die Hem vreest, uit wat voor volk hij ook voortkomt, [Hd. 10:36](#), [43](#). Paulus begint zijn prediking altijd eerst bij de Joden, maar keert zich, als dezen het verwerpen, tot de Heidenen, [Hd. 13:46](#); [18:6](#); [28:25-28](#). Eerst de Jood, maar ook de Griek, is de regel, die hij op zijn zendingsreizen in acht neemt, [Rom 1:16](#); [1 Cor. 1:21-24](#). Immers, Joden en Heidenen zijn beide verdoemelijk voor God en hebben hetzelfde Evangelie nodig, [Rom. 3:19v.](#) Er is slechts voor allen één weg tot de zaligheid, nl. het geloof, zoals dat reeds vóór de wet door Abraham geoefend en hem tot gerechtigheid gerekend werd, [Rom. 4](#); [Gal. 3](#). Wie van de Joden Christus verwerpen, zijn geen ware, echte Joden, [Rom. 2:28-29](#); zij zijn niet de besnijding, maar de versnijding, [Phil. 3:2](#), zij zijn ongeregelden, ijdelheidsprekers, verleiders van zinnen, wie men de mond moet stoppen, [Tit. 1:10-11](#), zij hebben de Heere Jezus en hun eigen profeten gedood, zij vervolgen de gelovigen, zij behagen God niet en zijn allen mensen tegen, zij verhinderen de apostelen, om tot de Heidenen te spreken, en maken de mate van hun zonden vol, zodat de toorn over hen tot zijn uiterste grens gekomen is en thans zich over hen ontlaadt, [1 Thess. 2:14-16](#). De Joden, die de gemeente van Smyrna lasteren, zeggen wel, dat zij Joden zijn, maar zij zijn het niet, zij zijn veel meer een

synagoge van de satan, [Op. 2:9](#); [3:9](#). Echte Joden, ware kinderen van Abraham zijn zij, die in Christus geloven, [Rom. 9:8](#); [Gal. 3:29](#) enz. Zo oordeelt het Nieuwe Testament over de Joden; de gemeente van de gelovigen heeft in alle opzichten het nationale, vleeselijke Israël vervangen; het Oude Testament is in het Nieuwe vervuld [3](#)).

1) Aldus Kuënen, Profeten II 271.

2) Bijv. Guers, Israëls toekomst en herstel bl. 171

3) Verg. Harnack, Die Mission u. die Ausbreitung des Christ in den ersten drei Jahrh2. bl. 37 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 62 De Wederkomst van Christus; 568.)

568. Slechts enkele plaatsen schijnen met deze doorgaande leer van de Schrift in strijd te zijn en iets anders in te houden. De eerste plaats is [Mt. 23:37-39](#); [Luk. 13:33-35](#), waar Jezus tot de inwoners van Jeruzalem zegt, dat hun huis woest gelaten zal worden, en dat zij Hem niet zullen zien, totdat zij zullen zeggen: gezegend is Hij, die komt in de naam van de Heere. Hier spreekt Jezus inderdaad de verwachting uit, dat de Joden Hem eenmaal, nl. bij zijn wederkomst, als Messias erkennen zullen. Wanneer nu van elders een duizendjarig rijk en een daarmee samenvallende bekering van Israël vaststond, zou deze plaats daarnaar verklaard kunnen worden. Maar omdat dit niet het geval is, ook niet in [Op. 20](#), zoals later blijken zal, kan hier alleen gedacht worden aan de Messiaserkenning van de Joden bij Christus' wederkomst ten oordele. En zolang, zegt Jezus uitdrukkelijk, zal Jeruzalem woest gelaten worden; een herbouw van stad en tempel wordt dus in elk geval door Jezus vóór zijn wederkomst niet verwacht. Ten tweede komt [Luk. 21:24](#) in aanmerking, waar Jezus zegt, dat Jeruzalem van de Heidenen vertreden zal worden, totdat de tijden van de Heidenen vervuld zullen zijn. De conjunctie *αργι οι* sluit nog niet in, dat bij het aanbreken van de daardoor aangeduide termijn het tegenovergestelde, nl. het herbouwd en bewoond worden van Jeruzalem door de Joden plaats hebben zal. Maar ook al was dit zo, dan zegt Jezus daarmee nog niet, dat aan de vertreding van Jeruzalem een einde zal komen vóór zijn parousie, want Hij gaat terstond na het oordeel over Jeruzalem te hebben uitgesproken, tot de bespreking van de tekenen vóór en bij zijn wederkomst over, [Luk. 21:25](#)v.; de tijden van de Heidenen duren tot zijn wederkomst voort. Weer, indien het Nieuwe Testament een tweevoudige wederkomst van Christus leerde, zou deze plaats in overeenstemming daarmee kunnen worden uitgelegd, maar het zal straks duidelijk worden, dat daarvoor geen grond in het Nieuwe Testament aanwezig is. De derde tekst, die hier ter sprake komt, is [Hd. 3:19-21](#). Daar vermaant Petrus de Joden tot bekering, opdat hun zonden uitgewist worden en opdat *καιροι αναψυξεως*, tijdpunten van verkwikking, mogen komen van de zijde van het aangezicht van de Heere en Hij, nl. God, de voor u (de Joden) bestemden Christus Jezus zenden zal, welke de hemel moet opnemen tot de tijden van de wederoprichting van alle dingen. Sommigen menen, dat de tijden van de verkwikking, waarvan hier gesproken wordt, dan zullen aanbreken, wanneer het Joodse volk bekeerd wordt en alle dingen weer naar hun oorspronkelijke bestemming in het duizendjarig rijk worden opgericht, en dat zij dan duren zullen tot de tweede wederkomst van Jezus toe. Maar tegen deze uitlegging bestaat groot bezwaar. De *χρονοι αποκαταστασεως παντων* zijn moeilijk te verstaan van de herstelling van de natuurlijke en zedelijke verhoudingen, die door de chiliasten in het millennium verwacht wordt, want er staat duidelijk, dat deze tijden het eindpunt zijn van het verblijf van Jezus in de hemel; tot zo lang vertoeft Jezus dus aan de rechterhand van de Vader, en omdat de Schrift slechts één wederkomst van Christus kent, vallen de tijden van de wederoprichting van alle dingen met de voleindiging van de wereld samen; bovendien is *αποκαταστασις παντων* een veel te

sterke uitdrukking voor dat herstel van het Joodse rijk, dat het Chiliasme verwacht. De tijden van de verkwikking zijn daarom niet identiek met, maar gaan aan de tijden van de wederoprichting van alle dingen vooraf. Want Petrus geeft een tweeledig doel aan van de bekering van de Joden, opdat tijden van verkwikking voor hen aanbreken en opdat God hun de voor hen bestemde Christus zenden mag. De tijden van de verkwikking vallen vóór de wederkomst van Christus en slaan dan of op de geestelijke vrede, die het gevolg is van bekering en vergeving van de zonden, of op bepaalde toekomstige tijden van Goddelijke zegen en gunst. Het laatste is het waarschijnlijkste, omdat de tijden van de verkwikking niet onmiddellijk met de uitwissing van de zonden, maar met de zending van Christus in verband worden gebracht. En de gedachte, welke Petrus hier uitspreekt, is dan deze: bekeert u, o Joden, tot uitwissing van uw zonden, opdat er ook voor u als volk, die Christus overgeleverd, verloochend en gedood hebt, vs.13-15, tijden van verkwikking van Gods aangezicht mogen aanbreken en God daarna van de hemel zenden mag die Christus, die in de eerste plaats voor u bestemd en daarom ook het eerst tot u gekomen is, vs. 26, om ook u ten heil alle dingen weer op te richten. Of zulke tijden ooit voor de Joden zullen aanbreken, zegt Petrus niet; dat hangt af van hun bekering, en of deze te wachten is, wordt hier met geen woord vermeld.

De laatste plaats is [Rom. 11:11-32](#). In Rom. 9-11 behandelt Paulus het ontzaglijk probleem, hoe Gods belofte aan Israël te rijmen is met de verwerping van het Evangelie door de overgrote meerderheid van Israël. De apostel geeft daarop in de eerste plaats ten antwoord, dat de belofte van God niet het vleeselijk, maar het geestelijk zaad van Abraham geldt en werkt dit in de brede uit, [Rom. 9](#) en [Rom. 10](#). En ten tweede merkt hij op, dat God ook onder Israël nog altijd zijn uitverkorenen heeft, en dus dat volk niet verstoten heeft; hij zelf is daarvoor tot bewijs en velen met hem; hoe velen er ook verhard en verblind zijn, de uitverkorenen hebben de zaligheid toch verkregen, er is steeds een overblijfsel naar de verkiezing van de genade, [Rom 11:1-10](#). Maar deze verharding, die over het grootste gedeelte van Israël gekomen is, is toch Gods einddoel niet; veeleer is zij in zijn hand een middel, om de zaligheid tot de Heidenen te brengen, opdat dezen, die zaligheid in geloof aannemende, op hun beurt Israël weer tot jaloersheid mogen verwekken, [Rom. 11:11-15](#). Na de gelovigen uit de Heidenen vermaand te hebben, om zich hierop niet te verheffen, [Rom.11:16-24](#), werkt Paulus deze gedachte nog nader uit en zegt, dat over een deel van Israël de verharding gekomen is, totdat het pleroma van de Heidenen, het volle getal van de uit hun midden voor de zaligheid bestemden, vervuld zal zijn. En op die wijze zal heel Israël naar Gods belofte zalig worden. De ongelovige Joden zijn dus nu wel door God gehaat in betrekking tot het Evangelie, opdat de door hen verworpen zaligheid tot de Heidenen zou komen; maar naar de verkiezing zijn zij beminden om wille van de vaders, want Gods beloften zijn onberouwelijk. Zoals het dus met de Heidenen is gegaan, zal het ook met de verharde Joden gaan; de Heidenen waren eerst ongehoorzaam en zijn nu ontfermd geworden, en zo ook zijn de Joden nu ongehoorzaam, opdat zij door de barmhartigheid, aan de Heidenen bewezen, ook barmhartigheid ontvangen mogen. Want God heeft allen, Heidenen en Joden, onder de zonde besloten, opdat Hij hun allen barmhartig zou zijn, [Rom. 11:25-32](#).

De meeste uitleggers menen, dat de vraag, of God zijn volk verstoten heeft, [Rom. 11:1](#), niet ten volle daarmee beantwoord is, dat God onder Israël altijd zijn uitverkorenen houdt, die successief in de loop van de eeuwen worden toegebracht, [Rom. 11:1-10](#), en zij oordelen daarom, dat al hetgeen in hoofdst. 11 volgt, niet maar een nadere explicatie, maar een aanvulling van het in vs.1-10 gegeven antwoord is, een nieuw antwoord, dat eerst ten volle de bedenking ontzenuwt, alsof God zijn volk verstoten zou hebben. Onder *πας ισραηλ* vs. 26, verstaan zij daarom het volksgeheel van Israël, dat in de laatste dagen bekeerd zal worden. Maar hoe algemeen deze verklaring ook is, er bestaan gewichtige bezwaren tegen.

- a. Indien het de bedoeling van de apostel was, om in [Rom. 11:25-32](#), een nieuw, aanvullend antwoord te geven, zou hij zijn redenering aan het einde met haar begin en uitgangspunt in strijd brengen. Immers heeft hij 9:6v. gezegd, dat de beloften van God niet uitgevallen zijn, omdat zij het geestelijk zaad van Abraham gelden, en in dit geestelijk zaad nog altijd door haar vervulling krijgen, [Rom. 11:1-10](#). Apriori is het zeer onwaarschijnlijk, dat Paulus later op deze redenering teruggekomen zou zijn en haar in deze zin zou aangevuld en verbeterd hebben, dat de beloften van God in deze zaliging van het geestelijk Israël niet ten volle tot haar vervulling komen, maar dan eerst volledig verwezenlijkt worden, wanneer in de laatste tijd een volksbekering van Israel plaats heeft.
- b. In elk geval is er in hoofdst. [Rom. 9:1-10:11](#), met geen enkel woord van zulk een verwachting voor het volk van Israël sprake, en er is geen enkele uitdrukking, die haar vermoeden doet en voorbereidt. En ook hoofdst. [Rom. 11:11-24](#), bevat nog niets, wat op zodanige verwachting heenwijst. Wel wordt [Rom. 11:11-15](#) in die zin door velen opgevat. Maar ook al zijn deze woorden niet hypothetisch, als een element in de redenering maar als beschrijving van een feit te verstaan, dan behelzen zij toch alleen deze gedachte: het verwerpen van Christus door Israël is voor de Heidenen een groot gewin geweest, want daardoor is de door Christus' dood tot stand gekomen verzoening het deel van de Heidenen geworden; een veel groter gewin zal dan de aanneming van Israël door God voor de Heidenen zijn, want als Israël zijn pleroma, zijn volle getal van uitverkorenen, zal bereikt hebben, en ook het pleroma van de Heidenen ingegaan is, dan zal dat het leven uit de doden, de opstanding uit de doden van de nieuwe mensheid ten gevolge hebben. Aan Israëls $\eta\tau\tau\omega\mu\alpha$ dankt middellijkerwijze de Heidenwereld haar verzoening, aan Israëls $\pi\lambda\eta\rho\omega\mu\alpha$ dankt zij eens haar leven uit de doden.
- c. Als Paulus in [Rom. 11:25](#) een nieuw feit wilde meedelen, bevreesdt de wijze ten eerste, waarop hij dit doet. Hij zegt toch niet: en dan, daarna, nl. nadat de volheid van de Heidenen is ingegaan, zal heel Israël, maar: $\kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\tau\omega\varsigma\ \pi\alpha\varsigma\ \iota\sigma\rho\alpha\eta\lambda\ \sigma\omega\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$, en op die wijze zal heel Israël zalig worden. Dat kan niet anders betekenen dan: op die wijze, als in de vorige verzen beschreven is. Vlak vooraf, in [Rom. 11:24](#), heeft Paulus gezegd, dat de verharding altijd maar voor een deel, $\alpha\pi\omicron\ \mu\epsilon\rho\upsilon\varsigma$ over Israël gekomen is. De gelovigen uit de Heidenen konden wel gaan denken, evenals Israël vroeger, dat zij alleen het uitverkoren volk van God waren, en dat Israël geheel verworpen was. Maar Paulus zegt, dat dit niet zo is. Neen, Israël is niet als zodanig onderworpen; er is onder hen altijd een overblijfsel naar de verkiezing van de genade; er zijn wel enige takken afgebroken, waarvoor de wilde olijfboom van de Heidenwereld in de plaats is gekomen, maar de stam van de tamme olijfboom is slechts voor een deel over Israël gekomen; terwijl het pleroma uit de Heidenen ingaat, wordt ook het pleroma uit Israël toegebracht; en op die wijze wordt heel Israël zalig.
- d. Dit feit, nl. dat de verharding maar voor een deel over Israël gekomen is, noemt Paulus een $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$, [Rom. 11:25](#). Elders noemt hij zo dikwijls het feit, dat de Heidenen thans mede-erfgenamen en medeburgers van de heiligen en huisgenoten van God zijn, en hier duidt hij met hetzelfde woord het feit aan, dat de Joden slechts voor een deel verhard zijn en dat God vele uitverkorenen voortdurend uit hen tot zijn gemeente toebrengt. Want die gedeeltelijke verharding zal duren, totdat het pleroma van de Heidenen zal ingegaan zijn. Nooit, tot aan het einde van de tijden toe, zal God zijn oude volk geheel verwerpen; altijd zal naast een deel uit de Heidenwereld ook een deel uit Israël tot het geloof in Christus worden gebracht. De Heidenen, maar ook de Joden hadden zo heel anders verdiend. maar

dit is het grote mysterium, dat God rijk is in barmhartigheid, dat Hij uit alle volk, ook uit het volk van de Joden, dat Hem verwierp, zijn uitverkorenen vergadert, dat Hij allen onder de zonde besloot, opdat Hij allen barmhartig zou zijn. Dat mysterium brengt de apostel in verrukking en doet hem bewonderend de diepte van Gods wijsheid en kennis aanbidden, [Rom. 11:33-36](#).

- e. $\pi\alpha\varsigma \iota\sigma\rho\alpha\eta\lambda$ in [Rom. 11:25](#) is dus niet het volk van Israël, dat aan de einden der dagen in massa bekeerd zal worden; het is ook niet de gemeente uit Joden en Heidenen samen, maar het is het pleroma, dat in de loop van de eeuwen uit Israël toegebracht wordt. Israël blijft als volk, zo voorspelt Paulus, naast de Heidenen bestaan; het zal niet ondergaan noch van de aarde verdwijnen; het blijft tot het einde der eeuwen, levert zijn pleroma voor het Godsrijk evengoed als de Heidenen, en behoudt voor dat Godsrijk zijn bijzondere taak en plaats; uit alle volken en natiën en tongen wordt de gemeente van God vergaderd.
- f. Hoe groot dat pleroma uit Israël zijn zal, berekent Paulus niet. Het is best mogelijk, dat het getal van de uitverkorenen uit Israël in de laatste tijden veel groter zal zijn, dan het in Paulus' of in latere of in onze dagen was; er is geen enkele reden, om dit te ontkennen; veeleer doet de verbreiding van het Evangelie onder alle volken verwachten, dat zowel uit Israël als uit de Heidenen een steeds groter aantal zalig zal worden. Maar dat bedoelt Paulus niet te zeggen: hij telt niet, maar hij weegt. Uit de Heidenwereld zal het volle pleroma komen, en ook uit Israël, en dat pleroma zal $\pi\alpha\varsigma \iota\sigma\rho\alpha\eta\lambda$ zijn. In dat pleroma wordt heel Israël behouden, zoals in de gemeente in haar geheel de hele mensheid wordt gered.
- g. een andere bekering van Israël, dan op de door Paulus aangegeven wijze laat zich ook moeilijk denken. Wat toch is een volksbekering, en hoe en wanneer zal zij bij Israël plaats hebben? Er is natuurlijk niets tegen, veeleer pleit het feit van het voortbestaan van het volk Israël in verband met de profetie ervoor, dat er ook uit Israël nog een zeer groot getal tot het geloof in Christus worden gebracht; maar hoe groot dit getal ook zij, het blijft een overblijfsel naar de verkiezing van de genade. Ook de sterkste chiliast zal toch niet denken, dat eenmaal aan het einde alle Joden zonder uitzondering zullen worden bekeerd. En ook al nam hij dat aan, menende, dat zo alleen [Rom. 11:25](#) ten volle vervuld werd, dan zou zulk een volksbekering aan het einde toch nog niet ten goede komen aan de miljoenen Joden, die door de eeuwen heen tot op de eindtijd toe in ongeloof en verharding zijn weggestorven. Als men werkelijk meent, dat Gods belofte aan Israël dan alleen waarlijk vervuld wordt, wanneer niet een $\epsilon\kappa\lambda\omicron\gamma\eta$ uit het volk maar het volk zelf toegebracht wordt, dan komt men met de geschiedenis in conflict. Altijd, alle eeuwen door, ook in de dagen van het Oude Testament, toen het nationale Israël Gods volk was, was het slechts een klein deel van het volk, dat in waarheid God diende en vreesde. En zo is het niet alleen bij de Joden, maar zo is het ook bij de Heidenen. Altijd is het een overblijfsel naar de verkiezing van de genade, dat uit de Christenvolken de zaligheid in Christus deelachtig wordt. Bovendien blijft er voor zulk een volksbekering van Israël als de chiliasten verwachten, in Paulus' schets van de toekomst geen plaats over. Hij zegt toch uitdrukkelijk, dat de verharding over een deel van Israël gekomen is, totdat het pleroma van de Heidenen is ingegaan, en dat niet daarna maar dat op die wijze heel Israël zalig wordt, [Rom. 11:25-26](#). De verharding over een deel van Israël duurt dus zolang, totdat het pleroma uit de Heidenwereld toegebracht is, en volgens de chiliasten moet dan daarna de volksbekering van Israël vallen. Maar ligt er dan nog een tijdruimte tussen het ingaan van het pleroma van de Heidenwereld en het einde der eeuwen? Zo ja, zijn er in die tijd dan ook nog Heidense volken, en wordt er uit hen geen enkele meer bekeerd? Het

ingaan van het pleroma van de Heidenen laat zich niet denken als tijdelijk voorafgaande aan het zalig worden van heel Israël. [Rom.11:26](#), noemt geen nieuw feit, dat na het ingaan van de volheid van de Heidenen plaats grijpt. Maar het ingaan van de volheid van de Heidenen en het zalig worden van heel Israël lopen parallel, omdat de verharding maar voor een deel over Israël gekomen is.

Tenslotte merke men nog op, dat, al zou Paulus aan het einde ook een volksbekeering van Israël verwachten, hij toch met geen woord melding maakt van een terugkeer van de Joden naar Palestina, van een herhouw van stad en tempel, van een zichtbare Christusregering; in zijn toekomstbeeld is voor dat alles geen plaats ¹⁾.

- ¹⁾ Verg. over de bekering der Joden, behalve de commentaren op [Rom. 11](#), Voetius, Disp. II 124 v. Witsius, Oec. foed. IV 15,20-32. De Moor, VI 127 -130. Hodge, Syst. Theol. III 805. Kliefoth, Eschatologie 147 enz. Overigens denke men over het getal Joden, dat in de loop der tijden en ook in deze eeuw tot het Christendom bekeerd wordt, niet te gering. Percentsgewijze is het groter dan dat van de Heidenen; Pastor le Roy berekende het getal Joden, dat in de 19e eeuw Christen werd, op ruim 220.000, Der Geisteskampf der Gegenwart 1911 bl. 112.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 62 De Wederkomst van Christus; 569.)

569. Bij het bespreken van de verwachtingen, welke het Nieuwe Testament in de toekomst koestert ten aanzien van het volk Israël, werd nog in het midden gelaten, of het Nieuwe Testament misschien op andere plaatsen dan de daar ter sprake gebrachte een tussenstaat leert tussen deze bedeling en de voleinding van de eeuwen. Indien dit, zo werd erkend, het geval was, dan konden [Mt. 23:37-39](#); [Luk. 21:24](#) en [Hd. 3:19-21](#), hoewel zij op zichzelf tot het aannemen van zulk een overgangstijd volstrekt geen aanleiding gaven, toch in die geest worden opgevat en verklaard. Thans komt daarom de vraag aan de orde, of er volgens Jezus en de apostelen voor de gemeente een tijd van macht en heerlijkheid te wachten is, welke aan de algemene opstanding en het wereldgericht voorafgaat. Als dit zo was, zouden wij daarvan duidelijk melding verwachten in de eschatologische rede, welke Jezus in de laatste dagen van zijn leven tot zijn jongeren hield, [Mt. 24](#); [Mk.13](#); [Luk. 21](#). Maar er is daarin geen woord, zelfs geen zinspeling op zulk een rijk vervat. De chiliasten trachten hun millennium wel op de een of andere plaats in deze rede in te lassen, en zeggen bijv., dat de eerste komst van Christus in [Mt. 24:27](#) en de tweede komst in [Mt. 24:30](#) vermeld wordt, maar deze exegese mist toch allen grond. In zijn eschatologische rede geeft Jezus antwoord op twee vragen, die zijn discipelen Hem doen, nl. wanneer de dingen geschieden zullen, die Hij aangaande Jeruzalem gesproken heeft, nl. dat er van de tempel geen steen op de ander gelaten zal worden, en welk het teken zal zijn van zijn toekomst en van de voleinding van de wereld. Jezus beantwoordt eerst de eerste vraag, en wel zo, dat Hij eerst handelt over de voortekenen, [Mk. 13:1-8](#); cf. [Mt. 24:1-8](#); [Luk. 21:5-11](#), daarna over het lot van de jongeren, [Mk. 13: 9-13](#); cf [Mt. 24:9-14](#); [Luk. 21:12-18](#), en eindelijk over de catastrofe in Judea, [Mk. 13:14-23](#); cf. [Mt. 24:15-26](#); [Luk. 21:20-24](#). De tweede vraag naar de parousie van Jezus en de voleindiging van de wereld wordt beantwoord in [Mk.13:24-31](#), cf. [Mt. 24: 29-35](#); [Luk. 21:25-33](#); en daarbij sluit Jezus zijn parousie terstond bij de verwoesting van Jeruzalem aan; in de val van deze stad ziet Hij de aankondiging en de voorbereiding van de voleinding van de wereld; [Mt. 24:29](#), εὐθεὺς, [Mk. 13:24](#), ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. Hij zegt zelfs, dat dit geslacht geenszins zal voorbijgaan,

totdat alle deze dingen geschied zullen zijn, [Mt. 24:34](#); [Mk.13:30](#); [Luk. 21:32](#). Hoe nu deze verwachting van zijn spoedige, terstond na de verwoesting van Jeruzalem volgende parousie bij Jezus ook te verstaan is (waaroever straks nader); in elk geval blijkt duidelijk dat er in deze rede geen plaats is voor een duizendjarig rijk. Jezus somt eerst, [Mk.13:1-8](#) enige algemene voortekenen op, waaraan de discipelen zien kunnen, dat alles samen, nl. de verwoesting van Jeruzalem en het einde van de wereld nadert; en deze signa communia zijn: het opstaan van valse Christussen, oorlogen en geruchten van oorlogen, beroering en opstand van de volken met aardbeving, hongersnood enz., voorts de prediking van het Evangelie in de gehele wereld tot een getuigenis voor alle volken, [Mk. 13:10](#), en eindelijk, als voorspel van het einddrama, hetgeen voorvalt in Judea en Jeruzalem, [Mk. 13:14-23](#). Daarna volgen de aan de parousie onmiddellijk voorafgaande voortekenen, de signa propriat nl. verduistering van zon en maan, neervallen van de sterren, beweging van de krachten in de hemelen, [Mk. 13:24-25](#). Met de parousie van Christus is dan onmiddellijk het gericht, de scheiding van goeden en bozen, de voleinding van de wereld verbonden, [Mk. 13:26-27](#). Daarmee komt overeen, wat Jezus zegt in [Mt.13:37-43](#) en [Mt. 13:47-50](#), het samen opgroeien van onkruid en tarwe, en het samenbrengen van allerlei soorten van vissen duurt voort tot de voleinding van de eeuwen, tot de tijd van de oogst en van het wereldgericht toe. Jezus kent maar twee eonen, de tegenwoordige en de toekomstige. In de tegenwoordige eeuw hebben zijn discipelen niet anders dan verdrukking en vervolging te wachten en moeten zij alles om zijnentwil verlaten. Nergens voorspelt Jezus aan zijn jongeren een heerlijke toekomst op aarde vóór de voleinding van de wereld; integendeel, zoals het Hem gegaan is, zal het ook zijn gemeente gaan; een discipel is niet boven zijn meester en een dienstknecht niet boven zijn heer; eerst in de toekomstige eeuw ontvangen zijn jongeren alles met het eeuwige leven terug, [Mt. 5:3-12](#); [8:19-20](#); [10:16-42](#); [16:24-27](#); [19:27-30](#); [Joh. 16:2, 33](#); [17:14-15](#) enz. Als dan ook de jongeren in [Hd.1:6](#) aan Jezus vragen, of Hij in deze tijd aan Israël het koninkrijk weer oprichten zal, dan ontkent Hij niet, maar geeft stilzwijgend toe, dat dit eens geschieden zal; maar Hij zegt, dat de Vader de tijden of gelegenheden daarvoor in zijn eigen macht gesteld heeft, en dat de discipelen in deze tijd de roeping hebben, om als zijn getuigen op te treden van Jeruzalem uit tot aan het uiterste van de aarde.

In deze zelfde geest spreekt heel het Nieuwe Testament, dat van uit het stand punt van de kruisgemeente geschreven is. De gelovigen, die niet vele wijzen en machtigen en edelen zijn, [1 Cor. 1:27](#), hebben hier op aarde niets dan lijden en verdrukking te wachten, [Rom. 8:36](#); [Phil. 1:29](#), zij zijn gasten en vreemdelingen, [Hebr. 11:13](#), hun burgerschap is in de hemelen, [Phil. 3:20](#), zij merken niet aan de dingen, die men ziet, [2 Cor. 4:18](#), maar bedenken de dingen, die boven zijn, [Col. 3:2](#), zij hebben hier geen blijvende stad, maar zoeken de toekomstige, [Hebr. 13:14](#). Toch zijn zij in hoop zalig, [Rom. 8:24](#), en weten, dat, indien zij met Christus lijden, zij ook met Hem zullen verheerlijkt worden, [Rom. 6:8](#); [8:17](#); [Col. 3:4](#). Daarom strekken zij zich met heel het zuchtend schepsel reikhalzend uit naar de toekomst van Christus en naar de openbaring van de heerlijkheid van de kinderen Gods, [Rom. 8:19](#); [1 Cor.15:48v.](#) enz., tegen welke heerlijkheid het lijden van de tegenwoordige tijd niet opweegt, [Rom. 8:18](#); [2 Cor. 4:17](#). Nergens straalt in het Nieuwe Testament enige hoop door, dat de gemeente van Christus nog eenmaal hier op aarde tot macht en heerschappij zal komen. Het hoogste, dat zij zich voor te stellen heeft, is, dat zij onder de koningen en allen die in hoogheid zijn een gerust en stil leven leiden mag in alle godzaligheid en eerbaarheid, [Rom. 13:1v.](#), [1 Tim. 2:2](#). Daarom beveelt het Nieuwe Testament niet in de eerste plaats die deugden aan, welke tot overwinning van de wereld in staat stellen, maar noemt, ofschoon alle valse ascetisme vermijdende, [Rom. 14:14](#); [1 Tim. 4:4-5](#); [Tit. 1:15](#), als vruchten van de Geest de deugden van liefde, blijdschap, vrede, lankmoedigheid, goedertierenheid, goedheid, geloof,

zachtmoedigheid, matigheid, [Gal. 5:22](#); [Ef. 4:32](#); [1 Thess. 5:14v.](#), [1 Petr. 3:8v.](#), [2 Petr. 1:5-7](#); [1 Joh. 2:15](#) enz.

Zelfs is het de doorgaande verwachting van het Nieuwe Testament, dat, naarmate het Evangelie van het kruis zich verbreidt, ook de vijandschap van de wereld openbaar wordt. Christus is bestemd, om voor velen tot een opstanding, maar ook voor velen tot een val te zijn en hun vijandige overleggingen tot openbaring te brengen; Hij is tot een crisis in de wereld gekomen, opdat degenen, die niet zien, zien mogen en die zien, blind worden, [Mt. 21:44](#); [Luk. 2:34](#); [Joh. 3:19-21](#); 3:39; [Rom. 9:32-33](#); [1 Cor.1:23](#); [2 Cor.2:16](#); [Hebr. 4:12](#); [1 Petr. 2:7-8](#). In de laatste tijden, in de dagen, die aan de wederkomst van Christus voorafgaan, zal de goddeloosheid van de mensen tot een schrikbarende hoogte stijgen; de dagen van Noach keren terug; wellust, zingenot, losbandigheid, geldzucht, ongeloof, hoogmoed, spotternij, lastering zullen op verschrikkelijke wijze uitbreken, [Mt. 24:37v.](#), [Luk. 17:26v.](#), [2 Tim. 3:1](#); [2 Petr. 3:3](#); [Jud. 18](#); ook onder de belijders zal de afval groot zijn; de verleiding zal zo machtig worden, dat zij zelfs, indien het mogelijk was, de uitverkorenen ten val zou brengen; de liefde zal bij velen verkoelen en de waakzaamheid zo afnemen, dat de wijze met de dwaze maagden in slaap vallen; het zal zulk een algemene afval worden, dat Jezus de vraag kan doen, of de Zoon des mensen bij zijn komst nog geloof op aarde vinden zal, [Mt. 24:24](#), [44v.](#), [Mt. 25:1v.](#), [Luk. 18:8](#), [1 Tim. 4:1](#). Het boek van de Openbaring van Johannes stemt daarmee overeen. De brieven aan de zeven gemeenten behandelen wel concrete toestanden, zoals zij toenmaals in die kerken bestonden en zijn wel allereerst aan die gemeenten gericht, om ze tot waakzaamheid aan te sporen en voor te bereiden op de aanstaande vervolgingen en de wederkomst van Christus. Maar zij hebben toch duidelijk een veel verdere strekking. Het zevental, dat in de Openbaring steeds zo grote betekenis heeft, wijst daar reeds op; het is het getal van de volkomenheid en doet de zeven gemeenten, die uit vele gemeenten in Klein-Azië hier zijn uitgelezen, voorkomen als typen van de hele Christelijke kerk. De brieven, door Johannes aan haar gericht, hebben niet eerst afzonderlijk bestaan, en zijn niet elk voor zich eerst aan de respectievelijke gemeente verzonden, maar zij behoren bijeen, zijn te zamen opgesteld en bij elkaar gevoegd, en zijn aan de hele kerk gericht; al wie oren heeft, hore wat de Geest tot al de gemeenten zegt. Maar al hebben de brieven dus ongetwijfeld een betekenis, die zich veel verder uitstrekt dan tot de zeven met name genoemde, toenmaals in Klein-Azië bestaande gemeenten, toch is deze niet hierin gelegen, dat zij opeenvolgende perioden in de historie van Jezus' gemeente zouden beschrijven en een klein compendium van de hele kerkgeschiedenis zouden zijn. Maar zij tekenen kerkelijke toestanden, die toenmaals aanwezig waren en die tevens typisch zijn voor de hele kerk van Christus, die dus telkens in de kerk zich kunnen voordoen en die vooral terugkeren zullen aan het einde van de dagen. Want het is duidelijk, dat zij allen geschreven zijn onder de indruk van de aanstaande vervolging en de spoedige wederkomst van Christus. Alle bevatten zij een heenwijzing naar de parousie, en sporen met het oog daarop de gemeenten tot waakzaamheid en getrouwheid aan. Zij dienen, om de Christenheid, die meer en meer aan de wereld gelijkvormig werd, tot de eerste liefde terug te roepen, uit de onverschilligheid te doen ontwaken, en met het oog op de kroon, die haar wacht, aan te gorden tot de strijd en met onbezweken trouw te doen volharden tot de dood. Want de dag des Heeren nadert; nadat Johannes eerst de toestanden beschreven heeft, die er in zijn tijd, en later, vooral tegen het wereldeinde, in de kerk van Christus bestaan, gaat hij er toe over, om te vermelden, wat daarna geschieden zal, [Op. 4:1](#). Het boek van Gods raadsbesluit over het einde van de dingen wordt in de hemel door het Lam geopend, hoofdst. 4 en 5, en in het bijzonder datgene door een engel aan Johannes vertoond, wat betrekking heeft op de allerlaatste tijd, hoofdst.10, en alle volken van de aarde aangaat, [Op. 10:11](#). Beurtelings verplaatst Johannes ons nu op aarde en in de hemel. In de hemel, daar is reeds alles beslist en bepaald, daar wordt reeds eer gebracht aan God en het

Lam, als ware de strijd reeds gestreden en de overwinning behaald, hoofdst. 4 en 5; daar zijn de zielen van de martelaren reeds in lange witte klederen gekleed en wachten nog op de vervulling van hun getal, [Op. 6:9-11](#); daar ziet Johannes reeds vooruitlopend de hele schare van de verlostten staande voor de troon, [Op. 7:9-17](#); daar zijn de gebeden van de heiligen door God reeds verhoord, [Op. 8:1-4](#); daar zijn reeds, ook vooruitlopend, opgenomen de 144000, die verzegeld waren, [Op. 7:1-8](#), als eerstelingen de anderen voorgaan, [Op. 14:1-5](#), en over het beest en zijn beeld de overwinning hebben behaald, [Op. 15:1-4](#), daar brengt de hele schare van de verlostten reeds heerlijkheid en ere aan God, omdat de bruiloft van het Lam is gekomen, [Op. 19:1-8](#). De gemeente op aarde behoeft dus niet bang te zijn voor de gerichten, waarmee God aan het einde de wereld bezoekt. De 144000 dienstknechten van God uit alle geslachten van de kinderen Israëls worden van te voren verzegeld, [Op. 7:1-8](#); de tempel en het altaar en degenen, die daarin aanbidden, worden niet aan de Heidenen overgegeven en de twee getuigen, die aldaar geprofeteerd hebben, worden wel gedood maar ook opgewekt en in de hemel opgenomen, [Op. 11:1-12](#), en de Christelijke gemeente, hoewel om Christus' wil door Satan vervolgd, vindt in de woestijn een schuilplaats, [Op. 12:1-14](#). In beginsel is de strijd reeds beslist. Want Christus is in de hemel opgenomen, 12:5; en Satan is door Michaël en zijn engelen overwonnen en uit de hemel op aarde geworpen, [Op. 12:7-11](#). Thans heeft hij op aarde nog slechts een kleine tijd, [Op. 12:12](#). Maar die tijd maakt hij zich nuttig. Hij veroorzaakt het opkomen van het beest uit de zee of de afgrond, [Op. 13:1](#); [11:7](#); [17:8](#), en geeft er macht en heerlijkheid aan. Dit beest is het Romeinse keizerrijk, [Op. 13:1-10](#), wordt door een ander beest, het beest van de aarde, dat is, de valse profeet, de valse religie, de antichrist, gesteund, [Op. 13:11-18](#), realiseert zich ten volle in één persoon, die zelf daarom het beest heten kan, [Op. 13:3](#), [12:18](#); [17: 8,10,11](#), en heeft zijn centrum in de stad Babylon, dat is Rome, de grote hoer, welke over alle volken heerst, hoofdst. 17 en 18. Maar al deze machtsontwikkeling is ijdel. Door de ontsluiting van de zeven zegelen, door het blazen van de zeven bazuinen, door het uitgieten van de zeven fiolen openbaart God zijn toorn, bezoekt Hij natuur en mensheid met zijn oordelen, en bereidt Hij het eindgericht voor. Eerst valt Babel, hoofdst. 18. Dan verschijnt Christus, [Op. 19:11-16](#), overwint het beest uit de zee en het beest van de aarde, 19-21, en straks ook de Satan, [Op. 20:1-3](#).

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 62 De Wederkomst van Christus; 570.)

570. Nu is het zeer bevreemdend, dat deze laatste overwinning over Satan in twee tempo's geschiedt. Eerst wordt hij voor duizend jaren gebonden en in de afgrond geworpen, en daarna verleidt hij opnieuw de volken, voert krijg tegen de gemeente en wordt dan voorgoed overwonnen en geworpen in de poel van vuur en sulfen, [Op. 20:1-10](#). De voorstanders van het Chiliasme vinden, behalve in het Oude Testament, in deze pericoop hun sterkste steun en de tegenstanders zijn er niet in geringe mate verlegen mee en hebben er al hun exegetische kunst aan beproefd. De gedachte, dat er na de overwinning van het wereldrijk nog een laatste aanval van de volken moest afgeslagen worden, is ongetwijfeld door Johannes aan Ezechiël ontleend. Deze profeet verwacht, dat Israël, nadat het in zijn land zal zijn weergekeerd en daar zeker wonen zal, nog eenmaal aangevallen zal worden door Gog van het land Magog, vorst van Rosch, Meschech en Tubal, dat is door het volk van de Scythen, in verbinding met allerlei andere volken uit het noorden, oosten en zuiden. De aanval eindigt echter daarmee, dat God zelf deze volken op de bergen van Israël in zijn toorn verdelgen zal, c. 38 en 39. In hoofdst. [Ezech. 38:17](#) zegt de Heere, dat Hij van die volken reeds vroeger door de dienst van zijn profeten gesproken heeft. En inderdaad verkondigden reeds vroegere profeten, dat niet alleen die historische volken, in het midden waarvan Israël leefde en met wie het in aanraking kwam, maar ook alle veraf wonende Heidenen door de Heere in zijn dag gericht zouden

worden, [Joël 2:32](#); [3:2](#), [11](#) v., [Mich. 4:5,11](#); 5:6-8 [[Micha 5:7-9](#)]; [Jes. 25:5-8](#); [26:21](#); [Jer. 12:14-16](#); [30:23-24](#). Zeer duidelijk komt soortgelijke profetie bij Zacharia voor, die in hoofdst. 12-14 schetst, hoe tegen de dag des Heeren Jeruzalem door de volken belegerd, en deze dan door de Heere gericht zullen worden. En Daniël ziet niet alleen in Antiochus Epiphanes de belichaming van het Gode vijandige wereldrijk, maar verwacht ook, dat deze Gode vijandige macht nog eenmaal zich verheffen en zo voor het gericht rijp worden zal, [Dan. 11:40](#)v. Tweeërlei was dus de verwachting van de profetie, eerst van een overwinning van het volk van God over de volken, in het midden waarvan het woonde, en daarna van een zegepraal over de volken, die tot dusver nog niet verschenen waren op het toneel van de wereldgeschiedenis. Deze dubbele verwachting ging over in de apocriefe literatuur [1](#)), en ook in het Nieuwe Testament. Natuurlijk staat de eerste verwachting op de voorgrond. De verschijning van Christus roept het antichristelijk beginsel wakker. Jezus spreekt van *ψευδοπροφηται* en *ψευδοχριστοι*, die zich stellen zullen tegenover Hem en zijn rijk, [Mt. 7:15](#); [24:5](#), [24](#); [Mk.13:21-22](#); [Luk. 17:23](#). Om het ongeduld van de Thessalonicensen bij hun verwachting van Jezus' spoedige wederkomst te temperen, wijst Paulus er in [2 Thess. 2](#) op, dat die dag van Christus niet aanbreekt, tenzij eerst komt de apostasie en geopenbaard wordt de mens der zonde. Deze kan nu nog niet komen, omdat er iets is, wat hem weerhoudt. Wel is thans ook reeds werkzaam *το μυστηριον της ανομιας*, maar toch kan de mens der zonde niet komen, voordat hij, die hem weerhoudt, uit het midden weggedaan is. Daarna eerst zal de *ανομος* geopenbaard, maar ook dadelijk door Jezus teniet gedaan worden. De Apocalypse ziet de antichristelijke macht belichaamd in het beest uit de zee, dat is, het Romeinse rijk, hetwelk de stad Rome tot centrum en een bepaalde keizer tot hoofd heeft, en daarbenevens in het beest van de aarde, dat is, de valse profetie, welke tot huldiging van het wereldrijk en zijn keizer verleidt. Dezen tegenstander van Christus noemt Johannes in zijn brieven dan het eerst met de naam van *αντιχριστος*, in [1 Joh. 2:18](#), waarschijnlijk zelfs zonder artikel; en hij ziet zijn wezen gerealiseerd in hen, die de komst van Christus in het vlees principiëel loochenen, [1 Joh. 2:22](#); [4:2-3](#); [2 Joh. 7](#). De voorstellingen van de antichrist zijn in de Schrift dus verschillend. Daniël ziet zijn type in Antiochus Epiphanes; Jezus maakt het antichristelijk beginsel los uit de Oudtestamentische tegenstelling van Israël en de volken en ziet het belichaamd in vele valse Christussen en vele valse profeten, die opstaan zullen na en tegen Hem; Paulus laat de mens van de zonde opkomen uit een algemene apostasie en noemt hem de *ανομος* en de *αντικειμενος*, nl. van Christus, maar tekent hem ook, met trekken aan Daniël ontleend, als degene, die zich verheft boven alles, wat God heet en wat door mensen vereerd wordt, zodat hij in Gods tempel als een God zich neerzet en als een God zich vertoont. Johannes in zijn brieven acht de antichrist gekomen in de ketters van zijn dagen. En de Apocalypse ziet zijn macht zich ontwikkelen in het wereldrijk, dat door de valse profetie wordt gesteund. Daaruit blijkt, dat bij de antichrist niet uitsluitend aan één persoon of aan een groep van personen, bijv. de ketters van de eerste eeuwen, het Romeinse rijk, Nero, de Joden, Mohammed, de paus, Napoleon enz., gedacht moet worden. De Schrift leert duidelijk, dat de antichristelijke macht haar geschiedenis heeft, in verschillende tijden op verschillende wijzen zich openbaart en tenslotte zich volledig ontwikkelt in een algemene afval en verbreking van alle natuurlijke en zedelijke banden, die thans nog zulk een apostasie tegenhouden, en zich dan belichaamt in een wereldrijk, dat de valse kerk in dienst neemt en in de vergoding van het hoofd van dat rijk zichzelf apotheoseert. Aan deze antichristelijke macht in haar hoogste en laatste ontwikkeling, maakt dan Christus zelf door zijn verschijning een einde [2](#)).

Maar daarmee is nog niet de volledige overwinning behaald. Het antichristelijk beginsel kan uiteraard alleen optreden onder die naties, die het Evangelie gekend en tenslotte in bewuste en opzettelijke vijandschap verworpen hebben. Maar er zijn altijd geweest, er zijn nog en er zullen tot het einde van de dagen volken zijn, die, als afgesneden takken, buiten de

geschiedenis en de cultuur der mensheid staan. Wel zegt Jezus, [Mt. 24:14](#), dat het einde eerst komt, nadat het Evangelie in heel de bewoonde wereld gepredikt is tot een getuigenis allen volken. Maar deze profetie sluit toch niet in, dat het Christendom eens onder alle volken de heersende godsdienst zal zijn, of dat het aan ieder mens, hoofd voor hoofd, bekend zal wezen; want de historie leert, dat miljoenen mensen en tal van volken, ook in de eeuwen na Christus' komst op aarde, weggestorven zijn, zonder enige kennis van het Evangelie te hebben gehad. Maar Jezus' woord houdt alleen in, dat de prediking van het Evangelie tot alle volken doordringen zal en bepaalt geenszins nauwkeurig de mate, waarin, noch de grens, tot welke dit geschieden zal. De profetie vervult zich ook niet ineens, maar successief door de loop van de eeuwen heen, zodat vele volken, die eertijds in het licht van het Evangelie wandelden, later daarvan weer beroofd zijn geworden. Terwijl in deze eeuw het Evangelie onder de Heidenen zich verbreidt, neemt onder de Christenvolken de afval hand over hand toe. En daarom is het meer dan waarschijnlijk dat tegen de tijd van de parousie weer vele volken op aarde van de kennis van Christus verstoken zullen zijn. En met dit feit rekent het twintigste hoofdstuk van Johannes' Openbaring. Omdat daar sprake is van een duizendjarige binding van Satan en van een gedurende die tijd leven en heersen van de martelaren met Christus, hebben velen gemeend, dat hier klaar en onwedersprekelijk het zogenaamde duizendjarig rijk werd geleerd. Maar feitelijk is dit een verklaren van [Op. 20](#), niet naar de analogie van de Schrift, maar naar de analogie van de apocriefe literatuur. [Op. 20](#) bevat op zichzelf niets van al wat tot het wezen van het chiliastisch geloof behoort.

Immers, 1. er wordt met geen enkel woord melding gemaakt van een bekering en een terugkeer van de Joden, van een herbouw van de stad Jeruzalem, van een herstel van tempel en eredienst, van een aanvankelijke vernieuwing van de aarde. Veeleer is dit alles buitengesloten. Want ook al zouden de 144000 in hoofdst. 7 van het pleroma uit Israël te verstaan en van die in [Op. 14:1](#) onderscheiden zijn, dan was daarmee toch niets anders en niets meer bedoeld, dan dat ook vele Christenen uit de Joden in de grote verdrukking staande zullen blijven en onder de schare voor Gods troon een eigen plaats zullen innemen; maar er wordt volstrekt niet gezegd, dat zij opstaan en in Jeruzalem wonen zullen. De Christenen zijn de echte Joden, en de Joden, die zichverharden in hun ongeloof, zijn een synagoge van de Satan, [Op. 2:9](#). Al heet misschien het aardse Jeruzalem nog een enkele maal de heilige stad en de tempel aldaar de tempel van God, [Op. 11:1-2](#), toch wordt dat Jeruzalem in geestelijke zin Sodom en Egypte genoemd, [Op. 11:8](#); het echte Jeruzalem is boven, [Op. 3:12](#); [21:2](#), [10](#), en daar is ook de tempel van God, [Op. 3:12](#); [7:15](#); [11:19](#) enz., en de ark, [Op. 11:16](#), en het altaar, [Op. 6:9](#); [8:3](#), [5](#); [9:13](#); [14:18,16](#):7. En dat Jeruzalem daalt niet reeds in [Op. 20](#), maar eerst in [Op. 21](#) op aarde neer. 2. Het leven en heersen van de in de grote verdrukking trouw gebleven gelovigen heeft niet op aarde, maar in de hemel plaats. Van de aarde is met geen woord sprake. Johannes ziet de engel, die Satan bindt, uit de hemel opkomen, [Op. 20:1](#); de tronen, die hij aanschouwt, [Op. 20:4](#), bevinden zich in de hemel, [Op. 4:4](#); [11:16](#); en de zielen van de martelaren worden door Johannes hier, [Op. 20:4](#), evenals overal elders in de hemel gezien, [Op. 6:9](#); [7:9,14,15](#); [11:12](#); [14:1-5](#); [18:20](#); [19:1-8](#). De gelovigen zijn reeds op aarde door Christus Gode tot koningen en priesters gemaakt. [Op. 1:6](#); zij zijn dit in de hemel, [Op. 5:10](#), en verwachten, dat zij het eenmaal ook op aarde zullen zijn, [Op. 5:10](#), maar deze verwachting wordt eerst in het nieuwe Jeruzalem, dat van boven neerdaalt, vervuld; dan zullen zij koningen zijn in eeuwigheid, [Op. 22:5](#). Thans echter, in de hemel, is hun koningschap tijdelijk, het duurt duizend jaren. 3. Ook weet Johannes niet van een eerste lichamelijke opstanding, die aan het duizendjarig rijk vooraf zou gaan, en een tweede, die daarop volgen zou. Nergens wordt in de Schrift zulk een eerste opstanding geleerd. Wel is er sprake van een geestelijke opstanding uit de zonde, [Joh. 4:25-26](#); [Rom. 6:4](#) enz. Ook is er een *ἀναστασις ἐκ νεκρῶν*, die op enkele gevallen ziet, zoals de opstanding van Christus, [1](#)

[Petr.1:3](#), cf. [Hd. 26:23](#), [1 Cor. 15:23](#), of alleen op de gelovigen betrekking heeft, [Luk. 20:35-36](#); [Hd. 4:2](#), maar in dit geval volstrekt niet temporeel door een duizendjarig rijk van de algemene ἀναστασις νεκρῶν onderscheiden is, [Mt. 22:31](#); [Joh. 5:28,29](#); [Hd. 24:15](#); [1 Cor. 15:13,42](#)., Wel heeft men dit in [1 Cor. 15:20-28](#) en [1 Thess. 4:13-18](#), menen te vinden, maar ten onrechte. In [1 Cor. 15:20-28](#), handelt Paulus zeer zeker alleen van de opstanding van de gelovigen, terwijl hij van die van de goddelozen hier in het geheel niet spreekt en niet behoeft te spreken; maar van die opstanding van de gelovigen zegt hij duidelijk, dat zij plaats hebben zal bij de parousie van Christus en dat daarna het einde zal zijn, waarin Hij het koninkrijk de Vader overgeeft, vs. 23, 24. Men zou uit deze plaats op zichzelf wel kunnen afleiden, dat er geen opstanding van de goddelozen volgens Paulus is, maar onmogelijk, dat deze door een duizendjarig rijk van die van de gelovigen gescheiden is. Want op de opstanding van de gelovigen volgt terstond het einde en de overgave van het koninkrijk, omdat alle vijanden overwonnen zijn, en de laatste vijand, dat is de dood, te niet gedaan is. Evenmin staat er iets van zulk een eerste, lichamelijke opstanding van de gelovigen in [1 Thess. 4:13-18](#). In Thessalonica maakte men zich ongerust over het lot van degenen, die in Christus gestorven waren. Van welke aard die ongerustheid was, weten wij niet. De chiliasten menen, dat de Thessalonicensen niet twijfelden aan de opstanding en het eeuwig leven van de in Christus ontslapenen, maar dat zij aan twee opstandingen geloofden, een vóór en een na het duizendjarig rijk, en nu bezorgd waren, dat de reeds gestorven gelovigen eerst bij de tweede opstanding zouden opstaan en dus geen deel zouden hebben aan de heerlijkheid van het duizendjarig rijk. Maar deze mening is ver gezocht en vindt hoegenaamd geen steun in de tekst; indien er een eerste opstanding van de gelovigen was, zou men juist verwachten, dat de gemeente in Thessalonica zich niet bezorgd maakte over het lot van de gestorvenen, want dezen zouden dan immers juist in het voorrecht van die eerste opstanding delen. En indien men antwoordt, dat men dat juist in Thessalonica niet wist, dat er een eerste opstanding van de gelovigen was, dan had de apostel hun dat eenvoudig met een paar woorden kunnen zeggen. Maar dat doet hij in het geheel niet; hij spreekt niet van een eerste en een tweede opstanding; hij betoogt alleen, dat de gelovigen, die bij Jezus' komst nog levend overgebleven zijn, niets vóór zullen hebben bij hen, die reeds vroeger in Christus ontslapen zijn. Waarin de Thessalonicensen meenden, dat de laatsten bij de eersten zouden achterstaan, is ons onbekend. Maar dit doet er ook niet toe; het feit staat vast, dat men zo in Thessalonica oordeelde. En daar tegenover zegt Paulus nu, dat dit niet het geval is, want God zal de ontslapen gelovigen door middel van Jezus, die hen opwekken zal, terstond met Hem (met Jezus) doen zijn in zijn toekomst, zodat Hij hen als het ware meebrengt, en de levend overgebleven gelovigen zullen hen volstrekt niet vooruit zijn, want de opstanding van de doden gaat vooraf, en daarna worden alle gelovigen, zowel de opgestane als de veranderde gelovigen, tezamen opgenomen in de wolken, de Heere tegemoet. De tekst bevat dus niets van een eerste en een tweede opstanding.

Indien nu nergens in de Schrift zulk een tweeërlei opstanding voorkomt, zal men wel doen, ze niet al te spoedig in [Op. 20](#) te vinden. En werkelijk komt ze daar ook niet voor. Er staat daar in vers 4 en 5, alleen dit, dat de zielen van de in de grote verdrukking trouw gebleven gelovigen als koningen met Christus duizend jaren leven en heersen en dat dit de eerste opstanding is. Johannes zegt duidelijk, dat hij de zielen, τας ψυχας, van de martelaren zag, cf. [Op. 6:9](#), en maakt van opstanding van hun lichamen geen melding. Hij zegt voorts, dat de zielen, niet opstonden of opgewekt werden of in het leven ingingen, maar dat zij leefden en dat zij terstond als koningen met Christus leefden en heersten duizend jaren. Hij spreekt verder van de overige doden, οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν, en veronderstelt dus, dat de gelovigen, waarvan hij de zielen hij in de hemel zag, ook nog in zekere zin tot de doden behoren, maar toch leefden en heersten; daartegenover zegt Hij van de overige doden niet, gelijk in de

Statenvertaling staat, dat zij niet weer levend werden, maar dat zij niet leefden, οὐκ ἐζησαν. En hij voegt er eindelijk met nadruk aan toe, dat dit leven en heersen van de zielen van de getrouw gebleven gelovigen in tegenstelling met het niet-leven van de overige doden de eerste opstanding is. Men voelt als het ware de tegenstelling: dat is niet de eerste opstanding, die door sommigen, ook reeds in Johannes' dagen aangenomen werd, alsof er een lichamelijke opstanding van de gelovigen aan het duizendjarig rijk vooraf zou gaan; maar de eerste opstanding bestaat in het leven en heersen van de getrouw gebleven gelovigen in de hemel met Christus. De gelovigen, aan wie Johannes schrijft en die straks de verdrukking tegemoet gaan, moeten niet denken, dat zij eerst zalig zullen worden aan het einde van de dagen. Neen, zalig zijn de doden, die in de Heere sterven van nu aan, ἀπαρτι [Op. 14:13](#); zij ontvangen terstond rust van hun moeiten; zij worden dadelijk bij hun sterven gekroond; zij leven en heersen met Christus in de hemel van het eerste ogenblik na hun dood af; en daarom kunnen zij bemoedigd de verdrukking tegengaan, de kroon van het leven ligt voor hen gereed, [Op. 2:10](#). Johannes herhaalt hier, [Op. 20:4-5](#), in het kort, wat hij vroeger aan de zeven gemeenten geschreven heeft. De beloften, welke daar aan de gelovigen, indien zij volhardden tot het einde, gegeven werden, kwamen alle hierop neer, dat wie overwint, gekroond zou worden. Wie overwint, ontvangt te eten van de boom des levens, [Op. 2:17](#), van het verborgen manna, [Op. 2:17](#), krijgt macht over de Heidenen, [Op. 2:26](#), ontvangt de morgenster, [Op. 2:28](#), wordt bekleed met witte klederen, [Op. 3:5](#), wordt gemaakt tot een pilaar in Gods tempel, [Op. 3:12](#), houdt het avondmaal met Jezus, [Op. 3:20](#). In én woord, die overwint, Ik zal hem geven met mij te zitten in mijn troon, [Op. 2:21](#). Wat Johannes eerst in de belofte zag, ziet hij thans in hoofdst. 20 in de vervulling; zij, die trouw blijven tot de dood, leven en heersen terstond met Christus in zijn troon in de hemel; en dat is de eerste opstanding. Maar Johannes voegt er nog iets aan toe, en bevestigt daarmee de boven gegeven verklaring. Hij zegt namelijk: zalig en heilig is hij, die deel heeft in de eerste opstanding; over hem heeft de tweede dood geen macht, maar zij zullen priesters Gods en Christi zijn, en met Hem heersen de duizend jaren. De tweede dood is volgens [Op. 20:14](#) niets anders dan het geworpen worden in de poel van het vuur. Wat nu het lot van de in vs. 5, genoemde overige doden mag zijn, in elk geval zijn de getrouw gebleven gelovigen, die met Christus leven en heersen, voor die tweede dood gevrijwaard. Zij hebben reeds de kroon des levens, en eten reeds van het manna des levens, en behoeven dus voor het later volgend gericht niet te vrezen; wie overwint, zal van de tweede dood, die bij het eindgericht intreedt, niet beschadigd worden, [Op. 2:11](#). Als Johannes de eerste opstanding in chiliastische zin verstond, als een lichamelijke opstanding van de gelovigen vóór het duizendjarig rijk, dan had hij zulk een vertroosting aan de gelovigen niet behoeven te geven. Hij had kunnen volstaan met te zeggen, dat zij nog vóór het duizendjarig rijk zouden opstaan. Maar neen, de gelovigen blijven nog tot het eindgericht toe in zekere zin tot de doden behoren; maar geen nood, indien zij volharden tot het einde, dan worden zij terstond gekroond en kunnen, ook al heerst de eerste dood nog over hun lichamen, door de tweede dood niet beschadigd worden.

1) Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* II 3 532, 551.

2) Verg. art. van Sieffert, in *PRE3* I 577-584 en James art. *Man of sin* in *Hastings D. B.* III 226-228 met de daar aangehaalde lit.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 62 De Wederkomst van Christus; 571.)

571. Tegen deze verklaring kan men echter inbrengen, dat Johannes toch duidelijk spreekt van een duizendjarige heerschappij van de gelovigen met Christus, zij het ook in de hemel, en

dat hij deze plaatst na de wederkomst van Christus, [Op. 19:11-16](#) en de val van het wereldrijk en van de valse profeet, [Op. 19:20](#). Toch weegt deze bedenking niet zo zwaar als het lijkt. Want 1. de plaatsing van het visioen in [Op. 20](#) na dat in hoofdst. 19 beslist op zichzelf hoegenaamd nog niet over de chronologische volgorde. In het algemeen kan de kunst van het woord, in onderscheiding bijv. van de schilderkunst, datgene wat gelijktijdig plaats heeft, slechts successief, het een na het ander, verhalen. De Schrift maakt hierop geen uitzondering en verhaalt dikwijls na elkaar, wat in de werkelijkheid naast elkaar voorkomt. Bij de profeten gebeurt het menigmaal, dat zij successief zien en beschrijven, wat gelijktijdig of ook zelfs in een heel andere orde plaats grijpt of plaats grijpen zal. Vooral is dat, gelijk meer en meer erkend wordt, in het boek van de Openbaring het geval. De brieven aan de zeven gemeenten zijn geen beschrijvingen van in diezelfde orde op elkaar volgende kerkelijke toestanden. De zeven zegelen, de zeven bazuinen en de zeven fiolen vormen geen chronologische reeks, maar lopen parallel en voeren ons telkens tot aan het einde, tot de laatste worsteling van de antichristelijke macht. En zo is er op zichzelf niets tegen om aan te nemen, dat hetgeen in [Op. 20](#) verhaald wordt evenwijdig loopt met de gebeurtenissen van de vroegere hoofdstukken. 2. Erkend dient te worden, dat Johannes bij het wereldrijk, dat hij tekent, denkt aan het Romeinse imperium. De profetie, in het Oude en ook in het Nieuwe Testament beweegt zich niet hoog in de lucht, maar staat op historische bodem en ziet in concrete machten, te midden waarvan zij leeft, de worsteling belichaamd van het wereldrijk tegen het rijk van God. Het boek Daniël bijv. loopt tot Antiochus Epiphanes toe en ziet in hem de personificatie van de vijandschap tegen God en zijn volk. En zo ook ontleent Johannes trekken voor zijn wereldrijk aan het Romeinse keizerrijk van zijn dagen. Hoewel al wat te voren geschreven is, ook tot onze lering geschreven is, zo is toch de Openbaring van Johannes in de eerste plaats een troostboek voor de kruisgemeente van zijn tijd, om haar aan te sporen tot volharding in de strijd en om haar te bemoedigen door het gezicht van de kroon, die haar wacht. Indien Johannes voor zichzelf gemeend heeft, dat in het Romeinse keizerrijk de allerlaatste ontwikkeling van het wereldrijk was opgetreden en dat Christus binnen enkele jaren komen zou, om daaraan een einde te maken, dan zou daarin niets ongewoons te vinden zijn, niets dat in strijd was met de geest van de profetie. Wij zijn niet aan Johannes' persoonlijke mening, maar aan het woord van zijn profetie gebonden; en de profetie, die haar licht over de geschiedenis werpt, wordt op haar beurt ook door de historie verklaard en onthuld. 3. Indien Johannes werkelijk voor zichzelf geloofd heeft, dat het Romeinse keizerrijk binnen enkele jaren door de verschijning van Christus te niet gedaan zou worden, dan heeft hij in elk geval gemeend, dat de geschiedenis van de wereld daarmee nog niet was afgelopen, want in dat geval was er voor de heerschappij van de gelovigen met Christus in de hemel daarnaast geen plaats en moest deze eerst na die tijd aanvangen. Maar deze zeitgeschichtliche opvatting geeft, hoeveel waars zij ook mag bevatten, niet de volledige gedachte van Johannes' Openbaring weer. Want duidelijk blijkt, dat in hoofdst. 19 de geschiedenis van de wereld haar einde heeft bereikt. Babel is gevallen, hoofdst. 18, God heerst als koning, [Op. 19:6](#), de bruiloft van het Lam is gekomen, [Op. 19:7-9](#), Christus is verschenen, [Op. 19:11-16](#), de laatste strijd van alle koningen van de aarde en van hun heirlegers is gestreden, [Op. 19:17-19](#), het wereldrijk en de valse profeet zijn vernietigd en geworpen in de poel des vuurs, die als de tweede dood eerst geopend wordt na het gericht, [Op. 19:20](#), cf. [Op. 20:14](#), en de overigen werden gedood, [Op. 19:21](#). Het 19e hoofdstuk loopt dus duidelijk door tot datzelfde wereldeinde, dat in [Op. 20:10-15](#), getekend wordt. Er is geen stof meer voor het vervolg van de wereldgeschiedenis. De zeitgeschichtliche exegese laat de herkomst van de volken, die in [Op. 20:3, 8](#), optreden, onverklaard of komt anders met [Op. 19:17-21](#) in strijd. Zoals echter de brieven aan de zeven gemeenten en ook de zeven zegelen, bazuinen en fiolen allereerst zien op de toestanden en gebeurtenissen in Johannes' dagen maar dan een verdere strekking hebben voor de kerk van alle eeuwen en voor heel de geschiedenis van de wereld, zo geldt

ook van het wereldrijk, in de Openbaring getekend, dat het zijn type heeft in het Romeinse keizerrijk van de eerste eeuwen maar daarin toch nog niet zijn volle realisering ontvangt. Het verheft zich telkens weer en moet altijd opnieuw bezwijken voor de verschijning van Christus, totdat het eindelijk zijn uiterste krachten inspant, zich in een laatste reusachtige worsteling uitput en dan voorgoed door de komst van Christus vernietigd wordt. 4. Als deze opvatting juist is, bedoelt het visioen van [Joh. 20](#) niet, ons te verhalen, wat in chronologische orde na het in [Op. 19](#) gebeurde voorvallen zal, maar heeft het een zelfstandige plaats en bericht ons, wat met het voorafgaande parallel loopt. Er is nl. tweeërlei uiteinde van de geschiedenis van de wereld te verhalen, een van de historische volken, waaronder het Christendom optreedt, en een ander van de wilde volken, die, zoals [Op. 20:8](#) zo duidelijk zegt, in de vier hoeken van de aarde wonen, en dus buiten het centrum van de geschiedenis en de cultuur van de mensheid hebben geleefd. Onder gene kon alleen het wereldrijk en de valse profetie optreden, want het antichristendom veronderstelt de bekendheid met het Evangelie; deze brengen het alleen tot een woeste aanval op de gemeente van Christus. Maar het is toch dezelfde Satan, die ginds en hier werkt. Telkens als hij onder de cultuurdragende volken teruggedrongen en verslagen wordt, organiseert hij in de wilde volken een nieuw instrument tot de strijd tegen Christus. Eerst is hij uit de hemel geworpen; daarna werkt hij op aarde en richt er tegen Christus zijn wereldrijk op; en eindelijk laat hij de wilde volken verschijnen op de breedte van de aarde, om de laatste strijd tegen Christus te strijden. Maar dit alles niet in tijdrekenkindigen maar in logische, geestelijke zin. 5. De duizend jaren zijn een symbolisch getal, zoals thans algemeen erkend wordt; zij staan tegenover de weinige dagen, gedurende welke de getrouw gebleven gelovigen hier op aarde verdrukt en vervolgd zijn geworden, [Op. 12:14](#), maar ook tegenover de voltooide heerlijkheid, die eeuwig is, [Op. 22:5](#). Zij zijn een aanduiding van de heilige, zalige rust van de gestorven gelovigen in de hemel bij Christus en tevens van het verlangen, waarmee zij uitzien naar de dag van de wrake van hun bloed, [Op. 6:9](#), terwijl op aarde de stijd van wereldrijk en volkerenwereld tegen Christus nog voortduurt. En als Johannes dan in [Op. 20:1-9](#), de geschiedenis van de wilde volken verhaald heeft tot dat einde toe, waarop ook die van de cultuurdragende volken in [Op. 19:17-21](#) is uitgelopen, dan wordt de draad van beide visioenen opgenomen en het allerlaatste einde van de hele wereldgeschiedenis verhaald. Daar in [Op. 19:21](#), werden de mensen gedood door het zwaard van Christus; hier in [Op. 20:9](#), worden zij verteerd door vuur uit de hemel. Maar nadat wereldrijk, valse profeet en Satan veroordeeld en in de poel geworpen zijn, [Op. 19:20](#); [20:10](#), staan alle doden op en worden geoordeeld naar hun werken, [Op. 20:11-15](#).

De dusver ontwikkelde leer van de Schrift stelt duidelijk in het licht, dat de gang en de uitkomst van de wereldgeschiedenis een heel andere is, dan mensen haar gewoonlijk zich voorstellen. Indien ergens, dan geldt het bovenal ten aanzien van het einde der dingen, dat Gods wegen hoger dan onze wegen zijn, en zijn gedachten hoger dan onze gedachten. Het koninkrijk Gods, hoewel gelijk aan een mostaardzaad en een zuurdesem en een zaad, dat uitspruit en lang wordt buiten weten en toedoen van de mens, [Mt. 13:31, 33](#); [Mk. 4:27](#), bereikt toch zijn voltooiing niet in de weg van geleidelijke ontwikkeling of van een ethisch proces. Veeleer loopt de geschiedenis van de mensheid, zowel bij de cultuurdragende als bij de cultuurloze volken, volgens het onwraakbaar getuigenis van de Schrift uit op een algemene apostasie en op een ontzettende laatste worsteling van alle satanische machten tegen God en zijn rijk. Maar dan is ook het einde daar; de wereld heeft in de tijd en met de macht, haar door God geschonken, niet anders gedaan dan, evenals in de dagen van Noach, zich rijp gemaakt voor het gericht; op het hoogtepunt van haar macht, stort zij plotseling bij de verschijning van Christus ineen. Een catastrofe, een ingrijpende daad van God maakt tenslotte aan de heerschappij van Satan hier op aarde een einde en brengt de voltooiing van het onbewegelijk koninkrijk van de hemelen tot stand. Gelijk bij de gelovige de volmaaktheid

niet vrucht is van een langzaam voortgaande heiligmaking, maar terstond na het sterven bij hem intreedt, zo ook komt de volmaking van mensheid en wereld niet langzamerhand, maar plotseling door de verschijning van Christus tot stand. Bepaaldelijk is het Christus, die door de Vader aangewezen is, om aan de geschiedenis van mensheid en wereld een einde te maken. En Hij is daartoe aangewezen, omdat Hij de Zaligmaker, de volkomen Zaligmaker is. De arbeid, die Hij op aarde volbracht, is maar een stuk van het grote werk van de verlossing, dat Hij op zich genomen heeft; en de tijd, die Hij hier doorbracht, is maar een klein gedeelte van de eeuwen, over wie Hij als Heer en Koning aangesteld is. Van eeuwigheid gezalfd door de Vader, is Hij zijn profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid terstond beginnen uit te oefenen, nadat de zonde in de wereld gekomen was; Hij zette die werkzaamheid voort door al de wentelende eeuwen heen; en Hij zal ze eenmaal voltooien aan het einde van de tijden. Wat Hij op aarde door zijn lijden en sterven verwierf, dat past Hij van uit de hemel door de kracht van zijn woord en de werking van zijn Geest toe; en wat Hij zo toegepast heeft, dat handhaaft en beschermt Hij tegen alle aanvallen van Satan, om het eens aan het einde, heel volkomen, zonder vlek of rimpel, voor te stellen aan zijn Vader, die in de hemelen is. De wederkomst van Christus ten oordele is daarom niet een willekeurig toevoegsel, dat van zijn voorafgaand werk losgemaakt op zichzelf gesteld kan worden; maar zij vormt van dat werk een noodzakelijk, onmisbaar bestanddeel, zij brengt dat werk tot zijn voltooiing en zet er de kroon op; zij is de laatste en hoogste trap in de staat van zijn verhoging. Omdat Christus de Zaligmaker van de wereld is, komt Hij eenmaal weer als haar Rechter; de κρισις, welke Hij door zijn eerste komst teweeg bracht, voleindt Hij bij zijn tweede komst; de Vader gaf Hem macht, om κρισιν ποιειν, omdat Hij Zoon des mensen is, [Joh. 5:27](#). De eschatologie wortelt daarom in de Christologie en is zelf Christologie, leer van de eindelijke, volkomen triomf van Christus en van zijn rijk over al zijn vijanden. Zelfs kunnen wij met de Schrift nog verder teruggaan. De Zoon is niet alleen vanwege de zonde mediator reconciliationis, maar ook afgezien van de zonde mediator unionis tussen God en zijn schepsel. Hij is niet alleen de causa exemplaris, maar ook de causa finalis van de schepping; de wereld heeft in de Zoon haar grondslag en voorbeeld en daarom heeft zij in Hem ook haar doel; zij is door Hem en ook tot Hem geschapen, [Col. 1:16](#). Omdat de schepping zijn werk is, kan en mag zij geen buit van Satan blijven; de Zoon is Hoofd, Heer en Erfgenaam van alle dingen. Samengevat in de Zoon, onder Hem als Hoofd vergaderd, keren de schepselen weer tot de Vader, de fontein van alle goeden, terug. De tweede komst van Christus wordt dus door zijn eerste geëist; zij is in deze begrepen, vloeit er op haar tijd noodzakelijk uit voort, brengt ze tot haar volle uitwerking en voltooiing en werd daarom door de Oudtestamentische profetie met de eerste komst in één beeld samengevat. En niet slechts hangt de tweede komst met de eerste idealiter en logisch samen, maar er bestaat tussen beide ook een reëel verband. Zoals het Oude Testament een voortdurend komen van God tot zijn volk was, totdat Hij in Christus lichamelijk onder hen wonen ging; zo ook is de bedeling van het Nieuwe Testament een altijd door komen van Christus tot zijn erfdeel, om het eindelijk voor goed in zijn bezit te nemen. Christus is niet alleen degene, die in de dagen van het Oude Testament komen zou en in de volheid van de tijd gekomen is; maar Hij is ook de komende, ο ερχομενος, en degene, die komen zal, ο ερχομενος ηξει, [Hebr. 10:37](#), cf. [Op. 1:4](#), [8](#) enz. De tweede komst van Christus is het complement van de eerste.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 62 De Wederkomst van Christus; 572.)

572. Dit ideële en reële verband van Christus' eerste en tweede komst verklaart ook de wijze, waarop in het Nieuwe Testament over de tijd van zijn parousie gesproken wordt. Een hele reeks van plaatsen stelt deze parousie zeer nabij. Jezus knoopt de profetie van de voleinding

van de eeuwen onmiddellijk vast aan die van de verwoesting van Jeruzalem, [Mt. 24:29](#), c. parall. Paulus acht het mogelijk, dat hij en zijn medegelovigen de parousie van Christus nog beleven zullen, [1 Thess. 4:15](#), [1 Cor. 15:51](#). En alle apostelen zeggen, dat zij in de laatste tijd zijn, dat de toekomst van de Heere nabij is, en ontleen daaraan een drangrede tot waakzaamheid, [Rom. 13:11](#); [1 Cor. 10:11](#); [Hebr. 3:14](#); [6:11](#); [10:25](#), [37](#); [Jak. 5:7-9](#); [1 Petr. 1:6](#), [20](#); [4:17](#); [5:10](#); [1 Joh. 2:18](#); [Op. 1:3](#); [3:11](#), [20](#); [22:7](#), [10](#), [12](#), [20](#). Er is in de opvatting van deze Nieuwtestamentische verwachting aangaande de spoedige wederkomst van Christus zowel aan de een als aan de andere zijde gedwaald. Het Nieuwe Testament bevat volstrekt geen leer over de tijd van Christus' wederkomst. Het stelt in gene dele vast, dat die wederkomst nog vóór of onmiddellijk na de verwoesting van Jeruzalem plaats hebben zal. Wel is dit door velen uit [Mt. 10:23](#); [16:28](#); [24:34](#); [26:64](#), c. parall. afgeleid, maar ten onrechte. Want het is voor geen redelijke twijfel vatbaar, dat Jezus van zijn komen in verschillende zin heeft gesproken. In [Joh. 14:18-24](#), cf. [Joh. 16:16-24](#), spreekt Hij tot zijn discipelen van zijn komen in de Geest na de Pinksterdag of volgens andere uitleggers van zijn komen na de opstanding, wanneer Hij weer voor een kleine tijd aan zijn jongeren verschijnen zal. In [Mt. 26:64](#), bevestigde Jezus voor de hoge raad niet alleen zijn Messiasschap met een eed, maar zei Hij ook, dat Hij hen hiervan overtuigen zou, doordat zij Hem van nu aan, *απαρτι*, zouden zien zitten aan de rechterhand van Gods kracht en zouden zien komen op de wolken van de hemel. Van een dergelijk komen in zijn heerlijkheid is ook elders sprake. [Mt. 16:28](#); cf. [Mk. 9:1](#); [Luk. 9:27](#), verheft dit boven alle bedenking. Jezus zegt daar, dat sommigen van zijn omstanders de dood niet zullen smaken, totdat zij de Zoon des mensen hebben zien komen in zijn koninkrijk. Vlak vooraf had hij vermaand, om vooral op redding van de ziel bedacht te zijn; en Hij drong deze vermaning aan met te zeggen, dat de Zoon des mensen komen zou, met Goddelijke heerlijkheid bekleed, en dan een ieder naar zijn werken zou vergelden. Maar zó lang, voegt Hij er in vs. 38, als het ware verklarend aan toe, zal dit zelfs niet duren, want nog voordat al zijn omstanders gestorven zijn, komt de Zoon des mensen reeds in zijn koninkrijk, *εν τη βασιλεια ουτου*, dat is, met de koninklijke macht en waardig heid, welke de Vader Hem geven zal. Door zijn opstanding en hemelvaart toch wordt Christus van de Vader tot Hoofd, Koning, Heer aangesteld, [Hd. 2:33](#); [5:31](#); en van dat ogenblik af komt Hij voortdurend in zijn koninklijke waardigheid, naarmate zijn koninkrijk op aarde gesticht en uitgebreid wordt. En daarom wordt in [Mk. 9:1](#) en [Luk. 9:27](#), de uitdrukking zo verklaard dat velen de dood niet smaken zullen, totdat zij het koninkrijk van God hebben gezien of hebben zien komen in kracht. Op dezelfde wijze is [Mt. 10:23](#), te verklaren: de discipelen zouden hun rondreis door de steden Israëls niet volbracht hebben, totdat de Zoon des mensen komen zou; ofschoon het komen hier in het geheel niet nader verklaard wordt, kan toch onmogelijk de parousie bedoeld zijn, omdat Jezus dan met zichzelf in tegenspraak zou komen; in [Mt. 24](#) laat Hij zijn parousie in elk geval volgen op de verwoesting van Jeruzalem. Hoe lang zij na deze ontzettende gebeurtenis plaats hebben zou, wordt door Jezus niet gezegd. Wel bindt Hij ze in zijn profetie onmiddellijk aan de val van Jeruzalem vast; de vertaling van *ευθεως* in [Mt. 24:29](#) door plotseling in plaats van door terstond brengt daarin geen verandering, want er staat duidelijk bij, dat de tekenen van de parousie een aanvang zullen nemen *ευθεως* na de verdrukking van die dagen, in die dagen, na die verdrukking, [Mk. 13:24](#) cf. [Luk. 21:25-27](#).

Dit wordt bevestigd door [Mt. 24:34](#), cf. [Mk. 13:29](#); [Luk. 21:32](#), waar Jezus zegt, dat dit geslacht niet zal voorbijgaan, totdat al deze dingen geschied zijn. De woorden *η γενεα αυτη* kunnen niet verstaan worden van het volk van de Joden, maar slaan ongetwijfeld op het toen levend geslacht. Daarentegen is het duidelijk, dat de woorden *παντα ταυτα* niet de parousie zelf insluiten, maar alleen doelen op de tekenen, die haar voorafgaan en aankondigen. Immers, nadat Jezus de verwoesting van Jeruzalem en de voortekenen en zijn wederkomst en zelfs de bijeenvergadering van zijn uitverkorenen door de engelen voorspeld en dus zijn

eschatologische rede eigenlijk geëindigd heeft, gaat Hij in vers 32, er toe over, om haar praktisch toe te passen en zegt Hij, dat, evenals het uitspruiten van de bladeren bij de vijgeboom de zomer aankondigt, zo ook *παντα ταυτα* voortekenen daarvan zijn, dat het einde nabij is of dat de Messias nabij is voor de deur. Hier slaat *παντα ταυτα* zonder enige twijfel op de voortekenen van de parousie, niet op deze zelf, want anders was het ongerijmd om te zeggen, dat, wanneer *παντα ταυτα* geschieden zullen, het einde eerst nabij is. In vers 34, hebben de woorden, *παντα ταυτα* dezelfde zin; en Jezus zegt dus niet, dat zijn parousie nog binnen de tijd van het thans levend geslacht zal plaats hebben, maar dat haar voortekenen en aankondigingen, zoals die in de verwoesting van Jeruzalem en de daarbij plaats hebbende gebeurtenissen te zien zouden zijn, nog in de tijd van het thans levend geslacht een aanvang zouden nemen. En daarvan is Jezus zo zeker, dat Hij zegt, dat hemel en aarde wel zullen voorbijgaan, maar dat zijn woorden geenszins zullen voorbijgaan. Maar overigens onthoudt Jezus zich van alle nadere tijdsbepaling. Het is Hem niet te doen, om zijn discipelen het juiste tijdstip van zijn parousie te doen weten, maar om hen tot waakzaamheid aan te sporen. En daarom zegt Hij niet, wanneer Hij komen zal, maar wat de tekenen van de tijden zijn, die zijn komst aankondigen. Het letten op de tekenen van de tijden is voor Jezus' discipelen plicht; het berekenen van de juiste tijd van zijn komst is hun verboden en ook onmogelijk. Het eerste eist, dat Jezus zijn licht laat vallen op de gebeurtenissen, die plaats zullen hebben; en zo doet Hij dan ook, evenals vóór Hem al de profeten en na Hem al zijn apostelen gedaan hebben. Daarom zegt Hij ook niet, dat er tussen de verwoesting van Jeruzalem en zijn parousie nog vele eeuwen verlopen zouden; dat zou de vermaning tot waakzaamheid terstond weer krachteloos hebben gemaakt. Evenals de profetie te allen tijde doet, kondigt Jezus in de gebeurtenissen van zijn tijd de nadering van het einde aan. En de apostelen volgen zijn voorbeeld en tekenen ons in de ketterij en leugen, in de oordelen en gerichten, in Jeruzalems val en Rome's imperium de voorboden van Christus' wederkomst en de aanvankelijke vervulling van zijn profetie. Want alle gelovigen behoren te allen tijde zo te leven, alsof de komst van Christus aanstaande was. Die Nähe der Parusie ist gewissermassen nur ein anderer Ausdruck für die absolute Gewissheit derselben ¹⁾. Maar daarom is ook het tweede, dat is, het berekenen van het juiste tijdstip van de parousie, niet betamelijk voor de Christenen. Immers heeft Jezus dit met opzet heel onbeslist gelaten. Zijn komst zal plotseling, onverwacht, verrassend wezen, evenals die van een dief in de nacht, [Mt. 24:43](#); [Luk. 12:39](#), cf. als een valstrik, [Luk. 21:35](#). Er moeten vele dingen geschieden, eer het einde daar is, [Mt. 24:6](#). Het Evangelie moet in de gehele wereld gepredikt zijn, [Mt. 24:14](#). De bruidegom vertoeft en de heer van de dienstknechten vertrok buitenslands voor een lange tijd, [Mt. 25:5,13, 19](#). Onkruid en tarwe moesten samen opgroeien tot de dag van de oogst, [Mt. 13:30](#). Het mostaardzaad moet tot een boom worden, en de zuurdesem alles doorzuren, [Mt.13:32-33](#). Ja, Jezus zegt uitdrukkelijk, bij gelegenheid dat Hij over zijn parousie handelt, dat de dag en de ure van zijn komst aan niemand, aan engelen noch mensen, ja, zelfs niet aan de Zoon bekend is, [Mk. 13:32](#), en getuigt nog na zijn opstanding, dat de Vader de tijden en gelegenheden voor de oprichting van zijn koninkrijk in zijn macht heeft gesteld, [Hd. 1:7](#). En desgelijks spreken al de apostelen; Christus komt als een dief in de nacht, [1 Thess. 5:1-2](#); [2 Petr. 3:10](#); [Op. 3:3](#); [16:15](#);; Hij verschijnt niet, dan nadat eerst de antichrist gekomen is, [2 Thess. 2:2v.](#); de opstanding heeft plaats in een vaste orde, eerst van Christus, daarna die van de gelovigen in zijn toekomst, [1 Cor. 15:23](#); en die toekomst toeft, omdat de Heere een andere maatstaf voor de tijd heeft dan wij en in zijn lankmoedigheid wil, dat allen tot bekering komen, [2 Petr. 3:8-9](#).

Even sober als over de tijd spreekt de Heilige Schrift over de wijze van Jezus' wederkomst. De tweede komst van Christus wordt in het Nieuwe Testament dikwijls aangeduid met de naam van *παρουσια*, hetzij absoluut, [Mt. 24:3](#), hetzij nader omschreven als *παρουσια του*

υιου του ανθρωπου of παρουσια του κυριου ημων ιησου χριστου, [Mt. 24: 27, 37, 39; 1 Thess. 3:13; 4:15; 5:23](#), enz., of παρουσια της του θεου ημερας [2 Petr. 3:12](#). Het woord sluit eigenlijk niet het begrip van wederkomst in, maar duidt aan, dat Jezus, na een tijd lang afwezig en verborgen te zijn geweest, [Hd. 3:21; Col. 3:3-4](#), en daarna op nieuw gekomen te zijn, [Mt. 16:27; 24:30](#) enz., cf. [Luk. 19:12, 15](#), weer aanwezig en tegenwoordig zal zijn en dan aanwezig zal blijven. Daarom wisselt het ook af met επιφανεια, [Mt. 24:30; 1 Tim. 6:14; Tit. 2:13](#), αποκαλυψις, [Luk. 17:30; 1 Cor. 1:7; 2 Thess. 1:7; 1 Petr. 1:7, 13](#), φανερωσις, [Col. 3:4; 1 Petr. 5:4; 1 Joh. 2:28](#); in [2 Thess. 2:8](#), wordt zelfs gesproken van η επιφανεια της παρουσιας αυτου. Deze parousie is een werk van God, in zover deze zijn Christus zenden zal en daarvoor de tijden en gelegenheden bepaalt, [Hd. 1:7; 3:20; 1 Tim. 6:14-16](#), maar zij is ook een daad van Christus zelf, als Zoon des mensen, aan wie door de Vader het oordeel gegeven is en die als koning heersen moet, totdat alle vijanden onder zijn voeten gelegd zijn, [Joh. 5:27; 1 Cor. 15:25](#). Omdat Hij bij zijn heengaan van de aarde opgenomen is in de hemel, komt Hij bij zijn parousie van de hemel weer, [Phil. 3:20; 1 Thess. 1:10, 2 Thess. 1:7; Op. 19:11](#); en zoals een wolk Hem bij zijn hemelvaart opnam en verbergde voor het oog van zijn discipelen, [Hd. 1:9](#), zo wordt Hij in Oudtestamentische taal ook beschreven als wederkerende op de wolken van de hemel, die als een zegewagen Hem heendragen naar deze aarde, [Mt. 24:30; 26:64; Mk. 13:26; 14:62; Luk. 21:27; Op. 1:7; 14:14](#), Immers keert Hij niet weer in de gestalte van een dienstknecht, maar met grote kracht en met zijn en zijns Vaders heerlijkheid, [Mt. 16:27; 24:30; Mk. 8:38; 13:26; Luk. 22:27; Col. 3:3-4; 2 Thess. 1:9,10; Tit. 2:13](#), als een Koning der koningen en Heer der heren, [Op. 17:14; 19:11-16](#), omgeven door zijn engelen, [Mt. 16:27; 25:31; Mk. 8:38; Luk. 9:26, 2 Thess. 1:7; Op. 19:14](#), door zijn heiligen, onder wie misschien ook de reeds gezaligden begrepen zijnt [1 Thess. 3:13; 2 Thess. 1:10; Jud. 14](#). Hoewel zijn parousie vanwege het onverwachte met het inbreken van een dief in de nacht overeenkomt, zal zij toch voor alle mensen over de hele aarde zichtbaar zijn, aan een bliksem gelijk wezen, die van de ene zijde van de hemel licht tot de andere, [Mt. 24:27; Luk. 17:24; Op. 1:7](#), en aangekondigd worden door de stem van een archangel en de bazuin van de engelen, [Mt. 24:31; 1 Cor. 15:52, 1 Thess. 4:16](#). In verband met hun leer van de hemelvaart, zeiden de Luthersen, dat de wederkomst van Christus aan geen successie van ogenblikken was onderworpen, maar in niets anders bestond dan in de plotselinge zichtbaarwording van het eenmaal bij de verhoging onzichtbaar en alomtegenwoordig geworden lichaam van Christus. Hoewel men over het algemeen erkende, dat de wederkomst van Christus visibilis en localis was, verstond men daaronder toch alleen, dat de menselijke natuur van Christus door een singularis Dei dispositio voor het speciale doel van het gericht een tijd lang op een bepaalde plaats zichtbaar werd, zonder dat zij daarmee haar tegenwoordigheid op andere plaatsen varen liet ²⁾. Maar de Gereformeerden schreven aan de wederkomst van Christus een lichamelijk, plaatselijk, tijdelijk karakter toe; zij erkenden zelfs, dat die wederkomst, ook al zou zij zeer plotseling zijn, toch successiva was, aan een successie van ogenblikken onderworpen; ook op de hoogste trap van haar verhoging, bij de wederkomst ten oordele, bleef Christus zijn waarachtig menselijke natuur behouden ³⁾.

1) Baldensperger bij Holtzmann, Neut. Theol. I 312.

2) Gerhard, Loc XXVIII de extr. jud. n. 35. Quenstedt, Theol. IV 614. Hollaz, Ex. 1249.

3) Verg. over de wederkomst van Christus in het algemeen, behalve de reeds bovenaangehaalde werken, ook nog: Thomas, S. Theol. III qu. 59 art. 2 Suppl. qu. 90 art. 1. 2, Oswald, Eschat. 234 v. Jansen, Prael. III 1038. Atzberger, Die christl. Eschat. 300 v. Simar, Dogm. par. 166. Gerhard, Loc. XXVIII de extr. jud. c. 3. Quenstedt, Theol. 649. Hollaz, Ex. 1249. Polanus, Synt. VI c. 65. Voetius, Disp. 11 51 v. Marck,

Exspect. Jesu Chr. I c. 1-24. M. Vitringa, IV 160, Kliefoth,
Eschat. 228 v. enz. Grosheide, De verwachting der toekomst
van Jezus Christus. Amsterdam 1907.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 63 De Voleinding van de Eeuwen; 573.)

Par. 63. De Voleinding van de Eeuwen.

Voor de literatuur zij verwezen naar de beide vorige paragrafen en naar de speciale onderwerpen: opstanding, gericht enz. in deze paragraaf.

573. Met de verschijning van Christus op de wolken begint de יום יהוה, η ημέρα του κυρίου ημών ιησου χριστου, [Mt. 24:36v.](#), [Luk. 17:24v.](#), [Luk. 21:34](#), [Hd.17:30](#), [1 Cor.1:8; 5:5](#) enz. De Schrift wil daarmee geenszins te kennen geven, dat al wat tot de laatste dingen behoort, wederkomst, opstanding, gericht enz., in een tijdruimte van twaalf of vierentwintig uren afloopt. Onder het Oude Testament was de dag des Heeren die tijd, waarin God op wonderbaar heerlijke wijze als koning tot zijn volk zou komen, om het van al zijn vijanden te verlossen en het bij zich in Jeruzalem in vrede en veiligheid te doen wonen. Met dat komen van God trad het grote keerpunt in, waarbij de oude tijd in de nieuwe overging en alle toestanden en verhoudingen in natuur en mensenwereld geheel en al veranderen zouden. Later werd dit door de Joden zo voorgesteld, dat met de dag des Heeren de tegenwoordige wereldtijd, עולם הזה, overging in de toekomstige, עולם הבא, die dan dikwijls nog weer nader in de drie geslachten of in de 40 of 100 of 600 of 1000 of 2000 of 7000 jaren durende dagen van de Messias, ימות המשיח, en de daarna intredende eeuwigheid, עולם הבא of הבא עתיד onderscheiden werd ¹⁾. Volgens het Nieuwe Testament heeft met de eerste komst van Christus het laatste gedeelte van de αἰὼν οὗτος een aanvang genomen, zodat wij nu leven in de laatste dagen of in de laatste ure, [1 Cor.10:11](#); [Hebr. 1:1](#); [9:26](#); [Joh. 2:18](#) en treedt met zijn tweede komst de αἰὼν μελλων in, [Mt.19:28](#); [Mk. 10:30](#); [Luk. 18:30](#); [20:35](#); [1 Cor.15:23](#); [Hebr. 2:5](#) enz. En deze αἰὼν μελλων begint met de ημέρα του κυρίου, dat is de tijd, waarin Christus verschijnt, de doden opwekt, het oordeel velt en de wereld vernieuwt. Deze tijd wordt in het Nieuwe Testament nergens voorgesteld als lang te zullen duren; Paulus zegt [1 Cor. 15:52](#), dat de verandering van de levend overgeblevenen en de opstanding van de gestorven gelovigen in een punt des tijds, in een ogenblik plaats hebben zal, cf. [1 Thess. 4:15-17](#); opstanding en laatste oordeel worden ten nauwste, als tot één akte, verbonden, [Luk. 14:14](#); [2 Cor. 4:14](#); [Op. 20:11-13](#); en het oordeel wordt op een dag, [Mt. 10:16](#); [11:22](#) enz., ja zelfs op een ure gesteld, [Op. 14:7](#). Maar deze laatste bepaling bewijst, dat de Schrift er niet aan denkt, om al de gebeurtenissen in de parousie van Christus, precies binnen een ruimte van vierentwintig uren of van zestig minuten te beperken; ὥρα, oorspr. jaargetijde, duidt dikwijls een veel langere tijd dan een uur van zestig minuten aan, [Mt. 26:46](#); [Joh. 4:21](#); [5:25](#); [16:2](#), [32](#); [Rom. 13:11](#); [1 Joh. 2:18](#). De gebeurtenissen welke in de parousie van Christus moeten plaatsgrijpen, zijn ook zo omvangrijk, dat zij zeker een geruime tijd in beslag nemen. De uitvindingen van deze eeuw hebben voor het onderling verkeer, voor de oefening van gemeenschap, voor het horen en zien van wat in grote verte geschiedt, de afstanden tot een minimum doen inkrimpen; en ze zijn waarschijnlijk nog maar aanvang en profetie van wat in volgende eeuwen ontdekt worden zal. Maar hoezeer met dit alles ook bij de leer van de laatste dingen rekening behoort gehouden te worden; toch zijn verschijning van Christus, zodat allen Hem zien, opstanding van alle doden en verandering van de levend overgeblevenen, oordeelvelling over alle mensen naar al hun werken, verbranding en

vernieuwing van de wereld zulke ontzettende gebeurtenissen, dat zij niet anders dan in zeker tijdsverloop plaats kunnen hebben.

De eerste gebeurtenis, die op de verschijning van Christus volgt, is de opstanding van de doden. Deze is niet het resultaat van een ontwikkeling van de lichamen in het algemeen, of in het bijzonder van het in de gelovigen door wedergeboorte en sacrament ingeplante opstandingslichaam, maar de uitwerking van een almachtige, scheppende daad van God, [Mt. 22:29](#); [1 Cor. 6:14](#); [15:38](#); [2 Cor. 1:9](#). Bepaaldelijk oefent de Vader dit werk uit door de Zoon aan wie Hij gegeven heeft het leven te hebben in zichzelf, [Joh. 5:28](#); [6:29](#), [40](#), [44](#); [1 Cor. 6:14](#); [2 Cor. 4:14](#); [1 Thess. 4:14](#), die de opstanding en het leven, de eerstgeborene uit de doden is, [Joh. 11:25](#); [Hd. 16:23](#); [1 Cor. 15:20](#); [Col. 1:18](#); [Op. 1:5](#), en daarom de opstanding van de zijnen noodzakelijk tot stand moet doen komen, [Joh. 6:39-40](#); [1 Cor. 15:20-23](#), [47-49](#). De Schrift leert zonder twijfel een algemene opstanding, een opstanding van gelovigen niet alleen maar ook van ongelovigen en van alle mensen, [Dan. 12:2](#); [Mt. 5:29-30](#); [10:28](#); [Joh. 5:29](#); [Hd. 24: 15](#); [Op. 20:12-13](#), en zij schrijft ook deze aan Christus toe, [Joh. 5:29](#). Maar zij spreekt over deze algemene opstanding toch zeer zelden, omdat zij tot Christus in een heel ander verband staat dan de opstanding van de gelovigen. De opstanding van de doden in het algemeen is toch niet dan zijdelings een vrucht van het werk van Christus; zij is alleen noodzakelijk geworden, omdat de tijdelijke dood is ingetreden; en deze is van de eeuwige dood gescheiden geworden, omdat God met zijn genade tussenbeide kwam. De straf op de zonde was oorspronkelijk de dood, de dood in zijn volle omgang en zwaarte. Maar omdat God uit het gevallen menselijk geslacht zich een gemeente ten eeuwige leven verkoren had, stelde hij terstond bij Adam en Eva de tijdelijke dood reeds uit, liet Hij hen zich voortplanten van geslacht tot geslacht en verwijst eerst aan het einde van de eeuwen hen, die zijn wet en Evangelie ongehoorzaam zijn, naar het eeuwig verderf. De algemene opstanding dient dus alleen, om de ter wille van de genade in Christus tussen beide gekomen, tijdelijke verbreking van de band tussen ziel en lichaam bij alle mensen te herstellen en hen allen als mensen, naar ziel en lichaam samen, voor Gods rechterstoel te plaatsen en hen uit zijn mond het oordeel te doen vernemen. Ook deze algemene opstanding brengt de Vader door Christus tot stand, omdat Hij niet alleen het leven maar ook het oordeel aan de Zoon heeft gegeven en dit oordeel de hele mens moet treffen, naar ziel en lichaam beide, [Joh. 5:27-29](#). De opstanding van de doden in het algemeen is dus in de eerste plaats een richterlijke daad van God. Maar deze daad is voor de gelovigen vol van rijke vertroosting. En daarom staat in de Schrift de opstanding van de gemeente allereerst op de voorgrond, zozeer zelfs, dat de opstanding van alle mensen soms geheel ter zijde gelaten en verzwegen wordt, [Job 19:25-27](#); [Ps. 73:23-26](#); [Hos. 6:2](#); [13:14](#); [Jes. 26:19-20](#); [Ezech. 37](#); [Mk. 12:25](#); [1 Cor. 15](#); [1 Thess. 4:16](#); [Phil. 3:11](#). Deze opstanding is de eigenlijke, ware opstanding en is rechtstreeks door Christus verworven, want zij is niet maar een hereniging van ziel en lichaam, maar een levendmaking, een vernieuwing, een terstond naar ziel en lichaam beide in gemeenschap treden met Christus, een herschapen worden naar Gods evenbeeld, [Rom. 8:11](#), [29](#); [Phil. 3:21](#). Daarom laat Paulus de opstanding van de gelovigen samenvallen met de verandering van de levend overgeblevenen; de laatsten hebben bij de eersten niets voor, want het opstaan gaat aan het veranderd worden vooraf, en samen worden zij dan de Heere tegemoet gevoerd in de lucht, [1 Cor. 15:51-52](#); [2 Cor. 5:2,4](#); [1 Thess. 4:15-17](#).

Bij deze opstanding blijft de identiteit van het opstandingslichaam met het gestorven lichaam bewaard. Bij de opwekkingen, die in Oude en Nieuwe Testament plaats vinden, wordt het gestorven lichaam met nieuw leven beziel. Jezus staat op met datzelfde lichaam, waarin Hij geleden heeft aan het kruis en dat neergelegd was in het graf van Jozef van Arimathea. Toen Jezus stierf, werden vele lichamen van de heiligen opgewekt en gingen uit hun graven, [Mt.](#)

[27:52](#). In de opstanding ten jongste dage zullen allen, die in de graven zijn, Jezus' stem horen en uitgaan, [Joh. 5:28-29](#); uit de graven, uit de zee, uit de dood en de hades keren de doden naar de aarde terug, [Op. 20:13](#). En Paulus leert, dat het opstandingslichaam voortkomt uit het lichaam, dat gestorven is, gelijk God uit het gezaaide graan een ander verwekt, [1 Cor. 15:36v](#). Deze identiteit van het opstandingslichaam met het lichaam, dat bij de dood werd afgelegd, is in de Christelijke religie van grote betekenis. Want ten eerste staat zij daarmee lijnrecht tegenover alle dualistische leer, volgens welke het lichaam slechts een toevallige woonplaats of zelfs een kerker van de ziel is. Het wezen van de mens bestaat juist in de allernauwste vereniging van ziel en lichaam tot één persoonlijkheid. De ziel behoort van nature bij het lichaam en het lichaam bij de ziel; zelfs heeft elke ziel, ofschoon zij zich niet zelf het lichaam schept, toch haar eigen lichaam. In de identiteit van het lichaam wordt evengoed als in die van de ziel de continuïteit van het individuele, menselijke wezen gehandhaafd. En ten andere is de verlossing door Christus geen tweede, nieuwe schepping maar een herschepping. Veel eenvoudiger was het geweest, als God heel de gevallen wereld vernietigd en door een heel nieuwe vervangen had. Maar het was zijn welbehagen, om de gevallen wereld weer op te richten, en dezelfde mensheid, die gezondigd had, van de zonde te bevrijden. Deze bevrijding bestaat daarin, dat Christus zijn gemeente van alle zonde en van alle gevolgen van de zonde verlost, en dus ook volkomen doet triomferen over de dood. Dat is de laatste vijand, die teniet gedaan moet worden. En daarin komt de macht van Christus uit, dat Hij niet alleen aan de zijnen het eeuwige leven geeft, maar hen dientengevolge ook opwekt ten uiterste dage. De wedergeboorte uit water en Geest voltooit zich in de wedergeboorte van alle dingen, [Mt. 19:28](#). De geestelijke verlossing van de zonde wordt eerst voleindigd in de lichamelijke verlossing aan het einde van de dagen. Christus is een volkomen Zaligmaker; zoals Hij eerst verscheen, om het koninkrijk van de hemelen op te richten in de harten van de gelovigen, zo komt Hij eenmaal weer, om het een zichtbare gedaante te geven en zijn absolute macht over zonde en dood onwedersprekelijk voor het oog van alle schepselen tot openbaring en erkenning te brengen. Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes. De zorg voor de doden staat hiermee in rechtstreeks verband. Lijkenverbranding is niet daarom te verwerpen, omdat zij aan Gods almacht paal en perk zou stellen en de opstanding onmogelijk zou maken. Maar zij is toch van heidense oorsprong, was onder Israël en bij de Christenvolken nooit in gebruik en strijdt met de Christelijke zede. Daarentegen is begraven veel meer in overeenstemming met Schrift en belijdenis, historie en liturgie, met de leer van het beeld van God, dat ook in het lichaam uitkomt, en van de dood als een straf van de zonde, met de aan de doden verschuldigten eerbied en de opstanding ten jongste dage. De Christen conserveert de lijken niet kunstmatig, zoals de Egyptenaren; hij vernietigt ze ook niet mechanisch, zoals thans velen begeren, maar hij vertrouwt ze aan de schoot van de aarde toe, en laat ze rusten tot de opstandingsdag [2](#)).

De Christelijke kerk en theologie hield dan ook de identiteit van het opstandingslichaam met het gestorven lichaam ten strengste vast. Zelfs sloeg zij dikwijls tot een ander uiterste over en beleed niet alleen een opstanding van het vlees, maar leerde soms, dat de totalitas materiae, welke bij een lichaam behoord had, in de opstanding door God uit alle hoeken van de aarde samenvvergaderd en in dezelfde wijze en mate als weleer tot de verschillende delen van het lichaam teruggeleid werd [3](#)). Maar deze voorstelling stuit op onoverkomelijke bezwaren. Want 1. leidt zij tot allerlei spitsvondige en curieuse onderzoekingen, die voor de leer van de opstanding van geen waarde zijn. De vraag wordt dan, of haren en nagels, bloed en gal, semen en urina, intestina en genitalia zullen opstaan en uit dezelfde, in getal en soort gelijke, atomen zullen gevormd worden als waaruit zij hier in de lichamen bestonden. Met gebrekkige mensen, die een of meer ledematen misten, en met kinderen, die jong en soms al vóór de geboorte stierven, kwam men door deze voorstelling in niet geringe verlegenheid; men moest

toch, of men wilde of niet, in al deze en soortgelijke gevallen tot de veronderstelling de toevlucht nemen, dat de opstandingslichamen aangevuld werden door bestanddelen, die er vroeger niet toe behoorden. De opstanding kan zo niet bestaan in terugkeer en levendmaking van de *totalitas materiae*. 2. De fysiologie leert, dat het menselijk lichaam evenals alle organismen aan voortdurende stofwisseling onderhevig is, zodat na zeven jaren geen enkel stofdeeltje meer aanwezig is van die, welke vóór die tijd de substantie van het lichaam vormden. De stoffen, waaruit onze lichamen bestaan, zoals zuur-, water-, stikstof enz., zijn dezelfde in soort, als die in andere schepselen rondom ons voorkomen, maar zij wisselen onophoudelijk; en deze wisseling bewijst afdoende, dat de identiteit van de lichamen niet daarin gelegen kan zijn, dat zij steeds uit dezelfde stoffen in getal bestaan. Het is genoeg, dat zij bestaan uit dezelfde stoffen in soort. 3. Dit wordt versterkt door de velerlei metamorfosen, welke de natuur in al haar rijken te aanschouwen geeft. Door inwerking van lucht, water enz. gaan planten over in turf en steenkool, koolstof in diamant, klei in kleisteen en gesteente in vruchtbare aarde. In planten- en dierenrijk is er binnen de grenzen van de soorten een eindeloze variëteit. En elk organisme ondergaat in de tijd van zijn bestaan een reeks van veranderingen; de made wordt een vlieg, elke larve gaat uit de onontwikkelde toestand in een meer ontwikkelde over, het embryo doorloopt verschillende fasen en komt dan tot een exuterinaal bestaan, de rups wordt een pop en daarna een vlinder enz. Wat onder al deze gedaanteverwisselingen hetzelfde blijft, weten wij niet. Stof en vorm veranderen, er schijnt in heel het organisme niets stabiels te zijn; en toch blijft de identiteit gehandhaafd, die daarom van de grove stofmassa, van haar wisseling en kwantiteit onafhankelijk is.

1) Weber, Syst. 354.

2) Kuyper, Ons Program bl. 802 v. Sartorius, Die Leichenverbrennung innerhalb der Christl. Kirche. Basel 1886. Groenen, Lijkverbranding. Utrecht 1910.

3) Irenaeus, adv. haer. V 12, 13. Augustinus, Enchir. 26. de civ. XX 4. 13 v. Thomas, s. Theol. III qu. 75-86 enz.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 63 De Voleinding van de Eeuwen; 574.)

574. Indien wij deze gegevens in verband brengen met hetgeen de Schrift ons over de opstanding leert, zien wij ons de weg geopend, om zowel de substantiële eenheid als ook het kwalitatieve onderscheid tussen het tegenwoordig en het toekomstig lichaam te handhaven. De Schrift toch leert in strikte zin geen opstanding van het vlees, maar van het lichaam. Uit de opwekkingen, waarvan zij ons bericht, en uit de opstanding van Christus is wel wat het wezen, maar niet wat de vorm en de wijze betreft, tot de opstanding van de doden in het laatste van de dagen te besluiten. Want bij al die opwekkingen bestond het lichaam nog in zijn geheel, en het lichaam van Christus werd zelfs aan geen verderving overgegeven, [Hd. 2:31](#). Maar de lichamen van degenen, die opstaan in de parousie, zijn in hun bestanddelen ontbonden en op allerlei wijze verstrooid en in andere schepselen overgegaan. Van vlees kan daarbij in eigenlijke zin geen sprake meer zijn, want vlees is altijd beziel; wat ophoudt beziel en levend te zijn, houdt daarmee ook op, vlees te wezen en keert tot stof weer, [Gen. 3:19](#). Wel kan Job, gesteld zelfs, dat deze vertaling de juiste is, zeggen, dat hij uit zijn vlees God aanschouwen zal, [Job 19:26](#), en kan Jezus na zijn opstanding getuigen, dat een geest geen vlees en benen heeft, gelijk Hij had, [Luk. 24:39](#). Maar dit levert toch geen afdoend bewijs voor de opstanding van het vlees in de strikte zin van dit woord. Want het vlees, waaruit Jobs lichaam bestond, was inderdaad het substraat voor het lichaam van de opstanding, maar vormde daarom nog niet de substantie ervan. En Jezus stond met datzelfde

lichaam op, waarin Hij gestorven was en dat zelfs geen verderving had gezien, en verkeerde bovendien tot aan zijn hemelvaart toe in een overgangstoestand, zodat Hij ook nog spijze nuttigen kon. Zeer duidelijk leert Paulus toch, dat vlees en bloed, omdat ze aan de verderfelijke onderworpen zijn, de onverderfelijke in het koninkrijk der hemelen niet beërven kunnen. Geheel ten onrechte is hieruit door Holsten, Holtzmann e.a. afgeleid, dat volgens Paulus het gestorven lichaam in het geheel niet opstaat en dat de eigenlijke opstanding al bij het sterven plaats heeft. Want de apostel belijdt uitdrukkelijk zijn geloof aan de lichamelijke opstanding en verdedigt haar tegen degenen, die haar in de gemeente van Corinthe zowel bij Jezus als bij de gelovigen ontkenden. En ook is hij wel terdege van mening, dat hetzelfde lichaam, dat in het graf wordt neergelegd, in de opstanding opgewekt wordt. Maar tevens betoogt hij, dat de opstanding geen restauratie, maar een reformatie is. Het lichaam staat op, maar niet als vlees en bloed, zwak, verderfelijk, sterfelijk, maar als een lichaam, dat met onverderfelijke en heerlijkheid is bekleed. Het uit vlees en bloed bestaande lichaam is wel het zaad, waaruit het opstandingslichaam voortkomt, [1 Cor. 15:35-38](#). Maar desniettemin is er tussen beide een groot onderscheid. Reeds op aarde is er veel verschil in vlees bij de organische wezens, en in lichaam bij de anorganische schepselen, vs. 39-41. En ook is er een belangrijk onderscheid tussen het tegenwoordig en het toekomstig lichaam, zoals ook de tegenstelling van Adam en Christus bewijst, vs. 42-49., Het eerste is een *σῶμα ψυχικόν* bestaande uit door *ψυχή* beziel, aan verandering onderworpen vlees en bloed; maar het laatste is een *σῶμα πνευματικόν*, het is wel een waarachtig *σῶμα*, maar het wordt niet meer door de *ψυχή*, maar door het *πνεῦμα* beheerst; het bestaat niet meer uit vlees en bloed, het is boven het geslachtsleven, [Mt. 22:30t](#), boven de behoefte aan spijze en drank verheven, [1 Cor. 6:13](#), en daarin zelfs onderscheiden van het lichaam, dat de mens bezat vóór de val; het is onsterfelijk, onverderfelijk, vergeestelijkt, verheerlijkt, [1 Cor. 15:42v.](#), [Phil. 3:21](#). Ook volgens Paulus is daarom de identiteit van het opstandingslichaam met het aan de schoot van de aarde toebetrouwde lichaam onafhankelijk van de stofmassa en haar voortdurende wisseling. Alle organismen en zo ook de menselijke lichamen bestaan wel steeds uit dezelfde stoffen in soort maar niet in getal. En zo ook is het voor het opstandingslichaam volstrekt niet nodig, dat het juist uit diezelfde atomen in getal bestaat, als waaruit het bestond, toen het in het graf werd gelegd. Maar wel is het voor de identiteit een vereiste, dat in het opstandingslichaam diezelfde organisatie en vorm, datzelfde schema en type bewaard wordt, welke hier het lichaam stempelden tot het eigen lichaam van een bepaald persoon. Onder de gedaanteverwisselingen, waaraan alle schepselen onderworpen zijn, blijft hun identiteit en continuïteit bewaard. Het lichaam van de mens mag na de dood vergaan en naar zijn stofmassa in allerlei andere organismen worden omgezet, er blijft op aarde iets van over, dat het substraat van het opstandingslichaam uitmaakt. Wat dat is, weten wij niet en kunnen wij nimmer uitvinden. Maar het bevreemdende daarvan verdwijnt, zodra wij bedenken, dat de allerlaatste bestanddelen van de dingen ons volkomen onbekend zijn. Elk kleinste atoom is nog weer voor ontleding vatbaar; de chemische analyse zet zich eindeloos voort, maar bereikt nooit het volstrekt eenvoudige zijn. En toch moet er bij alle organismen en zo ook bij het menselijk lichaam iets zijn, dat in de steeds voortgaande gedaanteverwisseling zijn identiteit behoudt. Wat ongerijmds is er dan in, om aan te nemen, dat zulk een "organische grondvorm," zulk een "schema van de individualiteit" ook na de dood van het menselijk lichaam overblijft, om als zaad te dienen voor het lichaam van de opstanding? Want dit staat volgens de Schrift vast, dat het lichaam van de opstanding niet door de zaligen uit de hemel meegebracht of uit geestelijke, hemelse elementen gevormd wordt. Het lichaam van de opstanding komt niet uit de hemel maar uit de aarde; het is geen eigengevormd product van *pneuma* of *psyche*, maar komt uit op het lichaam, dat bij de dood in het graf werd gelegd; en het is daarom niet geestelijk in die zin, dat het *pneuma* tot zijn

substantie zou hebben, maar het is en blijft stoffelijk, al is die stof niet meer tot verderfelijk vlees en bloed, maar tot een verheerlijkt lichaam georganiseerd 1).

- 1) Tertullianus, de resurrectione carnis. Augustinus, de civ. XXII c. 12-20. Enchir. 84-93. Lombardus, IV dist. 43. Thomas, suppl. qu. 82-97. Oswald, Eschat. 262 v. Gerhard, Loc. XXVI tract. 2. Quenstedt, Theol. IV 576- 605. Polanus, Synt. VI c. 66. Synopsis pur. theol., disp. 51. Mastricht, Theol. VIII 4, 6. Turretinus, Theol. El. XX qu. 1-3. Marck, Exspect. J. C. II c. 1-18. M. Vitringa, IV 109-156. Kliefoth, Eschat. 248 v. Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung³ 1879. Nitzsch, Ev. Dogm. 614 v. Art. Auferstehung in PRE³ enz.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 63 De Voleinding van de Eeuwen; 575.)

575. Na de opstanding volgt het gericht, dat in het Oude Testament voorgesteld wordt als een overwinning door de Messias van alle vijanden van Israël, maar in het Nieuwe Testament meer geestelijk beschreven wordt als een richterlijk werk van Christus, waarbij Hij alle mensen oordeelt en vonnist overeenkomstig de wet, door God hun gegeven. Jezus toch is de eerste maal op aarde gekomen, niet om de wereld te veroordelen maar om haar te behouden, [Joh. 3:17](#); [12:47](#); maar toch heeft Hij terstond bij zijn verschijning een κρισις in het leven geroepen, die tot gevolg en tot doel heeft, dat degenen, die niet zien, zien mogen en die zien, blind worden, [Joh. 3:19-20](#); [9:39](#). Jezus houdt voortdurend als Zoon des mensen gericht, als Hij aan degenen, die geloven, reeds hier op aarde het eeuwige leven schenkt en op hen, die niet geloven, de toorn van God laat rusten, [Joh. 3:36](#); [5:32-27](#). Er is dus ongetwijfeld een inwendig, geestelijk oordeel; een crisis, die zich voltrekt van geslacht tot geslacht; een immanent, diesseitig gericht, dat in de gewetens van de mensen gespannen wordt. Geloof en ongeloof brengen reeds hier op aarde hun vrucht en hun loon mee; zoals het geloof gevolgd wordt door rechtvaardigmaking en vrede bij God, zo leidt het ongeloof tot voortgaande verduistering en verharding en tot overgave aan allerlei ongerechtigheid. Ja zelfs buiten de tegenstelling van geloof en ongeloof dragen deugd en ondeugd elk haar eigen vruchten; het goede en het kwade heeft ook in het natuurlijk leven zijn eigen loon, niet alleen in de ontschuldiging of beschuldiging van het geweten, maar ook in de uitwendigen voor- of tegenspoed, die er dikwijls mee verbonden zijn. Schrift en geschiedenis leren het bovendien als om strijd, dat zegen en vloek, ontferming en toorn, gunstbewijzen en gerichten elkaar afwisselen in het leven van de mensen en van de volken. Er ligt een grote waarheid in het woord van de dichter: die Weltgeschichte is das Weltgericht.

Maar toch is in deze spreuk de waarheid met de leugen vermengd. Zij is niet theïstisch maar pantheïstisch gedacht, en ondermijnt alle gericht, in plaats dat zij het bevestigt en hoog houdt. Immers, indien de wereldgeschiedenis het wereldgericht is, houdt zij ten enmale op een gericht te zijn en wordt zij een natuurproces, dat om de ontzaglijke tegenstelling van goed en kwaad in het geheel zich niet bekommert en deze tot de verborgen schuilhoek van het geweten, en ook daar nog maar voor een tijd, terugdringt. Er is dan immers geen God meer, die de natuurorde aan de zedelijke orde dienstbaar kan maken, maar er is niets anders dan een natuurmacht, die heel de fysieke wereld beheerst en straks ook dat beperkte terrein, dat aanvankelijk voor de zedelijke heerschappij van het goede nog werd ingeruimd, inkrimpt en verdwijnen doet. Want het goede is geen macht, die tegen de natuur bestand is, indien het zijn steun niet heeft in een almachtig God, die Schepper is van natuur en zedelijke orde beide. Wel brengt het pantheïsme hiertegen altijd weer in, dat het goede toch om zichzelf en niet uit

hoop op loon of uit vrees voor straf gedaan moet worden. Maar het verlangen van de ziel naar de triomf van het goede, naar de zegepraal van het recht, heeft hoegenaamd niets gemeen met de zelfzuchtige wens naar aards geluk en zinnelijke bevrediging. Integendeel, hoezeer de Schrift ermee rekent, dat de mens een zinnelijk wezen is, en hem een loon voorspiegelt, groot in de hemelen; dat loon is altijd aan de eer van Gods naam ondergeschikt en met de goede werken, waarin de gelovigen wandelen, door Christus verworven. Het zijn juist de vromen, die reikhalzend naar die dag uitzien, waarin God zijn naam voor het oog van alle schepselen verheerlijkt en in hun zaak de zijne over allen tegenstand doet triomferen. En dit verlangen wordt des te sterker, naarmate het bloed, dat om wraak roept, in breder en dieper stroom over de aarde vloeit, naarmate het onrecht zegeviert, de goddeloosheid toeneemt, de leugen triomfeert en Satans rijk zich uitbreidt en tegen het rijk van de gerechtigheid zich verheft. Heel de geschiedenis roept om een wereldgericht; het hele schepsel zucht er naar; alle volken getuigen ervan; de martelaren in de hemel roepen erom met grote stem; de gemeente bidt om de komst van Christus; en Christus zelf, die de Alfa en de Omega is, zegt: Zie, Ik kom haastelijk en mijn loon is met mij, om een iegelijk te vergelden naar zijn werk. Hoezeer de Schrift dus, vooral in het Evangelie van Johannes, een geestelijk, in de geschiedenis doorlopend gericht erkent, zij spreekt toch allerwege ook van een eindgericht, dat het rijk van Christus triomferen doet over alle ongerechtigheid. De wereldgeschiedenis mag een wereldgericht zijn; het wereldgericht heeft plaats aan het einde van de dagen, als Christus komt om te oordelen de levenden en de doden.

Meermalen schrijft de Heilige Schrift daarbij aan de Vader het oordeel toe, [Mt.18:35](#); [2 Thess. 1:5](#); [Hebr.11:6](#); [Jak. 4:12](#); [1 Petr. 1:17](#); [2:23](#); [Op. 20:11-12](#); maar Hij oefent dit werk toch uit door Christus, aan wie Hij al het oordeel gegeven, die Hij tot Rechter aangesteld heeft, [Joh. 5:22, 27](#); [Hd. 10:42](#); [17:31](#); [Rom. 14:9](#), en die daarom eenmaal alle mensen voor zijn rechterstoel dagen en naar hun werken oordelen zal, [Mt. 25:32](#); [Rom. 14:9-13](#); [2 Cor. 5:10](#); [2 Tim. 4:1,8](#); [1 Petr. 4:5](#); [Op. 19:11-21](#). Christus is immers de Zoon des mensen, die door zijn verschijning reeds een crisis teweegbracht, die haar voortzet in de geschiedenis en aan het einde der dagen voltooit. De verhouding tot Hem bepaalt het eeuwig wel of wee van de mens; in het gericht over levenden en doden viert Hij zijn hoogsten triomf en bereikt Hij de voleinding van zijn rijk en de volkomen onderwerping van al zijn vijanden. Daarom is de hoofdvraag bij het laatste oordeel ook die naar geloof of ongeloof. Geloof in Christus is toch het werk van God bij uitnemendheid, [Joh. 6:29](#); [1 Joh. 3:23](#). Wie gelooft, komt niet in het gericht, [Joh. 5:24](#), en wie niet gelooft, is alreeds geoordeeld en blijft onder Gods toorn, [Joh. 3:18, 36](#). Maatstaf in het eindgericht is dus in de eerste plaats het Evangelie, [Joh.12:48](#). Maar dat Evangelie staat niet tegenover en is zelfs niet los te denken van de wet; de eis tot geloof is immers zelf reeds in de wet gegrond, en het Evangelie is de herstelling en vervulling van de wet. Daarom komen bij het eindgericht ook al de werken in aanmerking, welke door de mensen volbracht en in de boeken voor Gods aangezicht opgetekend zijn, [Pred. 12:14](#); [2 Cor. 5:10](#); [Ef. 6:8](#); [1 Petr. 1:17](#); [Op. 20:12](#); [22:12](#). Die werken toch zijn uitingen en vruchten van het levensbeginsel, dat binnen in het hart woont, [Mt. 7:17](#); [12:33](#); [Luk. 6:44](#), en omvatten alles wat door de mens, niet in de tussentoestand, maar in zijn lichaam geschied is, niet alleen de daden, [Mt. 25:35v](#), [Mk. 9:41-42](#); [Luk. 6:35](#); [14:13-14](#); [1 Cor. 3:8](#); [1 Thess. 4:6](#) enz., maar ook de woorden, [Mt. 12:36](#), en de verborgen raadslagen van het hart, [Rom. 2:16](#); [1 Cor. 4:5](#), want er blijft niets verborgen en alles wordt openbaar, [Mt. 6:4, 6, 18](#); [10:26](#); [Ef. 5:11-14](#); [1 Tim. 5:24-25](#). Norma is dus in het eindgericht het hele woord van God, naar zijn beide delen: wet en Evangelie. Maar daarbij zegt de Schrift toch duidelijk, dat rekening gehouden zal worden met de mate van de openbaring, welke iemand ten deel is gevallen. Die de wil van de Heere kenden en niet deden, zullen met dubbele slagen geslagen worden, [Luk. 12:47](#). Het zal Tyrus en Sidon in de dag van het oordeel verdragelijker zijn dan Jeruzalem en Kapernaüm,

[Mt. 10:15](#); [11:22](#), [24](#); [Mk. 6:11](#); [Luk. 10:12](#), [14](#); [Hebr. 2:3](#). Wie het Evangelie niet hoorden, worden ook niet naar het Evangelie maar naar de wet geoordeeld; en de Heidenen, die de Mozaïsche wet niet kenden maar zondigden tegen de wet, die hun van nature bekend is, komen ook om zonder die Mozaïsche wet, terwijl de Joden juist door deze geoordeeld worden, [Rom. 2:12](#). Hoewel de Schrift het oordeel laat gaan over alle mensen zonder uitzondering, [Mt. 25:32](#); [Hd. 17:31](#); [Rom. 2:6](#); [14:10](#); [2 Cor. 5:10](#); [2 Tim. 4:1](#); [Op. 20:12](#), maakt zij daarbij toch onderscheid tussen die naties, welke het Evangelie gekend en tenslotte het anti-christendom hebben voortgebracht, en die andere volken, welke nooit van Christus hebben gehoord en daarom voor de eerste maal bij zijn parousie van Hem vernemen, terwijl zij voorts nog bijzonder spreekt van het oordeel over de kwade engelen, en van de plaats, welke de goede engelen en de gelovigen in het eindgericht innemen.

Zeker kost het moeite, om van dat gericht zich enige heldere voorstelling te vormen. Het draagt zonder twijfel niet uitsluitend een inwendig en geestelijk karakter, zodat het alleen zou plaats hebben in het geweten van de mens; maar het is bepaald een gericht, dat ook uitwendig ten aanschouwen van alle schepselen voltrokken wordt. Beeld en zaak mogen nog zo ineenvloeien, de verschijning van Christus, de opstanding en ook al wat van het gericht wordt verhaald, is te realistisch getekend, dan dat het vrij zou staan, om alles te vergeestelijken. Maar dan is voor het houden van dit gericht ook een plaats en enige ruimte van tijd nodig. En de Schrift geeft ons aanleiding om te denken, dat het een successief verloop heeft. De engelen vergezellen Christus bij zijn komst op de wolken, om hem in de uitvoering van het vonnis behulpzaam te zijn; zij vergaderen de rechtvaardigen, scheiden de bozen van hen af en drijven hen van voor zijn aangezicht weg, [Mt.13:30](#), [49](#); [24:31](#). Bovendien is Hij omringd door de gezaligden, [1 Thess. 3:13](#); [4:16](#); [2 Thess.1:10](#); [Jud. 14](#); [Op.17:14](#); [19:14](#). Nadat dan de opstanding van de gestorven en de verandering van de levend overgebleven gelovigen heeft plaats gehad, worden dezen samen opgenomen in de wolken, de Heere tegemoet, in de lucht, [1 Thess. 4:17](#). Niet onmogelijk is het, dat, evenals bij Christus opstanding en hemelvaart uiteenvielen en zelfs door veertig dagen van elkaar gescheiden waren, zo ook de opstanding of verandering van de gelovigen aan het einde van de dagen nog niet in eens die volle heerlijkheid hun toevoegt, welke na de wereldvernieuwing in de nieuwe hemel of op de nieuwe aarde hun deel zal zijn. Maar hoe dit zij, de opstanding of verandering sluit voor de gelovigen, evenals voor Christus, de rechtvaardiging in. Wel zegt de Schrift, dat alle mensen zonder onderscheid, dus ook de gelovigen, voor de rechterstoel van Christus moeten verschijnen. Maar zij getuigt tevens, dat wie gelooft niet geoordeeld wordt en niet in het gericht komt, want hij heeft reeds het eeuwige leven, [Joh. 3:18](#); [5:24](#); dat de gestorven gelovigen reeds in de hemel bij Christus zijn en met lange, witte klederen zijn gekleed, [2 Cor. 5:8](#); [Phil.1:23](#); [Op. 6:11](#); [7:9](#), [14](#); en dat Christus komt, om verheerlijkt te worden in zijn heiligen en bewonderd te worden in allen die geloven, [2 Thess.1:10](#). Voordat Christus het vonnis uitspreekt over de kwade engelen, over de antichristelijke wereld en over de cultuurloze volken, heeft Hij de schapen reeds aan zijn rechterhand gesteld en is Hij door zijn engelen en zijn heiligen omstuwd. Dit blijkt ook uit [1 Cor. 6:2,4](#), waar Paulus uitdrukkelijk zegt, dat de heiligen de wereld en de engelen zullen oordelen. Want deze uitspraak mag niet verzwakt worden tot een goedkeuren door de gelovigen van het oordeel, dat Christus over wereld en engelen velt, maar duidt bepaald blijkens het verband aan, dat de heiligen deel zullen nemen aan het oordeel over de wereld en engelen. Trouwens beloofde Jezus reeds aan zijn twaalf discipelen, dat zij met Hem zitten zouden op twaalf tronen, oordelende de twaalf geslachten Israëls, [Mt. 19:28](#); [Luk 22:30](#), en Johannes zag rondom de troon van God tronen in de hemel, bezet door de ouderlingen van de gemeente, [Op. 4:4](#); [11:16](#); [20:4](#), [6](#). Christus toch en zijn gemeente zijn één; wat wereld en engelen tegen haar hebben misdaan, dat rekent Hij, als ware het tegen Hem geschied, [Mt. 25:40](#), [45](#); [Mk. 9:41-42](#). Zelfs tot de goede engelen

breidt dit oordeel van Christus en zijn gemeente zich uit, [1 Cor. 6:4](#), want de engelen zijn gediensstige geesten, die tot de dienst uitgezonden worden omwille van degenen, die de zaligheid beërven zullen en daarom in het toekomstig Godsrijk een plaats krijgen naar de dienst, welke zij in betrekking tot Christus en zijn gemeente hebben verricht. In het visioen van Johannes trekt daarom Christus, door zijn heirlegers omringd, de antichristelijke macht tegemoet, [Op. 19:11-21](#); de triomferende kerk heeft deel aan zijn koninklijke heerschappij, [Op. 20:4-6](#), en maakt tenslotte met Christus aan alle tegenstand een einde, als Hij de volken oordeelt, die in de vier hoeken van de aarde wonen, [Op. 20:7-10](#) ¹⁾.

- 1) Verg. over het laatste oordeel: Lombardus, Sent. 43 v.
 Thomas, Suppl. qu. 88-90. Oswald, Eschat. 334 v. Atzberger,
 Die christl. Eschat. 356-370. Gerhard, Loc. XXVIII.
 Quenstedt, Theol. IV 605-634. Polanus, Synt. VI c. 69.
 Synopsis pur. theol., disp. 51. Mastricht, Theol. VIII 4, 7.
 Turretinus, Theol. XX qu 6. Marck, Exspect. J. C. I. III c.
 1-18. De Moor, VI 706-718. Kliefoth, Eschat. 236 V 275 v.
 Art. Gericht in PRE3 enz.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 63 De Voleinding van de Eeuwen; 576.)

576. De plaats, waarheen de goddelozen na het gericht verwezen worden, draagt in het Nieuwe Testament de naam van gehenna. Het Hebr. גֵּי הִנּוֹם was oorspronkelijk de naam van het dal van Hinnom, dat ten zuidoosten van Jeruzalem lag en volgens [Jos. 15:8](#); [18:16](#), de grensscheiding tussen twee stammen vormde. Onder Achaz en Manasse werd dit dal een plaats voor de cultus van Moloch, tot wiens eer kinderen werden geslacht en verbrand, [2 Kon. 16:3](#); [21:6](#); [2 Chr. 28:3](#); [33:6](#); [Jer. 32:34-35](#). Daarom werd deze plaats onder Josia verwoest en door de priesters onrein verklaard, [2 Kon. 23:10](#). Jeremia profeteerde, dat hier een vreselijk bloedbad voor de Israëlieten aangericht en de naam van het dal Tofeth in die van moorddal veranderd zou worden, [Jer. 7:32](#); [19:6](#). En het apocriefe boek Henoch uitte de verwachting, dat in dit dal de goddelozen verzameld zouden worden tot het gericht. Om deze reden werd later de naam Gehinnom overgedragen op de strafplaats der goddelozen na de dood. Volgens anderen echter had deze overdracht een andere oorzaak. Nadat het dal van Hinnom door Josia verwoest was, werd het volgens de latere Joden gebruikt voor het weggooien en verbranden van allerlei onreinigheid. Evenals Gan Eden de plaats aanduidde, waar na de dood de rechtvaardigen vertoefden, werd Gehinnom de naam van het oord, waarheen de onreinen en goddelozen werden verwezen, om er straf te lijden in het eeuwige vuur. Vuur was trouwens al van ouds een openbaring en symbool van de toom en de grimmigheid van de Heere. Israëls God is een verterend vuur, een eeuwige gloed, [Deut. 4:24](#); [9:3](#); [Jes. 33:14](#); Hij sprak tot de kinderen Israëls uit het midden van het vuur. [Deut. 4:12](#), [33](#); [5:4](#), [22-26](#); [9:10](#); [10:4](#), cf. [Ex. 3:2](#); zijn toorn is een brandend vuur, uitgaande uit zijn neus, Ps.18:9 [[Ps. 18:8](#)]; [79:5](#); 89:47 [[Ps. 89:46](#)]; [Jer. 4:4](#); vuur, uitgaande van het aangezicht des Heere, verteert de offerande, [Lev. 9:24](#); door vuur verdelgt Hij Nadab en Abihu, [Lev. 10:2](#), de murmureerders van het volk, [Num. 11:1](#); [Ps. 106:18](#), de Korachieten, [Num. 16:35](#), de benden, die tegen Elia worden afgezonden, [2 Kon.1:10v.](#); en in vuur komt Hij eenmaal, om recht te doen op aarde en de goddelozen te straffen, [Deut. 32:22](#); [Ps. 11:6](#); 83:15 [[Ps. 83:14](#)]; [97:3](#); [140:11](#); [Jes. 30:33](#); [31:9](#); [66:15](#), [16](#), [24](#); [Jer. 4:4](#); [15:14](#); [17:4](#); [Am. 1:4v.](#), [Joël 2:30](#); en dat vuur brandt tot in de benedenste Scheol, [Deut. 32:22](#), het wordt nimmer uitgeblust, [Jes. 66:24](#), en brandt eeuwig, [Jer. 17:4](#). Deze voorstelling ging over in het Nieuwe Testament. Gehenna is de strafplaats van de goddelozen na de oordeelsdag, onderscheiden van αδης, φυλακη, αβυσσος, maar identiek aan de καμινος του πυρος [Mt. 13:42](#), [50](#) en de λιμνη

του πυρος, [Op. 19:20](#); [20:10](#), [14,15](#); [21:8](#). Het is de plaats, bestemd voor het beest uit de afgrond en voor de valse profeet, [Op. 19:20](#), voor Satan en zijn engelen, [Op. 20:10](#) voor dood en hades, [Op. 20:14](#), en voor alle goddelozen, [Op. 20:15](#); [21:8](#). En dezen worden er allen ingeworpen na de opstanding, [Mt. 5:29](#), [30](#); [10:28](#), en na het eindgericht, [Op. 19:20](#); [20:10,14,15](#); [21:8](#), terwijl vóór die tijd de hades, de gevangenis, φυλακη, [1 Petr. 3:19](#); [Op. 20:7](#), of de abyssus hun verblijfplaats zijn, en de straf van het eeuwige vuur of de donkerheid van de duisternis nog voor hen bewaard wordt, [Mt. 8:29](#); [25:41](#), [46](#); [2 Petr. 2:17](#); [Jud. 13](#). In die gehenna toch brandt het eeuwige, onuitblusselijke vuur, [Mt. 18:8](#); [Mk. 9:43](#), [44](#), [48](#), knaagt de worm, die niet sterft, [Mk. 9:44](#), [48](#), en is er een eeuwige pijniging, [Mt. 25:46](#); [2 Thess. 1:9](#); [Op. 14:11](#); het is een γέννα of καμινος του πυρος, [Mt. 5:22](#); [13:42](#), [50](#); [18:9](#), en tevens een plaats van de uiterste en buitenste duisternis, [Mt. 8:12](#); [22:13](#); [25:30](#); [2 Petr. 2:17](#); [Jud. 13](#), cf. [Deut. 5:22](#); [Ps. 97:2-3](#), buiten gelegen, [Op. 22:15](#), in de diepte, zodat men erin geworpen wordt, [Mt. 5:29-30](#); [Op. 19:20](#); [20:10](#), [14,15](#), ver van de bruiloftstafel van het Lam, [Mt. 8:11-12](#); [22:13](#), ver van de gemeenschap met God en met Christus, [Mt. 7:23](#); [25:41](#); [Luk. 13:27-28](#); [2 Thess. 1:9](#), in het gezelschap van Satan en zijn engelen, [Mt. 25:41](#); [Op. 20:10,15](#). De toorn van God openbaart zich daar in al zijn verschrikkelijkheid, [Rom. 2:5-8](#); [9:22](#); [1 Thess. 1:10](#); [Hebr. 10:31](#); [Op. 6:16-17](#), zodat de gehenna niet alleen een oord is van gemis, maar ook van smart en pijn, beide naar ziel en naar lichaam, een plaats van κολασις, [Mt. 25:46](#); [Op. 14:10,11](#), van κλαυθμος en βρυγμος των οδοντων, [Mt. 8:12](#); [13:42](#) enz., van θλιψις en στενοχωρια, [Rom. 2:9](#); [2 Thess. 1:6](#), van απωλεια, [Mt. 7:13](#); [Rom. 9:22](#); [Phil. 1:28](#); [3:19](#); [2 Petr. 3:7](#); [Op. 17:8](#), [11](#), van φθορα, [Gal. 6:8](#), ολεθρος, [1 Thess. 5:3](#); [2 Thess. 1:9](#); [1 Tim. 6:9](#); de gehenna is het gebied van de tweede dood, [Op. 2:11](#); [20:6](#), [14](#), [15](#); [21:8](#).

Op deze vaste grond van de Schrift werd in de Christelijke kerk de leer van de eeuwigheid van de helse straf gebouwd; en theologie en prediking, poezie en schilderkunst wedijverden menigmaal met elkaar in plastische beschrijving en realistische tekening van de pijnen, welke daar naar lichaam en ziel in het eeuwige vuur werden geleden. Maar van tijd tot tijd werden er toch bezwaren tegen deze leer ingebracht. En sedert de Aufklärung in de achttiende eeuw een zachtere beoordeling van zonde en misdaad deed opkomen, de pijnbanken afschafte, de straffen matigde en allerwege een gevoel van humaniteit ontwaken deed, kwam er ook een heel andere beschouwing over de straffen van de hel en werden deze door velen of gewijzigd voorgesteld of geheel verworpen. De grond, waarop de eeuwigheid van de helse straf bestreden wordt, komen dan altijd hierop neer:

- a. eeuwige straf strijdt met de goedheid, de liefde, de barmhartigheid Gods en maakt Hem tot een tiran, die behagen schept in plagen en pijnigen en zich lof bereidt uit het eeuwig gekerm van miljoenen ongelukkige schepselen.
- b. Eeuwige straf strijdt met de rechtvaardigheid van God, omdat zij geen verband houdt met en niet evenredig is aan de zonde, die, hoe verschrikkelijk ook, toch een beperkt, eindig karakter draagt. Het is niet te denken, dat God, die de volmaakte liefde en de hoogste gerechtigheid is, een mensenkind, ook al had het duizend jaren gezondigd, straffen zal met een eeuwigdurende pijniging.
- c. Zulk een eeuwige straf is ook onvoorstelbaar en ondenkbaar. De Schrift spreekt van vuur en worm en duisternis, maar dit zijn alle beelden; letterlijk opgevat, zouden zij elkaar uitsluiten. Maar afgezien daarvan, wat is de waarde van een eeuwige straf, die geen ander doel heeft dan om de zondaar eeuwig te pijnigen? Wat nuttigheid heeft zij voor hem, die haar ondergaat, omdat zij waar berouw uiteraard uitsluiten moet en hem steeds doet

voortgaan met zondigen? Wat eer brengt zij toe aan Gods naam, als zij de zonde niet overwint en vernietigt, maar bestendigt en eeuwig doet voortduren? En hoe is het mogelijk, dat de verlorenen onder zulk een eeuwige straf zich voortdurend verharden, zonder ooit tot inkeer te komen en zich voor God te verootmoedigen?

- d. De Schrift leert dan ook geen eeuwige, eindeloze straf in de hel. Wel spreekt zij van eeuwige pijn enz., maar eeuwig heeft daar evenals elders niet de betekenis van eindeloos, maar duidt een tijdduur aan, waarvan de grens zich aan de waarneming of berekening onttrekt; αἰώνιος is, wat boven een langere of kortere αἰὼν uitgaat. Dit wordt nog daardoor versterkt, dat αἰώνιος, in bonam partem van de goederen van het heil, bijv. van het leven gebruikt, vooral een innerlijke kwaliteit aanduidt, waardoor al deze heilsgoederen worden voorgesteld als boven de vergankelijkheid verheven. Daartegenover wordt de toestand van de verlorenen als ἀπώλεια, φθορά, ὀλεθρος, θάνατος, aangeduid, hetgeen er op wijst, dat zij zo niet eeuwig kunnen blijven bestaan maar of ten enenmale vernietigd of eens geheel en al hersteld worden.
- e. Voor het laatste biedt de Schrift hoop, als zij leert, dat Christus een verzoening is voor de zonden van de hele wereld, [1 Joh. 2:2](#); [Col.1:19-20](#), en dat God in die weg van alle zaligheid wil, [1 Tim. 2:4](#); [4:10](#). Zoals alle mensen in Adam sterven, zo worden zij ook allen in Christus levend gemaakt, [1 Cor. 15:22](#); [Rom. 5:18](#). Thans vergadert God alle dingen onder Christus als hoofd bijeen, [Ef.1:10](#), opdat eens alle knie voor Christus zich buige, [Phil. 2:10](#), en God alles in allen mag wezen, [1 Cor.15:28](#). God heeft allen onder de zonde besloten, opdat Hij allen barmhartig zou zijn, [Rom. 11:32](#).

Op deze overwegingen worden dan aangaande het uiteinde der goddelozen, indien wij afzien van het pantheïsme en materialisme, dat alle onsterfelijkheid en eeuwigheid loochent, de volgende drie hypothesen gebouwd. Ten eerste zijn er, die leren, dat er een mogelijkheid van bekering open blijft, niet alleen in de tussentoestand tot op het eindgericht toe **1**), maar ook daarna nog en tot in alle eeuwigheid. Of er dus een hel en een eeuwige straf is, hangt geheel van de mens en van zijn vrije wil af. Indien hij zich voortdurend tegen de roepstem tot bekering verzet, wikkelt hij zich steeds vaster en dieper in de zonde in en verlengt zijn straf. Omdat echter de prediking van geloof en bekering nooit ophoudt en de wil van de mens steeds vrij blijft, wordt een eeuwige straf in de hel zeer onwaarschijnlijk en vleit men zich liever met de hoop, dat tenslotte allen tot bekering komen en in het eeuwige leven ingaan. Eeuwige pijn in de Schrift betekent dus alleen, dat zij, die zo laat zich bekeren, altijd de herinnering aan hun hardnekkig verzet blijven behouden en bij hen, die in dit leven het Evangelie geloofden, eeuwig zullen achterstaan. Dit hypothetisch universalisme komt dus op een voortdurende loutering neer en is een hernieuwing van de leer van de zielsverhuizing. Het verschil is in hoofdzaak alleen, dat de metempsychose deze loutering laat plaats vinden in het Diesseits, terwijl het hypothetisch universalisme haar in het jenseits stelt. Deze leer vond vooral in de achttiende eeuw bij de Rationalisten ingang, maar wordt ook thans door vele theologen verdedigd **2**). Vanzelf leidt dit gevoel van een voortgaande bekering en loutering tot de leer van de zogenaamde Universalisten, die menen, dat aan het einde alle schepselen de zaligheid en de heerlijkheid deelachtig zullen worden. Wat daar gewenst en gehoopt wordt, wordt hier zeker verwacht en als dogma verkondigd. De leer van de terugkeer van alle dingen in God komt reeds voor in de Indische en Griekse filosofie, ging vandaar over in Gnosticisme en Neoplatonisme en werd dan het eerst in de Christelijke theologie voorgedragen door Origenes. Deze spreekt wel herhaaldelijk van een eeuwige straf in de hel, maar ziet daarin toch slechts een praktische leer, die voor de onontwikkelden nodig is maar door de gnostici geheel anders opgevat wordt. Volgens Origenes toch zijn alle geesten

oorspronkelijk door God gelijk geschapen, maar de daden van de vrije wil brengen ongelijkheid en veroorzaken, dat de zielen van de mensen ter loutering in een stoffelijke wereld verplaatst en aan lichamen verbonden worden. Maar deze loutering zet ook na de dood en na het eindgericht zich voort, totdat uit en door de grootst mogelijke verscheidenheid de gelijkheid weer te voorschijn treedt en alle geesten weer tot God terugkeren in diezelfde toestand, waarin zij oorspronkelijk bij Hem verkeerden. Omdat echter de vrije wil altijd dezelfde blijft, kan hij evengoed als van het kwade tot het goede, zo weer van het goede tot het kwade terugkeren, en is er dus een voortdurende wisseling van afval en wederbrenging aller dingen, een eindloze schepping en vernietiging van de stoffelijke wereld 3). Deze gedachte van de wederherstelling van alle dingen vond in de oudheid weerklank bij Gregorius Naz., Gregorius Nyss., Didymus, Diodorus van Tarsus, Theodorus van Mopsuestia e.a. 4), in de Middeleeuwen bij Scotus Erigena, Amalrik van Bena en de broeders en zusters van de vrije geest, na de Hervorming bij Denck en vele Wederdopers, bij Jane Leade, J. W. Petersen, Ludwig Gerhard, F. C. Oetinger, Michaël Hahn, Jung-Stilling, Swedenborg enz., en in de nieuwere tijd bij Schleiermacher en vele anderen 5). Veel groter instemming vond echter nog een derde gevoelen, dat onder de naam van conditionele onsterfelijkheid bekend staat. Hoewel de vroegere theologie zeer dikwijls van de onsterfelijkheid sprak in geestelijke zin, als een gave, door Christus verworven, toch dacht daarom bijna niemand eraan, om de natuurlijke onsterfelijkheid van de ziel te loochenen. Het eerst leerden de Socinianen onder de invloed van hun abstract supranaturalisme, dat de zielen niet van nature onsterfelijk waren, maar dit eerst werden in geval van gehoorzaamheid door een gave van God. Daaruit volgde, dat de goddelozen en de duivelen krachtens een natuurlijke vergankelijkheid eenmaal moesten ophouden te bestaan. Socinus sprak dit nog niet zo duidelijk uit, maar zijn volgelingen leerden zonder omwegen, dat de tweede dood in vernietiging bestond; en deze had dan volgens Crell, Schmalz e.a. niet bij of spoedig na de dood, maar eerst na de algemene opstanding en het wereldgericht plaats 6). Van de Socinianen werd deze leer overgenomen door Locke, Warburton, Whiston, Dodwell, Walter e.a., en in de vorige eeuw door Rothe en Weisse 7). Vooral echter begon zij opgang te maken en aanhangers te vinden, sedert zij in 1875 verdedigd werd door Edward White in zijn *Life in Christ, a study of the Scripture doctrine on the nature of man, the object of the divine incarnation and the conditions of human immortality* 8). Dit boek bracht vele pennen in beweging en lokte niet alleen ernstige bestrijding, maar ook velerlei betuiging van instemming uit. Tegenwoordig vindt het conditionalisme in alle landen talrijke verdedigers 9).

1) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 61 Over de Laatste Dingen; 560 v.

2) Wegscheider, *Instit. par.* 200. Bretschneider., *Dogm.* II 468 v. 581 v. Reinhard, *Dogm.* 706 v. Lange, *Posit. Dogm. par.* 131. Dorner *Gl.* II 972. Nitzsch, *Ev. Dogm.* 624. W. Schmidt, *Christl. Dogm.* II 517. Saussaye, *mijn Theol. van Ch. d.l.* S. 71-75. H. Ernst, *Geloof en Vrijheid* 1886 blz. 407-444. J. A. Cramer, *Het Evangelie en de eeuwige straf*, *Theol. Stud.* 1902 bl. 241-266. Voorts in Engeland de voorstanders van de zogenaamde future (second) probation of van de wider hoop, zoals Robertson, Maurice, *Theol. Essays* 1853 bl. 442: the word eternal and the punishment of the wicked. Thomas de Quincey, *On the supposed scriptural expression for eternity* 1852. Tennyson, *In Memoriam*. Farrar, *Eternal Hope* 1878 en *Mercy and Judgment* 1881 met de door deze beide werken te voorschijn geroepen literatuur, zie *The wider hope, essays and strictures on the doctrine and literature of future punishment by numerous writers, lay and clerical*, London Unwin 1890. In Amerika de verdedigers van de Andover position, ingenomen door de vijf professoren van Andover

College, Churchhill, Harris, Hincks, Tucker en Egb. C. Smith, die van verschillende artikelen van de belijdenis afweken, ook van dat aangaande de eeuwige straf, cf. An over Review April 1890 bl. 434 enz. Hierbij kan ook nog gevoegd worden het oordeel van hen, die de gegevens van de Heilige Schrift te onzeker vinden, om er een vaste conclusie op te bouwen en die daarom van een besliste uitspraak in een of andere richting zich onthouden, Orr, The Christian view of God and the world bl. 397. Girgensohn, Zwölf Reden über die Christl. Religion. München 1906 bl. 376.

- 3) Atzberger, Gesch. d. Christl. Eschat. 1896 bl. 366-456.
- 4) Petavius, de angelis III 7, 8.
- 5) Schleiermacher, Chr. Gl. par. 117-120. Anhang par. 163. Schweizer, Gl. II 577 v. 591, 604. Schoeberlein, Prinzip u. System d. Dogm. bl. 679. Riemann, Die Lehre v.d. Apokatastasis. Magdeburg 1897. O. Schrader, Die Lehre v.n. Apokatastasis. Berlin Fröhlich 1901. Hastie, The Theol. of the Reformed Church 1904 bl. 277 v. Scholten, Initia bl. 268 v. W. Francken, Geloof en Vrijheid 1886. J. c. Eykman, Algem. of cond. onsterfelijkheid, Theol. Stud. 1908 bl. 359-380. Verg. Köstlin, art. Apokatastasis in PRE3 1 616-622.
- 6) Fock, De Socin. bl. 714 v.
- 7) Rothe, Theol. Ethik par. 470-472. Weisse, Ueber die philos. Bedeutung der Christl. Eschat., Theol. Stud. u. Krit. 1836. Philos. Dogm. par. 970.
- 8) Third, edition, revised and enlarged. London Elliot Stock 1878.
- 9) Bijv. Row, Future Retribution 1887. Stokes, Conditional Immortality. S. D. Mc. Connell, The evolution of immortality. Macmillan 1901. Schultz, Voraussetzungen der Christl. Lehre v.d. Unsterblichkeit 1861. H. Plitt, Evang. Glaubenslehre 1863 II 413. Lemme, Endlosigkeit van de Verdammis und allgemeine Wiederbringung. Berlin Runge (voordracht, geh. 12 Aug. 1898). P. Paulsen, Das Leben noch dem Tode. Stuttgart 1901. Wobbermin, Theol. u. Metaph. Berlin 1901 bl. 159, 201, 205. Charles Byse, L'immortalité conditionnelle ou la vie en Christ. Paris 1880 (vertaling van het Eng. werk van White). Pétavel-Olliff, Le problème de l' immortalité. Paris 1891. Decoppet, Les grands problèmes de l'au-delà. Paris 1906. P. Vallotton, La vie après la mort. Paris 1906. Paul Stapier, Questions esthétiques et religieuses. Paris 1906 bl. 178, 205. Jonker, De leer der cond. onsterf., Theol. Stud. I. M. v. E. De cond. onsterf. St. v. Waarheid en Vrede Juli 1907. G. Posthumus Meyjes, Lezing voor Excelsior 9 Maart 1911.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 63 De Voleinding van de Eeuwen; 577.)

577. Indien bij de leer van de eeuwige straf het menselijk gevoel te beslissen had, zou zij zeker moeilijk te handhaven zijn en thans ook maar weinig verdedigers vinden. Dankbaar dient het te worden erkend, dat sedert de achttiende eeuw de idee van de humaniteit en het gevoel van sympathie krachtig ontwaakt zijn en aan de wreedheid, die vroeger voor alook op het gebied van het strafrecht heerste, een einde hebben gemaakt. Niemand kan er echter blind voor zijn, dat ook deze humanitaire beschouwing haar eenzijdigheden en gevaren meebrengt. De machtige omkeer, die plaats gegrepen heeft, laat zich in deze éne zin beschrijven, dat, terwijl vroeger de krankzinnigen als misdadigers werden behandeld, thans de misdadigers als krankzinnigen beschouwd worden. Voorheen werd in elke abnormaliteit schuld gezien; thans worden alle begrippen van schuld, misdaad, verantwoordelijkheid, toerekenbaarheid enz. van

hun realiteit beroofd 1). Het besef van recht en gerechtigheid, van wetsovertreding en schuld wordt op bedenkelijke wijze verzwakt, naarmate de maatstaf van al deze dingen niet in God, maar in de mens en in de maatschappij wordt verlegd. Daarmee gaat allengs alle zekerheid en veiligheid teloor. Want als het belang van de maatschappij de doorslag geeft, dan wordt niet alleen elke grens tussen goed en kwaad uitgewist, maar loopt ook het recht gevaar, aan de macht te worden opgeofferd. Het is u nut, dat één mens voor het volk sterf en niet heel het volk verloren ga, [Joh. 11:50](#), wordt dan de taal van de hoogste rechtspleging. En hetzelfde menselijk gevoel, dat eerst voor de humanitaire behandeling van de misdadiger pleitte, ontziet zich niet, om straks de marteldood van de onschuldige te eisen; het hosanna maakt voor het kruis hem plaats; de vox populi, die dikwijls ten onrechte als een vox Dei wordt geëerd, schrikt voor geen gruwelen terug; en terwijl de rechtvaardige er nog mee rekent, hoe het zijn vee te moede is, is zelfs het ingewand, het hart, het gemoed van de goddeloze nog wreed, [Spr. 12:10](#). Op het menselijk gevoel valt daarom weinig te bouwen; dat mag en kan bij de bepaling van recht en wet de beslissing niet geven; zelfs als de schijn er tegen is, is het toch oneindig veel beter, in de hand van de Heere, dan in die van mensen te vallen, [1 Chron. 21:13](#). En dit geldt ook bij de leer van de eeuwige straffen in de hel.

Want 1. verdient het opmerking, dat deze leer, hoezeer zij in kerk en theologie dikwijls veel te realistisch is uitgewerkt, toch in de Schrift is gegrond. En niemand spreekt er in de Schrift vaker en breedvoeriger over dan onze Heere Jezus Christus, wie niemand diepte van menselijk gevoel en medelijden ontzeggen kan, en die de zachtmoedigste en nederigste was onder alle kinderen van de mensen. Het is de hoogste liefde, die met de zwaarste straffen dreigt. Tegenover de zaligheid van het eeuwige leven, welke Hij voor de zijnen verwierf, staat de rampzaligheid van het eeuwig verderf, dat Hij de goddelozen aankondigt. Beide waren in het Oude Testament in schaduwen gehuld en werden onder beelden voorgesteld. Maar in het Nieuwe Testament is het Christus, die het vergezicht opent zowel in de diepten van de buitenste duisternis als in de woningen van het eeuwige licht. 2. Dat de straf in deze plaats van de buitenste duisternis een eeuwige is, valt met de Schrift in de hand niet te betwijfelen. Weliswaar, geeft αἰώνιος (van αἰών, Hebr. עוֹלָם, d.i. tijdduur, levensduur, levensloop, mensenleeftijd, onbepaald lange tijd in verleden of toekomst; de tegenwoordige wereldtijd, αἰών οὗτος; de toekomstige eeuw, αἰών μελλών) zeer dikwijls een tijdduur te kennen, die wel menselijke berekening te boven gaat, maar volstrekt niet eindeloos of eeuwig is. Dikwijls wordt het ook in het Nieuwe Testament nog gebruikt van de hele, tot op de verschijning van Christus toe voorbijgegangene wereldtijd, waarin de raad van God door de profeten verkondigd werd, maar toch niet ten volle geopenbaard was, [Luk. 1:70](#); [Hd. 3:21](#); [Rom. 16:25](#); [Col. 1:26](#); [2 Tim. 1:9](#); [Tit. 1:2](#). Maar het woord αἰώνιος dient in het Nieuwe Testament vooral, om de onvergankelijke, boven alle bederf en verderf verheven natuur van de door Christus verworven heilsweldaden aan te duiden, en wordt dan inzonderheid zeer dikwijls met ζωή verbonden; het eeuwige leven, dat Christus schenkt aan een iegelijk, die gelooft, heeft zijn begin reeds hier op aarde, maar wordt toch eerst in de toekomst volkomen openbaar; het behoort wezenlijk tot de αἰών μελλών, [Luk. 18:30](#), en is onverderfelijk, [Joh. 11:25-26](#), heet eeuwig, evenals de οἰκοδομή εκ θεου, [2 Cor. 5:1](#), de σωτηρία, [Hebr. 5:9](#), de λυτρώσις, [Hebr. 9:12](#), de κληρονομία, [Hebr. 9:15](#), de δοξα, [2 Tim. 2:10](#), de βασιλεία, [2 Petr. 1:11](#); evenals God, Christus, de Heilige Geest ook eeuwig worden genoemd, [Rom. 16:26](#); [Hebr. 9:14, 13:8](#) enz. Daartegenover wordt gezegd, dat de straf van de goddelozen bestaan zal in το πυρ το αἰώνιον [Mt. 18:8](#); [25:41](#); [Jud. 7](#), κόλασις αἰώνιος, [Mt. 25:46](#), ολεθρος αἰώνιος, [2 Thess. 1:9](#), κρίσις αἰώνιος, [Mk. 3:29](#). Evenals het eeuwige leven, wordt door deze omschrijving de eeuwige straf voorgesteld als te behoren tot de αἰών μελλών, waarin geen verandering van staat meer mogelijk is. Nergens duidt de Schrift met enig woord aan of laat zij zelfs de mogelijkheid open, dat er aan de toestand, die daar intreedt, nog een einde

komen kan. En positief spreekt zij uit, dat het vuur daar onuitblusselijk is, [Mt. 3:12](#), dat de worm niet sterft, [Mk. 9:44](#), dat de rook van de pijniging opgaat in alle eeuwigheid, [Op. 14:11](#), en voortduurt dag en nacht in alle eeuwigheid, [Op. 20:10](#), en dat zij als eeuwige pijn staat tegenover het eeuwige leven van de rechtvaardigen, [Mt. 25:46](#). Onbevangen exegetische kan hier niet anders vinden dan een eeuwige, nimmer eindigende straf. 3. De toestand van de verlorenen wordt bescheven als *απωλεια*, [Mt. 7:13](#), *φθορα*, [Gal. 6:8](#), *ολεθρος*, [2 Thess. 1:9](#), *θανατος*, [Op. 2:11](#) enz., in overeenstemming daarmee, dat in Oude en Nieuwe Testament menigmaal gezegd wordt, dat de goddelozen verdelgd, uitgeroeid, verwoest, verdorven, verdaan, buitengeworpen, afgesneden, als kaf verbrand zullen worden enz. De voorstanders van de conditionele onsterfelijkheid verstaan al deze uitdrukkingen in de zin van een volkomen vernietiging 2). Maar deze opvatting mist alle grond. Leven betekent in de Schrift nooit puur bestaan, en dood is nooit hetzelfde als vernietiging. Van de tijdelijke, lichamelijke dood kunnen ook de conditionalisten dit niet ontkennen; zij nemen meest als de Socinianiën aan, dat de goddelozen ook na de dood nog blijven voortbestaan, hetzij om eerst na opstanding en eindgericht door God vernietigd te worden, hetzij om langzamerhand weg te sterven en tenslotte ook fysiek te gronde te gaan: Het laatste is zowel wijsgerig als Schriftuurlijk een onmogelijke gedachte. Zonde toch is geen substantie, geen materia, maar forma, die een zijn veronderstelt en dat zijnde niet vernietigt maar in een verkeerde, van God afgewende richting stuurt. En de lichamelijke dood is niet bloot een natuurlijk gevolg maar een positieve, door God bedreigde en voltrokken straf op de zonde. In die dood vernietigt God de mens niet, maar scheidt Hij ziel en lichaam tijdelijk van een, om beide in stand te houden en bij de opstanding weer te verenigen. De Schrift leert duidelijk en onweersprekelijk de onsterfelijkheid van de mens. Het conditionalisme verwacht het ethische met het fysieke zijn, als het in de *απωλεια*, die de straf der zonde is, een vernietiging van de substantie van de mens ziet. En evenals God in de eerste dood de mens niet vernietigt, zo doet Hij dit ook niet in de tweede dood. Immers wordt deze in de Schrift ook omschreven als pijniging, [Mt. 25:46](#), wening en knersing van de tanden, [Mt. 8:12](#), verdrukking en benauwdheid, [Rom. 2:9](#), onuitblusselijk vuur, [Mt. 18:8](#), nooit stervende worm, [Mk. 9:44](#) enz., welke uitdrukkingen alle het bestaan van de verlorenen veronderstellen. Maar hun toestand kan toch *απωλεια*, *φθορα*, *ολεθρος*, *θανατος* heten, omdat zij in zedelijke, geestelijke zin geheel te gronde zijn gegaan en in volstreekte zin die levensvolheid missen, welke de gelovigen door Christus geschonken wordt. Zo heet de verloren zoon *νεκρος* en *απολωλος*, [Luk. 15:24](#), [32](#), de Efeziërs in hun vroegere toestand *νεκροι* in hun zonden en misdaden, [Ef. 2:1](#); [4:18](#) die van Sardes *νεκροι*, [Op. 3:1](#) enz., zonder dat iemand hierbij aan hun niet-bestaan denkt.

Aan een zelfde miskenning van het ethisch karakter van de zonde maken 4. de voorstanders van de apokatastasis zich schuldig. Het woord is aan [Hd. 3:21](#) ontleend maar houdt daar, zoals thans iedereen erkent, volstrekt niet in, wat er thans mee bedoeld wordt. De Schrift leert nergens, dat eenmaal alle mensen en zelfs alle duivelen zalig zullen worden. Wel spreekt zij dikwijls zeer universalistisch, omdat het werk van Christus intensief van oneindige waarde is en aan de gehele wereld en mensheid in haar organisch bestaan ten goede komt. Maar zij sluit beslist uit, dat alle individuen onder de mensen of ook zelfs de duivelen eenmaal burgers zouden worden in het koninkrijk van God. Te allen tijde is de leer van de wederbrenging van alle dingen dan ook slechts door enkele personen geleerd en zelfs heden ten dage vindt onder de theologen nog eerder het conditionalisme dan de apokatastasis voorspraak. Feitelijk is deze leer ook niet van Christelijke maar van heidense oorsprong, en draagt zij geen Schriftuurlijk maar een wijsgerig karakter. Het is het pantheïsme, dat er aan ten grondslag ligt en alle dingen, zoals zij uit God voortkomen, zo ook successief tot Hem terugkeren doet. God is hier geen Wetgever en Rechter, die eenmaal de wereld in rechtmatigheid oordelen zal, maar een onbewuste, immanente kracht, die alles voortstuwt tot het einde en eens alles tot

zich terugneemt. De zonde is hier geen *ανομία*, maar een noodzakelijk moment in de wereldontwikkeling. En de verlossing in Christus is geen juridisch herstel en geen ethische vernieuwing, maar een fysiek proces, dat alles beheerst. 5. Om de eeuwige straf te billijken is daarom vóór alle dingen nodig, dat men met de Schrift de onkreukbare rechtvaardigheid van God en het diep zondig karakter van de zonde erkent. Zonde is geen zwakheid, geen gebrek, geen tijdelijke en allengs verdwijnende onvolkomenheid, maar zij is naar haar oorsprong en wezen *ανομία*, overtreding van de wet, opstand en vijandschap tegen God, negatie van zijn recht, van zijn gezag, zelfs van zijn bestaan. Wel is de zonde eindig in die zin, dat zij door een eindig schepsel in een eindige tijd wordt volbracht, maar Augustinus heeft reeds terecht opgemerkt, dat niet de tijdduur, waarin de zonde gepleegd wordt, maar haar innerlijke aard de maatstaf is van haar straf. Een uur van onbedachtzaamheid kan maken, dat men jaren schreit. Op zonden van een enkel ogenblik volgt heel een leven van schande en straf. Wie een misdaad begaat, wordt soms gestraft met de dood en door de aardse overheid in een onherstelbare toestand overgebracht. Zo doet God ook; want wat op aarde de doodstraf is, is de straf van de hel in het eindgericht. Hij beoordeelt en straft de zonde naar haar innerlijke kwaliteit. En dan is de zonde oneindig in die zin, dat zij begaan wordt tegen de hoogste Majesteit, die een absoluut recht op onze liefde en onze verering heeft. God is onze gehoorzaamheid en toewijding waardig op absolute, oneindige wijze; de wet, waarin Hij eist, is daarom absoluut verbindend, haar verbindbaarheid oneindig groot; en de overtreding van die wet is dus, intensief beschouwd, een absolnuit, een oneindig kwaad. Bovendien komt hier niet zozeer de *diuturnitas peccandi* in aanmerking, als wel de *voluntas peccantis*, quae hujusmodi est ut semper vellet peccare si posset 3). Wie de zonde doet, is een dienstknecht van de zonde, en wil en kan niet anders dan zondigen. Het ligt waarlijk niet aan hem, als hij buiten de gelegenheid wordt gesteld, om op de zondige weg voort te gaan; naar zijn innerlijke begeerte zou hij niet anders willen, dan eeuwig blijven leven, om eeuwig te kunnen zondigen. Wie zou dan, lettende op deze zondige natuur van de zonde durven zeggen, dat God onrechtvaardig is, als Hij haar niet alleen met tijdelijke, maar ook met eeuwige straffen bezoekt? 6. Gewoonlijk wordt dit argument, aan de rechtvaardigheid van God ontleend, dan ook slechts schuchter en aarzelend aangevoerd. Des te meer wordt de eeuwige straf in strijd geacht met de goedheid en de liefde van God. Indien zij echter niet met de rechtvaardigheid van God in strijd is, dan is zij dit ook niet en kan het zelfs niet zijn met zijn goedheid. Er is hier geen keus. Indien de eeuwige straf onrechtvaardig is, dan is zij daarmee geoordeeld en behoeft de goedheid van God er niet meer bij te pas gebracht te worden. Indien zij echter beantwoordt aan Gods rechtvaardigheid, dan blijft de goedheid van God daarbij ongedeerd; wat rechtvaardig is, is ook goed. Het argument, aan Gods goedheid tegen de eeuwige straf ontleend, brengt dus op het voetspoor van Marcion heimelijk een conflict tussen Gods gerechtigheid en zijn goedheid en offert de eerste aan de laatste op. Een goedheid echter, die de rechtvaardigheid te niet doet, is geen ware, wezenlijke goedheid meer. Zij is niets anders dan menselijke zwakheid en weekheid, en, op God overgebracht, een verzinsel van het menselijk brein, op generlei wijze beantwoordend aan de levendige waarachtige God, die zich in de Schrift en ook in de natuur heeft geopenbaard. Want indien de eeuwige straf met Gods goedheid onbestaanbaar is, dan is het ook de tijdelijke straf. Maar deze is een feit, dat door niemand kan worden ontkend. De mensheid vergaat onder Gods toorn en door zijn verbolgenheid wordt zij verschrikt. Wie kan het lijden van de wereld rijmen met Gods goedheid en liefde? Toch moet het er mee overeen te brengen zijn, want het bestaat. Indien nu het bestaan van het ontzettende lijden in deze wereld ons niet mag doen twifelen aan Gods goedheid, dan mag ook de eeuwige straf ons niet leiden tot haar loochening. Als deze wereld bestaanbaar is met Gods liefde, zoals zij is en moet zijn, dan is het ook de hel. Want buiten de Heilige Schrift is er geen sterker bewijs voor het bestaan van de hel, dan het bestaan van deze wereld, aan de ellende waarvan de trekken van het beeld van de hel zijn ontleend 4).

7. Bovendien bestaat er voor de mens, die de eeuwige straf bestrijdt, groot gevaar, om tegenover God de schijnheilige te spelen. Hij doet zich voor als de liefderijke, die in goedheid en medelijden de Vader van onze Heere Jezus Christus zeer verre overtreft. Dat neemt niet weg, dat diezelfde mens, zodra zijn eer wordt aangerand, in woede ontsteekt en zijn belediger alle kwaads toewenst in dit en het toekomstige leven. Nijd, haat, toorn, wraakgierigheid komen op in het hart van ieder mens tegen elk, die hem in de weg staat. Wij zoeken onze eigen eer, maar om de eer van God bekommeren wij ons niet; wij komen op voor ons eigen recht, maar het recht van God laten wij met voeten treden. Dat is toch waarlijk een afdoend bewijs, dat de mens niet de geschikte beoordelaar is van de woorden en de handelingen van God. En toch, ook in dat opkomen voor eigen recht en eer ligt iets goeds. Hoe verkeerd de mens het ook toepast, er ligt toch in, dat recht en eer boven goed en leven gaan. Er sluimert ook in de zondaar nog een diep rechts- en eeregevoel. En als dat aangerand wordt, ontwaakt het en onderdrukt het alle medelijden. Als het in een strijd tussen twee mensen of tussen twee volken gaat om het recht, dan bidt elk van ganser harte, dat God het recht doet triomferen en de schenders ervan met zijn oordeel treft. Alle mensen beseffen nog iets van het fiat justitia, pereat mundus, en billijken het, dat het recht triomfeert ten koste van duizenden mensenlevens. Om het recht gaat het ook in de oordeelsdag, en niet om een of ander privaat recht, maar om het recht bij uitnemendheid, om het recht in zijn hele betekenis en in zijn volle omvang, om de gerechtigheid van God, om God zelf als God te prijzen in van de eeuwigheid. 8. Er is dan ook geen twijfel aan, of God zal zich in de oordeelsdag, ook als Hij de eeuwige straf over de zondaren uitspreekt, voor het oog van alle schepselen ten volle rechtvaardigen. Thans kennen wij ten dele en kennen ook de verschrikkelijkheid van de zonde slechts ten dele. Maar als wij hier bij het horen van sommige gruwelen de zwaarste straf reeds niet zwaar genoeg achten, wat zal het dan zijn, als wij aan het einde van de dagen een inzicht ontvangen in de diepten van de ongerechtigheid? En daarbij zijn wij hier op aarde altijd eenzijdig; rechtsbesef en medelijden komen telkens in conflict; wij zijn of te zacht of veel te streng in ons oordeel. Maar zo is het niet en kan het niet zijn bij de Heere onze God. In Christus heeft Hij zijn volle liefde geopenbaard, en die liefde is daarom zo groot, omdat zij een verlossing heeft geschonken van de toekomstige toorn en van het eeuwig verderf. De bestrijders van de eeuwige straf doen niet alleen aan de doemwaardigheid van de zonde, aan de strengheid van het Goddelijk recht tekort; zij maken ook inbreuk op de grootte van Gods liefde en van de verlossing, die in Christus is. Indien het niet gegaan had om de redding van een eeuwig verderf, was de prijs van het bloed van Gods eigen Zoon veel te duur geweest. De hemel, die Hij door zijn zoendood ons verwierf, veronderstelt een hel, waarvan Hij ons bevrijdde. Het eeuwige leven, dat Hij ons schonk, veronderstelt een eeuwige dood, waarvan Hij ons verlost heeft. De gunst en het welbehagen van God waarin Hij ons eeuwig doet delen, veronderstellen een toorn, onder welke wij anders eeuwig hadden moeten verzinken. En daarom zal deze Christus ook eenmaal het gericht houden en het oordeel uitspreken. Een mens, een waarachtig, volkomen mens, die weet wat in de mens is, die de zachtmoedigste van alle mensen is, zal de rechter van de mensen zijn, zo rechtvaardig, dat allen het zullen erkennen en alle knie voor Hem zich buigen en alle tong belijden zal, dat Christus de Heer is, tot heerlijkheid van God de Vader. God zal aan het eind, zo niet gewillig, dan onwillig door alle schepselen als God worden erkend. 9. Dit moet ons genoeg zijn. Onderzoekingen over de ligging en grootte van de hel, over de hoedanigheid van vuur en worm, over de psychische en de fysieke toestand van de verlorenen leiden tot geen resultaat, omdat de Schrift er het zwijgen over bewaart. Alleen dit weten wij nog, dat de straf van de hel eerst een aanvang neemt na de oordeelsdag, dat zij steeds bedreigd wordt aan degenen, die de waarheid van God hardnekkig tegenstaan, aan de vreesachtigen en ongelovigen en

gruwelijken en doodslagers en hoereerders en tovenaars en afgodendienaars en leugenaars, [Op. 21:8](#), en dat zij ook dan nog verschilt naar de mate van ieders ongerechtigheid. Nergens leert de Schrift, dat er dan nog plaats voor bekering en vergeving is. De toevoeging in [Mt. 12:32](#), noch in deze eeuw noch in de toekomst, strekt niet, om de vergefelijkheid van de zonde tegen de Zoon des mensen ook nog in de toekomstige eeuw, maar om de volstrekte onvergeeflijkheid van de zonde tegen de Heilige Geest in het licht te stenen. Straf is in haar wezen handhaving van de gerechtigheid en dient bepaaldelijk na het oordeel, niet om te louteren, maar om een iegelijk te vergelden naar zijn werk. Toch leert de Schrift zeer duidelijk, dat er in die straf graden zijn; de poena damni is gelijk, maar de poena sensus verschilt; een ieder ontvangt naar zijn werken, [Mt. 10:16](#); [11:24](#); [23:14](#); [24:51](#); [Luk. 10:12](#), [14](#); [12:46-47](#); [2 Cor. 5:10](#) enz. En daarin spreekt zich nog iets van Gods barmhartigheid uit [5](#)). Alle zonde staat absoluut tegenover de gerechtigheid, maar toch rekent God bij de straf met het relatief verschil, dat tussen de zonden bestaat; er is eindeloze verscheidenheid ook aan de overzijde van het graf [6](#)). Gods gerechtigheid betoont zich in de eeuwige straf toch altijd zó, dat zijn goedheid en liefde ongeschonden blijven en nooit rechtmatig kunnen worden aangeklaagd. Ook in de hel geldt het woord, dat Hij de mensen niet van harte plaagt, [Klaagl. 3:33](#); de smart, die Hij toezendt, is geen voorwerp van zijn verlustiging of van die van de zaligen, maar een middel tot verheerlijking van zijn deugden en dus door dit einddoel in haar zwaarte en haar mate bepaald [7](#)).

- 1) Verg. Deel III; Hoofdstuk 6; Par. 44 De Straf der Zonde; 336 v.
- 2) White t.a.p. 358-390.
- 3) Augustinus, de civ. Dei XXI 11.
- 4) Aug. Strindberg, Totentanz 3 bl. 45: Glaubst du nicht daran (an die Hölle), wo du mitten in ihr bist?
- 5) Verg. Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 244, Deel II; Hoofdstuk 4; Par. 33 De raad Gods; 245.
- 6) Augustinus, Enchir. 110 zei: poenas damnatorum certis temporum intervallis aliquatenus mitigari. Verg. ook Lombardus, Thomas, Bonaventura op Sent. IV 46. Opmerkelijk is ook, dat Ambrosius en Hieronymus onderscheid maken tussen impii (infideles, niet-Christenen) en peccatores (Christenen, die als zondaren leven en sterven), en de eeuwige straf in de hel tot eerstgenoemden beperken. Zo wordt althans beweerd door Niederhuber, Die Eschatol. d. h. Ambrosius bl. 120. 248 v.
- 7) Zie verder Augustinus, Enschir. 110-113, de civ. XXI. Lombardus, Sent. IV dist. 46-50. Thomas, S. Theol. suppl. qu. 97-99. Dante, De Hel. Petavius, Theol. IV de angelis III c. 4-8. Sachs, Die ewige Dauer der Höllenstrafen. Paderborn 1882. Joseph Bautz, Die Hölle. Im Anschluss an die Scholastik dargestellt². Mainz 1905. Stufner, Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod, kwam tegen Schell op, die de mogelijkheid van een apokatastasis aannam. Kieft nam zijn verdediging op zich: Hermann Schell und die Ewigkeit der Höllenstrafe. Passau 1904, en ontving toen repliek van Stufner, Die Verteidigung Schells durch Prot. Kiefl. Innsbruck Rauch 1905. A. M. Weisz, Die relig. Gefahr. bl. 277, 353. Het Protestantisme koesterde over de eeuwige straf dezelfde gedachte, zie korthedshalve De Moor, Comm. III 354-358. M. Vitringa, Doctr. IV 175 II 305, 320. In de nieuwere tijd vindt het denkbeeld, dat het hiernamaals toch niet voor ieder mens een toestand van gelukzaligheid meebrengt, soms meerdere waardering, op grond van het absoluut karakter van de zedewet of op grond van de wet der vergelding (het karma), die de gevolgen van de zonde

onvermijdelijk maakt, verg. mijn Wijsbeg. der Openb. bl. 271.
 Over de gedachten van de Heidenen ten aanzien van loon en
 straf aan gene zijde van het graf, zie Hettinger, Apol. d.
 Christ, IV 320 v.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 63 De Voleinding van de Eeuwen; 578.)

578. Na het eindgericht volgt de vernieuwing van de wereld. Sommigen hebben deze met Thomas **1)** wel vóór het laatste oordeel geplaatst, maar de gewone voorstelling is toch deze, dat zij daarop volgt en dan eerst intreedt, als de goddelozen reeds van de aarde verbannen zijn. Ongetwijfeld komt deze orde ook het meest met die in de Heilige Schrift overeen. In het Oude Testament wordt de dag des Heeren wel door allerlei verschrikkelijke tekenen voorafgegaan en heeft het gericht over de volken onder allerlei ontzettende gebeurtenissen plaats, maar de nieuwe aarde met haar buitengewone vruchtbaarheid neemt dan pas een aanvang, als de overwinning over de vijanden behaald en het volk van Israël in zijn land weergekeerd en hersteld is. Ook gaan volgens het Nieuwe Testament aan de dag van het gericht vele tekenen vooraf, zoals verduistering van zon en maan en sterren, beweging van de krachten van de hemel enz., [Mt. 24:29](#), maar de verbranding van de aarde heeft toch eerst in de dag des Heere plaats, [2 Petr. 3:10](#), en daarna komt dan de nieuwe hemel en de nieuwe aarde, in welke gerechtigheid woont, [2 Petr. 3:13](#). Als het oordeel voltrokken is, ziet Johannes het nieuwe Jeruzalem neerdalen van God uit de hemel, [Op. 21:1v](#). Bij deze verwachting van een wereldvernieuwing neemt de Schrift een standpunt tussen twee uitersten in. Enerzijds is door velen, zoals Plato, Aristoteles, Xenophanes, Philo, Maimonides, Averroes, Nolanus, Peyrère, Edelmann, Czolbe enz. beweerd, dat deze wereld eeuwig in haar tegenwoordige gedaante zou voortbestaan. En anderzijds waren Origenes, de Luthersen, de Mennonieten, de Socinianen, Vorstius, de Remonstranten en ook enkele Gereformeerden, zoals Beza, Rivetus, Junius, Wollebius, Prideaux van mening, dat zij niet slechts in gedaante veranderd maar in substantie vernietigd en door een heel nieuwe wereld vervangen zou worden **2)**.

Maar geen van deze beide gevoelens vindt steun in de Schrift. De Oud-Testamentische profetie verwacht een buitengewone verandering in heel de natuur, maar leert toch geen vernietiging van de tegenwoordige wereld. De plaatsen, waarin men deze laatste geleerd acht, [Ps 102:27](#); [Jes. 34:4](#); [51:6,16](#); [65:17](#); [66:22](#), beschrijven de verandering, welke na de dag des Heere intreden zal, wel in zeer sterke bewoordingen, maar houden toch geen vernietiging van de wereldsubstantie in. Vooreerst toch is de beschrijving, welke daar gegeven wordt, veel te beeldrijk, dan dat er een letterlijke reductio ad nihilum van heel de wereld uit afgeleid zou kunnen worden. Voorts wordt het vergaan, **בָּרָא**, van hemel en aarde, [Ps. 102:27](#), dat op zichzelf reeds nooit een volstrekte vernietiging van de substantie te kennen geeft, daardoor verklaard, dat zij als een kleed verouderen, als een gewaad veranderen, als een blad afvallen, als rook verdwijnen zullen, [Ps. 102:27](#); [Jes. 34:4](#); [51:6](#). En eindelijk geeft het woord scheppen, **בָּרָא**, dat van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde gebezigd wordt, [Jes. 65:17](#), volstrekt niet altijd een voortbrengen uit niets te kennen, maar duidt het dikwijls zulk een werkzaamheid van God aan, waardoor Hij uit het oude iets nieuws te voorschijn doet komen, [Jes. 41:20](#); [43:7](#); [54:16](#); [57:19](#); daarom wisselt het ook af met planten, gronden, maken, [Jes. 51:16](#); [66:22](#), en kan de Heere in [Jes. 51:16](#) zeggen, dat Hij die nieuwe schepping daarmee begint, dat Hij zijn woord in Israëls mond legt en het dekt met de schaduw van zijn hand. Het Nieuwe Testament verkondigt op dezelfde wijze, dat hemel en aarde zullen voorbijgaan, [Mt. 5:18](#); [24:35](#); [2 Petr. 3:10](#); [1 Joh. 2:17](#); [Op. 21:1](#), dat zij zullen vergaan, en verouden als een kleed, [Hebr. 1:11](#), ontbonden, [2 Petr. 3:11](#), verbrand, [2 Petr. 3:10](#), veranderd worden, [Hebr.](#)

[1:12](#). Maar deze uitdrukkingen sluiten geen van alle een vernietiging van de substantie in. Immers leert Petrus uitdrukkelijk, dat de oude aarde, die door scheiding der wateren ontstond, door het water van de zondvloed vergaan is, [2 Petr. 3:6](#), en dat de tegenwoordige wereld ook, ofschoon krachtens Gods belofte niet meer door water, toch door vuur zal vergaan. Aan een vernietiging van de substantie bij het vergaan van de tegenwoordige wereld valt dus evenmin te denken als bij de verderving van de vroegere wereld in de zondvloed; vuur verbrandt, reinigt, zuivert maar vernietigt niet. De tegenstelling in [1 Joh. 2:17](#): die de wil van God doet, blijft in der eeuwigheid, leert, dat met de woorden: de wereld gaat voorbij met haar begeerlijkheid, niet bedoeld is een vernietiging van de substantie van de wereld, maar een verdwijning van de wereld in haar door de zonde verwoeste gedaante. Paulus zegt daarom ook zeer duidelijk, dat de gedaante, το σχημα, van deze wereld voorbijgaat, [1 Cor. 7:31](#). Trouwens komt zulk een wereldvernieuwing alleen overeen met wat de Schrift over de verlossing leert. Deze is immers nooit een tweede, nieuwe schepping, maar een herschepping van het bestaande. Daarin bestaat juist Gods eer, dat Hij dezelfde mensheid, dezelfde wereld, dezelfde hemel en dezelfde aarde verlost en vernieuwt, welke door de zonden verdorven en verontreinigd waren. Zoals een mens in Christus een nieuw schepsel is, bij wie het oude voorbijgegaan en alles nieuw is geworden, [2 Cor. 5:17](#), zo gaat ook deze wereld in haar tegenwoordige gedaante voorbij, om op het machtwoord van God uit haar schoot aan een nieuwe wereld het aanzijn te geven. Zoals bij de enkele mens, zo heeft er aan het einde van de dagen ook bij de wereld een wedergeboorte plaats, [Mt.19:28](#), die geen fysieke schepping, maar een geestelijke vernieuwing is [3](#)).

Deze vernieuwing van de zienlijke wereld stelt de eenzijdigheid van het spiritualisme in het licht, dat de toekomstige zaligheid tot de hemel beperkt. Bij de Oudtestamentische profetie is er geen twijfel mogelijk, dat zij de zaligheid als een aardse beschrijft; zij verwacht, dat het volk van God na de grote dag in veiligheid en vrede onder de gezalfde koning uit Davids huis in Palestina wonen en door de heidense naties omringd en gediend worden zal. Er ligt waarheid in de woorden van Delitzsch op [Jes. 66:24](#): Das ist ja eben der Unterschied des A. und N.T., dass das A.T. das jenseits verdiesseitigt, das N.T. das Diesseits verjenseitigt; dass das A.T. das Jenseits in den Gesichtskreis des Diesseits herabzieht, das N.T. das Diesseits in das Jenseits emporhebt. Maar toch doen zij de Nieuwtestamentische verwachting van de toekomstige zaligheid niet geheel tot haar recht komen. Er ligt in het Nieuwe Testament ongetwijfeld een vergeestelijking van de Oudtestamentische profetie; omdat Jezus' komst in een eerste en tweede uiteenvalt, wordt eerst het koninkrijk van God in geestelijke zin in het hart van de mensen geplant; en de goederen van dat rijk zijn alle inwendig en onzienlijk, vergeving, vrede, gerechtigheid, eeuwig leven. Dienovereenkomstig wordt het wezen van de toekomstige zaligheid ook meer geestelijk opgevat, vooral door Paulus en Johannes, als een altijd bij de Heere zijn, [Joh. 12:26](#); [14:3](#); [17:24](#); [2 Cor. 5:8](#); [Phil.1:23](#); [1 Thess 4:17](#); [5:10](#); [1 Joh. 3:2](#). Maar toch wordt die zaligheid daarmee niet binnen de hemel opgesloten [4](#)). Dat dit niet het geval kan zijn, blijkt principiëel reeds daaruit, dat het Nieuwe Testament de vleeswording van het Woord en de lichamelijke opstanding van Christus leert, aan het einde van de dagen zijn lichamelijke wederkomst verwacht en terstond daarna de lichamelijke opstanding van alle mensen, en inzonderheid die van de gelovigen, laat plaats hebben. Dit alles werpt het spiritualisme omver, dat, indien het aan zijn beginsel trouw bleef, evenals Origenes na de oordeelsdag niets dan geesten in een ongeschapen hemel mocht laten overblijven.

De Schrift leert echter heel anders. Volgens haar bestaat de wereld uit hemel en aarde, de mens uit ziel en lichaam, en heeft dienovereenkomstig ook het koninkrijk van God een geestelijke, verborgen en een uitwendige, zienlijke zijde. Terwijl Jezus de eerste maal

gekomen is, om dat koninkrijk in geestelijke zin te stichten, keert Hij aan het einde van de dagen weer, om er ook een zichtbare gestalte aan te geven. De reformatie gaat van binnen naar buiten; de wedergeboorte van de mensen voltooit zich in de wedergeboorte van de schepping; het Godsrijk is dan eerst ten volle gerealiseerd, als het ook zichtbaar over de aarde uitgebreid is. Zo verstonden het ook de jongeren, als zij aan Jezus na zijn opstanding vroegen, of Hij nu aan Israël het koninkrijk weer oprichten zou. En Jezus ontkent in zijn antwoord op die vraag niet, dat Hij eenmaal zulk een koninkrijk oprichten zal, maar zegt alleen, dat de tijden daarvoor door de Vader zijn vastgesteld en dat zijn jongeren thans de roeping hebben, om in de kracht van de Heilige Geest zijn getuigen te zijn tot aan het uiterste van de aarde, [Hd. 1:6-8](#). Elders getuigt Hij uitdrukkelijk, dat de zachtmoedigen de aarde zullen beërven, [Mt. 5:5](#), en stelt Hij de toekomstige zaligheid als een maaltijd voor, waar men aanzit met Abraham, Izak en Jakob, [Mt. 8:11](#), spijze en drank geniet, [Luk. 22:30](#), eet van het nieuwe, volmaakte pascha, [Luk. 22:16](#), en drinkt van de vrucht van de nieuwe wijnstok, [Mt. 26:29](#). Wel is in deze bedeling, tot de parousie toe, het oog van de gelovigen naar boven, naar de hemel gericht. Daar is hun schat, [Mt. 6:20](#); [19:21](#); daar is Jezus, die hun leven is, gezeten aan de rechterhand van God, [Joh. 14:3](#); [17:24](#); [Col. 3:1-3](#); daar is hun burgerschap, terwijl zij hier vreemdelingen zijn, [Phil. 3:20](#); [Hebr. 11:13-16](#); daar wordt voor hen de erfenis bewaard, [Hebr. 10:34](#), [1 Petr. 1:4](#). Maar die erfenis is bestemd, om geopenbaard te worden. Christus komt eenmaal zichtbaar weer, en doet dan in zijn heerlijkheid de hele gemeente, ja heel de wereld delen. De gelovigen worden niet alleen naar zijn beeld veranderd, [Joh. 17:24](#); [Rom. 8:17](#), [18](#), [28](#); [Phil. 3:21](#); [Col. 3:4](#); [1 Joh. 3:2](#), maar de hele schepping zal van de dienstbaarheid van het verderf worden vrijgemaakt tot de vrijheid van de heerlijkheid van de kinderen Gods, [Rom. 8:21](#); aarde en hemel worden zo vernieuwd, dat er de gerechtigheid in woont, [2 Petr. 3:13](#); [Op. 21:1](#); het hemels Jeruzalem, dat thans boven is en het voorbeeld van het aardse Jeruzalem was, daalt dan op aarde neer, [Gal. 4:26](#); [Hebr. 11:10](#), [13-16](#); [12:22](#); [13:14](#); [Op. 3:12](#); [21:2v](#). Dit nieuwe Jeruzalem is niet met de gemeente identiek, al kan het ook overdrachtelijk de bruid van het Lam heten, [Op. 21:2](#), [9](#), want [Hebr. 12:22-23](#), maakt zeer duidelijk onderscheid tussen het hemelse Jeruzalem en de gemeente van de eerstgeborenen (vromen van het Oude Testament) en van de volmaakte rechtvaardigen (ontslapen Christenen). Het hemels Jeruzalem is een stad, door God zelf gebouwd, [Hebr. 11:10](#); zij is de stad van de levende God, omdat God niet alleen haar bouwmeester is, maar er ook zelf in woont, [Op. 21:3](#); de engelen zijn daarin de dienaren en vormen de hofstoet van de grote Koning, [Hebr. 12:22](#); de zaligen zijn daarin de burgers, [Op. 21:27](#); [22:3-4](#). De beschrijving, welke Johannes van dat Jeruzalem geeft, [Op. 21](#) en [22](#), mag zeker evenmin als zijn voorafgaande visioenen letterlijk worden opgevat; dit wordt reeds daardoor uitgesloten, dat Johannes haar voorstelt als een kubus, waarvan lengte, breedte en hoogte gelijk zijn, nl. 12000 stadiën, d.i. 300 Duitse mijlen, terwijl de hoogte van de muur toch maar 144 el is, [Op. 21:15-17](#). Johannes bedoelt met zijn beschrijving geen tekening van de stad, maar hij geeft gedachten en vertolkt die in beelden, omdat de heerlijkheid van het Godsrijk op geen andere wijze tot ons bewustzijn te brengen is. En die beelden ontleent hij aan het paradijs, met zijn rivier en levensboom, [Op. 21:6](#); [22:1-2](#), aan het aardse Jeruzalem met haar poorten en straten, [Op. 21:12v.](#), aan de tempel met zijn heilige der heiligen, waarin God zelf woonde, [Op. 21:3](#), [22](#), aan heel het rijk van de natuur met al zijn schatten van goud en edele gesteenten, [Op. 21:11](#), [18-21](#). Maar al zijn het gedachten, welke op die wijze door beelden vertolkt worden, die gedachten zijn toch geen inbeeldingen of verdichtselen maar diesseitige beschrijvingen van jenseitige realiteiten. Al wat waarachtig is, al wat edel is, al wat rechtvaardig is, al wat rein is, al wat liefelijk is, al wat welluidt, in de hele schepping, in hemel en aarde, wordt in de toekomstige Godsstad samengebracht, maar vernieuwd, herschapen, tot zijn hoogste heerlijkheid opgevoerd. De substantie ervoor is in deze schepping aanwezig. Zoals de rups zich ontwikkelt tot vlinder, zoals koolstof zich omzet tot diamant, gelijk het tarwegraan,

stervend in de aarde, een ander voortbrengt, zoals de hele natuur in de lente herleeft en in feestdos zich tooit, zoals de gemeente gevormd wordt uit Adams gevallen geslacht, zoals het opstandingslichaam opgewekt wordt uit het lichaam, dat gestorven en in de aarde begraven is; zo komt ook eenmaal door de herscheppende macht van Christus uit de door vuur gelouterde elementen van deze wereld de nieuwe hemel en aarde te voorschijn, stralend in onvergankelijke heerlijkheid en van de δουλεία της φθοράς voor eeuwig bevrijd. Heerlijker dan deze schone aarde, heerlijker dan het aardse Jeruzalem, heerlijker zelfs dan het paradijs zal de heerlijkheid van het nieuwe Jeruzalem zijn, waarvan God zelf de kunstenaar en de bouwmeester is. De status gloriae zal geen loutere restauratie zijn van de oorspronkelijke status naturae, maar een reformatie, die, dankzij de macht van Christus, alle ὅλη tot εἶδος, alle potentia tot actus doet overgaan en heel de schepping voor Gods aangezicht zal stellen, stralend in onverwelkelijke pracht en bloeiend in de lente van een eeuwige jeugd. Substantieel gaat er niets verloren. Buiten zijn wel de honden en de tovenaars en de hoereerders en de doodslagers en de afgodendienaars en een iegelijk, die de leugen liefheeft of doet, [Op. 22:15](#). Maar in de nieuwe hemel en de nieuwe aarde wordt de wereld hersteld; in de gemeente wordt het menselijk geslacht behouden; in die gemeente, die uit alle naties en talen en tongen door Christus gekocht en vergaderd is, [Op. 5:9](#) enz., behouden alle de volken, ook Israël, elk zijn onderscheiden plaats en roeping, [Mt. 8:11](#); [Rom. 11:25](#); [Op. 21:24](#); [22:2](#); en al die volken brengen in het nieuwe Jeruzalem samen, al wat zij elk naar zijn onderscheiden aard van God ontvangen hebben aan heerlijkheid en ere, [Op. 21:24](#), [26](#).

- 1) Thomas, B. Theol. suppl. qu. 74 art. 7.
- 2) M. Vitringa, Doctr. IV 194-200.
- 3) Verg. Thomas, S. Theol. Suppl. qu. 74 art. 1 en qu. 91.
Atzberger, Die christl. Eschat. 372 v. Gomarus, Op. I
131-133. 416. Spanheim, Dubia Evang. III 670-712. Turretinus,
Th. El. XX qu. 5. De Moor, Comm. VI 733-736. M. Vitringa,
Doctr. IV 186-215. Kliefoth, Eschat. bl. 297 v.
- 4) Zoals H. Bois meent, La terre et le ciel, Foi et Vie, 15
Aout-1 Oct. 1906, omdat le terme ciel fait moins courir le
danger de matérialiser la vie future, bl. 585.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 63 De Voleinding van de Eeuwen; 579.)

579. De zegeningen, waarin de gezaligden delen, zijn daarom niet alleen geestelijk, maar ook stoffelijk of lichamelijk van aard. Zo verkeerd als het is, om de laatste met de heidense volken en ook met sommige chiliasten tot het hoofdbestanddeel van de toekomstige zaligheid te maken, zo eenzijdig is het ook, om ze op stoïsche wijze onverschillig te rekenen of ook van de zaligheid ten enenmale uit te sluiten. De Schrift houdt het geestelijke en het natuurlijke steeds in nauw verband; omdat de wereld uit hemel en aarde en de mens uit ziel en lichaam bestaat, behoren heiligheid en heerlijkheid, deugd en geluk, zedelijke en natuurlijke wereldorde ook tenslotte harmonisch verbonden te zijn. De zaligen zullen daarom niet alleen vrij zijn van alle zonde, maar ook van alle gevolgen van de zonde, van onwetendheid en dwaling, [Joh. 6:45](#), van de dood, [Luk. 20:36](#); [1 Cor. 15:26](#); [Op. 2:11](#); [20:6](#), [14](#), van armoede en ziekte, smart en vrees, honger en dorst, koude en hitte, [Mt. 5:4](#); [Luk. 6:21](#); [Op. 7:16,17](#); [21:4](#), van alle zwakheid, oneer en verderf, [1 Cor. 15:42](#) enz. Maar de geestelijke zegeningen zijn toch de voornaamste en zijn ontelbaar vele: heiligheid, [Op. 3:4-5](#); [7:14](#); [19:8](#); [21:27](#), zaligheid, [Rom. 13:11](#); [1 Thess. 5:9](#); [Hebr. 1:14](#); [5:9](#), heerlijkheid, [Luk. 24:36](#); [Rom. 2:10](#); [8:18](#), [21](#), aanneming tot kinderen, [Rom. 8:23](#), eeuwig leven, [Mt. 19:16](#), [29](#) enz., aanschouwing van en gelijkvormigheid aan God en Christus, [Mt. 5:8](#); [Joh. 17:24](#); [Rom. 8:29](#);

[1 Cor. 13:12](#); [2 Cor. 3:18](#); [Phil. 3:21](#); [1 Joh. 3:2](#); [Op. 22:4](#), gemeenschap met en dienen en prijzen van God en Christus, [Joh. 17:24](#); [2 Cor. 5:8](#); [Phil. 1:23](#); [Op. 4:10](#); [5:9,13](#); [7:10,15](#); [21:3](#); [22:3](#) enz. Omdat al deze weldaden in beginsel reeds op aarde aan de gelovigen worden geschonken, zoals bijv. de aanneming tot kinderen, [Rom. 9:4](#); [8:15](#); [Gal. 4:5](#); [Ef.1:5](#), en het eeuwige leven, [Joh. 3:15](#), [16](#), [36](#) enz., hebben velen de zaligheid, welke Christus schenkt, uitsluitend als een tegenwoordige opgevat, die alleen in de weg van een ethisch proces zich hoe langer hoe meer realiseert [1](#)). Ook Ritschl en veel van zijn aanhangers leggen eenzijdig de nadruk op de diesseitige Weltstellung des Menschen, houden de zedelijke vrijheid, welke de Christen in het geloof tegenover de wereld ontvangt, voor de voornaamste weldaad, en spreken weinig of niet van de eeuwige zaligheid, welke Christus in de toekomst de zijnen bereidt [2](#)).

Tegenover het abstracte supranaturalisme van de Griekse en Roomse kerk, dat de zaligheid uitsluitend transcendent opvat en dus hier op aarde het Christelijk levensideaal in de monnik belichaamd acht, verdedigt deze beschouwing een belangrijke waarheid. De Reformatie heeft, teruggaande tot de Schrift, deze supranaturalistische en ascetische levensopvatting principiëel overwonnen. Wie gelooft, heeft op datzelfde ogenblik vergeving van zonden en eeuwig leven; hij is een kind van God, dat de Vader dient, niet als knecht uit hoop op loon, maar als een zoon, die uit liefde en dankbaarheid de wil van de Vader volbrengt; en hij volbrengt die wil, niet door uit de wereld weg te vluchten, maar door trouw te zijn in de roeping, welke hem hier op aarde toebetrouwd is. Het leven voor de hemel vormt daarom geen tegenstelling met het leven in het midden van de wereld; juist in die wereld bewaart Christus zijn discipelen van de Boze. De nieuwe hemel en aarde wordt immers opgebouwd uit de elementen van de wereld, die thans bestaat, en de gemeente is de herstelde mensheid onder Christus als Hoofd. Hoezeer echter de zaligheid in zekere zin reeds het deel is van de gelovigen op aarde, zij is dat toch maar in beginsel en niet in volle werkelijkheid. De gelovigen zijn in hoop zalig, [Rom. 8:24](#); Jezus spreekt de armen van geest enz. zalig, omdat hunner het koninkrijk der hemelen is, dat in de toekomst op aarde gesticht worden zal, [Mt. 5:3-10](#). De gelovigen zijn kinderen van God en verwachten toch nog de volle verwezenlijking van dat kindschap, [Mt. 5:9](#); [Rom. 8:23](#). Zij hebben het eeuwige leven, en moeten het toch nog bij de opstanding ontvangen, ook volgens [Johannes 5:20-29](#); [6:40](#), [44,54](#). Beide is dus waar, dat het koninkrijk der hemelen er is en dat het toch nog komt. En deze dubbele waarheid bepaalt heel het karakter van de staat van de heerlijkheid. Zoals de nieuwe hemel en aarde gevormd wordt uit de elementen van deze wereld en de gemeente een herschepping is van het in Adam gevallen menselijk geslacht, zo is ook het leven van de zaligen hiernamaals te denken als in analogie met het leven van de gelovigen hier op aarde. Het bestaat enerzijds niet in een visio Dei in Roomse zin, waartoe de menselijke natuur slechts door een donum superadditum kan opgeheven worden, en het is aan de andere zijde ook niet een langzame en geleidelijke ontwikkeling van het Christelijk leven, dat hier reeds op aarde door de gelovigen geleid wordt. Het is een echt natuurlijk leven, maar door de genade tot zijn hoogste heerlijkheid en in zijn rijkste schoonheid ontvouwd; de materia blijft, maar de forma verschilt. De religie, dat is de gemeenschap met God, neemt er daarom de eerste, de centrale plaats in. Maar die gemeenschap zal rijker, dieper, zaliger zijn, dan zij hier op aarde ooit was of wezen kon, want zij zal door geen zonde verstoord, door geen afstand verbroken, door geen natuur of Schrift bemiddeld zijn. Nu zien wij in de spiegel van Gods openbaring slechts zijn beeld; dan zien wij aangezicht tot aangezicht, en kennen, zoals wij gekend zijn. Visio, comprehensio, fruitio Dei maken het wezen van de toekomstige zaligheid uit. De zaligen zien God, wel niet met lichamelijke ogen, maar toch op een wijze, die alle openbaring in deze bedeling door middel van natuur en van Schrift zeer verre te boven gaat; en dienovereenkomstig zullen zij Hem allen kennen, hoewel elk naar de mate van zijn bevassing,

met een kennis, die in de kennis Gods haar beeld en gelijkenis heeft, rechtstreeks, onmiddellijk, zuiver en rein. Zij ontvangen en bezitten dan alles, wat zij hier slechts in hoop hebben verwacht. En zo God aanschouwende en God bezittende, genieten zij God en zijn in zijn gemeenschap zalig; zalig naar ziel en naar lichaam, in verstand en in wil. In de theologie was er verschil over, of de zaligheid hiernamaals formaliter zetelde in het verstand of in de wil en dus in kennis of in liefde bestond. Thomas zei het eerste 3), en Duns Scotus beweerde het laatste 4). Maar Bonaventura verenigde beide en merkte op, dat de fruitio Dei niet alleen een vrucht was van de cognitio Dei, maar ook van de amor Dei en in beider vereniging en samenwerking haar oorzaak had 5).

- 1) Pfleiderer, Grundriss par. 177. Biedermann, Dogm. par. 974 v. Scholten, Initia c.7.
- 2) Ritschl, Rechtf. u. Vers. III2 459 v. 484 v. 534 v. 600 v.
- 3) Thomas, S. Theol. I 2 quo 3 art. 4.
- 4) Duns Scotus, Sent. IV dist. 49 qu. 4.
- 5) Bonaventura, Sent. IV dist. 49 p. 1 art. unic. qu. 4. 5. Verg. Voetius, Disp. II 1217-1239.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 63 De Voleinding van de Eeuwen; 580.)

580. De zaligheid van de gemeenschap met God wordt genoten in en verhoogd door de gemeenschap van de heiligen. Reeds op aarde is deze gemeenschap een heerlijke weldaad van het geloof. Wie om Jezus' wil huis of broeders of zusters of vader of moeder of vrouw of kinderen of akkers verlaten hebben, ontvangen reeds in dit leven met de vervolgingen huizen en broeders en zusters en moeders en kinderen en akkers terug, [Mk. 10:29,30](#), want allen, die de wil van de Vader doen, zijn Jezus' broeder en zuster en moeder, [Mt.12:50](#). De gelovigen komen door de Middelaar van het Nieuwe Testament in gemeenschap, niet alleen met de strijdende kerk op aarde, maar ook met de triomferende kerk in de hemel, de gemeente van de eerstgeborenen, de geesten van de volmaakte rechtvaardigen, zelfs met de vele duizenden van de engelen, [Hebr.12:22-24](#). Maar deze gemeenschap, ofschoon in beginsel reeds op aarde bestaande, zal toch onvergelijklijk veel rijker en heerlijker zijn, wanneer alle scheidsmuren van afstamming en taal, van tijd en ruimte geslecht, alle zonde en dwaling uitgebannen en alle uitverkorenen in het nieuwe Jeruzalem samengebracht zullen zijn. Dan zal het gebed van Jezus ten volle worden verhoord, dat al zijn schapen één kudde vormen onder één Herder, [Joh. 10:16; 17:21](#). Alle heiligen zullen dan tezamen ten volle begrijpen, welke de breedte en lengte en diepte en hoogte is van de liefde van Christus, [Ef. 3:18](#); zij zullen samen vervuld worden tot al de volheid van God, [Ef. 3:19](#); [Col. 2:2, 10](#), want Christus, die God vervult, [Col. 1:19](#), vervult op zijn beurt de gemeente met zichzelf en maakt ze tot zijn pleroma, [Ef. 1:23; 4:10](#). En aanzittende met Abraham, Izak en Jakob aan één dis, [Mt. 8:11](#), heffen zij uit één mond het loflied aan tot ere van God en van het Lam, [Op. 4:11; 5:12](#) enz. Van de gemeente op aarde zegt de schrift menigmaal, dat zij een kleine kudde vormt, [Mt. 7:14; 22:14; Luk. 12:32; 13:23](#), hetgeen door de historie tot op de huidige dag bevestigd wordt. En zelfs tegen het einde van de dagen, als het Evangelie onder alle volken gepredikt zal zijn, zal de afval toenemen en het getal van de getrouwen gering zijn; reeds de profetie van het Oude Testament verkondigde, dat slechts een overblijfsel van Israël zich tot de Heere bekeren en behouden zou worden, en het Nieuwe Testament koestert ook de verwachting, dat degenen, die volharden tot het einde toe, weinigen zullen zijn, [Mt. 24:13; 25:1v., Luk.18:8](#). Maar aan de andere zijde spreekt de Schrift dikwijls toch zeer universalistisch. Het verbond van de genade wordt in Adam aan heel de mensheid bekend gemaakt, [Gen. 3:15](#). Het verbond van de

natuur, dat na de zondvloed gesloten wordt, omvat alle schepselen, [Gen. 9:9-10](#). In Abraham worden alle geslachten van de aarde gezegend, [Gen. 12:3](#). De verlossing, welke eens aan Israël geschonken zal worden, komt allen Heidenen ten goede. Jezus zegt, dat Hij zijn ziel zal geven tot een rantsoen voor velen, [Mt. 20:28x](#), en dat velen zullen komen van Oosten en Westen en zullen aanzitten met Abraham, Izak en Jakob in het koninkrijk van de hemelen, [Mt. 8:11](#). De genade, die in Hem is verschenen, is veel meer overvloedig dan de overtreding van Adam; zij komt over alle mensen tot rechtvaardigmaking van het leven, [Rom. 5:12-20, 1 Cor. 15:22](#). In deze bedeling worden alle dingen in de hemel en op de aarde onder Christus tot één vergaderd, [Ef. 1:10](#). En eens aan het einde, zal alle knie voor Christus zich buigen en alle tong Hem als de Heer belijden, [Phil. 2:10,11](#). Dan zal een grote schare, welke niemand tellen kan, staan voor de troon en het Lam. [Op. 7:9; 19:1,6](#). Het zijn volkeren, die zalig worden, en in het licht van het nieuwe Jeruzalem wandelen, [Op. 21:24, 26; 22:2](#). En God zal dan in allen alles zijn, [1 Cor. 15:28](#).

In aansluiting bij en met beroep op deze laatste reeks teksten hebben velen de hoop gekoesterd, dat tenslotte, zo niet alle schepselen, dan toch alle mensen en, indien ook dit niet het geval mocht zijn, dan toch verreweg de meeste mensen zalig zouden worden; de hel zou in het geheel niet bestaan of slechts een kleine uithoek zijn in het heelal. Zij grondten hun verwachting of op de mogelijkheid, om ook zalig te worden door de werken van de wet Pelagianen, Socinianen, Deïsten enz.), of op de gelegenheid, om ook na de dood in de tussentoestand of zelfs na de oordeelsdag het Evangelie te horen en in geloof aan te nemen (Universalisten). Deze gevoelens zijn vroeger reeds beproven en behoeven dus thans niet meer aan de Schrift getoetst te worden [1](#)). Maar ook onder hen, die de belijdenis vasthouden, dat niemand tot de Vader komt dan door Christus en dat er maar één naam onder de hemel ter zaligheid gegeven is, [Joh. 14:6; Hd. 4:12](#), zijn er altijd enkelen geweest, die aan de mogelijkheid van de zaligheid in dit leven buiten de prediking van het Evangelie hebben geloofd. Zij leerden zo ten aanzien van de kinderen van het verbond, van al de jongstervende kinderen binnen en buiten de grenzen van het Christendom, van idioten, krankzinnigen, doofstommen, die feitelijk van de prediking van het Evangelie verstoken waren, en ook van sommige of van vele Heidenen, die in hun helder inzicht en deugdzaam leven bewijzen gaven van een waarachtige godsvrucht. Sommige kerkvaders namen een werkzaamheid van de Logos in de Heidenwereld aan [2](#)). Augustinus geloofde, dat er van begin af aan niet alleen onder Israël, maar ook onder andere volken altijd enkelen waren geweest, die in de Logos geloofden en naar zijn geboden vroom en rechtvaardig leefden [3](#)). Abaelard beweerde, dat ook Heidenen de zaligheid konden deelachtig worden [4](#)). Volgens Strausz sprak Luther eenmaal de wens uit, dat God ook mannen als Cicero en Seneca genadig mocht zijn, en wilde Melanchton in het midden laten of Hij soms langs een bijzondere weg aan Solon, Themistocles e.a. enige kennis van de vergeving in Christus had meegedeeld [5](#)). Zwingli sprak beslist en geloofde, dat God ook onder de Heidenen zijn uitverkorenen had [6](#)). Maar anderen lieten alleen de mogelijkheid open en durfden niet meer dan hopen en wensen [7](#)). Dit gevoel bleef echter altijd het gevoel van enkelen; de kerken lieten er zich in haar confessies niet over uit en de meeste theologen kwamen er tegen op [8](#)). Iets gunstiger oordeelde men over de zaligheid van de jongstervende kinderen. De Rooms en leren, dat alle Christenkinderen, die, voto of re gedoopt, sterven, zalig worden en alle andere vroegstervende kinderen in de limbus infantum een poena damni, niet sensus, lijden [9](#)). De Luthersen oordelen ten aanzien van de Christenkinderen als de Rooms en en laten de anderen aan Gods oordeel over [10](#)). De Gereformeerden neigden ertoe, om te geloven, dat alle in het verbond van de genade geboren en dan vóór de jaren van het onderscheid door de dood weggenomen kinderen de hemelse zaligheid deelachtig worden [11](#)), hoewel velen ook hier tussen verkoren en verworpen kinderen onderscheid maakten en niet aan elk van deze

kinderen individueel met zekerheid de zaligheid durfden toekennen 12). Wat de vroegstervende kinderen buiten het verbond betreft, oordeelden sommigen vrij mild; Junius vermoedde liever uit liefde, dat zij behouden dan dat zij verloren waren 13), en Voetius zei: of zij verloren zijn dan of sommigen onder hen uitverkoren zijn en vóór hun sterven wedergeboren worden, nolim negare, affirmare non possum 14).

Met de Schrift in de hand kunnen wij, zowel in betrekking tot de zaligheid van de Heidenen als tot die van de vroegstervende kinderen, niet verder komen, dan dat wij van een beslist en stellig oordeel in positieve of negatieve zin ons onthouden. Alleen verdient het opmerking, dat de Gereformeerde theologie bij deze ernstige vragen in veel gunstiger conditie verkeert dan enige andere. Want alle andere kerken kunnen hierbij dan alleen een zachter oordeel koesteren, wanneer zij op haar leer van de volstreckte noodzakelijkheid van de genademiddelen terugkomen of op die van de verdoemelijkheid van de zonde inbreuk maken. Maar de Gereformeerden wilden ten eerste de mate van de genade niet vaststellen, waarmee een mens ook onder vele dwalingen en zonden nog aan God verbonden kan zijn noch de graad van de kennis bepalen, die tot zaligheid onmisbaar nodig is 15). En ten andere hielden zij staande, dat de middelen van de genade niet absoluut noodzakelijk waren tot de zaligheid en dat God ook buiten woord en sacramenten kon wederbaren ten eeuwige leven 16). In de tweede Helv. Confessie, art. 1 luidt het: agnoscimus Deum illuminare posse homines, etiam sine externo ministerio, quos et quando velit; id quod ejus potentiae est. En de Westminsterse belijdenis spreekt in cap. X par. 3 uit, dat uitverkoren kinderen, die in hun kindsheid sterven, wedergeboren en behouden worden door de Geest van Christus, qui quando et ubi et quo sibi placuerit modo operatur, en dat dit ook geldt van de overige uitverkorenen, quotquot externaevocationis per ministerium verbi Sunt incapaces. Reuter zegt daarom terecht, als hij de leer van Augustinus op dit punt heeft uiteengezet: In der That es lässt sich das Paradoxon rechtfertigen, gerade die partikularistische Prädestinationslehre habe jene universalistisch klingenden Phrasen ermöglicht 17). In de Gereformeerde theologie komen zelfs de bovenaangehaalde universalistische teksten van de Schrift het best en het schoonst tot haar recht. Want universalistisch in die zin, dat alle mensen of zelfs alle schepselen worden behouden, zijn die teksten zeker niet bedoeld en ook door geen enkele Christelijke kerk opgevat. Alle belijden zonder uitzondering, dat er niet alleen een hemel, maar ook een hel is. Hoogstens is er dus verschil over het getal dergenen, die zalig worden en die verloren gaan. Daarover valt echter niet te twisten, want dat getal is alleen bij God bekend. Op de vraag: Heere, zijn er ook weinigen, die zalig worde, gaf Jezus alleen ten antwoord: strijdt om in te gaan door de enge poort, want velen zullen zoeken in te gaan en zullen niet kunnen, [Luk. 13:24](#). Dit alleen is rechtstreeks voor ons van belang; het getal van de uitverkorenen behoeft ons niet bekend te zijn. Maar in elk geval staat vast, dat het getal van de uitverkorenen in de Gereformeerde theologie om geen enkele reden en in geen enkel opzicht kleiner behoeft gedacht te worden, dan in enige andere theologie. Als het er op aankomt, is de Gereformeerde belijdenis ruimer van hart en breder van blik, dan enige andere Christelijke confessie. Zij vindt de laatste, diepste oorzaak van de zaligheid alleen in Gods welbehagen, in zijn eeuwige ontferming, in zijn ondoorgrondelijke barmhartigheid, in de onnaspeurlijke rijkdom van zijn almachtige en vrije genade. Welke vastere, bredere grondslag zou daarnaast voor de zaligheid van een schuldig en verloren mensengeslacht te vinden zijn? Laten velen dan afvallen, hoe ontroerend dit zij, in Christus wordt toch de gemeente, de mensheid, de wereld behouden. Het organisme van de schepping wordt hersteld. De goddelozen worden van de aarde verdaan, [Ps. 104:35](#), zij worden buitengeworpen, [Joh. 12:31](#); [15:6](#); [Op. 22:15](#). Maar onder Christus worden alle dingen, in de hemel en op de aarde, vergaderd tot één, [Ef.1:10](#). Alle dingen zijn door Hem en tot Hem geschapen, [Col.1:16](#).

- 1) Verg. Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 63 De Voleinding van de Eeuwen; 576 v.
- 2) Verg. Deel I; Hoofdstuk 2; Par. 10 Algemene Openbaring; 88 v.
- 3) Augustinus, Ep. 102. de civ. Dei XVIII 47 en andere plaatsen bij Reuter, Aug. Studiën 1887 bl. 90 v.
- 4) Bij Münscher- von Coelln, D. G. II 147.
- 5) Strausz, Chr. Gl. I 271.
- 6) Zwingli, Christ. fid. expos., Op. IV 65. In de achttiende eeuw vond de leer, dat ook Heidenen zalig konden worden, vele voorstanders, bijv. Leibniz, bij Pichler, Die Theol. des Leibniz I 360 v., Eberhard, Neue Apologie des Socrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligheit der Heiden 1772 enz. verg. Bretschneider, Syst. Entw. bl. 679. Hier te lande gaf de uit het Frans vertaalde, filosofische roman Bélisaire van Jean François Marmontel, uitgekomen in het jaar 1766 aanleiding tot een heftige twist over de vraag, of de deugd, door een Socrates, Titus, Antoninus enz. beoefend, hen tot de hemelse zaligheid kon leiden. Ds. Petrus Hofstede bestreed dit, maar de Remonstr. predikant Nozeman verdedigde het, Ypey, Gesch. d. Chr. Kerk in de achtt. eeuw III 166 v. Ypey en Dermout, Gesch. d. Ned. Herv. Kerk III 539. En vooral de dissertatie van Dr. de Bie over P. Hofstede.
- 7) Zo bijv. a Lasco, bij Kuyper, Heraut 1047. Zanchius, bij Shedd, Dogm. Theol. I 436 II 704. Bilderdijk. Brieven V 81. Kuyper Heraut 594, 1047. Shedd, Dogm. Theol. t.a.p. Ebrard, Das Dogma v. h. Ab. II 77. Zie voor het gevoelen van de Rooms en Pohle, Dogm. II 4 414-433.
- 8) Lit. bij M. Vitringa, Doctr. I 29.
- 9) Lombardus e.a. op Sent. II dist. 33.
- 10) Gerhard, Loc. XVI par. 169. Buddeus, Inst. theol. V 1, 6.
- 11) Can Dordr. 17. Voetius, Disp. II 417.
- 12) Martyr, Loci Comm. bl. 76, 436 en zo Beza, Pareus, Zanchius, Perkins e.a.
- 13) Junius, Op. II 333.
- 14) Voetius, Disp. II 413. Verdere lit. bij M. Vitringa, Doctr. II 51, 52, en verg. vooral B. Warfield, The development of the doctrine of infant salvation in: Two studies in the history of doctrine. New-York 1897 bl. 143-299.
- 15) Voetius, Disp. II 537, 538, 781. Witsius, Apost. Geloof II 2 en 15. Spanheim, Op. III 1291.
- 16) Calvijn, Inst. IV 16, 19.
- 17) Reuter, August. Studiën bl. 92.

(Deel IV; Hoofdstuk 11; Par. 63 De Voleinding van de Eeuwen; 581.)

581. De gemeenschap met God, die in de gemeenschap der heiligen genoten wordt, sluit zeker in de toekomstige eeuw evenmin als in deze bedeling alle handeling en alle werkzaamheid uit. De Christelijke theologie heeft hier in de regel wel weinig aandacht aan gewijd en meest van de hemelse zaligheid als een kennen en genieten van God gesproken. En dit is zonder twijfel ook de kern en het middelpunt, de bron en de kracht van het eeuwige leven. Ook biedt de Schrift weinig gegevens, om ons van de werkzaamheid van de gezaligden een heldere voorstelling te vormen. Zij beschrijft de zaligheid meer als een rusten van de aardse arbeid dan als het volbrengen van een nieuwe werkzaamheid, [Hebr. 4:9](#); [Op. 14:13](#). Maar toch is de rust, die in het nieuwe Jeruzalem genoten wordt, evenmin bij God, [Joh. 5:17](#), als bij zijn kinderen, als een zalig niets-doen te denken. De Heilige Schrift zegt zelf, dat het eeuwige leven bestaat in een kennen en dienen, in een loven en prijzen van God, [Joh. 17:3](#);

[Op. 4:11](#); [5:8](#) enz. Zijn kinderen blijven ook zijn knechten, die Hem dienen dag en nacht, [Op. 22:3](#). Zij zijn profeten, priesters en koningen, die op de aarde heersen in alle eeuwigheid, [Op. 1:6](#); [5:10](#); [22:5](#). Naarmate zij op aarde over weinig getrouw zijn geweest, worden zij in het koninkrijk van God over veel gezet, [Mt. 24:47](#); [25:21](#), [23](#). Ieder behoudt zijn eigen persoonlijkheid, want van allen, die ingaan in het nieuwe Jeruzalem, zijn de namen geschreven in het boek des levens van het Lam, [Op. 20 :15](#), 27 [???], en elk ontvangt een eigen, nieuwe naam, [Jes. 62:2](#); [65:15](#); [Op. 2:17](#); [3:12](#); cf. [Op. 21:12](#), [14](#). De doden, die in de Heere sterven, rusten van hun moeiten, maar worden elk door zijn eigen werken gevolgd, [Op. 14:13](#). Geslachten, volken, naties dragen het hun tot verrijking van het leven in het nieuwe Jeruzalem bij, [Op. 5:9](#); [7:9](#); [21:24](#), [26](#). Wat hier gezaaid wordt, wordt in de eeuwigheid gemaaid, [Mt. 25:24](#), [26](#); [1 Cor. 15:42](#)v., [2 Cor. 9:6](#); [Gal. 6:7-8](#). De grote verscheidenheid, die in allerlei opzicht onder de mensen bestaat, wordt in de eeuwigheid niet vernietigd, maar van al het zondige gereinigd en aan de gemeenschap met God en met elkaar dienstbaar gemaakt. En zoals de natuurlijke verscheidenheid in de gemeente op aarde nog met de geestelijke verscheidenheid vermeerderd wordt, [1 Cor. 12:7](#)v., zo neemt dit natuurlijk en geestelijk verschil in de hemel nog weer daardoor toe, dat er onderscheiden graden van heerlijkheid zijn.

Uit oppositie tegen de verdienstelijkheid van de goede werken hebben sommige Gereformeerden ¹⁾, evenals in de vierde eeuw reeds Jovinianus en later sommige Socinianen en thans nog Gerlach, alle onderscheid in de heerlijkheid hiernamaals geloochend. En het is ook waar, dat aan alle gelovigen dezelfde weldaden in de toekomst van Christus worden beloofd; zij ontvangen allen hetzelfde eeuwige leven, dezelfde woonplaats in het nieuwe Jeruzalem, dezelfde gemeenschap met God, dezelfde zaligheid enz. Maar desniettemin stelt de Schrift het buiten alle twijfel, dat er in die eenheid en gelijkheid een zeer grote afwisseling en verscheidenheid is. Zelfs de gelijkenis, [Mt. 20:1-16](#), waarop men zich menigmaal voor het tegendeel beroept, pleit voor zulk een onderscheid; want Jezus wil met die gelijkenis leren, dat velen, die naar eigen mening en die van anderen lang en zwaar hebben gearbeid, in het toekomstig Messiasrijk volstrekt niet zullen achterstaan bij degenen, die veel kortere tijd in de wijnberg zijn werkzaam geweest; de laatsten halen de eersten in, want velen zijn wel geroepen en arbeiden in de dienst van het koninkrijk van God, maar weinigen zijn er, die daarvoor hiernamaals een bijzondere onderscheiding genieten en een uitgelezen plaats ontvangen. Veel duidelijker wordt zulk een gradueel verschil in de heerlijkheid op andere plaatsen in de Schrift geleerd, vooral daar, waar sprake is van een loon, dat een iegelijk geschonken zal worden naar zijn werken. Dat loon wordt thans in de hemelen bewaard, [Mt. 5:12](#); [6:1](#)v., [Luk. 6:23](#); [1 Tim. 6:19](#); [Hebr.10:34-37](#), en wordt eerst in het openbaar uitgedeeld bij de parousie, [Mt. 6:4,6,18](#); [24:47](#); [2 Thess.1:7](#); [1 Petr. 4:13](#). Het wordt dan geschonken als vergoeding voor hetgeen de discipelen van Jezus hier op aarde om zijnentwil verloochend en geleden hebben, [Mt. 5:10](#)v., [Mt. 19:29](#); [Luk. 6:21](#)v., [Rom. 8:17-18](#); [2 Cor. 4:17,2 Thess. 1:7](#); [Hebr. 10:34](#); [1 Petr. 4:13](#), en verder ook als vergelding voor de goede werken, die zij hebben verricht, zoals bijv. voor goede besteding van de talenten, [Mt. 25:15](#)v., [Luk.19:13](#)v., voor vijandsliefde en belangeloze milddadigheid, [Luk. 6:35](#), voor verzorging van de armen, [Mt. 6:1](#), voor bidden en vasten, [Mt. 6:6](#), [18](#), voor het dienen der broederen, [Mt.10:40-42](#), voor trouwe dienst in het rijk van God, [Mt. 24:44-47](#); [1 Cor. 3:8](#) enz. Dat loon zal in verband staan met en evenredig zijn aan de werken, [Mt.16:27](#); [19:29](#); [25:21](#), [23](#); [Luk. 6:38](#); [19:17,19](#); [Rom. 2:6](#); [1 Cor. 3:8](#); [2 Cor. 4:17](#); [5:10](#); [9:6](#), [Gal. 6:8-9](#); [Hebr. 11:26](#); [Op. 2:23](#); [11:18](#); [20:12](#); [22:12](#). De zaligheid is wel voor allen dezelfde, maar er is verschil in glans en heerlijkheid, [Dan. 12:3](#); [1 Cor. 15:41](#); er zijn in het Vaderhuis, dat alle kinderen opneemt, vele woningen, [Joh. 14:2](#); en de gemeenten ontvangen alle naar de mate van haar getrouwheid en toewijding, van de Koning van de kerk een eigen sieraad en kroon, [Op. 1-3](#)

De Rooms en hebben op deze uitspraken van de Schrift de leer van de verdienstelijkheid van de goede werken gebouwd, en het recht op bijzondere beloningen in de hemel, die naar [Ex. 25:25](#), aureolae genoemd en aan de allen ten deel vallende corona aurea toegevoegd worden, vooral aan de martelaren, de coelibatairen en de leraars toegekend 2). Maar dit misbruik neemt de waarheid niet weg, dat er onderscheid in de heerlijkheid is naar gelang van de werken, die door de gelovigen hier op aarde verricht zijn. Er is geen loon, waarop de mens van nature aanspraak zou kunnen maken, want de wet van God is absoluut verplichtend en laat de eis tot volbrenging niet afhangen van de vrije keuze van de mens. Als deze daarom de hele wet heeft volbracht, past hem toch niet anders te zeggen, dan dat hij een onnutte dienstknecht is, die maar gedaan heeft wat hij schuldig was te doen, [Luk.17:10](#). Alle aanspraak op loon kan daarom alleen voortvloeien uit een verbond, uit een vrijmachtige en genadige beschikking van God, en is daarom een gegeven recht. Zo was het in het werkverbond en zo is het nog veel meer in het genadeverbond 3). Want Christus heeft alles volbracht, niet alleen de straf geleden, maar ook door het volbrengen van de wet het eeuwige leven verworven. De eeuwige zaligheid, en heerlijkheid, welke Hij ontving, was voor Hem het loon op zijn volmaakte gehoorzaamheid. Maar als Hij deze zijn gerechtigheid door het geloof de zijnen schenkt en daaraan het eeuwige leven verbindt, dan zijn beide, zowel die geschonken gerechtigheid als de toekomstige zaligheid, gaven van zijn genade, welke alle verdienste van de zijde van de gelovigen ten enenmale uitsluit. De gelovigen zijn immers Gods maaksel, geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God voorbereid heeft, opdat zij in dezelve zouden wandelen, [Ef. 2:10](#). Het wordt hun uit genade gegeven in de zaak van Christus, niet alleen in Hem te geloven maar ook voor Hem te lijden, [Phil.1:29](#); [Hd. 5:41](#). Niet alleen in de gave van het eeuwige leven aan een iegelijk, die gelooft, maar ook in de uitdeling van een verschillende mate van heerlijkheid aan wie uit dat geloof goede werken hebben voortgebracht, kroont God zijn eigen werk.

Maar dat doet Hij dan ook, opdat er, gelijk hier, zo ook in het hiernamaals in de gemeente een rijke verscheidenheid zijn zou en in die verscheidenheid de heerlijkheid van zijn deugden uitkomen zou. Door die verscheidenheid toch neemt het leven van de gemeenschap met God, met de engelen, en van de zaligen onderling in diepte en in innigheid toe. In die gemeenschap heeft elk, zoals in de gemeente hier op aarde, [Rom.12:4-8](#); [1 Cor. 12](#), in verband met zijn persoon en karakter, een eigen plaats en taak. Van de werkzaamheid van de zaligen mogen wij ons geen duidelijke voorstelling kunnen vormen, de Schrift leert toch, dat het profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt, hetwelk de mens oorspronkelijk bezat, in hen door Christus ten volle hersteld is. De dienst van God, de onderlinge gemeenschap en de bewoning van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde bieden ongetwijfeld voor de uitoefening van deze ambten overvloedige gelegenheid, ook al is de vorm en wijze ervan ons onbekend. Maar dat werken is een rusten en genieten tevens. Het onderscheid van dag en nacht, van sabbat en werkdagen heeft opgehouden; de tijd is doordrongen van de eeuwigheid van God; de ruimte is vol van zijn tegenwoordigheid; het eeuwige worden is gehuwd met het onveranderlijke zijn. Zelfs de tegenstelling van hemel en aarde is verdwenen. Want al wat in de hemel en op aarde is, is tot één vergaderd onder Christus als Hoofd, [Ef. 1:10](#). Alle schepselen zijn en leven en bewegen zich in God, die alles in allen is, die in de spiegel van zijn werken al zijn deugden weerkaatst en daarin zichzelf verheerlijkt 4).

1) Bijv. Martyr, *Loci Comm.* III 17, 8, en zo ook Camero, Tilenus, Spanheim e.a.

2) Thomas, *S. Theol.* III qu. 96. Bonaventura, *Brevil.* VII 7.

3) Verg. Deel II; Hoofdstuk 5; Par. 39 De bestemming van de

mens; 296, en Deel IV; Hoofdstuk 8 (vervolg); Par. 53
Heiligmaking en Volharding; 484.

- 4) Verg. over de hemelse zaligheid: Augustinus, de civ. XXII c. 29. 30. Lombardus, Sent. IV dist. 49. Thomas, suppl. qu. 92-96. Bonaventura, Brevil. VII c. 7. Oswald, Eschat. 38-57. Atzberger, Die christl. Eschat. 238 v. O. Ritschl, Luthers Seligkeitsvorstellung in ihrer Entstehung und Bedeutung, Christl. Welt 1889 bl. 874-880. Gerhard, Loc. XXXI. Quenstedt, Theol. I 550-560. Polanus, Synt. VI c. 72-75. Walaeus, Synopsis pur. theol., disp. 52. Mastricht, Theol. VIII 4, 10. Turretinus, Theol. El. XX qu. 8-13. Marck, Exspect. J. C. III c. 8. 10. 11. De Moor, Comm. VI 718-733. M. Vitringa, Doctr. IV 179. Kliefoth, Eschat. 311 v. Kähler, art. Ewiges Leben in PRE3 XI 330-234. Seligkeit ib. XVIII 179-184 enz.